



S t a n l e y R o s e n

TRIẾT HỌC nhân sinh



Nhà Xuất Bản Lao Động

TRIẾT HỌC NHÂN SINH

Bản sao lưu trữ

Bản sao lưu trữ

Nguyên tác: The examined life, NXB Random House, Canada, 2000.

STANLEY ROSEN
(chủ biên)

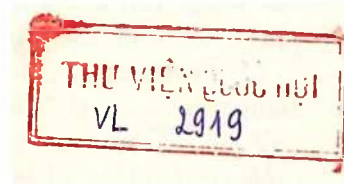
TRIẾT HỌC NHÂN SINH

*Những tác phẩm của các Triết gia phương Tây
từ Plato tới Kant*

Sách tham khảo

NGUYỄN MINH SƠN, LƯU VĂN HY, NGUYỄN ĐỨC PHÚ
(Biên dịch)

HOÀNG THỊ THƠ
(Hiệu đính)



NHÀ XUẤT BẢN LAO ĐỘNG
HÀ NỘI - 2004

Lời giới thiệu

“Triết học nhân sinh” là một tập hợp các đánh giá có tính tổng quan về triết học phương Tây từ góc độ các vấn đề “nhân sinh”, do Stanley Rosen chủ biên với sự cộng tác của nhiều học giả lớn và giáo sư triết học của nhiều trường đại học có tiếng ở phương Tây. Tác phẩm này vừa được ra mắt năm 2000 (bằng tiếng Anh) thì hôm nay đã được chuyển ngữ sang tiếng Việt.

Tác phẩm này phân tích các lớp vấn đề của Triết học nhân sinh qua đánh giá của chính các triết gia nổi tiếng, từ Cổ điển [Socrate (496 tr. CN), Plato (427-347 tr. CN), Aristotle (384-322 tr. CN), R. Descartes (1596-1650),], J.J Rousseau (1712-1778), I. Kant (1724-1804). F. Schiller (1759-1805), G. W. F. Hegel (1770-1831...) cho tới Cận hiện đại [F. Nietzsche (1844-1900), G. W. Leibniz (1646-1716), L. Wittgenstein (1889-1955), D. Hume (1711-1776), E. Husserl (1859-1838)...]. Các lớp vấn đề của Triết học nhân sinh phương Tây được phân tích trong tác phẩm này chính là vai trò, vị trí của triết học cùng với các liên ngành triết ứng dụng và ứng dụng triết học trong quan hệ lý thuyết và thực hành và nhằm khẳng định “Triết học là một thể hiện giá trị đích thực của bản chất người.” Trên tinh thần đó, tác phẩm được Stanley Rosen triển khai thành sáu phần: 1. Triết học xã hội và triết học chính trị; 2. Triết học tôn giáo; 3. Triết học nghệ thuật và văn hoá; 4. Siêu hình học; 5. Tri thức luận; 6. Triết học khoa học. Đây cũng chính là kết cấu truyền thống của các vấn đề triết học phương Tây, đồng thời nó cũng phản ánh lịch sử phân ngành và liên ngành của triết học phương Tây.

Socrate là triết gia đầu tiên đưa triết học phương Tây “từ trên trời xuống, xếp vào các thành phố, đưa nó vào tận nhà của con người và làm cho nó phải học hỏi cuộc sống, đạo lý cùng những điều thiện và điều ác.” Trước đó, triết học thường chỉ tập trung lý giải tính hợp lý của thế giới tự nhiên và chưa chú ý tới khía cạnh nhân sinh. Do đó, vấn đề “nhân sinh” là một bước phát triển của triết học, tới trình độ phản tư về chính cuộc sống của con người. Về bản chất, vấn đề “nhân sinh” là cốt lõi nội tại của chính triết học. Mọi hoạt động triết học từ các cấp độ khác nhau, trong các mức liên ngành, lý thuyết hay ứng dụng triết học đều phản ánh một khát vọng chung nhất của con người là mưu cầu một cuộc sống hoàn thiện hơn, tốt hơn, hạnh phúc hơn (Chân, Thiện, Mỹ) trên cơ sở hiểu biết sâu sắc hơn về mục đích, giá trị, hoàn cảnh của cuộc sống cũng như khả năng và giới hạn của các kỹ thuật và phương thức sống (tư duy và hành động) của chính con người.

Tác phẩm khẳng định rằng “Triết học là phản ảnh bản chất người”. Siêu hình học, Tri thức luận, Triết học khoa học, Triết học xã hội, Triết học chính trị, Triết học tôn giáo, Triết học nghệ thuật và văn hóa, v.v... là các tiếp cận khác nhau về một đối tượng chung là cuộc sống con người. Triết học được áp dụng từ cuộc sống thường ngày để từ đó trở thành một lĩnh vực có cấu trúc thuần túy có thể hiểu được. Triết học không phải là để thỏa mãn tham muốn tri thức đơn thuần, mà là một tri thức nhằm thỏa mãn được mục đích căn bản nhất của con người là hạnh phúc hay mãn nguyện. Mối quan hệ giữa triết học với các khoa học và các lĩnh vực khác đều không ngoài mục đích “nhân sinh”. Sáu nội dung chính trong tác phẩm này cũng đồng thời là cấu trúc vấn đề của “Triết học nhân sinh” trong quá trình tìm kiếm một tri thức thỏa mãn “nhân sinh” của loài người.

Đây là một tác phẩm lịch sử triết học phương Tây, được khái quát từ góc độ vấn đề “nhân sinh”, từ Cổ điển tới Cận hiện đại. Tác phẩm này không trệ về tính cập nhật các tư tưởng triết học hiện đại nhất, song lại có giá trị tham khảo đáng quý bởi các sưu tập và phần tích bảm sát tác phẩm kinh điển và sự phân tích của các triết gia phương Tây nổi tiếng một cách hệ thống theo lịch sử của hệ vấn đề “Triết học nhân sinh” Tác phẩm này sẽ là tài liệu nghiên cứu và tham khảo quý giá cho các cán bộ, giảng viên và học sinh chuyên ngành triết học nói chung và Lịch sử triết học phương Tây nói riêng.

Hà Nội 15 tháng 4 năm 2003

Thạc sĩ Hoàng Thị Thơ

PHẦN MỘT

Triết học Xã hội

&

Triết học Chính trị

Dẫn nhập

của

PAUL RAHE

Chính Socrates là người đầu tiên đã triệu triết học từ trời xuống, xếp nó vào các thành phố, đưa nó vào tận nhà của con người và làm cho nó phải học hỏi cuộc sống, đạo lý cùng những điều thiện và ác. Điều này được triết gia - chính khách La Mã, Marcus Tullius Cicero, chứng thực. Nó ám chỉ, triết học đạo đức và triết học chính trị không xuất hiện cùng một lúc với chính bản thân triết học. Thales, Anaximander, Anaximenes và những người kế tục của họ đã thu hẹp phạm vi quan tâm của mình vào thế giới tự nhiên. Tuy nhiên, giả sử những triết thuyết tiền-Socrates này đã bỏ qua những gì thuộc con người, thì lại là sai lầm khi cho rằng chính trị không phải là vấn đề quan tâm của họ với tư cách là những triết gia.

Bắt đầu là, có câu hỏi về khởi nguyên của triết học ngay trong các thể chế dân trị đầu tiên đã biết đặt ra cho con người. Nó cho thấy rằng từ *vũ trụ* (*kosmos*) và những từ cùng gốc với nó đều được sử dụng trong lãnh vực chính trị trước khi các triết gia sử dụng làm từ chuyên. Đạo quân được mô tả trong *Sự phân loại tàu thuyền* (Catalogue of Ships) ở tập hai *Thiên anh hùng ca* (Iliad) của Homer đã được *kosmetor* sắp xếp theo những cấp bậc hợp lý; những quan chức hành chánh địa phương được bầu chọn hàng năm của thành phố nằm

trên đảo Crete dường như đã tiên phong lập ra những hình thức hiến pháp được gọi là *kosmoi*. Đơn giản là thành phố Hy Lạp cổ được coi như một *kosmos* trước khi các triết gia tiếp thu làm thuật ngữ và sử dụng nó để khẳng định rằng thế giới tự nhiên cũng là một tổng thể có trật tự và khả tri.

Sự trùng hợp này đang bộc lộ vì nó nhắm vào và phản ánh một điều gì cơ bản hơn. Giả thuyết mà rất lâu sau đó, Gottfried Wilhelm Leibniz mới đặt tên cho là *Nguyên lý lý tính đầy đủ* (Principle of Sufficient Reason) – giả thuyết này cho rằng có sự phù hợp giữa lý tính và thế giới mà sau này gọi là khả tri – là một nguyên lý chính trị trước khi nó trở thành giả thuyết làm cơ sở cho triết học. Chủ nghĩa cộng hòa của người Hy Lạp cổ đại đã dựa vào giả thuyết về lời nói hợp lý, mà họ gọi là *logos*, tương ứng với thực tế chính trị; nó được dựa trên sự khẳng định rằng nhờ tranh luận công khai mà suy nghĩ của con người mới có thể được tinh lọc và có thể lĩnh hội được những vấn đề nảy sinh trong việc xử trí các chính sự. Các triết gia chỉ mở rộng giả thuyết này qua thế giới tự nhiên. Trong tiến trình này, họ đã phổ quát hóa và nêu rõ những gì mà các công dân chỉ ngầm hiểu. Với Leucippus, người thành Abdera đã khẳng định rằng “không có gì trở

thành hiện hữu một cách ngẫu nhiên, mà tất cả đều xảy ra phù hợp với *logos* và bởi sự cần thiết.”

Tự nhiên (Phusis) và Luật pháp (Nomos)

Món nợ của triết học đối với chính trị đương nhiên phải được hoàn trả. Từ việc nghiên cứu thế giới tự nhiên, người ta cũng có thể dễ dàng rút ra được kết luận cho những vấn đề có liên quan mật thiết hơn với con người. Aristotle gợi ý rằng Anaximander, người thành Miletus, và những người theo tự nhiên thuyết (phusiologoi) đầu tiên đã đưa ra một loại thuyết độc thần; thuyết này gắn liền với giả thuyết cho rằng thế giới tự nhiên phản ánh một nguyên lý trật tự duy nhất. Theo tinh thần này, Xenophanes, người thành Colophon, đã hoàn toàn loại bỏ các vị thần trên núi Olympia. Ông biện luận rằng, “Có một vị thần vĩ đại nhất, so với các vị thần và con người, không bị hủy diệt cả về thân xác hay tư tưởng trong tâm trí của ngài. Trong sự trọn vẹn của mình, ngài thấy; trong sự trọn vẹn của mình, ngài nghĩ; trong sự trọn vẹn của mình, ngài nghe. Ngài luôn ở một chỗ, không hề chuyển dịch; thật chẳng thích đáng nếu ngài cứ chuyển dịch tới lui.”

Thế nhưng, chẳng nhọc công gì, ngài vẫn khiến vạn vật run sợ vì ý nghĩ trong tâm của ngài. Xenophanes nhận thức rõ rằng “con người hữu tử tin rằng các thánh được tạo ra, cho nên họ có quần áo, giọng nói và thân xác của con người.” Ông đã quen thuộc với tác phẩm *Thần hệ* (Theogony) của Hesiod, một cách xử trí đầy thi vị về nguồn gốc của các thần thánh và vũ trụ, ông đã hiểu đôi chút về tín ngưỡng của những người man rợ. Thế nhưng, đối với những quan điểm về con người, ông có chút ít kính trọng. Ông đã nhận định, “Nếu bò, ngựa hay sư tử

mà có tay để vẽ vời và tạo ra những tác phẩm nghệ thuật như con người, thì ngựa sẽ vẽ thần thánh giống như ngựa, còn bò lại vẽ giống bò và mỗi loài sẽ tạo ra hình thể thần thánh của mình giống như hình thể của chính chúng.” Thật thế, ông đã nhận xét thấy, “Người Ethiopia khẳng định các vị thần của mình có cặp mũi hếch và da đen; người Trace lại cho rằng các vị thần của họ có mắt xanh, tóc đỏ.” Yếu tố phê phán trong phân tích của Xenophanes là giả thuyết cho rằng thần thánh phải tuân theo các mệnh lệnh thuộc Nguyên lý lý tính đầy đủ của Leibniz – thần thánh chỉ có thể làm điều “phù hợp” với điều lẽ ra phải làm. Thế là, Xenophanes đã tìm được chỗ để công kích là, “Homer và Hesiod đã gán cho thần thánh đủ mọi thứ đáng hổ thẹn và đáng trách cứ của con người: trộm cắp, ngoại tình, và lừa gạt lẫn nhau.” Thần thánh của các triết gia phải tuân thủ lý tính – dù rằng trong thực tế, triết gia không phải là chính lý tính.

Điều này đã đặt ra một vấn đề chính trị. Đồng bào của các triết gia đã phải thừa nhận rằng số phận của cả cộng đồng tùy thuộc vào các vị thánh tổ có lợi ích, những người có thể cậy nhờ được để bảo vệ họ; vì thế, sự chỉ trích của các triết gia nhắm vào tôn giáo đã được thừa nhận là phi lý và vị chúng thì không những đáng lo mà còn là bất kính nữa, và dường như nó còn có thể gây ra sự oán hận thần thánh. Thi sĩ thành Thebe, Pindar, nói với dân chúng khi ông cáo buộc những người theo tự nhiên thuyết là “hái quả xanh của trí tuệ.” Người ta nói rằng các thi sĩ đã sỉ vả triết học là “lũ chó sủa cả chủ của mình,” để tố cáo triết học là “thùng rỗng kêu to” để bảo các môn đồ của họ là “lũ hét sức ranh mãnh nắm quyền thống trị người khác,” và để loại bỏ “những kẻ tinh vi” mà nếu nói huỵch toẹt ra thì

đấy là “lũ rất nghèo nàn.” Những sự công kích có lẽ dễ bị trạch hươg này đã khiến các triết gia cố đưa ra một biện giải về chính trị khiến cho sự quan tâm của những con người bình thường về công bằng và cái thiện thông thường trở nên có ý nghĩa. Tuy nhiên, thực ra Xenophanes và những người kế tục ông dường như chỉ đã phá được những hoài nghi. Sự đánh đổ các chuẩn mực kế thừa của họ không phải là không có kết quả. Kết quả này được thấy rõ trong các lời lẽ của nhiều người dân Athen trong thời kỳ xảy ra cuộc chiến Peloponnesia và đã được sử gia Thucylides thuật lại. Những điều này là bằng chứng rõ ràng về ảnh hưởng của các nhà ngụ biện và sự phân biệt giữa tự nhiên (*phusis*) và qui ước, tục lệ hay luật pháp (*nomos*). “Chủ nghĩa hiện thực” mà dân thành Athen khẳng định khi phát biểu mối tương quan giữa công bằng và tư lợi hay sự thiết yếu được dựa trên sự khẳng định rằng con người, về bản chất, có dục tính, thì *dục tính* (*eros*) của con người được thỏa mãn bằng việc theo đuổi tư lợi và danh vọng trường cửu, và rằng *luật pháp* (*nomos*) không bao giờ có thể kiểm soát tự nhiên lâu dài được.

Những chủ đề như vậy đã chi phối vở hài kịch *Những Đám mây* (*The Clouds*) của Aristophanes được viết và công diễn ngay giữa cuộc đại chiến Thucydides. Vở kịch xoay quanh nhân vật chính của nó là Strepsiades, người không có khả năng trả những món nợ khi nuông chiều sở thích chơi ngựa của cậu con trai là Pheidippides. Để cầu cứu, ông đã hướng về Socrates, được coi như người đang cố gắng hiến cho khoa học tự nhiên và là người có thể dạy các kỹ năng hùng biện mà một người sẽ cần đến nếu muốn thắng kiện ở tòa án khi mà, thực ra, người đó không biết tranh luận. Strepsiades đã già, thất học lại

chậm hiểu (trừ nói tới các quyền lợi vật chất của ông ta), nên ông ta tỏ ra là không thể học được cách biện luận để thắng kiện. Thay vì vậy, ông ta đã ghi danh cho cậu con trai Pheidippides đang độ tuổi thanh xuân đầy nhiệt huyết, mà lòng hiếu thắng bẩm sinh sẽ giúp anh ta có thêm khả năng học hỏi. Để lôi kéo anh chàng Pheidippides miễn cưỡng này khởi sự học tập, Socrates đã dàn dựng một màn tranh cãi thật vui nhộn giữa một người bảo vệ công lý truyền thống một cách sùng kính và một đối thủ có tầm triết học. Kết cục, cuộc tranh luận giữa hai người cho rằng qui ước, tập tục và luật pháp là ngược với tự nhiên, mà nó thì đòi hỏi sự dục vọng cá nhân; rằng chúng không thể chống lại những đòi hỏi của tự nhiên; và rằng, chỉ có kẻ điên hay yếu đuối mới ưa thích cuộc sống tuân theo *pháp luật* hơn là những khoái lạc mà *tự nhiên* ban phát. Theo dự đoán, anh chàng Pheidippides từ trường học của Socrates trở về không còn tuân theo các anh chị của mình nữa; thực tế là, trước nỗi hoảng sợ và nản chí của cha mình, anh ta hăng lên, muốn tranh luận, không chỉ với người cha, mà cả với mẹ mình nữa. Theo Strepsiades, sự thưởng, phạt công minh (*poetic justice*) – không chỉ cho riêng ông ta. Socrates cũng bị “gậy ông đập lưng ông”; đến cuối vở kịch, một Strepsiades hăng máu đã thiêu rụi sạch ngôi trường đào tạo triết gia.

Không một điểm nào ở đây là có lợi cho triết học nếu không có sự kiện về cuộc tranh biện giữa người bảo vệ công lý và kẻ tự do tư tưởng được dựng lại giữa Strepsiades và cậu con trai ở cuối vở kịch. Lần đầu tiên khi cuộc tranh luận được trình bày, lý lẽ chính đáng hay tốt đẹp hơn do đối thủ của ông ta thúc ép, thì lý lẽ không chính đáng phải nhượng bộ là không thể cưỡng lại *dục tính* khi chính ông ta và mọi thính giả đều tỏ ra có dục tính nam. Khi được dàn

dựng lại, Pheidippides biện minh để đánh bại cha mình bằng cách viện dẫn đến tự nhiên. Ông đã gợi ý, “Hãy xem xét những con gà và những súc vật khác. Chúng tự vệ chống lại bố của chúng. Thế nhưng chúng khác chúng ta như thế nào chứ, ấy là chúng không viết ra được những bản án mà thôi?” Thế rồi Strepsiades bật ra câu trả lời: “Vậy nhất nhất cái gì mà cũng bắt chước mấy con gà à, thế tại sao mà lại không đi ăn phân và ngủ trong chuồng gà đi? Câu trả lời này có tác dụng gây cười rất mạnh từ sự kiện là lúc đầu, khi xuất hiện trong vở kịch, Socrates đã ngồi trong một chuồng gà, cố ý đập đập chân trong không khí và nhìn xuống mặt trời theo kiểu cách của một vị thần, và từ sự kiện một môn sinh của ông đã cho là ông bỗng mất cả ý thức, trở mắt ra nhìn trời, cùng sự kiện một con thần lùn đã phóng uế vào miệng ông. Pheidippides đã không nắm được gì nhiều về tác động của câu vận vẹo của Strepsiades hơn ông bố của mình, tuy nhiên anh ta đã xuống giọng lâm ly bi đát đối với nhà cầm quyền. Anh ta đã nói với bố, “Không giống vậy đâu và dường như cũng không giống vậy đối với cả Socrates nữa.”

Cuộc trao đổi khôi hài và thô này giữa hai cha con đã vẽ nên khúc quanh chính trị của triết học, đối với lời vận vẹo không thành văn chứa đựng lý lẽ không chính đáng của Strepsiades dưới hình thức được nâng cấp nhờ con trai của ông ta vạch ra con đường mà Socrates đã theo mà chúng ta đã gặp được khi đọc tác phẩm *Tính đáng ghi nhớ* (Memorabilia) của Xenophon, tác phẩm chứa những hồi ức về thầy của mình, và những đoạn đối thoại do Plato viết ra. Cũng như Strepsiades, Socrates ở đây cũng đưa *tự nhiên* ra để bảo vệ cho *luật pháp* bằng việc phản tỉnh được bộc lộ do sự thể là con người, do bản chất, hoàn toàn khác với con gà và những con vật khác; cũng

như Strepsiades, ông kết luận là, sự khác biệt cốt yếu này nằm trong sự thể là con người thì biết hổ thẹn và có ý thức về những gì là phù hợp, rằng họ đã viết ra những bản án và đã phỏng theo luật pháp, rằng họ đã tự áp đặt những tục lệ và quy ước, và rằng những thứ này đã phản ánh một sự khẳng định về phía họ là một cuộc sống buông thả không những dễ tiện mà còn cực kỳ đáng ghê tởm.

Chúng ta không thể nói được là cách mô tả đầy khôi hài của Aristophanes về Socrates như một triết gia bẩm sinh và như một nhà ngụy biện có phải là một đánh giá quá bất công về ông hay không. Nhưng cả Xenophon và Plato đều khẳng định rằng Socrates đã quay lưng lại với khoa học tự nhiên vốn đã gắn bó với ông thời trẻ và rằng ông đã đem triết học xuống hạ giới từ chỗ chiêm ngưỡng bầu trời, đưa nó vào các thành phố và nhà ở của con người, và đã khiến tự thân nó quan hệ mật thiết với những thứ thuộc về con người. Dựa trên chứng cứ có sẵn này, ta phải giả định rằng Socrates đã làm vậy với sự tin tưởng rằng Aristophanes đã bộc lộ ra một nhược điểm trong toàn bộ suy luận triết học trước đó – sự bất lực không biện giải được về những phẩm chất thuộc phạm vi của con người khiến việc theo đuổi triết học có thể thực hiện được ngay từ đầu. Nếu Socrates coi tri thức - phản tư làm mục đích, ấy là vì ông bỗng nhận ra rằng triết gia vốn có khuynh hướng quên mất bản thân.

Plato

Socrates mà chúng ta gặp khi đọc các đối thoại kiểu Plato cũng vậy. Ông không phải là người giáo điều; ông bị thu hút vào điều kỳ lạ, mà trong tác phẩm Theaetetus, ông gọi là “một đam mê rất triết học.” Ông bắt đầu những cuộc thẩm tra của mình bằng những quan

điểm mà những người bình thường hay những người được coi là thông thái hằng ấp ủ; mặc dù ông luôn thấy những quan điểm này còn thiếu, không đạt yêu cầu, nhưng ông cho rằng chúng là khởi điểm thích hợp để phản tỉnh triết học vì chúng chứa đựng sự gợi ý về chân lý. Socrates ở đây được phân biệt rõ với người đối thoại bằng sự ý thức về chỗ chưa biết của chính mình; thông thường các đối thoại chấm dứt bằng việc thừa nhận mình bị thua trong cuộc phê bình. Tuy nhiên, thật sai lầm nếu từ đó rút kết luận rằng Socrates chẳng là gì ngoài chủ nghĩa hoài nghi buông thả và phá hoại. Khi chúng ta có thể luận ra từ hình ảnh con đường phân cách mà Socrates đã công hiến để chúng ta chiêm nghiệm trong *Nền Cộng hòa* của Plato, ông không là René Descartes, ông tin rằng tri thức bắt đầu bằng sự tin cậy, chứ không phải bắt đầu từ sự hiện hữu hiển nhiên của chủ thể tư duy (“Tôi tư duy, vì thế tôi tồn tại”).

Người ta không thể nói là mình biết rõ sự ngu dốt của chính mình, như Socrates đã làm, nếu người ta bị thuyết phục rằng không có gì để biết cả; dĩ nhiên, người ta không thể ý thức được như vậy trừ phi có một ý niệm thích đáng về chân lý để có thể nhận thức được cái gì là sai. Như những triết gia xứ Ionia, Socrates cũng chấp nhận Nguyên lý lý tính đầy đủ; nhưng không giống họ, ông đã nghiên cứu những tiền đề của giả thuyết chung của họ cho rằng tri thức là khả thi. Các kết luận của ông về mặt này đã được trình bày rõ ràng trong phần tranh luận về *dục tính* trong tác phẩm *Tiệc rượu đêm* – vì, tuy Aristophanes, trong phần thoại ấy với Plato, coi *dục tính* là nhu cầu về sự toàn hảo và trọn vẹn, thì Socrates bác lại rằng, ý thức của con người về sự không hoàn hảo của chính mình có gốc rễ từ khát vọng về cái toàn thiện, toàn mỹ.

Socrates mô tả *dục tính* giống như một triết gia; nếu triết gia khôn ngoan, ông ta sẽ không mong mỗi sự khôn ngoan; nếu ngu dốt đến mức không ý thức được mức độ ngu dốt của mình, ông ta đã chẳng mong mỗi sự khôn ngoan. Lý tính và *dục tính* được coi như bất khả phân. Người bình thường mong có thân xác xinh đẹp, con cháu đầy đàn, danh vọng bất tận; người ta xưng tụng rằng con người cảm nhận được cái đẹp và cái cao cả; sự nhiệt tình của họ là để bảo đảm họ biết cái nào là tốt và cái gì đáng phải hoàn thành – “những bí ẩn nhỏ bé hơn của *dục tính*” này nhắm đến điều bí ẩn vượt qua bản thân họ: bản chất của cái Mỹ và cái Thiện là gì? Nếu triết học không bỏ qua những mối bận tâm của con người mà Socrates theo đuổi trong *Những Đám mây*, ấy là vì, cần được hiểu cho đúng, việc khao khát sự khôn ngoan chính là *dục tính* mà con người bình thường đeo đuổi cho đến kỳ cùng. Nếu nó đáng để cho triết gia xem xét các quan điểm phổ biến của những người bình thường hay của những người được cho là khôn ngoan, ấy cũng là vì, có thể là lầm lẫn, người bình thường nhắm vào chân lý khi cho rằng đó là chân lý. Sự thể là đôi khi chúng ta có thể nhận ra những sai lầm của chúng ta tựa như phản ánh sự thật là tất cả chúng ta đều có ý niệm mơ hồ về điều gì là thật.

Điểm phát xuất cho sự phản tỉnh của ông đã khiến Socrates lên tiếng phê phán sự bất công. Trong *Gorgias*, ông có thể nhanh chóng phủ bác nhà ngụ biện Gorgias và phụ tá của ông ta là Polus – vì niềm kiêu hãnh nghề nghiệp của họ trong việc làm lợi cho môn sinh của mình đã khiến hai vị thầy hùng biện này có thể bị tổn thương đến ô nhục. Kallikles (Callicles), người thành Athen, đi tìm để học thuật hùng biện từ hai vị thầy này. Trong tình huống

đặc biệt đó, ông ta cố trình bày lại lập luận không thỏa đáng của Aristophanes trong tác phẩm *Những Đám mây* để thuyết phục rằng luật lệ là sự thông đồng của những người yếu nhằm kìm hãm những kẻ mạnh, rằng luật tự nhiên khẳng định kẻ mạnh hơn kẻ yếu và quả là nhục nhã khi một người thực sự mạnh mẽ lại bị cản trở bằng *luật pháp* và sự hiểu biết về công bằng và sự điều chỉnh xuất phát từ sự đeo đuổi khoái lạc mù quáng mà *tự nhiên* ra lệnh. Để ngăn cản ông ta, Socrates phải chứng minh rằng, cho dù ông ta có hoàn toàn thành công theo dự tính của mình đi nữa, cho dù ông ta có thể trở nên một tên bạo chúa và tài hùng biện có thể giúp ông ta thoát khỏi hình phạt vì đã làm hại đồng loại của mình đi nữa, thì ông ta cũng thật đáng thương. Ông đã đạt được điều này khi gặp Kallikles ở ngay quan điểm riêng của ông ta: ông đã cho Kallikles biết là ông đã hiểu lầm những chỉ dẫn của tự nhiên; rằng sự hiểu biết công lý và sự điều tiết theo quy ước, với tất cả những hạn chế của nó, đã phản ánh tốt hơn các mệnh lệnh tự nhiên; và chính những khoái lạc gắn liền với một cuộc sống đam mê sẽ chẳng là gì cả nếu trước đó không có sự đau khổ tương đương. Điểm mấu chốt của biện luận này là mức độ khoái lạc tương ứng với mức độ dục tính được phác ra trong tác phẩm *Tiệc rượu đêm* và việc thỏa mãn những khao khát cơ bản không còn là hài lòng mà cũng chẳng cao cả hơn việc gãi ngứa.

Các chủ đề như vậy đã xuất hiện trong đối thoại lớn nhất của Plato là *Nền Cộng hòa*. Việc Socrates đánh bại nhà ngụ biện Thrasymachus ngay từ đầu tương ứng với việc ông làm im họng Gorgias và Polus. Bài phát biểu mà Glaucon, anh trai của Socrates, về những hạn chế của Socrates khi phản biện

Thrasymachus là một sự soạn thảo công phu để đáp lại lập luận không thích đáng của Kallikles. Lời đáp lại thách thức đó của Socrates được Glaucon san bằng và cuối cùng được Adeimantus, một người anh khác của Plato, ủng hộ dưới dạng một minh chứng cho rằng cuộc sống của triết gia vượt lên trên cả phẩm cách lẫn khoái lạc so với cuộc sống của một tên bạo chúa thắng thế, và minh chứng này dựa trên sự giải thích về mức độ dục tính ở trong linh hồn con người. Hai cuộc đối thoại này khác nhau căn bản ở chỗ, khoảng cách giữa sự thách thức của Glaucon và câu trả lời của chính ông, Socrates từ lâu đã khám phá cùng với các người anh của Plato về những gì thực sự cần thiết cho một người muốn thiết lập một thành phố thực sự có quy củ.

Khi cho rằng con người không biết nghỉ, tham vọng và không thỏa mãn với sự giản dị mộc mạc thì họ đã kết luận rằng thành phố mà họ đang kiến tạo trong lý thuyết sẽ cần đến việc an ninh và phòng vệ. Khi cho rằng lính bảo vệ được giao nhiệm vụ này thì chính họ sẽ là mối đe dọa sự an bình của thành phố, nên họ cần được giáo dục về tinh thần tập thể. Để có hiệu quả, không những họ phải được thông suốt, mà họ còn không bị dễ túng quẫn và biết phải bận tâm về gia đình riêng khiến họ xao nhãng cái tốt đẹp chung. Khi có diễn biến, các đòi hỏi càng trở nên triệt để hơn, và viễn cảnh về một thành phố như vậy được thiết lập trên thực tế sẽ lại càng ít hợp lý hơn – cho đến khi Socrates đặt ra những tiền đề trái với lẽ thường, cho rằng “điều ác sẽ không có sự nhân nhượng đối với các thành phố cả đối với con người và chính thể mà hiện chúng ta đang mô tả trên lý thuyết chưa bao giờ xuất hiện từ tự nhiên này” cho đến khi “các triết gia thống trị như các hoàng đế.”

Biện luận này đã khiến Adeimantus, người anh trai thiên về truyền thống hơn trong số hai người anh của Plato, đáp lại lời phê bình triết học của Aristophanes và Kallikles, và rồi điều này lại buộc Socrates phải lên tiếng bênh vực nó. Socrates bắt đầu bằng cách phân biệt triết học với phép ngụ biện, sau đó mới khẳng định triết học là gì và cái gì khiến nó bị lên án một cách bất công ở những thành phố tầm thường, và cuối cùng, ông đã gợi ý rằng triết học còn đáng giá hơn chính thành phố. Chính vì ông cần làm sáng tỏ triết học là gì và ngụ ý rằng giáo dục phải có nếu các ông hoàng - triết gia được sản xuất ra đúng như Socrates đã trau chuốt cho những hình tượng về mặt trời, đường và cái hang. Bắt đầu như một cuộc đối thoại có liên quan đến công bình đã trở thành một cuộc bàn luận về giáo dục và rốt cuộc là một sự diễn giải về triết học và sự đeo đuổi cái thiện của triết học. Ở phần cuối, có hai kết luận: kết luận thứ nhất là, chỉ có sự cai trị không thì không chắc đã thành công, trừ phi người cai trị đứng vững với phần thưởng dành cho mình như các triết gia mà Socrates mô tả; và kết luận thứ hai là, cộng đồng chính trị phải được đánh giá về đóng góp của nó cho triết học chứ không phải ngược lại.

Bằng ý nghĩa của hình tượng cái hang, trong số ba hình tượng kể trên, Socrates đã nói lên những hạn chế của chính trị. Cái hang chính là thành phố; những sợi xích ràng buộc cư dân của nó ít nhiều chính là những phong tục và những luật lệ vô đoán của cộng đồng; và người điều khiển con rối là thi sĩ, nhà ngụ biện và những kẻ mị dân đã tạo nên những ảo ảnh thống trị. Đa số những gì mà công dân cho là thực thì chính là sự suy diễn từ những cái bóng của vật tạo tác in lên vách cái hang. Tuy nhiên, theo Socrates, thì cú choáng

dầu tiên về sự giải phóng đã mở đường cho một cá nhân thiên tài thoát ra từ cái hang, làm quen dần với ánh sáng và khám phá ra rằng đó là sự thật. Tiến trình diễn ra đó chính là việc giáo dục của một triết gia.

Ở đây không hề gợi ý rằng tự thân thành phố có thể bừng sáng lên. Những người mà Socrates gọi là “những Vệ binh đích thật” thực ra được phân biệt với những người mà lúc này ông mô tả là những Phụ trợ – Vệ binh là người chịu trách nhiệm về sự truyền thụ ban đầu nhưng lại không nhận được sự giáo dục cao hơn. Còn đối với đám đông, ông cho rằng họ không bao giờ có được tinh thần triết học. Sau đó cái hang tượng trưng cho tình trạng nhân loại; chỉ bằng bàn tay thần thánh, thì sự xếp đặt có tính triết học mới hòng thoát ra được. Nếu thành phố được cai trị tốt, những người đã thoát ra được vẫn bị ép quay trở lại cái hang đó và phải sử dụng đến sự khôn ngoan của mình. Tuy nhiên, ở một thành phố tầm thường chưa biết đến giáo dục, thì Socrates cho rằng các triết gia ở đó không bị bắt buộc như vậy.

Nền Cộng hòa của Plato không phải là bản thiết kế đẹp cho xã hội không tưởng. Nó khai thác chủ nghĩa duy tâm chính trị giới trẻ, tiêu biểu là anh em nhà Plato, chỉ để khai thác hạn chế của chính trị, bản chất linh hồn con người và sự ưu việt của cuộc sống triết học. Sự đáng ngờ của nó với tư cách một kế hoạch có thực ít phụ thuộc vào sự bất khả của việc truyền dạy một tầng lớp Phụ trợ và bắt họ phải từ bỏ của cải và gia đình còn hơn là có được sự cai trị bằng khôn ngoan. Socrates trong những tác phẩm của Plato không bao giờ tự nhận mình là khôn ngoan – chỉ vì ông chưa gặp ai khôn ngoan hơn mình. Sự khôn ngoan mà ông gán cho triết gia trong *Nền Cộng hòa* là người không ai biết – và bằng lý

lẽ tốt đẹp. Để hiểu được Khái niệm về Cái Thiện đúng như hiểu cái tổng thể như một tổng thể; Socrates cho rằng nỗ lực để làm chuyện ví như nhìn thẳng vào mặt trời. Tuy nhiên, theo Xenophon và Plato thì, chính ông đã nhận xét ở chỗ khác rằng nhìn thẳng vào mặt trời sẽ bị lóa mắt.

Aristotle

Giống như thầy Plato, Aristotle đã cho công bố những đối thoại của mình. Những tập đối thoại này không còn nữa, nhưng chúng ta lại có bộ sưu tập những bản viết tay tựa như những bản ghi chú các bài giảng, hơn là những chuyên luận chính thức, rõ ràng là vì mục đích sử dụng trong phạm vi trường học mà Aristotle đã sáng lập. Trong những tác phẩm này, không có chỗ nào Aristotle cho chúng ta thấy một tranh luận liên quan tới *dục tính* của con người; không có chỗ nào ông phê bình thêm về những khoái lạc cơ bản. Tuy nhiên, chắc chắn là các biện luận mà ông đưa ra đã giả định một điều gì đó đại loại như thế. Ông đã không chút ngờ vực rằng có cái thiện nhân loại mà con người đeo đuổi trong sự mơ hồ, và ông đã không chút chần chừ biện luận về sự ưu việt của cuộc sống triết học.

Tuy nhiên, có sự khác biệt cốt yếu giữa sự diễn giải của Aristotle và của Plato; diễn giải của Aristotle sẵn sàng chấp nhận giá trị quan trọng của cuộc sống con người bình thường. Sự nhượng bộ này có hai mặt liên hệ mật thiết với nhau. Một mặt, Aristotle khẳng định Plato ngầm ngầm bác bỏ rằng: con người về bản chất là một con vật có tính chính trị. Mặt khác, chỗ mà Plato nói đến phẩm chất chính trị hay quần chúng và phẩm chất triết học, thì Aristotle lại dám chắc rằng cũng có một thứ như thế phẩm chất đạo đức.

Aristotle công nhận rằng cộng đồng chính trị có được sự hiện hữu là nhờ những mối quan tâm riêng tư – nhu cầu tự vệ chung chống lại sự tấn công và ước muốn hợp tác kinh tế. Tuy nhiên, ông lại quá tôn trọng những khẳng định của người bình thường đến mức tin vào giả định rằng một diễn giải như vậy về các nguồn gốc của thành phố sẽ giải thích được bản chất đích thật của nó. Ông nhận xét rằng nếu ước vọng về một cuộc sống đơn sơ đã sản sinh ra thành bang (polis), thì chính ước muốn sống cao thượng và tốt đẹp sẽ duy trì nó. Do đó, khi mô tả con người như là một con vật có tính chính trị, ông không chỉ khẳng định rằng con người mang tính hợp quần. Một lập luận như vậy sẽ không phân biệt được con người với con ong cái kiến. Thay vào đó, ông đã cho rằng thông thường thì chỉ trong và thông qua cuộc sống của thành *bang* thì chúng sinh mang tính hợp quần này mới “có phần đóng góp vào cuộc sống tốt đẹp.”

Để hiểu được những gì mà Aristotle muốn nói đến cuộc sống tốt đẹp, ta phải thận trọng lưu ý đến những khả năng phân biệt giữa con người với con thú. Theo quan điểm của Aristotle, con người tách biệt với các con vật khác nhờ khả năng lập luận có lý (logos). Khả năng này cho phép con người thể hiện được mà không một con vật nào có thể làm được; nó khiến con người có thể nhận thức được và bày tỏ rõ ràng cho người khác biết được nhờ lời nói có lý luận phân biệt giữa điều gì là có lợi và điều gì là có hại, giữa điều gì là chính đáng, điều gì là bất chính, giữa thiện và ác. Aristotle đề quyết rằng sự chia sẻ quan điểm ấy tạo thành gia đình và thành *bang* như một cộng đồng.

Sự phân tích về bản chất người này giải thích vì sao Aristotle nổi lên như vị ân nhân vĩ đại nhất của nhân loại,

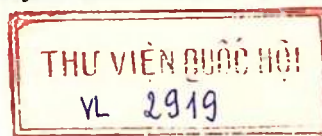
người đầu tiên cơ cấu nên thành *bang*, và điều đó cũng giải thích cho sự khăng định của ông rằng một ai đó, tự bản chất, không thuộc về cộng đồng chính trị thì ắt là thần thánh hay động vật bị săn đuổi đơn độc và đang lâm chiến với thế giới. Chẳng mấy hệ trọng khi cá nhân sống trong cô đơn, trong cảnh nô lệ, như một cư dân xa lạ hay sống dưới ách thống trị của một bạo chúa hay một vị hoàng đế. Con người (chứ không phải các triết gia) trở nên nô lệ và thực sự chưa giống người do những tình huống hay bởi những lựa chọn hoàn toàn có ý thức khước từ tham dự vào đời sống chính trị. Họ bị trở thành nô lệ và thực sự chưa giống con người vì họ bị ngăn cản không được phát triển đầy đủ các khả năng *lập luận hợp lý* (*logos*) và *hành động có hợp tác* (*praxis*) mà chỉ con người mới có còn những động vật phi-chính trị khác hoàn toàn không có. Aristotle giải thích rằng chúng ta loại trừ người nô lệ ra khỏi cộng đồng chính trị vì một số người thiếu khả năng suy tính thận trọng về cái lợi, cái đúng, cái tốt; chúng ta loại trừ phụ nữ, cho dù họ có khả năng này, vì điều đó không có thẩm quyền gì đối với họ; và chúng ta cũng loại trừ trẻ em vì chúng chỉ có khả năng này dưới dạng chưa hoàn chỉnh. Đối với tất cả, ngoại trừ một số ít người có khả năng hiện hữu gần như thần thánh đã cống hiến cho triết học, thì cuộc sống trọn vẹn của con người là một cuộc sống theo thói quen được hướng dẫn cho phù hợp với những chỉ lệnh của *logos*.

Sự diễn giải về phẩm chất đạo đức của Aristotle xuất phát từ sự hiểu biết về bản chất người. Phẩm chất chính trị và quần chúng mà Plato đề cập tới chỉ mang tính chất công cụ thuần túy; đó là tính chất đặc sắc của công dân, chứ không phải của con người, và nó đòi hỏi phải hy sinh điều tốt đẹp nhất ở loài người. Trong tác phẩm *Nền Cộng hòa*,

nó hoàn toàn là sở hữu của những người thuộc nhóm Vệ binh mà bỗng nhiên được gọi là Những người phụ để đối lập với những Người bảo vệ và những triết gia đích thực – những người từ bỏ không chỉ tài sản và gia đình, mà còn từ bỏ tất cả tự do tư tưởng để phục vụ cho cái tốt đẹp chung mà chính bản thân họ không được hưởng. Đối với Plato, sự xuất sắc của con người chính là phẩm chất triết học – một nhóm phẩm chất hiếm hoi khiến cho con người từ bỏ được những sự giam hãm của cái hang và trông thấy được sự vật hiện hữu dưới ánh sáng mặt trời. Ngược lại, sự diễn giải của Aristotle về phẩm chất đạo đức lại phỏng đoán có sự hiện hữu của một tầng lớp người không hoàn toàn ở ngoài hay chỉ thuần túy bị giam hãm trong hang, và theo đuổi một cách sống vừa đáng ngưỡng mộ lại vừa mang lại niềm vui thích: tầng lớp quý tộc, có thể học đòi triết học; những kiểu mẫu mỗi thời đại về thị hiếu, nghi thức và tinh thần phục vụ công ích; cột trụ chính của mọi chính thể đúng đắn. Sự mô tả của Aristotle về con người có tâm hồn cao thượng hay tinh thần cao cả gợi ý rằng có một điều gì đó tựa như khôi hài về giới quý tộc, nhưng ta không nhất thiết phải hoài nghi chuyện ông ta là xứng đáng và đáng kính trọng.

Thách thức và Đáp trả

Plato và Aristotle tuyệt nhiên không phải là những triết gia chính trị duy nhất đã xuất hiện vào thời cổ đại, nhưng không ai nghi ngờ rằng họ đã vượt xa những môn sinh thuộc phái khắc kỷ của Socrates và phái khoái lạc. Trong bất kỳ trường hợp nào, chính những biện luận của họ về chính trị và đạo đức, nhất là những biện luận về Aristotle, đã được định hình lại bằng tiếng La tinh để dành cho giới thính giả thuộc giai cấp quý tộc Roma và được Cicero cải biên theo giọng điệu của phái khắc kỷ và về sau đã trở thành sở



hữu chung của những người có học cho đến thời cận đại. Ngoài ra, vào cuối thời cổ đại, Plato đã được Augustine rửa tội: triết học phụ thuộc vào thần học và lý trí phụ thuộc vào sự mặc khải; Thiên chúa của Kitô giáo đã thay thế cho Khái niệm về Cái Thiện; và thứ bậc dục tính của Plato bị khai tử theo lối giải thích về hạnh phúc. Cuối cùng, Thomas Aquinas đã thực hiện một điều gì đó tương tự đối với Aristotle, suy tư đạo đức và triết học của Thomas đã trực tiếp trở thành thần học chính trị và đạo đức của Kitô giáo từ thế kỷ XIII trở đi.

Không phải mãi cho đến thập niên thứ hai của thế kỷ XVI, mới xuất hiện nhu cầu hợp nhất hai triết thuyết Plato-Aristotle. Sự công kích của Florentine Niccolò Machiavelli đối với những giáo lý đạo đức của các triết gia cổ điển và các sự kế thừa của Kitô giáo đã dựa vào sự phản bác trực tiếp đối với xác quyết của họ cho rằng khát khao của người bình thường vượt xa hơn những đối tượng trước mắt để vươn tới Khái niệm về Cái Thiện và cả về Thượng đế – rằng *dục tính* của con người tự bản chất đã được hướng tới cứu cánh khả minh, khả tri và thỏa mãn hoàn toàn. Ông viết, “Mọi thứ thuộc con người đều chuyển động. Chúng không hề cố định.” Qua câu này, ông muốn thể hiện một điều gì rất gần gũi với những gì mà Thomas Hobbes ấp ủ trong ý thức khi ông khẳng định rằng lý tính là nô lệ của những đam mê. Khi Machiavelli đưa câu này vào tác phẩm *Quân vương* bằng lối diễn giải, “thị hiếu của con người” là “vô độ”; “về bản chất” con người “ham muốn mọi thứ” nhưng “nhờ vận may, họ được cho phép có được chút ít”; và vì “thiên nhiên đã tạo ra con người theo cách thức như vậy” nên họ “có thể ước muốn mọi thứ” chứ không phải là “đạt được mọi thứ,” “ước muốn của họ luôn luôn lớn hơn khả năng thủ đắc.”

Như là hệ quả của việc chấp nhận thuyết lý này, Florentine, như một nhà không tưởng, đã gạt bỏ việc giảng dạy đạo đức và chính trị do các triết gia cổ điển và Kitô giáo đi trước đưa ra; dưới sự hướng dẫn của học thuyết này, ông đã bác bỏ học thuyết trung dung của Aristotle, bằng cách biện luận rằng việc đeo đuổi sự tiết độ là điên rồ và cho rằng trong một thế giới đang thay đổi liên tục thì không và không thể có “một con đường trung dung.” Ông khẳng định rằng, người ta phải có thái độ chính trị xuất phát từ một sự kiện được giả định là được “tất cả những ai có lý trí quan tâm tới cuộc sống công dân” chấp nhận: rằng bất kỳ người nào có ý định lập ra một nền cộng hòa và ban hành luật lệ đều phải “giả định trước rằng tất cả mọi người đều ác độc và sẽ tận dụng sự ác độc trong tinh thần của mình bất cứ khi nào có cơ hội thực hiện.” Dĩ nhiên, Machiavelli đã truy ra “những gương tốt” xuất phát từ “nền giáo dục tốt.” Tuy nhiên, theo Aristotle, thì nền giáo dục đó không phải là một tiến trình rèn luyện đạo đức, và nó tuyệt nhiên cũng không nhắm vào giải phóng con người thoát khỏi sự thống trị của những nỗi đam mê. Mục đích của nó là định dạng, hướng dẫn và tăng cường cho những đam mê mạnh mẽ, và nó nảy sinh ra từ “những luật lệ tốt” – như những luật lệ sinh ra vào thời Roma sơ khai do sự tranh đấu giữa viện Nguyên lão và dân chúng và “những sự rối loạn mà nhiều người đã lên án một cách thiếu thận trọng.” Những rối loạn này đã khiến “dân chúng trút được tham vọng của mình” và do đó đã làm nảy sinh việc cướp bóc *đồ mỹ nghệ* khiến cho thành phố đó phải đi chinh phục thế giới.

Trong tác phẩm *Nền Cộng hòa*, Plato đã kết hợp sự phân tích các chế độ chính trị khác nhau với diễn giải về

hệ thống cấp bậc dục tính của linh hồn. Ông cho rằng cứ một đam mê khác thì có một con người khác đang thống trị ở mỗi người. Trong tác phẩm *Chính trị học*, Aristotle đã kết hợp phân tích cấu trúc với phân tích đạo đức, ông công nhận giá trị của việc phân chia truyền thống giữa các chính thể do một người, vài người và nhiều người thống trị; cách phân biệt chi tiết hơn giữa vương quyền với độc tài, quý tộc với tập đoàn đầu sỏ và chính quyền đại chúng có tổ chức quy củ với chế độ dân chủ; và nêu rõ những vị trí cận kề này chủ yếu nhắm vào tư cách đạo đức của cá nhân hay nhóm người cai trị. Machiavelli xem tất cả những khác biệt đạo đức này là không thực tế và chỉ nói đến những lãnh địa và các nền cộng hòa, và khi ông có ý cho rằng sự khác biệt giữa hai điều này là không đáng kể vì, trực tiếp hay gián tiếp đều do ông hoàng cai trị cả hai.

Lý luận để bảo vệ trước sự phản bác giáo lý đạo đức và chính trị này đã được Machiavelli vạch ra ở chương 15 của tác phẩm *Quân vương* (The Prince), trong đó ông đã nhại lại cuộc bàn luận về đức hạnh ở tác phẩm *Đạo đức học Nicomachean* của Aristotle, giống như Aristotle, đã chú tâm vào “các phẩm chất mà con người thường ca ngợi hay lên án,” và sau đó lại bắt chước Peripatetic lần nữa, đưa ra một bảng liệt kê gồm mười một cặp đức hạnh và chứng tật cạnh kề nhau. Trong tựa đề của chương đó, ông chỉ bổ sung rằng ông đang có suy nghĩ về sự khen ngợi và khiển trách dành cho “những quân vương đặc biệt,” và trong bảng liệt kê của mình, ông đã bối rối về những phẩm chất được liệt kê đến nỗi người ta phải tự hỏi đâu là một phẩm chất, còn đâu là một tội lỗi, và thậm chí còn không biết có sự khác biệt nội tại nào giữa hai phạm trù này hay không. Tuy nhiên, trước khi cho độc giả đương đầu với tình huống khó xử này,

Machiavelli đã bác bỏ dứt khoát cái cách mà Plato, Aristotle và nhiều người sùng đạo Kitô giáo tiến hành phân chia việc khen và chê.

Trong khi chuẩn bị cơ sở cho một kết luận gây bất ngờ của chương này – ông cho rằng phân biệt đức hạnh và tội lỗi chỉ nên nhằm vào “tiêu chuẩn an toàn và hạnh phúc” – Machiavelli đã phác thảo một bài phê bình về sự tưởng tượng đạo đức. Ông đã khẳng định rằng ý định của ông viết về “điều hữu ích cho ai hiểu được nó” đã biến nó thành “có lợi hơn” cho người đó “để tìm hiểu ẩn ý của chân lý có hiệu lực đối với vấn đề chứ không phải để hiểu vấn đề đó như thấy trong tưởng tượng.” Dùng câu này làm tiền đề, ông đã xem những nỗ lực của “nhiều người” như Plato, Aristotle, Augustine và Aquinas, những người “có những nước cộng hòa và những lãnh địa tưởng tượng chưa hề thấy bao giờ và không ai biết là có thực tồn tại hay không” là vô giá trị. Ông đã giải thích rằng có một khoảng cách quá lớn giữa lời dạy “cách người đó sống ra sao” và “cách người đó nên sống thế nào”, với việc “anh ta gạt bỏ sang bên cạnh cái có lợi cho cái đã làm mà nghiên cứu nhiều hơn tới sự thất bại chứ không phải sự bảo tồn của mình.” Do đó ông đã kết luận, “Nếu muốn duy trì bản thân, một đấng quân vương nhất thiết phải nghiên cứu để có thể trở thành không tốt,” theo ý nghĩa truyền thống mà người ta vẫn hiểu về khái niệm này, “và sử dụng tri thức này hay không còn tùy nó có cần hay không.” “Những kiểu cách và sự cai trị” như vậy phù hợp với việc cư xử, không những đối với kẻ thù mà cả “với chủ thể” và “bè bạn.”

Thoạt nhìn, sự công kích về vấn đề đạo đức của Machiavelli có vẻ giống như sự lặp lại biện luận của Kallikles. Tuy

nhiên, nó khác với biện luận đó ở một điểm căn bản: Machiavelli đòi phải có sự mạnh mẽ chung; mục đích của ông là giải phóng con người khỏi giới tăng lữ bạo chúa, điều đó đòi hỏi phải có sự củng cố việc giảng dạy đạo đức không tưởng như kiểu mà Plato và Aristotile đã phác thảo lúc đầu; và ông đã vạch ra con đường giảng dạy đạo đức và chính trị tích cực dựa trên lập luận không chính đáng trong tác phẩm *Những đám mây* của Aristophanes.

Vào giữa thế kỷ XVII, ngay giữa cuộc đại nội chiến làm rung động cả thế giới Kitô giáo theo gương Phong trào Cải cách (Reformation), Thomas Hobbes đã đòi phản bác sự bảo vệ nền cộng hòa của Machiavelli bằng cách nêu rõ sự khước từ của Florentine cho rằng lý tính tự thân là dục tính và bằng cách vạch ra hệ quả của tồn tại đó chỉ đơn thuần là một công cụ của cái mà Plato và Aristotile đã xem là những đam mê căn bản hơn. Hobbes truy nguyên sự không hòa hợp về đạo đức, chính trị và thần học trong thời của ông là do sự thất bại thuộc về quần chúng khi ép buộc các triết gia cổ điển và những người sùng đạo Cơ đốc phải nhận ra sự khờ dại của lý tính đạo đức và sự sáng tạo đạo đức.

Sự khao khát của ý thức là cái phân biệt con người của Hobbes với dã thú, nhưng đó không phải là sự hiếu kỳ vô thưởng vô phạt của sự trầm tư mặc tưởng; cũng giống như sự ham muốn tiền tài và danh vọng, niềm khao khát này “có thể được quy thành . . . Khao khát Quyền lực.” Hơn nữa, vì nhận thức của con người trên hết là ý thức về các hậu quả, hoàn toàn tự nhiên là con người nhận thức về bản thân mình trước hết và trên hết như là nguyên do của các hậu quả tương lai, như một tạo vật được ban sức mạnh. Thực ra, đối với con người thì, “toàn bộ

khái niệm về tương lai, là khái niệm về sức mạnh có thể sản sinh một cái gì.” Tóm lại, tính chủ quan của con người tự thành hình chính mình nhờ một “ham muốn muôn thủa” đã tới lúc thành sự thật. Vì vậy, con người trông xa thấy rộng, quan tâm đến thời gian tương lai, luôn với trái tim bị cào xé vì nỗi sợ chết, sự nghèo đói hay tai ương; và không có được sự nghỉ ngơi, cũng như không lúc nào hết lo âu, chỉ trừ trong giấc ngủ.”

Sự vắng mặt của *cái chi thiện* (summum bonum), một cái thiện khả định và kết thúc tốt đẹp cho con người, càng tăng thêm phức tạp hơn nữa: vì con người không bao giờ thỏa mãn, và hạnh phúc của con người là một sự phát triển khát vọng bừa bãi từ một đối tượng ít nhiều được lựa chọn một cách bất thường so với đối tượng khác, giống như một kẻ săn tìm nguyên nhân và hậu quả, trước hết và trên hết, con người không mong mỗi bất kỳ một kết cục đặc biệt nào, mà là tìm kiếm phương tiện “để bảo đảm mãi mãi, con đường khát vọng tương lai của mình.” Tóm lại, con người trải nghiệm một “khát vọng vĩnh viễn và không ngơi về hết quyền lực này đến quyền lực khác.” Cuối cùng, sự truy tìm quyền lực khiến anh ta phải đối diện với đồng loại của mình. Chắc chắn, vì thiếu *khả năng về tính phổ quát* (logos) để tạo ra một nền tảng cho cộng đồng, anh ta đã cư xử với đồng loại, giống như mọi vật khác mà anh ta bắt gặp, đơn giản như những công cụ để thống trị thiên nhiên. Đương nhiên là họ cũng đối xử với anh ta như vậy. Hậu quả là một cuộc đấu tranh mà trong đó “hạnh phúc” đã mất đi mối liên hệ mật thiết với nhu cầu thể xác và trở thành một loại chinh phục hàng tiến bộ mà trong đó mỗi cá nhân phải cố gắng “liên tục để vượt lên người ngay phía trên mình.” Sự phù phiếm bị loại bỏ, và tất cả đam mê của con người bỗng được quy

giảm thành những cảm giác về quyền lực và sự bất lực có tính *tương đối*. Vì “mỗi người thấy rằng người đồng hành của mình nên xem trọng mình, bằng với mức anh ta xem trọng bản thân của anh ta,” nên họ sinh chuyện cãi nhau, đánh nhau, rồi giết nhau không những hoặc thậm chí chủ yếu vì xung đột vật chất mà “còn vì những chuyện lặt vặt như một lời nói, một ý kiến khác biệt, và bất kỳ dấu hiệu khinh thường nào.”

Cách duy nhất để thoát khỏi cuộc chiến tranh tự hủy diệt liên tục này là phải từ bỏ tất cả những nguyên tắc đạo đức, tất cả những ý kiến suy đoán, tất cả những cơ sở gây tranh cãi và một sự phục tùng các mệnh lệnh của một quân vương hay một hội đồng tối cao được ủy quyền kiến tạo hòa bình, được trao quyền giải quyết tranh chấp, được ủy thác quyền quyết định các nguyên tắc, và nhờ đó sẽ đủ mạnh để thi hành mọi mệnh lệnh của mình. Theo cách này, Hobbes đã diễn giải cho con người nói chung và các nhà cai trị nói riêng về “các mệnh lệnh của lý tính” liên quan đến đạo đức và chính trị, sẽ chẳng là gì khác hơn “Những Kết luận hay Định đề liên quan đến điều dẫn đến sự đối thoại và sự biện hộ cho chính mình.” Đối với Hobbes và nhiều người đã chấp nhận và vận dụng học thuyết của ông, thì đạo đức chính là tính tư lợi vật chất được hiểu đúng nhất.

Chủ nghĩa tự do và những kẻ thù của nó

Hậu quả của cuộc nội chiến Anh, quan điểm của Hobbes về chế độ quân chủ tuyệt đối đã tạo thành một cái mốc trong giới không quá trung thành. Tuy nhiên, khi khám phá ra rằng vua Charles II và người kế tục ông là James, công tước xứ York, là những nhân vật tiêu biểu cho giới tăng lữ nhờ Machiavelli, thì những nhân vật

như John Locke đã quay lại với Florentine và ủng hộ ý kiến biện hộ cho sự bạo động của ông. Cũng như Machiavelli và Hobbes, tác giả của *Tiểu luận về sự Hiểu biết của Con người* (An Essay Concerning Human Understanding) tin rằng “các Triết gia cổ đại đã thẩm tra một cách vô ích là, liệu *cái chí thiện* có bao gồm trong sự Giàu có, Hoan lạc thể xác, Đức hạnh hay trong sự Chiêm nghiệm,” khi đưa ra nhận xét rằng “họ đã có thể tranh luận một cách hợp lý rằng, liệu Hương vị thơm tho nhất sẽ được tìm thấy ở Táo, Mận hay Đậu phộng; và họ đã tự phân chia thành các Hệ phái vì điều này.” Ông cho rằng, đó hoàn toàn là vấn đề thị hiếu. Những gì mà con người có chung không phải là khuynh hướng đức tính hướng tới cái thiện đã được xác định bằng bất kỳ cách thức cụ thể nào mà bằng “một chuỗi *những sự khó chịu liên tục*” sao cho “cái phần rất nhỏ của cuộc sống của chúng ta sẽ không còn *những sự khó chịu này*, để chúng ta không còn bị lôi cuốn vì cái thiện xa vời.”

Sự nổi trội của cảm giác khó chịu làm nảy sinh ước muốn có cách nào để làm giảm sự khó chịu đó – mà đối với hầu hết mọi người trong hầu hết thời đại, thì không phải là quyền lực chính trị mà là lao động và của cải mà nó sản sinh ra, và chúng nằm trong sự phân tích của Lock về nguồn gốc của cải nằm trong sự lao động của con người và tài khéo léo mà tiếp đến Hobbes đã có chỉnh sửa. Giống như Hobbes, người đã tán thành Ngài Francis Bacon, Locke là người đề xướng vấn đề tiến bộ khoa học kỹ thuật; tuy nhiên, khác biệt ở chỗ ông khẳng định cho rằng sự tiến bộ như vậy tùy thuộc vào sự bảo đảm của các quyền về tài sản – vì con người chỉ cải thiện cái mà họ có thể sở hữu một cách chắc chắn. Trọng tâm của biện luận mà ông trình bày trong *Hai Chuyên luận về Chính quyền* (Two Treatises on Government), thực ra, là tuyên bố của ông cho rằng “Thượng đế

đã ban Thế giới . . . để cho người sử dụng sự Cần cù và có Lý trí, (và *Lao động* là tên gọi của ông đặt cho nó;) chứ không phải cho tính Đồng bóng hay sự Tham lam do sự Sinh sự và Kiện tụng.” Chính bằng cách mô tả con người như những gì mà Benjamin Franklin sau này đã đặt tên là “một động vật biết chế tạo công cụ”, Locke đã làm rõ ý nghĩa của sự xuất hiện và phát triển của xã hội công nhân như một sự kết hợp để bảo vệ quyền lợi của người lao động đối với những thành quả lao động của chính họ.

Locke đã được chuẩn bị kỹ để thừa nhận những điều đáng sợ của vô chính phủ, nhưng ông lại rất nghi ngờ cho rằng họ đã quá phóng đại những nỗi kinh sợ độc tài đến nỗi con người tin chắc rằng mình phải từ bỏ quyền tự vệ có tổ chức. Một chính quyền có tổ chức quy củ sẽ bao gồm một vị quân vương chấp pháp được trang bị một đặc quyền cho phép ông thi hành luật pháp, phòng vệ vương quốc và ứng phó được với những tình huống nguy cấp; nó sẽ bao gồm một hội đồng đại biểu được trao quyền định đoạt thuế, làm luật và kiểm tra hạnh kiểm của các bộ trưởng hành pháp. Tuy nhiên, nói cho cùng nó sẽ dựa trên toàn thể công dân được khai sáng, được chuẩn bị khi phải đối đầu với sự lạm dụng của hành pháp và tư pháp, ra tay bảo vệ cho quyền sống, cho tự do và tài sản của mình.

Biện luận của Locke đã đặt những nền tảng cho kiểu xã hội mà chúng ta đang sống ngày nay – một xã hội không hề có xu hướng đeo đuổi danh vọng và vinh quang hay việc cứu vớt các linh hồn, mà chỉ nhằm đáp ứng cho những nhu cầu cơ bản của con người qua việc phối kết hợp giữa thương mại và công nghệ. Nhiều người đã theo quan điểm này, và những nhân vật tầm cỡ như Bernard Mandeville, David Hume, Adam

Smith, nam tước Montesquieu và James Madison, đã tinh tuyển lập luận này của Locke. Nhưng có những người khác đã đi theo các chủ trương tả khuynh hoặc hữu khuynh coi xã hội thương mại như một sự đối kháng. Người đầu tiên và có ảnh hưởng nhất trong số này là Jean-Jacques Rousseau, một người bị trục xuất khỏi Geneva.

Như Hobbes và Locke, Rousseau theo quan điểm phê phán của Machiavelli về hiểu biết cổ điển về khát vọng của con người; cũng giống như họ, ông đã xuất phát từ lịch sử mang tính chất phỏng đoán về sự xuất hiện của con người từ trạng thái thiên nhiên của con người để giải thích chính trị và đạo đức. Ông khác biệt với các bậc tiền bối ở chỗ đề quyết, trong tác phẩm *Nghị luận về Nguồn gốc và các Nền tảng của sự Bất bình đẳng giữa Con người với nhau* (Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men), rằng tình trạng tự nhiên lúc đầu của con người không phải là tình trạng chiến tranh, và ông cho rằng bản chất con người đã trải qua một sự chuyển hoá đồng thời cả trong tình trạng tự nhiên và thoát ra khỏi tự nhiên. Quan điểm của Rousseau là những đam mê mang tính phá hủy đối với con người mà Hobbes và Locke đã gán cho con người là thủ đắc. Khởi đầu, con người chỉ bộc lộ lòng thương hại và bản năng sinh tồn; con người khác với các động vật khác chỉ nhờ tính cầu toàn – khả năng chế tác công cụ, được Locke ca tụng như vậy, có thể giúp con người tạo lại được sự cân bằng giữa nhu cầu và nguồn tài nguyên khi có các rủi ro làm đảo lộn nó. Lúc đầu, vì nhu cầu và khát vọng của con người bị hạn chế nên con người chỉ có thể bảo toàn mình bằng cách đừng làm hại người khác, lòng thương cảm chủ yếu ghi nhận các mối quan hệ với đồng loại của mình, vì con người có được

cảm nhận này nhờ tính bản thiện, nên con người không bị lệ thuộc người khác và hài lòng với số phận của mình. Rousseau cho rằng có một giai đoạn phát triển của con người khi các tính cách này giúp củng cố xã hội sơ khai, tiền chính trị.

Tuy nhiên, theo thời gian, sự cân bằng đã bị phá vỡ và xuất hiện sự khan hiếm lương thực. Việc canh tác có tổ chức đã được phát minh như một cách đối phó, và như Locke đã vạch rõ, bằng cách đó đã xuất hiện tài sản tư và sự phân công lao động. Rousseau bổ sung là, rồi ra điều này còn đưa đến sự lệ thuộc không tránh khỏi của những người yếu đuối và thiếu năng lực vào những kẻ tài năng và mạnh mẽ và làm nảy sinh sự bất bình đẳng về của cải và địa vị và tất yếu dẫn đến bất công. Kết quả là xã hội công nhân là một công cụ do những người giàu bày ra; nó phát sinh từ một bản thỏa thuận để chấm dứt cuộc chiến tranh tự sát trong đó mọi người chống lại nhau, khi mà người nghèo nổi lên chống lại sự chinh phục của người giàu, nhưng nó cũng chẳng làm được để xóa bỏ sự bất công khiến phát sinh chiến tranh như lúc đầu.

Trong lập luận của Rousseau không hề có ý cho rằng con người có thể hoặc nên quay lại trạng thái tự nhiên của mình. Thay vào đó, ông đã đề xuất một cuộc cải cách xã hội công dân. Theo ước tính của ông, ngoài chế độ triệt để chuyên quyền, hình thức liên kết con người tệ hại nhất là xã hội thương mại hoặc xã hội tư sản mà Locke đã phác họa, vì sự cạnh tranh ác liệt mà nó gây ra và sự gia tăng phân công lao động do tiến bộ kỹ thuật, chỉ càng làm tăng khoảng cách giàu nghèo giống như chính khuynh hướng so sánh mình với người khác đã khiến cho con người điêu đứng bấy lâu từ khi có phân công lao động. Khuynh hướng này, mà Hobbes gọi là sự phụ

phẩm và Rousseau gọi là *lòng tự ái* (amour propre), đã thúc đẩy con người hoàn thiện nhưng lại không tương ứng với hạnh phúc của họ.

Đối với vấn đề chính trị được đặt ra do sự bất bình đẳng, Rousseau đã đề xuất, trong tác phẩm *Khế ước Xã hội* (The Social Contract), một giải pháp chính trị, đã được minh họa bằng thí dụ về Sparta và Roma cổ đại. Hai nền cộng hòa này đã tác động đến sự chuyển đổi bản chất con người bằng giáo dục công dân của mình theo cách cải biến *lòng tự ái* thành một đức tính - được tạo nên từ lòng ái quốc, tinh thần phục vụ công ích và lòng yêu mến sự bình đẳng - nó sẽ làm nảy sinh một sự tán đồng về chính trị mà Rousseau đã đặt tên là "ý chí phổ quát." Nếu không kiến tạo được một xã hội như vậy, thì sự trợ giúp duy nhất cho con người trong một xã hội công nhân chỉ có thể phải là việc giáo dục đạo đức được vạch ra nhằm giải phóng cá nhân thoát khỏi *lòng tự ái* và giúp con người được hạnh phúc cũng như sự công bằng và tốt đẹp - một nền giáo dục đại loại như vậy đã được Rousseau phác thảo trong tác phẩm *Emile* của ông.

Lịch sử

Rousseau là triết gia lớn cuối cùng đã đặt cơ sở của triết học đạo đức và chính trị của mình xuất phát từ tiếng gọi của tự nhiên. Ngay cả Immanuel Kant, nếu không phải là một người ngưỡng mộ Rousseau mãnh liệt nhất thì cũng phải cố kìm hãm lắm mới khỏi đi theo ông về quan điểm này. Kant còn bị ấn tượng mạnh hơn nữa đối với học thuyết "ý chí phổ quát" và ông đã quyết định loại nó ra khỏi văn mạch về chính trị - và do đó, bằng những gì mà ông gọi là "mệnh lệnh tuyệt đối," để giải phóng đạo đức học khỏi sự phụ thuộc truyền thống vào các mệnh lệnh đầy

thận trọng của chính trị. Kết quả là, chỗ mà Hobbes và Locke đã quy giản cái thiện thành cái hữu dụng thì Kant lại không những đã tái khẳng định tính trọng tâm của cái cao thượng và cái đẹp mà còn tách rời nó ra khỏi cái thiện. Nếu người ta chấp nhận nguyên tắc “chỉ hành động theo cách mà người ta có thể muốn rằng châm ngôn của mình sẽ trở thành một quy luật phổ quát,” thì ông đã đoán chắc rằng người ta sẽ đặt bốn phạm lên trên quyền lợi theo cách thể hiện phẩm giá và tự do của sinh vật có lý trí được phú cho một khả năng tự làm luật cho mình.

Lịch sử mang tính phỏng đoán của Rousseau và ông cho rằng bản chất của con người thì mềm dẻo, về lâu dài, có khi còn có ảnh hưởng hơn cả học thuyết của ông về “ý chí phổ quát.” Chúng đã đưa Kant đến chỗ suy nghĩ về câu hỏi là liệu, trong xã hội công dân, có một logic phát triển, có thể so sánh với logic phát triển mà Rousseau đã nhận thức trong nhà nước tiền chính trị của con người, trong toàn bộ thời gian đã dẫn đến sự xuất hiện của một liên minh các nền dân chủ tự do hay không. Chúng đã gợi hứng cho Georg Wilhelm Friedrich Hegel để xử lý toàn bộ lịch sử loài người như sự bộc lộ một logic như vậy – để những qui tắc đạo đức cụ thể và những hệ thống chính trị cụ thể được xem là không những gắn liền với những thời gian cụ thể mà còn kế tục nhau theo một diễn biến tự nhiên; thời đại của ông và những hình thức chính trị cùng quan điểm đạo đức đặc biệt của nó được ông xem như sự hoàn tất của lịch sử. Cũng thế, tư tưởng của Rousseau về hai khía cạnh này đã khiến Karl Marx nhìn thấy trước được sự tiến bộ kỹ thuật và việc cách mạng hóa phương tiện sản xuất của nó như một động cơ gây ra một loạt những thay đổi về cấu trúc giai cấp và quan điểm ý

thức hệ, là cái cấu thành lịch sử nhân loại, và nó đã khuyến khích ông hình dung ra thời đại khi sự khan hiếm chấm dứt, khi vấn đề gây ra do phân công lao động không còn nữa, và khi con người được phục hồi tính hòa đồng giống hệt như tính hòa đồng mà con người đã đạt được trong nhà nước tiền chính trị – được hưởng tất cả những tiện lợi vật chất do kỹ thuật hiện đại mang đến.

Xu hướng lịch sử chủ nghĩa mà Hegel và Karl Marx minh họa đã gợi ra một câu trả lời khác từ Friedrich Nietzsche, người đã nghi ngờ xác quyết của họ là đã khám phá thấy trong lịch sử sự bộc lộ một logic phổ quát không thay đổi. Thay vào đó, Nietzsche đã cho rằng, một khi nó được tái tổ chức khiến con người cứ mãi phải biến cải bản thân trong tiến trình lịch sử đã qua, thì con người phải và có thể sẽ vẫn làm như vậy – với ý thức đầy đủ về những gì định làm. Sự khải cứu công phu của Nietzsche về học thuyết Khát vọng Quyền lực, cũng như tất cả nỗ lực của ông hầu làm cho lịch sử đã qua và những triển vọng tương lai của con người có ý nghĩa dựa trên cơ sở này, được cho là một nỗ lực vĩ đại cuối cùng của một triết gia nhằm đem lại sự hướng dẫn đạo đức và triết học trên cơ sở viện dẫn từ những thứ đang hiện hữu.

Mục đích của Triết học

Dự phóng hiện đại đã khởi đầu với tư cách một nỗ lực để thiết lập quy tắc triết học. Thomas Hobbes đã nói về bậc thầy của mình là Sir Francis Bacon, về triết gia đồng thời với ông là René Descartes, và về Phong trào Khai sáng (Enlightenment) tiếp sau những nỗ lực của họ, sau khi so sánh bản thân với tác giả của *Nền cộng hòa*, ông đã đặt ra trọng trách hàng đầu của triết gia là sự chuyển đổi “Chân lý Suy đoán, thành sự Tiện ích Thực hành.” Dự phóng mà

ba nhân vật trên đã khởi xướng và những người kế tục họ trong thế kỷ XVIII và XIX đã cố gắng để hoàn thành, đã đưa đến một cuộc vận động tự ý thức nhắm vào việc hoàn tất những gì mà lập luận của Plato về Socrates đã xem là bất khả: sự khai sáng quần chúng và việc giải thoát họ ra khỏi cái hang. Tuy nhiên, đến giữa thế kỷ XX, tư tưởng này dường như đã đi đúng hướng của nó. Trong những thập niên trước đây, nhân danh khoa học và với sự trợ giúp và cổ vũ của những hậu duệ trí thức kiệt xuất nhất của Bacon, Descartes và Hobbes, các bạo chúa như Adolf Hitler và Joseph Stalin đã thiết lập các chế độ chuyên chế, đã viết những bộ sách đồ sộ và đã phớt lờ những ông vua-triết gia-tất cả cứ như là đang nhại lại một cách vô ý thức những công việc của thành phố đã được Socrates, Glaucon và Adeimantus mô tả trên lý thuyết. Khoảng thời gian dưới chế độ chuyên chế quả là một tai họa khủng khiếp đối với triết học cũng như đối với chính trị, và nó có tác dụng làm thức tỉnh những người có khuynh hướng đeo đuổi cuộc sống của tinh thần.

Trong các học viện, các sinh viên triết học cho đến giờ vẫn còn bàn luận về cái lợi và cái hại, cái đúng và cái sai, cái tốt và cái xấu, nhưng hầu như tất cả đều chỉ làm vậy trong những khuôn khổ do các nhân vật vĩ đại trong quá khứ đã vạch sẵn; hiếm có ngoại lệ, họ có khuynh hướng tin vào suy tư của mình trong những giới hạn thuộc quy phạm dân chủ tự do hiện đang ngự trị. Cứ như là trong một thế giới mà cuối

cùng đã bảo đảm an toàn cho chính thể dân chủ, như thể không còn bất kỳ triển vọng nào để thoát khỏi cái hang. Truyền thống vĩ đại về suy nghiệm đạo đức và triết học dường như đã kết thúc. Chúng ta bị nhốt nhét một loại khoa học quy hồi trong giản lược luận của thời tiền-Socrates và hầu như cũng quên mất các nguồn gốc của nó theo những quan tâm của con người bình thường, và không ai đánh thức chúng ta ra khỏi giấc ngủ vùi trên những giáo điều.

Martin Heidegger, triết gia vĩ đại nhất của thế kỷ XX, cuối cùng đã khước từ siêu hình học, bác bỏ tất cả sự hấp dẫn của logos, và sau một hồi lúng túng với chủ nghĩa xã hội quốc gia, ông đã phải viện đến những hồi ký nhất sảm truyền mà các thi sĩ cổ đại đã dùng. Ludwig Wittgenstein, đối thủ sừng sỏ duy nhất của Heidegger, đã kết thúc sự khẳng định của mình là, tư duy của con người không thể nào thoát khỏi những tù túng của quy ước ngữ học. Không hề có một sự giảng dạy triết học chính trị và đạo đức nào phát triển, vì cũng không hề có sự giảng dạy nào như vậy tin rằng điều này có thể thực hiện được. Chúng ta đang cần đến một Aristophanes gợi hứng cho một Socrates của thế kỷ XXI khám phá ra sự dị biệt cốt lõi giữa luật pháp và tự nhiên và đánh giá thật thích đáng tầm quan trọng của nó. Chỉ đến lúc đó, triết học mới có thể được triệu vời từ trời xuống, được an vị trong các thành phố và trong nhà của con người, và bắt nó phải tra vấn cuộc sống, nền đạo đức và những gì là thiện, ác.

Tiệc rượu đêm của PLATO

Socrates dự tiệc rượu với một số nhân vật Hy Lạp nổi tiếng, gồm có nhà thơ châm biếm Aristophanes và nhà bi kịch Agathon, người đứng ra tổ chức bữa tiệc, để mừng chiến thắng đầu tiên của ông với tư cách một thi sĩ bi. Tại bữa tiệc, các khách tham dự quyết định bỏ đi với các tổ nữ thổi sáo, một hình thức giải trí phổ biến trong những dịp tụ tập như vậy. Thay vào đó, mỗi người sẽ trình bày một bài diễn văn tôn vinh một vị thần chưa bao giờ nhận được sự tôn vinh thích đáng—Thần Ái tình (Eros). Agathon vừa nói xong, và dấu rằng bài diễn văn của ông đã được tiếp nhận nồng hậu nhưng giờ ông thấy mình cần bàn luận với Socrates một số điểm mà ông đã trình bày.

Socrates nói, giờ chúng ta hãy tóm tắt cuộc tranh luận. Trước hết, chẳng phải tình yêu là yêu một thứ gì sao, và về thứ gì quá thiếu đối với một người phải không nào?

Phải, ông ta trả lời.

Hãy nhớ thêm những gì ngài đã nói trong bài diễn văn của mình, còn nếu không, tôi sẽ nhắc ngài: ngài đã nói rằng tình yêu cái đẹp đã lập nên vương quốc thần thánh một cách trật tự, vì thế không có tình yêu với những vật dị dạng – bạn không muốn nói điều gì như thế chứ?

Agathon đáp, đúng vậy.

Đúng đấy, thưa ngài, và đó chỉ là một nhận xét. Và nếu điều này là thực, tình yêu là tình yêu cái đẹp chứ không phải là tình yêu cái dị dạng chứ gì?

Ông ta tán thành.

Và như thế có nghĩa là mọi người

đã chấp nhận rằng tình yêu có liên quan đến cái con người ta cần mà không có chứ gì?

Ông ta trả lời, đúng vậy.

Như vậy tình yêu cần nhưng không có được cái đẹp chẳng?

Ông ta trả lời, dĩ nhiên là thế.

Và ngài sẽ gọi cái đẹp đang cần nhưng lại không chiếm hữu được đó là cái đẹp sao?

Chắc chắn là không rồi.

Thế thì liệu ngài vẫn cho rằng tình yêu đó là đẹp sao?

Agathon trả lời: Tôi e rằng tôi đã không hiểu những gì tôi đã nói.

Socrates đáp lại: Nhưng ngài đã đọc một bài diễn văn hay đấy, Agathon ạ; có điều ngài cần phải nói thêm chút nữa:—Thế không phải cái tốt cũng là cái đẹp à?

Đúng vậy.

Vậy khi cần cái đẹp, tình yêu cũng cần cái tốt chứ?

Agathon nói: Tôi chịu ngài luôn đấy, Socrates. Và cứ cho những điều ngài nói là đúng đi.

Nói đúng hơn là, ngài không thể phản bác được sự thật, Agathon thân mến ạ; ngài chỉ có thể dễ dàng bắt bẻ Socrates này thôi.

Còn bây giờ tôi xin tạm gác ý kiến của ngài để nhắc lại câu chuyện tình yêu mà tôi đã được nghe Diotima người thành Mantinea kể, một phụ nữ thông thái về vấn đề này và nhiều loại kiến thức khác, người mà vào thời xa xưa, khi dân thành Athen đã phải cúng tế trước sự lây lan của dịch bệnh, đã kiếm chế được căn bệnh đến mười năm. Bà là người thầy đã dạy tôi nghệ thuật yêu đương, và tôi sẽ kể lại những gì bà đã nói với tôi, bắt đầu bằng sự cho phép của Agathon, gần giống như những gì tôi đã nói với người đàn bà thông thái này khi bà hỏi tôi: Tôi nghĩ rằng đây sẽ là cách dễ nhất, và mình tôi sẽ đóng cả hai vai nếu có thể. Cũng như Agathon, trước tiên bà đã nói đến tình là gì, rồi bản chất của tình yêu cho đến các công việc của nó. Và tôi đã nói với bà những điều gần giống những điều Agathon đã phát biểu với tôi, rằng tình yêu là một vị thần mạnh mẽ, và cũng thật đẹp; nhưng bà đã chứng minh cho tôi thấy cũng như tôi đã chứng minh cho vị thần đó, bằng cách chứng minh của mình, rằng tình yêu không đẹp và cũng không tốt. Tôi đã hỏi, “Bà muốn nói sao ạ, thưa bà Diotima, thế tình yêu là tội lỗi và xấu xa ư?” Bà đã hét lên, “Im đi, phải chăng cái được xem là xấu xa thì không đẹp sao?” Tôi đáp “Đĩ nhiên”. Và cái không khôn ngoan, là ngu xuẩn ư? Thế ngài không thấy là giữa sự khôn

ngoan và ngu xuẩn còn có một cái sao?” Tôi hỏi, “Thế cái đó có thể là cái gì?” Bà trả lời, “Ý kiến đúng đắn, như ngài biết, là không thể đưa ra một lý do, đó không phải là tri thức (vì tri thức làm sao lại thiếu nguyên do được chứ? cũng không phải là ngu xuẩn, vì ngu xuẩn cũng không thể nào đạt tới chân lý), mà rõ ràng là một cái gì nằm giữa sự ngu xuẩn và khôn ngoan.” Tôi đã trả lời “Đúng thật.” Bà nói, “Thế thì không được khẳng định rằng cái gì không đẹp thì nhất thiết phải xấu xa, hay cái không tốt tức là tội lỗi; hoặc suy luận rằng vì tình yêu không đẹp và không tốt do đó nó phải xấu xa và tội lỗi; vì tình yêu ở giữa hai cực.” Tôi nói, “À, thế thì tình yêu chắc chắn phải được tất cả mọi người chấp nhận là một vị thần tuyệt vời.” “Bởi những ai biết hay không biết?” “Tất cả.” Bà ta cười cười và nói, “Thế ngài Socrates này, có thể nào thần Ái tình được nhận ra là vị thần vĩ đại bởi những người nói rằng tình yêu chẳng thần thánh gì hết?” Tôi hỏi, “Thế họ là ai?” Bà trả lời, “Ngài và tôi là hai người trong số đó.” Tôi thắc mắc “Như vậy là sao chứ?” Bà đáp, “Dễ hiểu thôi, vì chính ngài đã chẳng thừa nhận là các thần thánh thật hạnh phúc và đẹp đẽ sao – hà tất ngài có dám nghĩ rằng có vị thần nào đó lại không hạnh phúc và đẹp đẽ không?” Tôi đáp, “Hẳn là không rồi.” Và ngài muốn nói là vì hạnh phúc, nên các vị thần này mới có được những điều hạnh phúc và đẹp đẽ chứ gì?” “Đúng vậy.” “Và ngài có công nhận rằng thần Ái tình, vì đang cần, khát khao những điều hạnh phúc và tốt đẹp mà Thần đang thiếu chẳng?” “Đúng, tôi công nhận là thế.” “Nhưng làm thế nào để là vị thần tốt mà lại không chia sẻ cái tốt và cái đẹp được chứ?” “Thật không thể giả định như thế được.” “Thế thì ngài có thấy là ngài cũng đang từ chối chấp nhận tính chất thần linh của thần Ái tình.”

Tôi hỏi, “Thế thần tình yêu là gì chứ? Nó có chết không?” “Không.” “Thế thì sao?” “Như đã nói lúc trước, nó không chết, cũng không bất tử, mà ở giữa hai tình trạng này.” “Thế thì nó là gì, thưa bà Diotima?” “Ngài là một thần linh và giống như tất cả các thần linh, thần ở giữa giới thần thánh và sự hủy diệt.” Tôi hỏi, “Còn quyền năng của thần là gì?” Bà đáp, “Thần là người chuyển tiếp thông điệp giữa thần thánh và con người, chuyển tới các thần lời cầu nguyện và lễ vật hiến tế của con người, và chuyển đến con người những mệnh lệnh và những câu trả lời của thần thánh; thần là trung gian bắc qua chia cách giữa thần thánh và con người, và tất cả đều gắn bó với nhau nơi thần, và nhờ thần, nghệ thuật của nhà tiên tri và thầy tế, những lễ vật hiến tế và những bí truyền cùng bùa mê và tất cả những lời tiên tri và phù phép, mới đạt được phương cách của chúng. Vì Thượng đế không hòa nhập với con người; nhưng qua thần Ái tình, tất cả hiệp thông được lời nói của Thượng đế với con người, cả lúc tỉnh hay lúc mê. Sự thông thái để hiểu được thông điệp này chính là tình thần; tất cả sự thông thái khác, chẳng hạn về nghệ thuật và mỹ nghệ, chỉ là phương kế và tầm thường. Giờ đây các thần thánh hay những quyền lực trung gian thì rất nhiều và đa dạng, và một trong những vị thần đó là thần Ái tình.” Tôi hỏi, “Thế ai là cha và ai là mẹ của thần?” Bà trả lời, “Đó là cả một câu chuyện dài; thế nhưng tôi sẽ kể hầu ngài. Vào ngày sinh của nữ thần Tình yêu (Aphrodite), các vị thần đã mở một yến tiệc, trong đó có thần Thịnh vượng (Poros hay Plenty), là con của thần Thận trọng (Metis hay Discretion). Khi tiệc tàn, thần Nghèo nàn (Penia hay Poverty) đã nhân cơ hội lảng vảng ở cửa để ăn xin. Lúc này, thần Thịnh vượng đang say vì rượu tiên (vào thời đó chưa có rượu nho), đã đi vào vườn của thần Zeus (Zớt

roi vật ra ngủ say như chết; còn nữ thần Nghèo nàn vì tình cảnh túng thiếu của mình, đã rắp tâm phải sinh con với vị thần đó, nên đã tới xuống bên cạnh và đã thụ thai được thần Tình yêu, môn đệ và hậu duệ của thần Ái tình, một phần vì bản tính thần vốn ưa cái đẹp, một phần vì chính thần Ái tình là người đẹp, và còn vì thần đã sinh đúng vào ngày sinh nhật của nữ thần. Vì cha mẹ thần như vậy, nên thần cũng mang theo số phận của họ. Trước hết, thần luôn nghèo túng, và không có chút gì là dịu dàng và xinh đẹp như nhiều người vẫn tưởng; thần thô bạo và hung dữ, không có lấy được đôi giày và không có cả nhà để ở; ngủ ở ngoài trời, nằm lăn trên đất, ngoài đường phố, ở trước cửa nhà người ta. Một phần giống mẹ nên thần luôn đau khổ, một phần giống cha mình nên thần luôn mưu tính chống lại cái đẹp và cái tốt; thần bạo dạn, tháo vát, khỏe mạnh, một thợ săn tài tình, luôn luôn bày ra chuyện dan díu này nọ, hăm hở tìm kiếm sự khôn ngoan và không bao giờ cạn nguồn năng lực; một triết gia của mọi thời đại, khủng khiếp như một kẻ bỏ bùa mê, một thầy phù thủy, một nhà ngụy biện; vì thần không bị chết cũng không bất tử, thần sống và phát triển lúc đang dồi dào sinh lực, và lúc khác lại chết, rồi lại sống lại nhờ có được bản chất của cha mình. Nhưng nguồn lực luôn tiếp nhận được lại luôn tuôn chảy ra ngoài, nên thần không bao giờ thiếu thốn nhưng cũng không bao giờ thịnh vượng; ngoài ra thần còn ở giữa sự ngu dốt và tri thức. Chân lý của vấn đề như sau: Không vị thần nào là một triết gia hay là kẻ tìm kiếm sự khôn ngoan cả, vì thần thánh vốn đã khôn ngoan rồi; cũng chả có ai đã khôn ngoan rồi mà lại đi tìm kiếm sự khôn ngoan nữa. Kẻ ngu dốt thì chẳng biết đi tìm sự khôn ngoan. Vì đây là điều tệ hại của sự ngu dốt, chính vì vừa không

tốt mà vừa không khôn ngoan cho nên mới thỏa mãn: ngài đâu thèm khát cái mà ngài cảm thấy không cần.” Tôi hỏi, “Thế thưa bà Diotima, ai mới là những kẻ yêu mến sự khôn ngoan, nếu họ không phải là người khôn ngoan, cũng không phải là kẻ xuẩn ngốc?” Bà trả lời, “Một đứa trẻ cũng có thể trả lời được câu hỏi này, giống như tình yêu, họ là những kẻ nằm ở giữa hai thái cực này. Vì sự khôn ngoan là điều đẹp nhất, và tình yêu thì thuộc về cái đẹp; do đó tình yêu cũng là một triết gia hoặc là kẻ yêu mến sự khôn ngoan, và kẻ yêu mến sự khôn ngoan thì ở giữa người khôn ngoan và kẻ ngu dốt. Và đây là một phẩm tính mà thần Tình yêu kế thừa từ cha mẹ mình; vì cha thì giàu có và khôn ngoan, còn mẹ thì nghèo túng và xuẩn ngốc. Bản chất của thần Tình yêu là vậy đó, ngài Socrates ạ. Sai lầm trong quan niệm của ngài về thần Tình yêu là điều tự nhiên, và như tôi đã tưởng tượng từ những gì ngài nói, đã xuất phát từ sự lẫn lộn giữa yêu và được yêu, khiến ngài nghĩ rằng tình yêu hoàn toàn đẹp đẽ. Vì kẻ được yêu mới thực sự đẹp, dịu dàng, hoàn hảo và hạnh phúc; nhưng nguyên tắc của tình yêu lại có một bản chất khác như tôi đã mô tả.”

Tôi đã kêu lên: “Ồ bà quả là một phụ nữ kỳ lạ, bà nói hay quá, và giả như thần Tình yêu đúng như lời bà nói đi, thì Thần có hữu ích gì cho con người chúng ta không chứ?” Bà trả lời, “Ngài Socrates ạ, đó là điều mà tôi đang từ từ vén mở đây: tôi đã kể về bản chất và sự ra đời của thần rồi; và ngài phải công nhận rằng tình yêu thuộc về cái đẹp. Thế mà một số người lại nói: Đẹp ở chỗ nào, thưa ngài Socrates và bà Diotima? – hay là để tôi nêu câu hỏi cho rõ ràng hơn: Khi yêu cái đẹp, thì một người khao khát điều gì?” Tôi đã đáp lời bà, “Cái đẹp có thể là của chính

anh ta.” Bà nói, “Câu trả lời này vẫn lại ra một câu hỏi khác: Sự sở hữu cái đẹp sẽ đạt được cái gì?” Tôi đáp, “Tôi chưa sẵn sàng để trả lời những gì bà hỏi.” Bà nói, “Thế thì để tôi thay từ ‘tốt’ cho từ đẹp và nhắc lại câu hỏi vừa rồi nhé: Người yêu những tình yêu tốt; vậy anh ta thực sự yêu cái gì?” “Tôi đáp, “Sự sở hữu cái tốt.” “Và người sở hữu cái tốt thì được gì?” Tôi trả lời, “Hạnh phúc, trả lời câu hỏi này có gì khó đâu.” Bà bảo, “Đúng vậy, hạnh phúc được tạo ra nhờ việc có được những cái tốt. Cũng không nhất thiết phải hỏi tại sao một người lại khát khao hạnh phúc; câu trả lời coi như đã kết thúc vấn đề.” Tôi nói, “Bà nói đúng quá.” “Và liệu mong muốn này và khát khao này có phổ biến với tất cả mọi người không? Và có phải tất cả con người đều luôn luôn khát khao cái tốt cho mình hay chỉ có một số người thôi? – Ngài bảo sao về điều này? Tôi đáp, “Tất cả mọi người, khát khao là điều phổ biến cho tất cả mọi người.” Bà phản bác, “Thế thì, tại sao người ta lại nói rằng tình yêu không phải là cho tất cả mọi người, mà chỉ là một số người thôi, thưa ngài Socrates? Dẫu rằng ngài đã cho rằng tất cả con người đều luôn yêu thích những điều giống nhau.” Tôi nói, “Tôi đang tự hỏi là tại sao lại như thế đây.” Bà trả lời, “Có gì mà phải thắc mắc, lý do vì một phần của tình yêu đã bị tách riêng và nhân danh cái toàn thể, nhưng những phần khác có những cái tên khác.” Tôi đề nghị, “Xin hãy cho một thí dụ.” Bà đã trả lời tôi như sau: Ngài biết đấy, thơ ca thật phức tạp và đa dạng. Tất cả mọi sự sáng tạo hay chuyển biến từ phi-hiện hữu thành hiện hữu đều là thi ca hay sự sáng tạo, và các tiến trình của toàn bộ nghệ thuật đều mang tính sáng tạo; và các nghệ sĩ bậc thầy đều là thi sĩ hay nhà sáng tạo.” “Rất đúng.” Bà nói, “Ngài biết

đấy, cho đến bây giờ họ vẫn không được gọi là thi sĩ, mà lại mang những danh xưng khác; thuật ngữ thi ca, bị hạn chế cho loại hình nghệ thuật đó, không gắn với những phần còn lại của thi ca, như âm nhạc và giai điệu; và đây chính là những gì được gọi là thi ca, và những người có được loại thi ca này được gọi là thi sĩ." Tôi nói, "Rất đúng." "Và điều này cũng đúng cho tình yêu nữa. Vì ngài nói một cách chung chung rằng mọi khát khao về cái tốt và hạnh phúc thì chỉ là mãnh lực vĩ đại và tinh tế của Tình yêu; nhưng những ai chú ý tới vị thần Tình yêu này bằng bất kỳ con đường nào khác, dù bằng cách làm ra tiền hay bằng thể thao hoặc triết học, đều không được gọi là người ban tình – danh xưng loại này chỉ được dành cho những người mà tình cảm của họ mang một hình thức duy nhất – chỉ có họ mới được gọi là yêu, hay là bạn tình mà thôi." Tôi đáp lại, "Tôi dám chắc là bà đúng đấy." Bà nói thêm, "Vâng, và ngài hẳn đã nghe người ta nói rằng những người yêu nhau đang tìm kiếm một nửa khác, nhưng tôi bảo rằng họ chẳng tìm một nửa của bản thân họ, cũng chẳng tìm toàn thể, trừ phi một nửa hay toàn thể cũng là điều tốt. Và họ sẽ cắt bỏ tay chân và quẳng chúng đi, nếu chúng xấu xa; vì họ không yêu những gì thuộc bản thân của mình, mà là những gì thuộc người khác, quá là chỉ trừ khi họ có ý nghĩ rằng "cái tốt" thì "thuộc bản thân mình", còn "cái xấu" thì "thuộc người khác." "Vì con người không yêu gì cả ngoài cái thiện. Ông có nghĩ là có điều đó không?" "Dĩ nhiên là làm gì có chuyện đó." Bà đáp, "Thế thì kết luận của toàn bộ vấn đề là con người yêu cái thiện." Tôi đáp, "Đúng vậy. Có thể bổ sung là, họ thích được sở hữu cái tốt chứ?" "Đúng, có thể bổ sung điều đó." "Và không chỉ sở hữu, mà còn là sở hữu vĩnh viễn cái thiện

nữa?" "Cũng nên bổ sung như thế nữa." Bà nói, "Thế thì tình yêu có thể thường được mô tả như tình yêu về việc sở hữu vĩnh viễn cái thiện chứ gì?" "Điều đó thật quá đúng."

Bà nói, "Nếu đây là bản chất của tình yêu thì ông có thể cho tôi biết thêm về cách thức theo đuổi tình yêu là gì? Cái mà người ta bày tỏ sự hăm hở, sự nóng bỏng mà ta gọi là tình yêu này là gì? Ngài thử trả lời xem sao." Tôi đáp, "Không được đâu, bà Diotima à, nếu tôi biết, tôi đâu phải ngỡ ngàng trước sự thông thái của bà, tôi cũng chẳng cần đến gặp bà để học hỏi về chính vấn đề này." Bà đáp, "Thế thì tôi sẽ chỉ cho ngài: – tình yêu chỉ sinh ra trong cái đẹp, cho dù là thể xác hay linh hồn." Tôi đề nghị, "Cần phải giải thích thêm về lời chỉ giáo của bà, vì tôi chả hiểu gì cả." Bà đáp, "Tôi muốn nói rằng tất cả mọi người đều được sinh ra có thể xác và linh hồn. Đến một tuổi nào đó bản tính con người khao khát sự sinh sản – sự sinh sản này phải là sự sinh sản ra cái đẹp chứ không phải sự dị dạng; và sự sinh sản này chính là sự hợp nhất nam nữ, và đó là điều thiêng liêng; vì sự thụ thai và sinh sản là nguyên lý bất tử ở tạo vật phải chết, nó không bao giờ sinh ra trong sự bất hòa. Nhưng cái dị dạng thì luôn bất hòa hợp với thần thánh, còn cái đẹp lại hòa hợp với thần thánh. Thế thì cái đẹp là định mệnh hay nữ thần sinh sản, người điều hành việc sinh sản, và do đó khi tiếp xúc cái đẹp thì năng lực thụ thai trở nên thuận lợi, lan tràn và ôn hòa, sinh sôi nảy nở và đơm hoa kết trái: trước cái xấu xí nó cau mày và quặn đau, rồi ngoảnh đi một cách rầu rĩ, và co rúm lại, rồi dẫn vật kim nén lại để tránh khỏi phải thụ thai. Và đây là lý do tại sao, khi giờ phút thụ thai đang đến, và bản chất dồi dào đang sung mãn, lại có một trạng thái kích động ngắt ngay về

cái đẹp mà sự tiếp cận sẽ xua tan cơn đau lúc lâm bồn. Ngài Socrates ạ, vì tình yêu không chỉ là tình yêu cái đẹp như ngài tưởng đâu.” “Thế thì còn gì nữa?” “Tình yêu sinh sản và khai hoa nở nhụy trong cái đẹp.” Tôi bảo, “Đúng.” Bà nói, “Quả là thế.” Tôi thắc mắc, “Thế tại sao lại có sự sinh sản?” Bà trả lời, “vì đối với cái chết, sinh sản là một loại trường cửu và bất tử, và nếu như ta đã công nhận, tình yêu là sự sở hữu vĩnh viễn cái thiện, thì tất cả mọi người nhất thiết đều khát khao sự bất tử cùng với cái thiện. Do đó tình yêu thuộc về bất tử.”

Bà đã dạy tôi tất cả vào những lúc bà nói về tình yêu. Và tôi nhớ là bà đã từng nói với tôi rằng, “Ngài Socrates này, nguyên nhân kèm theo tình yêu và khát vọng là gì? Chắc ngài không biết tất cả chim muông, thú vật, và cả dã thú, do sự khát khao sinh sản, phải chịu thống khổ như thế nào khi chúng dính líu tới tình yêu, khởi đầu bằng nỗi khát khao muốn hợp nhất; đến lúc đó lại thêm nỗi lo toan cho con cái, mà vì chúng, những kẻ yếu đuối nhất cũng sẵn sàng chiến đấu chống lại những kẻ mạnh nhất cho đến kỳ cùng, và phải hy sinh mạng sống vì chúng, và sẵn sàng chịu thống khổ vì đối khát hay phải chịu đựng bất kỳ điều gì để duy trì sự sống cho con cái. Người ta cho rằng con người làm vậy là có lý do; nhưng tại sao con vật lại có được những tình cảm nồng nhiệt này? Ngài có thể cho tôi biết tại sao không?” Tôi đành phải trả lời thêm lần nữa là tôi không biết. Bà đã nói với tôi: “Và nếu không biết điều này, liệu ngài có mong trở thành một bậc thầy về nghệ thuật yêu đương được không?” “Nhưng bà Diotima ạ, đó chính là lý do tôi đến với bà; vì tôi đã từng nói, tôi biết mình cần một người thầy, và tôi mong bà sẽ giải thích cho biết nguyên nhân của điều này và của những bí ẩn khác của tình yêu.” Bà nói, “Chả có gì là ghê gớm,

nếu ngài tin rằng tình yêu thuộc về bất tử, như chúng ta đã nhiều lần thừa nhận; vì một lần nữa, vẫn cũng nguyên lý bản chất của cái chết đang cố đi tìm để trở thành trường cửu và bất tử: và điều này chỉ có thể đạt được bằng việc nối dòng nối dõi, vì tre già măng mọc, thế hệ sau tiếp tục tồn tại mới. Ngay cả trong cuộc sống của cùng một cá thể vẫn luôn có sự diễn biến liên tục chứ không có sự thống nhất tuyệt đối: một người vẫn được coi là y như vậy, tuy rằng biết bao thời gian đã trôi qua từ thời thanh xuân đến lúc tuổi già, và trong thời gian đó mọi con vật cũng được cho là có cuộc sống và bản sắc riêng, nhưng thực ra anh ta vẫn đang trải qua một tiến trình không liên tục mất đi rồi lại phục hồi – tóc, thịt, xương, máu, và toàn bộ cơ thể luôn luôn thay đổi. Điều này không chỉ đúng với thân xác, mà cả linh hồn nữa, với những thói quen, tính khí, quan điểm, khát vọng, lạc thú, đau khổ, sợ hãi, không bao giờ giữ nguyên tình trạng cố định ở bất kỳ người nào trong chúng ta, mà luôn luôn đến rồi đi; và điều này cũng đúng cả với tri thức, khiến ta lại càng ngạc nhiên hơn – vì không những các ngành khoa học nói chung cứ luôn diễn tiến khiến chúng không bao giờ cố định như cũ; mà mỗi ngành khoa học riêng cũng trải qua những biến chuyển như vậy. Đối với hàm ý trong từ ‘ký ức,’ ngoại trừ sự khởi đầu của tri thức, nó cứ mãi bị quên đi rồi nhớ lại, được ký ức lưu giữ, và có vẻ vẫn giống y như vậy dẫu trong thực tế là mới, nhờ định luật kế tục mà những vật phải chết được bảo tồn, không hoàn toàn được y như cũ, nhưng bằng một sự thay thế, cái thực thể phải chết vì già cỗi để lại một hữu thể mới tương tự khác – không giống như thần thánh, vẫn luôn luôn y như cũ, chứ không phải là một hình thức khác? Và bằng cách này, Socrates ạ, cái thân xác phải chết hay bất kỳ sự vật phải chết nào khác,

đều được dự phần vào sự bất tử; nhưng là sự bất tử theo một cách khác. Thế thì có gì đáng phải ngạc nhiên trước tình yêu mà tất cả con người dành cho con cháu của mình; bởi tình yêu phổ quát và mối quan tâm ấy là vì sự bất tử.”

Sửng sốt trước lời lẽ của bà ta, tôi đã phải kêu lên: “Ồ, có thực thế không, thưa bà Diotima thông thái?” Và bà đã trả lời bằng tất cả uy tín của một triết gia: “Ông có thể tin chắc vào điều đó, Socrates ạ; – chỉ cần nghĩ đến tham vọng của con người thôi, ông sẽ rất ngạc nhiên trước sự vô cảm trong cách hành động của họ, trừ khi ông xem xét tình trạng họ bị chao đảo vì tình yêu đối với sự bất diệt của danh vọng. Họ sẵn sàng liều lĩnh hơn cả việc hy sinh cho con cái, chịu tổn kém tiền bạc và chịu bất kỳ loại công việc nào, thậm chí phải hy sinh mạng sống vì muốn để lại tên tuổi của mình đến muôn đời. Liệu ông có tưởng tượng được rằng Alcestis phải chịu chết để cứu mạng Admetus, hay chuyện Achilles chịu báo thù Patroclus, hoặc chuyện Codrus chịu giữ gìn vương quốc cho các con trai của mình, nếu như họ đã không nghĩ rằng đức hạnh của họ sẽ được muôn đời tưởng nhớ không? Không đâu,” bà tiếp, “Tôi tin rằng mọi người làm mọi điều, và họ càng tốt hơn thì họ càng làm nhiều hơn, với mong mỏi đạt được tiếng tăm lừng lẫy về đức hạnh bất tử của mình; vì họ khát khao được bất tử”.

“Thân xác của họ chỉ sáng tạo, khi họ mê say phụ nữ và sinh con để cái – đây là đặc trưng tình yêu của họ; họ hy vọng con cái sẽ tưởng nhớ đến họ và đem lại cho họ niềm hoan lạc và sự bất tử mà họ khát khao trong tương lai. Còn những linh hồn sáng tạo – vì chắc chắn có những con người sáng tạo trong tinh thần hơn là bằng thể xác – nhận thức được điều phù hợp cho linh hồn để nhận

thức hay lưu giữ. Và những khái niệm này là gì? – nói chung là sự thông thái và đức hạnh. Và những đấng tạo hóa này chính là những thi sĩ và những nghệ sĩ xứng đáng với danh xưng của người sáng tạo. Thế nhưng cho đến lúc bấy giờ loại thông thái vĩ đại nhất và đúng đắn nhất chính là sự thông thái có liên quan đến việc tổ chức quốc gia và gia đình, và được gọi là sự chùng mực và công bình. Và lúc còn thanh xuân đã gieo sẵn những mầm mống này và tự cảm thấy phấn khích, thì khi đến tuổi trưởng thành anh ta sẽ khát khao sự khai sinh và sinh sản. Họ đi khắp nơi tìm kiếm cái đẹp để có thể gây dựng nòi giống – cái dị dạng sẽ chẳng gạt hái được gì – và một cách tự nhiên sẽ kết hợp với thân thể đẹp đẽ hơn là một thân thể méo vẹo xấu xí: trước hết, khi tìm được một tâm hồn đẹp đẽ, thanh cao và có giáo dục, hai người hòa nhập nên một, và nhờ sự kết hợp này họ mới có đầy đủ ngôn từ để nói về đức hạnh và bản chất cùng những thứ mà một người giỏi giang đeo đuổi; và tự cố gắng rèn luyện; nhưng khi chạm vào cái đẹp hằng hiện diện trong ký ức của mình, ngay cả khi nó văng bóng, họ vẫn tạo ra được điều mà họ đã nhận thức trước đó từ lâu, và họ ra sức giữ gìn điều họ đã tạo dựng; họ hôn phối với nhau bằng một mối ràng buộc gắn gũi hơn nữa và có được mối thân tình còn mật thiết hơn cả những người đã tác tạo ra những đứa con không bất tử, để những đứa con chung ấy của họ sẽ xinh đẹp và bất tử hơn. Ai mà chẳng nghĩ Homer và Hesiod cùng những thi hào khác, đều là những người thà không có con thì thôi chứ không chịu có con với người tầm thường? Ai mà chẳng tranh đua với họ để tạo nên những đứa con như con của họ, những đứa con sẽ mãi nhớ đến họ và đem lại cho họ sự vinh quang muôn đời? Hay ai mà chẳng muốn có những đứa con như

của Lycurgus đã để lại để trở thành những vị cứu tinh, mà như người ta nói là không những của Lacedaemon, mà còn là của Hellas? Còn có Solon là người cha đáng kính đã khai sinh các luật lệ của Athen; và còn nhiều luật lệ khác ở nhiều nơi khác, của người Hy Lạp cổ đại cũng như những dân tộc mọi rợ. Thấy đều đem lại cho thế giới những công trình cao cả, và là cha đẻ của đủ loại đức hạnh, nhiều đền thờ đã được xây dựng để tôn vinh những đứa con của họ; chứ không phải để tôn vinh bất kỳ ai, những đứa con không bất tử.

“Đây là những điều ít bí ẩn hơn của tình yêu, mà ngay cả ông cũng có thể tiếp thu được đấy, Socrates ạ; còn đối với những bí ẩn lớn hơn và sâu kín hơn là tốt đỉnh của những bí ẩn của tình yêu, nếu theo đuổi chúng bằng một tinh thần đúng đắn, ông cũng sẽ đạt được, nhưng tôi không biết là ông có thể đạt tới hay không. Nhưng tôi xin cố gắng hết mình để giúp ông biết, và nếu có thể được thì ông nên theo. Vì những ai bắt đầu vấn đề này đúng thì từ khi còn trẻ nên bắt đầu xem xét những hình thức mang vẻ đẹp; và trước hết, nếu có được người thầy hướng dẫn đúng đắn, thì chỉ nên yêu thích một hình thức của cái đẹp-mà thôi – từ đó họ sẽ sáng tạo ra những ý tưởng hay đẹp; và chẳng bao lâu họ sẽ tự nhận thức được rằng cái đẹp dưới dạng thức này cũng giống với cái đẹp dưới dạng thức khác; và rồi nếu cái đẹp dưới dạng thức nói chung chính là sự nghiệp mà họ theo đuổi, thì thật ngu xuẩn nếu họ không nhận thức được rằng cái đẹp dưới mọi hình thức chỉ là một và y hệt nhau! Và khi nhận thức được điều này, họ sẽ dịu bớt tình yêu dữ dội, họ sẽ xem thường tình yêu đó và xem đó là điều nhỏ mọn, và sẽ trở nên một người yêu thích tất cả mọi hình thức của cái đẹp; ở bước kế tiếp, họ sẽ ngẫm ra rằng cái đẹp tinh thần còn vinh

dự hơn cái đẹp của hình thức bên ngoài. Ngõ hầu một người chân thực nếu chỉ có được chút ít duyên dáng, người đó sẽ sẵn lòng yêu và chăm sóc mình, và sẽ tìm kiếm và khai sinh những ý tưởng có thể hoàn thiện giới trẻ, cho đến khi người ấy bắt buộc phải suy tưởng và thấy được vẻ đẹp của thể chế và luật lệ, và hiểu được rằng cái đẹp của chúng đều có chung một nguồn gốc, và cái đẹp của cá nhân chỉ là điều vật vãnh; và sau cái đẹp của thể chế và luật lệ, người ấy sẽ tiếp tục xem xét đến các ngành khoa học, để có thể thấy vẻ đẹp của chúng, không giống như một kẻ nô lệ thấp hèn và đầu óc hạn hẹp đang say đắm cái đẹp của tuổi thanh xuân của mình hay của một con người hoặc của một thể chế, nhưng muốn vươn tới và chiêm ngưỡng biển đẹp bao la, anh ta sẽ sáng tạo thật nhiều ý tưởng cùng khái niệm đẹp và cao cả trong tình yêu vô biên đối với sự thông thái; cho đến khi trên bờ biển đó, anh ta phát triển và trở nên mạnh mẽ, và cuối cùng anh ta đã thấy được một ngành khoa học duy nhất, là khoa học về cái đẹp ở khắp mọi nơi. Tôi sẽ nói tiếp về điều này; xin làm ơn tập trung hết sức để nghe tôi nói.

Con người kỳ lạ của Mantinea đã nói, “Những ai đã được chỉ giáo đến mức độ này về những điều liên quan đến tình yêu, và đã học được cách nhìn cái đẹp trong trật tự và sự tiếp diễn thích đáng, khi họ tiến về đích sẽ bất ngờ nhận thức được bản chất của cái đẹp kỳ lạ (và ngài Socrates ạ, đây chính là nguyên do cuối cùng của tất cả những công việc trước đây của chúng ta) – một bản chất mà trước hết là vĩnh cửu, không phát triển và tàn lụi, hay đầy ròi lại khuyết; tiếp đó nó không đẹp theo quan điểm này và xấu theo quan điểm khác, hay đẹp vào một thời, trong một mối quan hệ hay ở một chốn này

và trở nên xấu vào một lúc khác, trong một mối quan hệ khác, hay ở một chốn khác, như thể nó đẹp với một số người này và xấu với những người khác, hoặc trong sự giống nhau của một khuôn mặt hay đôi bàn tay hoặc bất kỳ bộ phận nào của cơ thể, hay dưới hình thức ngôn ngữ hoặc tri thức, hay hiện diện trong bất kỳ sinh vật nào khác; thí dụ, ở một động vật hay ở trên trời hoặc dưới đất hay bất kỳ nơi nào khác, tuy nhiên vẫn chỉ có cái đẹp mà thôi; tuyệt đối, cách biệt, đơn giản, và trường cửu, không giảm mà cũng không tăng, hoặc có bất kỳ sự biến đổi nào, được truyền lại cho những cái đẹp không ngừng phát triển và héo tàn của mọi vật khác. Con người, dưới ảnh hưởng của tình yêu chân thực nảy sinh từ những điều này, bắt đầu nhìn ngắm cái đẹp đó, thì không còn xa đích nữa. Và mệnh lệnh đích thực bắt phải tiến đến hay bắt phải chịu sự dẫn dắt của người khác để tới những cái thuộc tình yêu, là sử dụng những cái đẹp của trần thế như những nấc thang để tiến dần lên cái đẹp khác, đi từ nấc một đến nấc hai, và từ nấc hai tới tất cả những hình thức khác của cái đẹp, và từ những hình thức của cái đẹp đến sự thực hành cái đẹp, từ sự thực hành cái đẹp tới những khái niệm đẹp, cho đến khi từ những khái niệm đẹp, họ đạt đến cái đẹp tuyệt đối, và cuối cùng biết được bản chất của cái đẹp là gì. Socrates ạ, đây chính là cuộc sống vượt trên tất cả những cái khác của cuộc sống, trong sự chiêm ngưỡng cái đẹp tuyệt đối; một cái đẹp mà nếu đã từng nhìn ngắm, sẽ thấy nó giá trị không kém gì vàng bạc, trang phục, những cậu bé đáng yêu, chàng trai xinh đẹp, hiện đang xâm nhập tâm trí ông; và ông cùng với nhiều người khác sẽ hài lòng được sống để nhìn thấy và

chuyện trò với họ mà không cần đến rượu thịt, nếu có thể được – ông chỉ muốn được ở bên và nhìn ngắm họ. Nhưng điều gì sẽ xảy ra nếu con người có được đôi mắt để nhìn được cái đẹp đích thực – tôi muốn nói là cái đẹp thần thánh, thuần khiết, trong sáng và không pha tạp, không bị cản trở vì những ô nhiễm của sự hủy diệt, và tất cả những màu sắc, những phù phiếm của cuộc đời con người – nhìn tập trung hơn và duy trì cuộc nói chuyện với cái đẹp đích thực vừa thần thánh vừa giản đơn? Ngài không thấy rằng chỉ trong sự hiệp thông đó, bằng cách ngắm nhìn cái đẹp với con mắt tinh thần, họ mới có thể sản sinh được không phải những hình ảnh của cái đẹp mà là những thực tại (vì họ nắm giữ không phải một hình ảnh mà là một thực tại), và sản sinh rồi nuôi dưỡng đức hạnh đích thực để trở nên bạn hữu của Thượng đế và được bất tử, nếu con người không bất tử có thể thực hiện được. Đây là một cuộc sống ô nhục sao?”

Này Phaedrus – tôi không chỉ nói với bạn thôi, mà tôi muốn nói với tất cả mọi người – những lời lẽ của Diotima là vậy đấy; và tôi tin vào sự thực của những lời nói này. Và vì tin vào chúng, tôi cố thuyết phục người khác rằng để đạt cho được mục đích này thì bản chất con người không dễ gì tìm được một trợ thủ nào tốt hơn tình yêu. Và do đó, tôi cũng cho rằng mọi người đều phải tôn vinh thần Tình yêu như tôi, hãy đi theo con đường của thần, và cổ vũ người khác làm theo, rồi ca ngợi quyền năng và tinh thần của tình yêu theo mức độ đánh giá bằng khả năng của tôi lúc này và mãi mãi.

Những lời tôi vừa nói đấy, Phaedrus ạ, có thể được gọi là lời tán dương tình yêu hay bất kỳ điều gì khác, cái đó tùy bạn hiểu.

Gorgias của **PLATO**

Socrates đang nói chuyện với Gorgias, nhà ngụ biện nổi tiếng, cố khám phá xem Gorgias đang giảng dạy những gì. Trong khi thảo luận, Gorgias và môn đệ của ông là Polus bị ép phải đấu dịu bằng cách chấp nhận rằng thà mình bị hại còn hơn làm hại người khác. Đến lúc này, Callicles mới tham gia cuộc đàm thoại và đập lại Socrates về việc biến những luận điệu xuẩn ngốc thành như điều khả dĩ bằng thủ đoạn gian trá và hăm dọa.

Callicles: Bởi theo luật tự nhiên, chịu bất công là sự ô nhục lớn hơn vì tội lớn hơn; nhưng theo truyền thống, làm điều ác còn ô nhục hơn. Bởi việc chịu bất công không phải là một tố chất của con người, mà của nô lệ, người thà chết còn hơn sống; vì từ khi bị sai phạm và bị chà đạp, người ấy không còn tự giúp được mình nữa, hoặc giúp bất kỳ ai mà người ấy phải chăm lo. Như tôi đã trình bày, lý do là vì đa số những nhà làm luật là những người yếu đuối; họ làm luật và phân định sự khen và chê theo cách nhìn đối với bản thân họ và vì những quyền lợi riêng của họ; và họ làm cho những loại người mạnh hơn, những người có khả năng thắng tiến hơn phải khiếm hĩ, nhằm làm cho những người này không thể tiến hơn họ được; và họ nói rằng sự không trung thực thật đáng xấu hổ và bất công; từ bất công có nghĩa là sự khát khao của một con người muốn có được nhiều của cải hơn những người xung quanh; vì nắm rõ sự thua kém của riêng họ, tôi ngờ rằng họ quá đổi vui mừng vì sự bình đẳng.

Và do đó, nỗ lực để có được nhiều của cải hơn nhiều người, theo quy ước được cho là đáng xấu hổ và bất công, và được gọi là sự bất công, dẫu rằng chính thiên nhiên cho biết rằng thật công bình khi người giỏi hơn được hưởng nhiều hơn người kém hơn, người mạnh hơn phải được hưởng nhiều hơn người yếu; và thiên nhiên cũng bộc lộ bằng nhiều cách, ở con người cũng như ở loài vật, và dĩ nhiên ở tất cả mọi thành phố và các chủng tộc, rằng công bình cốt yếu và những kẻ mạnh hơn thống trị và được hưởng nhiều hơn những kẻ yếu hơn. Dựa vào những nguyên tắc công lý nào mà Xerxes đã xâm lăng Hellas, hay cha của ông đã xâm lược dân Scythia? (chưa kể vô số những thí dụ khác). Đây là những người đã hành động theo tự nhiên; đúng vậy, theo Thiên mệnh và theo thiên nhiên: có lẽ không theo luật nhân tạo, mà chúng ta đã giả mạo và áp đặt lên đồng loại của mình, chúng ta đã lấy đi những người ưu tú và khỏe nhất của họ ngay từ thời trai trẻ, và đã thuần hóa họ như những con sư tử non, – phỉnh họ bằng

giọng điệu, và nói với họ rằng họ phải bằng lòng với sự bình đẳng, và con người bình đẳng là người đáng vinh dự và là người công bình. Nhưng nếu có đủ dũng mãnh, người ấy sẽ rũ bỏ và đột phá, rồi thoát ra khỏi tất cả; anh ta sẽ đập lên tất cả những công thức, thần chú và bùa mê, cùng với tất cả luật lệ của chúng ta, chống lại tự nhiên: những người nô lệ sẽ dấy loạn và thống trị chúng ta, và ánh sáng của công lý tự nhiên sẽ soi sáng về phía trước. Và tôi cho đây là tình cảm của Pindar, trong bài thơ mà ông đã thốt ra là

Luật pháp là chúa tể của tất cả, cả kẻ phải chết cũng như người bất tử;

và đây là những gì ông nói,

Làm cho sức mạnh trở thành lẽ phải, và nổi loạn nơi cao nguyên; khi tôi suy luận từ hành động của Heracles, để đã không phải mua chúng -

-Tôi không nhớ chính xác từng từ một, nhưng đại ý là không cần phải mua chúng, và không cần phải ban phát chúng cho ông, ông cũng chiếm đoạt được những con bò đực của Geryon, theo luật về lẽ phải của tự nhiên, cho nên những con bò đực cùng những của cải khác của kẻ yếu và thấp kém hơn phải thuộc về những kẻ mạnh và có thể hơn. Và điều đó quả là đúng, khi ngài có thể biết chắc, nếu ngài bỏ rơi triết học và tiếp tục tiến đến những thứ cao hơn: đối với triết học, ngài Socrates ạ, nếu được theo đuổi một cách chùng mực và vào một độ tuổi thích hợp, sẽ là một sự hoàn tất tao nhã, nhưng việc quá lạm dụng triết học lại chính là sự tàn lụi đời người đấy. Cho dù là một người có được những phần hoàn thiện đi nữa, đến bây giờ, nếu họ lại đưa triết học vào phần đời còn lại thì nhất thiết họ đã chả biết tí gì về tất cả những điều mà một nhà quý tộc và một người danh giá phải biết; họ thiếu kinh nghiệm về luật pháp của Quốc gia, cả về ngôn ngữ phải sử dụng

trong những giao dịch công hay tư giữa người với người, và hoàn toàn mù tịt về những lạc thú và khát vọng của loài người và tính cách con người nói chung. Và những con người loại này, khi dấn thân vào chính trị hay kinh doanh, quả là lối bịch như khi tôi tưởng tượng đến chuyện những chính trị gia xuất hiện trong lãnh vực triết học vậy. Vì, như Euripides đã nói

Ai giỏi ở lãnh vực nào thì theo đuổi lãnh vực ấy, và

cố gắng phần lớn nhất của cuộc đời mình vào điều

mà họ tự cho là mình xuất sắc nhất,

và khi yếu kém về bất kỳ điều nào, anh ta sẽ tránh né và xem thường, rồi ca ngợi cái đối nghịch theo thiên kiến của mình, vì cho rằng đó là cách để tự khen ngợi mình. Nguyên tắc chính là phải hợp nhất được chúng. Triết học, như một bộ phận của giáo dục, là một ngành học kiệt xuất, người ta không được ghét bỏ nó, khi còn thanh xuân cần phải học nó; nhưng theo năm tháng, khi người ta đã tiến bộ hơn, mọi thứ sẽ trở nên lối bịch, và tôi có cảm giác triết gia giống như những kẻ nói ngọng và những đứa trẻ đang học đòi. Vì tôi thích nhìn ngắm những đứa trẻ còn đang ở độ tuổi chưa nói năng trôi chảy, còn ngọng nghịu khi đang chơi đùa; nét ngồ ngộ và phóng túng trong lời nói của chúng là điều tự nhiên trong thời thơ ấu của trẻ. Và khi nghe thấy một tạo vật nhỏ bé nào đó đang thận trọng phát âm những lời nói của mình, tôi đã cảm thấy thật chướng tai; âm thanh nghe thật khó chịu, và tai tôi đã phải tiếp nhận những tiếng lùng bùng đầy ngượng ngập. Nhưng khi trông thấy một người đang nói ngọng như một đứa trẻ, tôi thấy thật đáng tởm, chẳng đáng gọi là con người và thật đáng đánh đòn. Và tôi cũng có cảm giác này đối

với các môn sinh triết học; khi thấy một anh chàng trẻ tuổi có hoài bão, – tôi cho là anh ta chỉ cần kha khá về tư cách, và trở nên một người có học vấn tự do, và nếu anh ta khước từ triết học thì tôi cho anh ta là một kẻ yếu kém, sẽ không bao giờ có khát vọng về bất kỳ điều gì to tát hay cao thượng. Nhưng nếu thấy anh ta vẫn cứ tiếp tục việc học triết vào cuối đời, mà không chịu từ bỏ nó, tôi nghĩ rằng anh ta đáng bị đánh đòn đày, ngài Socrates ạ; vì như tôi đã nói, một con người như vậy, cho dù có những phẩm tính tốt đi nữa, cũng trở nên nhu nhược thôi. Anh ta bay đi từ khu đô hội và khu chợ, trong đó, như các thi sĩ vẫn nói rằng con người bị phân biệt; anh ta rút lui vào một góc nào đó trong phần đời còn lại của mình, và chỉ rủ rỉ thì thầm với ba bốn anh chàng trai trẻ đang ngưỡng mộ anh ta, nhưng không bao giờ dám nói năng một cách mãn nguyện như một kẻ tự do. Bây giờ đây, ngài Socrates này, tôi mới nói với ngài đây, và tâm trạng của tôi thật giống tâm trạng của Zethus đối với Amphion, trong vở kịch của Euripides, mà bây giờ tôi đang nói đến đây: vì tôi định nói với ngài thật nhiều những điều mà Zethus đã nói với anh của mình, rằng chính ngài đấy, Socrates, ngài đã bắt cần trong khi lẽ ra phải rất thận trọng;

Có một tâm hồn quá cao cả, nổi bật vì cách cư xử khờ dại;

Trước tòa công lý, anh đã không có một lời bào chữa, hay

đưa ra được một lý do hoặc chứng cứ nào,

Hoặc đưa ra được một lời khuyên dững cảm nhân danh người khác.

Và này, ngài Socrates thân mến ạ, tôi nói đây chỉ vì muốn điều tốt cho ngài thôi, ngài không được bực tức đấy, nếu tôi hỏi rằng ngài có thấy nhục nhã về chuyện không bào chữa được như vậy

chăng; tôi xin khẳng định đây chính là tình trạng không chỉ của ngài thôi, mà là của tất cả những người nghiên cứu triết học đến mức quá xa vời. Vì giả như có ai đó sẽ tống ngài, hay một ai đó thuộc loại người như ngài, vào tù vì cho rằng ngài đã phạm tội trong khi ngài không hề sai phạm, và cứ cho rằng ngài đã không biết làm gì cả vào lúc đó:– ngài sẽ chỉ choáng váng đứng trơ ra đó và há hốc miệng, không nói nên lời; và khi ra trước tòa, ngay cả kẻ buộc tội ngài cũng là một tên xấu xa và không lấy gì làm tử tế, ngài sẽ phải chết nếu hấn ta có ý đồ tuyên án tử hình ngài. Nhưng này, ngài Socrates à, giá trị của câu nói sau đây là gì?

Nghệ thuật biến đổi một người bình thường thành kẻ điên rồ,

kẻ vô phương cứu chữa, và không còn năng lực để cứu bản thân mình hay người khác, khi họ đang lâm vào hiểm nguy nhất và sắp sửa bị kẻ thù cướp mất tất cả tài sản, và tước đi quyền công dân của mình – họ là người mà nếu dùng thành ngữ ta sẽ nói là đáng được giơ cao đánh khẽ. Thế thì, ông bạn tốt của tôi này, hãy nghe lời khuyên của tôi đi, đừng có bắt bẻ lại nữa:

Hãy học nghệ thuật kinh doanh, và được tiếng là

thông thái

Nhưng hãy để lại cho người khác những điều tế nhị này,

Liệu chúng có bị xem là những điều điên rồ hay phi lý không:

Vì chúng sẽ chỉ

Đem lại cho bạn sự nghèo nàn chỉ vì người bạn sống cùng nhà với mình.

Thế thì, hãy ngừng lại chuyện tranh đua với những kẻ mỗ xẻ chi li từng lời nói, mà chỉ nên ganh đua với người có của cải và danh giá, kẻ giỏi thực hiện...

Quả là vậy đấy, ngài Socrates ạ; và họ thực là những kẻ điên rồ, vì làm thế nào mà một người lại có thể hạnh phúc được khi đang làm nô lệ cho bất kỳ điều gì? Ngược lại, tôi chỉ cần khẳng định rằng một người sống đích thực phải biết để cho các khát vọng của mình đạt được hết mức, chứ không phải dập vùi chúng; nhưng khi chúng phát triển đến mức lớn lao nhất thì họ sẽ có đủ dũng cảm và thông minh để chăm lo cho chúng và thỏa mãn tất cả những kỳ vọng của mình. Và đây là điều tôi khẳng định sẽ là sự công bình và cao thượng tự nhiên. Nhiều người không thể đạt được điều này; và họ chê người mạnh khỏe vì họ lấy làm nhục cho sự yếu đuối của mình, sự yếu đuối mà họ muốn che giấu, và do đó họ nói rằng sự quá đà là nền tảng. Như tôi đã nói trước đây, họ nô dịch hóa những bản chất cao cả hơn, và không thể thỏa mãn được những lạc thú của mình, họ ca ngợi sự chùng mịch và công bình xuất phát từ sự hèn nhất. Vì nếu một người vốn dĩ là con vua, hay mang bản chất có khả năng chiếm lĩnh một đế quốc hay một chế độ độc tài, thì cái gì có thể là điều cơ bản hay sự ác còn thực cơ bản hơn sự chùng mịch – đối với một người như họ, có thể tự do hưởng thụ mọi điều tốt đẹp, và không để ai cản trở mình, và tuy rằng đã công nhận phong tục và lý tính, cùng ý kiến của những người khác làm chủ nhân của họ? – phải chăng dù không lâm vào tình cảnh khốn đốn đáng thương mà tiếng tăm của sự công bằng và chùng mịch sẽ cản trở họ đem lại nhiều lợi ích cho bạn hơn là cho kẻ thù, cho dù họ là một nhà cai trị trong thành phố của họ? Không đâu, ngài Socrates ạ, vì ngài thú nhận là kẻ sùng bái chân lý, và chân lý chính là điều này: – sự xa xỉ, vô độ và phóng túng, nếu được hỗ trợ một cách chính đáng, chính là hạnh

phúc và đức hạnh – còn tất cả những gì còn lại chỉ là những thứ vô giá trị, phong tục đối nghịch với tự nhiên, những phát minh ngây thơ của con người chẳng có chút giá trị gì.

Socrates: Thế à, tôi sẽ cho ngài thấy một hình ảnh, xuất phát từ cùng một trường phái: – Hãy cho phép tôi được yêu cầu ngài xem xét liệu ngài sẽ chấp nhận được đến đâu hình ảnh này, như một sự diễn giải về hai cuộc sống của sự điều độ và sự vô độ: – có hai người, cả hai đều có một số thùng chứa; một người có những thùng tốt và còn nguyên vẹn, đây là những thùng rượu nho, mật ong, sữa và những chất lỏng khác, và những nguồn cung cấp cho những thùng này ít và không đủ, nên anh ta đã phải tốn bao công lao và khó khăn mới có được những thùng đầy; nhưng khi các thùng này đã đầy rồi thì anh ta không cần phải đổ thêm hay phải lo lắng về chúng nữa. Còn người kia cũng thế, có thể kiếm được những nguồn, dẫu rằng không chút khó khăn gì; nhưng những thùng chứa của anh ta lại bị rò rỉ và không được tốt, nên suốt cả ngày lẫn đêm, anh ta cứ phải đổ thêm cho đầy các thùng này, và nếu ngưng một chút thôi, anh ta đã cảm thấy rất khổ sở. Cuộc sống của họ là vậy đấy: – Thế bây giờ ngài nói thử xem cuộc sống của kẻ vô độ có hạnh phúc hơn cuộc sống của người điều độ không? Tôi không thuyết phục ngài rằng điều trái nghịch lại là chân lý đâu đấy?

Callicles: Ngài không thuyết phục tôi được đâu, ngài Socrates ạ, vì người đã no đủ rồi thì đâu còn cảm thấy gì là lạc thú nữa; và như tôi vừa nói, đây chỉ là cuộc sống của đất đá: sau khi đã thỏa mãn rồi, họ sẽ không còn biết vui buồn gì nữa; nhưng cuộc đời vui thú mới là luồng nước chảy vào của dòng suối.

Socrates: Và nếu dòng suối vẫn luôn chảy vào, ắt phải có một dòng suối luôn

tuôn ra, và những lỗ hổng đủ lớn đủ chứa lượng nước này chứ?

Callicles: Dĩ nhiên là vậy.

Socrates: Thế thì cuộc sống mà ngài đang nói đến không phải là cuộc sống của một người đã chết, hay của một hòn đá, mà của một kẻ tham lam; ngài muốn nói anh ta sẽ phải đói và phải ăn chứ gì?

Callicles: Đúng vậy.

Socrates: Và anh ta sẽ phải khát và phải uống chứ gì?

Callicles: Đúng vậy, đó là những gì tôi muốn nói; anh ta sẽ phải có tất cả những khát khao về chính mình, và sẽ có thể sống hạnh phúc trong sự hài lòng về chúng.

Socrates: Tuyệt, tuyệt lắm; ngài cứ

tiếp tục đi vì đã bắt đầu rồi, và chả có gì phải xấu hổ cả; chính tôi cũng phải dẹp bỏ sự hổ thẹn: và trước hết, xin cho biết liệu ngài có nói cả về chuyện ngứa và gãi ngứa không, miễn sao ngài có đủ sức gãi và cứ tiếp tục gãi suốt cả cuộc đời, theo khái niệm về hạnh phúc của ngài?

Callicles: Ngài làm tôi ngạc nhiên quá đấy, ngài Socrates ạ! Quả là tay ba hoa chuyên nghiệp.

Socrates: Ngài Callicles ạ, đó chính là lý do tại sao tôi lại sợ sự nhún nhường của Polus và Gorgias; còn sự khiêm nhường của ngài sẽ không đáng sợ, vì ngài là người dũng cảm. Còn bây giờ, ngài hãy trả lời câu hỏi của tôi đi chứ.

Callicles: Tôi xin trả lời, kẻ gãi ngứa sẽ sống thoải mái.

Nền cộng hòa của PLATO

Socrates, sau khi đến Piraeus (hải cảng của Athen) để xem một lễ hội, bị một số bạn bè giữ lại. Đã diễn ra một cuộc đàm đạo đã diễn ra về bản chất của công lý, trong đó Thrasymachus nói với Socrates là, công lý là lợi thế của kẻ mạnh, và những hành động công lý không bao giờ được thực hiện một cách tự nguyện. Socrates đã phân bác Thrasymachus, nhưng vẫn chưa thỏa mãn. Bây giờ, ông cảm thấy mình cần phải thảo luận với Glaucon và Adeimantus, họ sẽ đẩy ông tiến sâu hơn về vấn đề này.

Những nỗ lực của Glaucon để làm sáng tỏ vấn đề này

Ông ta [Glaucon] nói, tôi muốn rằng các ngài sẽ nghe tôi cũng như nghe ông ta, và sau đó tôi sẽ xem liệu các ngài và tôi có đồng ý với nhau không. Vì đối với tôi, Thrasymachus có vẻ như một con rắn sẽ bị giọng nói của ngài hấp dẫn mau hơn bình thường; còn theo ý tôi, bản chất của công lý và bất công vẫn chưa được làm rõ. Cứ tạm gạt qua một bên những phần thưởng và kết quả của chúng, tôi muốn biết tự thân chúng là gì, và chúng hoạt động ra sao trong tâm hồn. Sau đó, cảm phiền các ngài hãy nghe tôi trình bày lại biện luận của Thrasymachus. Nhưng trước hết, tôi sẽ nói về bản chất và nguồn gốc của công lý theo quan điểm thông thường về chúng. Thứ đến, tôi sẽ chứng minh rằng tất cả mọi người đều thực hiện công lý ngược với ý muốn của mình, vì sự cần thiết, chứ không phải vì

đó là một việc thiện. Và cuối cùng, tôi sẽ biện luận rằng trong quan điểm này có một lý do vì cuộc sống của sự bất công đeo bám mọi chuyện còn hơn cuộc sống của công bằng – nếu những gì họ nói là đúng, thì ngài Socrates ạ, thì chính tôi sẽ không theo ý kiến của họ. Nhưng cho đến giờ, tôi vẫn công nhận rằng tôi còn bối rối khi nghe thấy giọng nói của Thrasymachus và của hàng vạn người khác đang inh ỏi bên tai tôi; và, ngược lại, tôi chưa bao giờ nghe bất kỳ người nào nói đến sự thắng thế của công bằng đối với bất công một cách mãn nguyện cả. Tôi muốn nghe thấy rằng công bằng được ca ngợi vì tự thân nó; thế thì tôi sẽ rất hả dạ, và ngài là người thích hợp nhất mà tôi nghĩ rằng tôi có thể nghe được sự chỉ giáo về điều này; và do đó tôi sẽ tán dương cuộc sống công bằng hết khả năng của mình, và cách diễn giải của tôi sẽ cho thấy rằng tôi khát khao được nghe thấy ngài cùng ca ngợi sự công

bằng và công kích sự bất công. Liệu ngài có đồng ý với đề nghị của tôi không?

Dĩ nhiên là đồng ý rồi; thật tôi không tài nào nghĩ ra một đề tài nào khác mà một người bình thường lại thường xuyên muốn đàm đạo hơn thế.

Ông ta đáp lại, rất mừng khi được nghe ngài nói thế, và như tôi đã đề nghị, xin được bắt đầu bằng việc diễn giải về bản chất và nguồn gốc của công lý.

Người ta cho rằng để thực hiện sự bất công, theo tự nhiên, là điều tốt; cam chịu bất công mới là điều xấu; nhưng điều xấu lại lớn hơn điều tốt. Vì vậy khi con người vừa tạo ra lại vừa gánh chịu bất công và dảm nghiệm cả hai, không thể tránh cái này và nhận cái kia, họ sẽ nghĩ rằng thà thỏa thuận với nhau để đừng có cái nào cả; từ đó mới nảy sinh luật lệ và những hợp đồng; cái mà luật pháp qui định được họ gọi là hợp pháp và công bằng. Đây là cái mà họ khẳng định sẽ là nguồn gốc và bản chất của công lý; – đó là một dạng trung dung hay thỏa hiệp, nằm giữa cái tốt nhất khi thực hiện sự bất công mà không bị trừng phạt, với cái tệ hại hơn hết, khi phải chịu bất công mà không được quyền trả đũa; và công lý, nằm giữa hai thái cực này, không được chấp nhận như một điều thiện, mà như một điều ít xấu hơn, và được tôn vinh do không có khả năng thực hiện sự bất công của con người. Vì không một người nào đáng mặt làm con người lại chịu tuân thủ một hợp đồng nếu có đủ khả năng phản kháng lại nó; chỉ họa có diên anh ta mới làm vậy. Sự diễn giải về bản chất và nguồn gốc của công lý là vậy đó, ngài Socrates ạ.

Bây giờ là trường hợp những người thực hiện công lý, họ làm vậy một cách miễn cưỡng và vì họ không có khả năng để thực hiện sự bất công. Trường hợp

này sẽ thể hiện rõ nhất nếu ta tưởng tượng một điều gì đó đại loại như sau: cho con người được hưởng quyền thực hiện bất công và cả quyền thực hiện công bằng để làm những gì họ mong muốn, ta hãy theo dõi và xem thử khát vọng sẽ dẫn họ đến đâu; sau đó ta sẽ khám phá trong mỗi hành động của con người công bằng và bất công đang tiến hành trên cùng một con đường, theo đuổi quyền lợi của mình, mà mọi bản chất đều được xem là cái tốt của họ, và chỉ được hưởng theo đường lối công lý bằng sự cưỡng chế của luật pháp. Tự do mà ta đang giả định có thể được trao hết cho họ dưới dạng một quyền lực mà theo truyền thuyết, thuộc quyền sở hữu của Gyges, ông tổ của vị vua giàu có Croesus của xứ Lydia (xuất hiện khoảng thế kỷ thứ IV trước công nguyên ở Tiểu Á). Theo truyền thống này, Gyges là một người chăn cừu phục vụ cho vua xứ Lydia; bỗng một cơn bão lớn ập tới, rồi kế đó là một trận động đất làm thủng một lỗ trên trái đất ngay tại chỗ ông đang cho đàn cừu ăn. Còn đang sững sốt trước cảnh tượng này, ông đã bị rơi xuống lỗ thủng đó, ở đó ông trông thấy một con ngựa bằng đồng thau rỗng, có những cánh cửa, nơi ông đã cúi người nhìn vào và thấy một xác chết có vóc dáng rất thực còn hơn cả người thực nữa, bỗng xuất hiện, và trên người không có gì cả, ngoại trừ một chiếc nhẫn vàng; ông đã rút chiếc nhẫn từ ngón tay của xác chết và đã trở lên lại mặt đất. Lúc bấy giờ, theo phong tục, khi tụ họp với nhau, những người chăn cừu có thể gửi bản tấu trình hàng tháng về đàn gia súc của mình lên nhà vua; trong cuộc họp, ông đã đeo chiếc nhẫn, và khi đang ngồi giữa mọi người, bỗng nhiên ông xoay mặt nhẫn vào phía trong lòng bàn tay của mình, khi đó, ông bỗng nhiên trở nên vô hình đối với những người đang dự họp và họ bắt đầu nói chuyện như thể ông không còn hiện

diện ở đó nữa. Ông rất đổi ngạc nhiên về điều này, và lại xoay mặt chiếc nhẫn trở ra và xuất hiện trở lại; ông đã thử đi thử lại chiếc nhẫn vài lần và kết quả vẫn y như vậy - khi xoay mặt nhẫn vào trong, ông trở nên vô hình, còn khi quay mặt nhẫn ra ngoài, ông lại xuất hiện trở lại. Từ đó, ông đã rắp tâm để được cử làm sứ giả đi đến cung vua; ngay khi đến cung, ông đã quyến rũ hoàng hậu, và chính nhờ sự giúp đỡ của bà ta mà ông đã mưu đồ chống lại và phản bội nhà vua, và đã chiếm đoạt vương quốc. Bây giờ, ta hãy giả sử rằng có hai chiếc nhẫn thần bí như vậy, một chiếc cho người công bằng và một chiếc cho người bất công; người ta nghĩ là không ai có một bản chất sắt đá sẽ chịu đựng lâu dài sự bất công. Không ai cưỡng lại việc dụng tay vào những gì không phải là sở hữu của mình khi mình chắc chắn lấy được những gì mà mình thích ngoài chợ, hay đi vào nhà người khác và mặc tình nói dối với bất kỳ người nào, hoặc giết hay phóng thích tù nhân, và về mọi phương diện giống như một Thượng đế ở giữa con người. Thế rồi các hành động của người công bằng sẽ chẳng khác gì những hành động của kẻ bất công; cuối cùng cả hai cùng tiến đến một điểm chung. Và chúng ta có thể khẳng định đây sẽ là một bằng chứng hết sức rõ rệt là, một người chỉ công bằng một cách miễn cưỡng hay chỉ vì anh ta nghĩ rằng sự công bằng dù sao cũng tốt cho cá nhân mình, chứ không phải vì sự bức thiết, vì bất kỳ ở đâu mà ai cũng nghĩ rằng mình có thể đối xử bất công một cách an toàn, thì ở đó anh ta trở thành bất công. Vì tự thâm tâm, tất cả mọi người đều tin rằng bất công thì có lợi nhiều hơn cho cá nhân so với công bằng, và khi biện luận như tôi giả định, họ sẽ nói rằng họ đều đúng cả. Nếu bạn thử nghĩ rằng bất kỳ người nào có được quyền năng để biến mình thành vô hình, mà lại tuyệt nhiên

không làm gì sai trái và đụng chạm đến tài sản của người khác, anh ta sẽ bị những kẻ quan sát cho là cực kỳ xuẩn ngốc đến mức đáng thương, dẫu rằng họ sẽ ca ngợi anh ta trước mặt, và luôn luôn tỏ ra cho nhau thấy sự sợ hãi rằng mình cũng có thể phải gánh chịu sự bất công. Về vấn đề này thế là đã quá đủ.

Bây giờ, nếu chúng ta phải đưa ra lời biện hộ cho cuộc sống của người công bằng và kẻ bất công, ta phải tách biệt hai cuộc sống này; không còn cách nào khác; và sự tách biệt này sẽ bị tác động như thế nào? Tôi xin trả lời: Cứ để mặc cho kẻ bất công được hoàn toàn bất công, và người công bằng được mặc sức thực hiện sự công bằng của mình; sẽ không ai bị lấy mất đi điều gì cả, và cả hai sẽ được cung cấp đầy đủ mọi thứ để thực hiện cuộc sống theo ý mình. Trước hết, cứ cho là kẻ bất công được ở tình trạng giống như các người có tay nghề tinh xảo xuất sắc; như các phi công hay nhà vật lý thành thạo, cảm nhận được bằng trực giác về năng lực của mình và giữ mình trong giới hạn đó, và nếu bị thất bại tại bất kỳ điểm nào, vẫn có thể tự mình khôi phục được. Vì vậy, cứ để mặc cho kẻ bất công cố gắng thực hiện sự bất công của anh ta theo lẽ phải, và cứ lặng yên nếu anh ta tỏ ý muốn được cao thượng bằng sự bất công của mình (người ta nhận thấy là chả có ai như anh ta cả): vì tột đỉnh của bất công là: bạn chỉ được xem là công bằng khi bạn không công bằng. Do đó, tôi mới nói rằng ở một người cực kỳ bất công, ta phải giả định sự bất công hoàn hảo nhất; chẳng có gì là suy diễn ở đây, mà ta phải cho phép anh ta, khi thực hiện những hành vi bất công nhất, lại đạt được sự nổi tiếng nhất về sự công bằng. Nếu đi sai một bước, anh ta phải có khả năng tự phục hồi; anh ta phải là một người nói năng gây được ảnh hưởng, nếu bất kỳ hành động nào của anh ta cũng dường

đường chính chính, và có thể xông xáo vào nơi nào cần đến sức mạnh nhờ lòng quả cảm và sức lực của mình, và sự làm chủ tiền bạc và bạn hữu. Và ta hãy đặt kế bên anh ta một người công bằng nhờ sự cao thượng và tính đơn giản mà anh ta mong muốn, như Aeschylus nói, thì dường như không được tốt. Không được có sự dường như, vì nếu anh ta dường như công bằng, anh ta sẽ được tôn vinh và được khen thưởng, và rồi ta sẽ không biết được liệu anh ta có đối xử công bằng vì sự công bằng hay vì danh giá và phần thưởng; do đó, cứ để mặc anh ta được bao phủ trong sự công bằng mà thôi, và đừng khoác lên người anh ta danh xưng nào khác; và người ta phải tưởng tượng là anh ta đang sống trong một tình trạng trái nghịch với người bất công kia. Cứ để anh ta là người tốt nhất, và cứ để mặc anh ta bị nghĩ là con người xấu nhất; rồi anh ta sẽ bị thử thách; và chúng ta sẽ nhận thấy liệu anh ta có bị tác động vì e sợ điều ô nhục và các hậu quả của nó hay không. Và cứ để anh ta tiếp tục như vậy cho đến giờ phút lâm chung; công bằng dường như là bất công. Khi cả hai đã đạt đến cực độ, thái cực công bằng và thái cực bất công, ta hãy thử đưa ra phán đoán xem người nào hạnh phúc hơn.

Tôi [Socrates] bật thốt lên, ôi trời ơi! ông bạn Glaucon thân mến ạ, sao ngài lại nhiệt tình tô vẽ cho đến tận lúc quyết định này chứ, cứ hết người này rồi đến người khác, như thể họ là hai pho tượng vậy.

Ông ta [Glaucon] nói, tôi cố hết sức mình. Và bây giờ khi đã biết họ như thế nào thì ta sẽ không khó khăn gì trong việc tìm ra cuộc sống nào đang chờ đợi mỗi người. Đây là điều tôi sẽ mô tả; nhưng vì ngài cho rằng việc mô tả này hơi sống sượng, thì ngài Socrates ạ, tôi xin ngài cứ cho là những lời nói

sau đây không phải là của tôi. - Hãy để tôi đặt nó vào miệng của những kẻ tán dương sự bất công: Họ sẽ nói rằng người công bằng bị cho là bất công thì sẽ bị dẫn vật, đau khổ và bị trói chân trói tay – sẽ có cặp mắt u tối; và cuối cùng, sau khi phải chịu đựng mọi thứ xấu xa, anh ta sẽ bị chết đứng: Sau đó anh ta sẽ hiểu được rằng mình ắt chỉ mới có vẻ, chứ chưa phải là công bằng; những lời này của Aeschylus có thể chân thực về người bất công hơn là về người công bằng. Vì người bất công đang theo đuổi một thực tế; anh ta không sống theo quan điểm hời hợt bên ngoài – anh ta muốn trở thành thực sự bất công chứ không phải dường như bất công thôi: –

Tâm trí anh ta có một lớp đất sâu và màu mỡ,

Từ đó nảy sinh những lời khuyên thận trọng.

Trước hết, anh ta được người ta cho là công bằng, và do đó, anh ta chịu đựng những nguyên tắc của thành phố; anh ta có thể lấy người mình muốn, và đăng ký kết hôn với người mà anh ta muốn; anh ta cũng có thể buôn bán và giao dịch nơi nào anh ta thích, và luôn có lợi cho mình, vì anh ta chẳng ngại gì sự bất công; và ở các cuộc thi đua, dù chung hay riêng, anh ta đều hơn các đối thủ, giành được lợi lộc của họ, và được giàu có, rồi từ những lợi lộc này, anh ta có thể làm lợi cho bạn bè của mình, và làm hại kẻ thù; ngoài ra, anh ta có thể cúng tế, dâng hiến lễ vật cho thần thánh một cách hậu hĩnh và hoa mỹ, và có thể tán dương các thần thánh hay bất kỳ ai mà anh ta muốn tôn vinh một cách tốt đẹp hơn hẳn so với người công bằng, bởi vậy, có thể sẽ được thần thánh yêu quý hơn. Và vì thế, ngài Socrates ạ, người ta cho rằng thần thánh và con người đều hợp nhất trong việc làm cho cuộc sống của kẻ bất công tốt đẹp hơn so với cuộc sống của người công bằng.



Socrates và bạn hữu bị cuộc tranh luận đưa đẩy tới chỗ dựng nên một thành phố trên lý thuyết, với hy vọng rằng nếu có thể mô tả được một thành phố tuyệt đối công bằng, họ sẽ hiểu rõ hơn về sự công bằng trong tâm trí con người. Khi khởi đầu tranh luận về nền giáo dục phù hợp cho những Vệ binh của thành phố của mình, Socrates mới bắt đầu lên tiếng. Còn tất cả các câu trả lời là của Glaucon.



Tôi nói, giờ hãy để cho tôi được trình bày bằng một giả thuyết để xem bản chất của chúng ta được soi sáng hay không được soi sáng đến mức độ nào: – Hãy nghe đây! Có nhiều người sống trong một cái hang ngầm dưới mặt đất, miệng hang hướng về phía có ánh sáng và chạy dọc theo lòng hang; họ đã sống ở đây từ khi còn bé, hai chân và cổ họ bị xiềng lại khiến họ không di chuyển được, mà chỉ có thể nhìn thấy cảnh trước mặt mà thôi, vì bị sợi xích ghì chặt không cho quay đầu lại. Phía trên và đằng sau họ, có một ngọn lửa đang bập bùng cháy ở xa, và ở giữa ngọn lửa và các tù nhân này là một con đường nhô cao; nếu nhìn vào, bạn sẽ thấy một bức tường thấp được xây dọc theo con đường này, giống như tấm màn dành cho những con rối trình diễn ở trước mặt họ, mà trên đó họ sẽ biểu diễn màn múa rối.

Tôi hiểu.

Tôi nói, và ngài có thấy những người vừa đang đi dọc theo bức tường vừa khiêng vác đủ mọi thứ bình, lọ, tượng và hình ảnh của những con vật được làm bằng gỗ, đá và các loại vật liệu khác, xuất hiện trên bức tường chẳng? Một số người đang nói chuyện, còn những người khác yên lặng.

Ngài cho tôi thấy một hình ảnh thật lạ lùng đấy, họ còn là những tù nhân thật kỳ quặc nữa.

Tôi đáp, cũng giống như chúng ta thôi; và họ chỉ thấy được những cái bóng của mình; hay bóng của những người khác, mà ngọn lửa đã hắt chúng lên mặt tường đối diện của cái hang chứ gì?

Ông ta trả lời, đúng vậy, làm sao họ thấy được điều gì khác nữa ngoài những cái bóng nếu họ cứ mãi mãi không nhúc nhích được cái đầu?

Và những đồ vật họ mang vào cũng giống như hình bóng họ nhìn thấy trên vách chứ gì?

Ông ta đáp, đúng vậy.

Và nếu có thể nói chuyện với nhau, thì lẽ nào họ lại không thử gọi tên những gì đang hiện ra trước mắt họ chứ?

Rất đúng.

Và giả dụ thêm rằng tù nhân nghe thấy một tiếng vọng từ phía đối diện, khi một người đang đi qua hang cất tiếng nói, họ sẽ không dám chắc rằng tiếng nói mà họ nghe được xuất phát từ cái bóng đang di động chứ?

Ông ta đáp, không.

Đối với họ, sự thật đúng theo nghĩa đen chả là gì cả ngoài những cái bóng của hình ảnh.

Chắc chắn là thế rồi.

Và giờ đây, hãy nhìn lại lần nữa, và các ngài sẽ thấy những gì đương nhiên sẽ xảy ra nếu các tù nhân được thả ra và tỉnh ngộ trước những nhân lẫn của mình. Trước hết, khi bất kỳ người nào trong bọn họ được tự do và buộc phải đột ngột đứng dậy và vừa quay đầu lại đằng sau vừa bước đi và nhìn về phía ánh sáng, anh ta sẽ phải chịu những cơn đau khủng khiếp; ánh sáng chói lòa sẽ làm anh ta nhức nhối, và anh ta sẽ

không thể thấy được những sự vật mà trong tình trạng trước đó anh ta chỉ thấy được những cái bóng của chúng và sau đó mới nhận thức được một số sự vật mà người ta nói với anh ta, rằng những gì anh ta thấy trước đó chỉ là ảo ảnh, còn bây giờ, khi anh ta đang đến gần hơn với tồn tại thực và mắt anh ta hướng về sự hiện hữu có thực hơn, anh ta có một cái nhìn rõ rệt hơn, – anh ta sẽ trả lời sao đây? Và các ngài có thể tưởng tượng thêm rằng thầy của anh ta đang chỉ vào những vật thể đang đi qua và yêu cầu anh ta gọi tên chúng, – chả lẽ anh ta sẽ không bối rối sao? Anh ta lại chẳng nghĩ rằng những cái bóng mà anh ta đã thấy trước đó còn thực hơn cả những vật hiện giờ đang được chỉ cho anh ta thấy đó sao?

Còn thực hơn thế nhiều.

Và nếu bắt buộc phải nhìn thẳng vào ánh sáng, chẳng phải là anh ta sẽ bị nhức mắt khiến phải ngoảnh nhìn trở lại những ảo ảnh của vật thể mà anh ta có thể thấy được và trên thực tế cho rằng chúng còn rõ rệt hơn những sự vật hiện đang bày ra cho anh ta xem chẳng?

Ông ta đáp, đúng đấy.

Và cứ giả sử thêm lần nữa rằng anh ta phải lê từng bước lên một con dốc để ra miệng hang, và cứ bước đều như vậy cho đến khi chính mắt anh ta nhìn thấy mặt trời, thì liệu anh ta có bị nhức nhối xốn xang không? Khi tiếp cận với ánh sáng, mắt anh ta sẽ bị lóa, và sẽ không thể thấy được bất kỳ điều gì mà ta gọi là những thực tại cả.

Ông ta đáp, ngay lúc đó thì hoàn toàn là không rồi.

Anh ta cần phải làm quen dần với cảnh tượng của thế giới bên ngoài cái hang. Và trước hết, anh ta sẽ thấy rõ nhất những cái bóng, kể đó là ảnh phản

chiếu của con người và những vật thể khác ở trên mặt nước, và sau đó là chính những vật thể; rồi anh ta sẽ nhìn vào ánh sáng của mặt trăng và những vì tinh tú vào ban đêm còn rõ hơn mặt trời hay ánh sáng mặt trời vào ban ngày?

Dĩ nhiên là thế.

Cuối cùng, anh ta sẽ thấy được mặt trời, chứ không phải chỉ là những hình ảnh phản chiếu của nó trên mặt nước, đúng ngay vị trí của nó, chứ không phải tại một vị trí nào khác: và anh ta sẽ chiêm ngưỡng chính mặt trời.

Đương nhiên.

Phải chăng sau đó anh ta sẽ tiến đến chỗ cho rằng đây mới chính là thứ đã tạo nên mùa và năm tháng, và là người bảo vệ cho tất cả những gì nằm trong thế giới hữu hình, và về một mặt nào đó, là nguyên nhân của tất cả những sự vật mà anh ta và đồng loại vẫn quen nhìn ngắm?

Ông ta nói, rõ ràng là trước hết anh ta nhìn thấy mặt trời và sau đó là nguyên do về nó.

Và khi anh ta hồi tưởng lại nơi cư ngụ cũ của mình, cùng với sự hiểu biết về cái hang và những bạn tù của mình, chả lẽ ngài lại không chọ rằng anh ta sẽ lấy làm mừng là mình đã được thay đổi và cảm thương cho họ sao?

Ông ta đáp, đương nhiên là vậy.

Và nếu họ có thói quen tôn vinh người nào nhanh mắt nhìn thấy trước những cái bóng đi qua và nhận xét xem ai đi trước, ai đi sau và những người nào đi với nhau; từ đó, có thể đưa ra những kết luận tốt nhất cho tương lai, liệu ngài có nghĩ anh ta sẽ phải bận tâm đến những danh giá và vinh quang này, hay ganh tị với những người có được những thứ này hay không? Nếu anh ta không nói được như Homer,

Tốt hơn hãy làm đầy tớ nghèo của một ông chủ nghèo.

và chịu đựng bất kỳ điều gì, thì thà cứ nghĩ như những gì họ làm và sống theo tính cách của họ có hơn không?

Ông ta đáp, đúng đấy, tôi cho rằng anh ta thà phải chịu đựng bất kỳ điều gì còn hơn là giải trí bằng những ý niệm giả này và sống trong tình cảnh đáng thương như vậy còn hơn.

Tôi nói, hãy thử tưởng tượng lần nữa rằng có một người từ ngoài trời sáng đi vào để chịu thay thế tình cảnh cũ của anh ta; chẳng phải người này chắc chắn sẽ bị tối sầm cả hai mắt hay sao?

Ông ta đáp, chắc chắn là thế.

Và nếu có một cuộc thi đua, và anh ta phải ganh đua để đo những cái bóng cùng với những tù nhân chưa hề bước chân ra khỏi cái hang, trong khi thị giác của anh ta vẫn còn yếu, và trước khi mất anh ta ổn định trở lại (thời gian cần thiết để làm quen với khả năng thị giác mới này thì khá lâu), liệu anh ta không cảm thấy lố bịch sao? Người ta sẽ nói về anh ta rằng, anh ta đi lên đi xuống mà không cần phải dùng đến mắt; và tốt hơn là đừng nghĩ cả đến chuyện lên khỏi hang nữa; và nếu ai đó thả người khác và dẫn anh ta lên phía ánh sáng, hãy để cho họ chỉ bắt được kẻ vi phạm, và tử hình hắn ta.

Ông ta nói, có gì đáng thắc mắc đâu.

Đây hoàn toàn chỉ là một ngụ ngôn, mà giờ đây ngài có thể thêm vào cho cuộc tranh luận trước đấy, ngài Glaucon ạ; căn nhà tù là thế giới thị giác, ánh sáng của ngọn lửa là mặt trời, và ngài sẽ hiểu lắm tôi nếu ngài diễn giải hành trình đi lên là sự thăng hoa của linh hồn đi vào thế giới tri thức theo niềm tin nghèo nàn của tôi, mà ngài khát khao là, tôi sẽ diễn tả rằng – Thượng

đế sẽ biết đúng hay sai. Nhưng, dù sai hay đúng, ý kiến của tôi vẫn là trong thế giới tri thức, khái niệm về cái tốt xuất hiện sau cùng, và chỉ được nhìn thấy bằng sự nỗ lực mà thôi; và khi được nhìn thấy, cũng sẽ được quy cho tác giả vĩ đại của tất cả mọi điều đẹp đẽ và đúng đắn, là cha đẻ của ánh sáng và chúa tể của ánh sáng trong thế giới hữu hình, và là nguồn cội trực tiếp của lẽ phải và chân lý của tri thức; và đây là năng lực mà nhờ đó anh ta sẽ hành động hợp lý trong cuộc sống chung hay riêng, muốn vậy anh ta ắt phải có cái nhìn ổn định.

Tôi đồng ý ở mức những gì tôi có thể hiểu ngài.

Ngoài ra, ngài không được thắc mắc rằng những người đạt được nhãn quan hạnh phúc này lại không chịu hạ cố đến những công việc của con người; vì tâm hồn họ luôn phải vội vàng tiến vào cõi thượng giới, nơi họ khát khao được trú ngụ; nếu ẩn dụ của chúng ta đáng tin, thì khát khao nào của họ là thật sự tự nhiên đây.

Đúng, rất tự nhiên.

Và liệu có điều gì đáng ngạc nhiên khi một người đi từ những chiêm nghiệm thiêng liêng đến tình trạng tội lỗi của con người, tự xử tệ với mình một cách nực cười; nếu, trong khi cặp mắt còn đang hấp háy và trước khi anh ta kịp làm quen với bóng tối chung quanh, anh ta bắt buộc phải tranh đấu trước tòa án, hay ở một nơi khác, về những hình ảnh hay những cái bóng của hình ảnh về công lý, và đang cố gắng để hiểu được khái niệm của những người chưa bao giờ biết đến sự công bằng tuyệt đối?

Ông ta đã trả lời, có đấy chứ.

Bất kỳ người nào có lương tri sẽ nhớ rằng sự bối rối của đôi mắt gồm

hai loại, và nảy sinh từ hai nguyên nhân, do bất ngờ ra khỏi ánh sáng hay đi vào chỗ sáng, là điều có thực đối với con mắt tinh thần, cũng giống như đối với con mắt thể xác; và khi nhớ đến chuyện anh ta thấy bất kỳ người nào mà thị giác đang bị bối rối và yếu, anh ta cũng không thể bật cười được; trước hết anh ta sẽ hỏi xem thần trí của con người đó đã ra khỏi cuộc sống sáng sửa hơn chưa, và không thể thấy được gì vì chưa quen với bóng tối hay việc chuyển từ đêm tối qua ban ngày khiến anh ta bị lóa mắt vì chói sáng. Và anh ta sẽ nghĩ rằng một người đang ở trong điều kiện và tình trạng hiện hữu như mình thật hạnh phúc, và anh ta sẽ cảm thương cho người kia; hoặc giả, anh ta có bật cười trước cảnh một người vừa từ dưới hang bước lên phía trên đầy ánh sáng, điều này xem ra còn hợp lý hơn nụ cười chào mừng người phải đi từ chỗ có ánh sáng xuống hang tối.

Ông ta nói, cái cười đó phải khác hẳn chứ.

Thế thì, nếu tôi đúng, một số thầy dạy ắt phải sai khi họ nói rằng họ có thể truyền tri thức cho một người đã không hiện diện trước ở đó, giống như thị giác ở đôi mắt mù.

Chắc chắn họ sẽ nói điều này.

Tuy thế, cuộc tranh luận của chúng ta cho thấy rằng năng lực và khả năng học hỏi vốn vẫn tồn tại trong tâm hồn đó; và chỉ có mắt mới không thể chuyển từ tối qua sáng được nếu không có sự tham dự của toàn bộ cơ thể, vì vậy, công cụ tri thức cũng chỉ có thể nhờ sự chuyển động của toàn thể tâm hồn mới chuyển biến được từ thế giới đang chuyển biến thành thế giới hiện hữu được, và phải học hỏi từng bước một để chịu đựng được cảnh hiện hữu, ánh sáng chói lòa và tốt đẹp nhất của hiện hữu, hay nói cách khác là của cái thiện.

Rất đúng.

Và phải chăng, chẳng có nghệ thuật nào đem lại sự chuyển biến một cách dễ dàng và mau chóng nhất; không in sâu vào khả năng thị giác, vì vốn đã hiện diện, nhưng lại chuyển theo hướng sai trái, và không nhắm vào chân lý?

Ông ta đáp, đúng là giả định có một nghệ thuật như vậy.

Và tuy rằng những đức tính khác của tâm hồn dường như có quan hệ mật thiết với những phẩm chất thuộc thể xác, vì cho dù vốn không phải bẩm sinh đi nữa thì sau đó chúng vẫn có thể được ghi lại bằng thói quen và thực hành, phẩm chất khôn ngoan hơn hẳn những đức tính khác luôn duy trì một yếu tố thiêng liêng, và nhờ sự chuyển biến này mà trở nên hữu ích và sinh lợi; hay, ngược lại, sẽ gây tổn thương và vô dụng. Phải chăng ngài chưa bao giờ nhận thấy trí thông minh thiếu cận lóe lên từ con mắt tinh quái của một kẻ đều cẳng ranh ma—hắn ta năng nổ như thế nào, tâm hồn ti tiện của hắn nhìn thấy con đường dẫn tới đường cùng của hắn ra sao; hắn chính là hình ảnh trái ngược của người mù, nhưng khả năng nhìn tinh nhạy đã thúc ép hắn làm ác, và hắn tai quái một phần là do sự lanh lợi của mình?

Rất đúng.

Nhưng điều gì sẽ xảy ra nếu những bản chất như vậy đã bị cắt xén từ thời niên thiếu của họ; và họ phải chịu tiết giảm nghiêm ngặt những khoái cảm thuộc tri giác, như ăn uống, giống như những quả tạ chì, gắn liền với họ ngay từ lúc mới sinh, trì kéo họ xuống và chuyển hướng nhìn của linh hồn của họ vào những điều thấp hèn – tôi cho rằng, nếu họ được cởi bỏ khỏi những cản trở này và được chuyển theo hướng ngược lại, thì chính khả năng đó trong con người

họ sẽ nhìn thấy chân lý cũng bèn nhay như khi họ nhìn thấy những gì mà hiện thời đôi mắt họ đang hướng về.

Có thể lắm chứ.

Tôi nói, đúng đấy; và có một điều khác giống vậy, hay đúng hơn một sự suy diễn cần thiết từ những gì đi trước, rằng không phải những kẻ không được giáo dục và không biết về chân lý, cũng không phải những kẻ chưa bao giờ kết thúc việc học của mình, mới có thể làm những sứ thần cho Quốc gia được; không phải những người ở trường hợp trước, vì họ chẳng hề nhắm tới bốn phạm nào làm nguyên tắc cho mọi hành động chung cũng như riêng của họ; không phải là những người thuộc trường hợp sau, vì họ sẽ chẳng hành động gì cả trừ phi bị bắt buộc, vì cho rằng mình đang sống biệt lập ở những hoang đảo đầy hạnh phúc.

Ông ta đáp, quá đúng.

Tôi nói, sau đó công việc của chúng ta là những người sáng lập ra Quốc gia sẽ phải bắt buộc những người mình mẫn nhất tiếp thu tri thức mà chúng ta đã được biết là vĩ đại hơn hết - họ phải tiếp tục thăng tiến cho đến khi hoàn thiện; nhưng khi họ đã thăng tiến và đã đủ nhận thức thì chúng ta vẫn không được cho phép họ hành động như bây giờ.

Ngài muốn nói gì?

Tôi muốn nói rằng họ vẫn ở thượng giới; nhưng vẫn không được phép thực hiện điều này; họ bắt buộc phải giáng lần nữa xuống đám tù nhân trong hang, tham gia vào việc lao động và hưởng danh cùng với họ, cho dù có đáng như vậy hay không.

Ông ta hỏi, nhưng liệu điều này có phải là bất công hay không? Liệu chúng ta có buộc phải đem lại cho họ một cuộc sống tệ hại hơn, khi lẽ ra họ phải được hưởng cuộc sống tốt đẹp hơn?

Tôi nói, ngài lại quên mất rồi, ông bạn ạ, chủ đích của nhà lập pháp không nhắm vào việc làm cho bất kỳ giai cấp nào trong Quốc gia được hưởng hạnh phúc hơn những giai cấp còn lại; hạnh phúc sẽ là hạnh phúc của toàn thể Quốc gia, và ông ta kết hợp công dân lại bằng sự thuyết phục và yêu cầu, biến họ thành những ân nhân của Quốc gia, và do đó là những ân nhân của nhau; theo mục đích đó, những người này, không phải để làm hài lòng bản thân mình, mà để trở thành những công cụ đoàn kết Quốc gia.

Đúng là tôi đã quên mất điều này.

Ngài Glaucon ạ, hãy thấy rằng sẽ không còn sự bất công khi bắt buộc các triết gia của chúng ta phải chăm sóc và lo liệu cho người khác; chúng ta sẽ giải thích với họ rằng ở những Quốc gia khác, những người thuộc giai cấp của họ không bị bắt buộc phải đóng góp công sức vào chính trị; và điều này thật hợp lý, vì họ được phát triển theo ý nguyện thuần khiết của chính mình, còn chính quyền, thà không có họ tham gia thì tốt hơn. Vì tự học, chẳng ai mong gì chuyện họ phải tỏ lòng biết ơn đối với nền văn hóa mà họ chưa bao giờ tiếp nhận cả. Nhưng chúng tôi đã đưa ngài vào thế giới để trở thành những kẻ cai trị đám đông, thành ông vua của chính ngài và của những công dân khác, và vẫn giáo dục ngài tốt hơn và hoàn hảo hơn cả họ, và ngài còn có thể đóng góp tốt hơn vào nghĩa vụ song hành nữa kia. Vì vậy, mỗi người trong các ngài đây, khi đến lượt mình, phải xuống hầm, và phải tập thói quen nhìn trong bóng tối. Khi đã tập được thói quen này rồi, các ngài sẽ nhìn rõ gấp hàng ngàn lần những cư dân trong cái hang đó, và các ngài sẽ biết được một số hình ảnh sẽ ra sao, và chúng thể hiện những gì, vì các ngài sẽ thấy được cái đẹp, cái công lý và cái tốt theo sự thực của

chúng. Và do đó, Quốc gia của chúng ta chính là Quốc gia của các ngài sẽ là một thực tại, chứ không phải chỉ là giấc mơ, và sẽ được điều hành bằng một tinh thần không giống tinh thần của các Quốc gia khác, trong đó người ta phải tranh cãi nhau về những cái bóng và bù đầu vào chuyện tranh giành quyền lực, mà trong mắt họ là cái chí thiện. Tuy nhiên, chân lý là: Quốc gia mà trong đó kẻ thống trị phải cai trị một cách miễn cưỡng nhất lại luôn là Quốc gia được cai trị tốt nhất và yên ổn nhất, và là Quốc gia mà trong đó họ nhiệt tình nhất, nhưng tồi tệ nhất.

Ông ta đáp, đúng đấy.

Và liệu các môn sinh của chúng ta, khi nghe thấy điều này, có chối không nhận phiên làm công việc Quốc gia, khi họ được phép dành ra nhiều thời gian hơn với nhau trong ánh sáng siêu phàm hay không?

Ông ta đã trả lời, không thể được; vì họ là những con người công bằng, và những mệnh lệnh mà chúng ta đề ra cho họ là công lý; chắc chắn tất cả môn sinh của chúng ta sẽ đảm nhận chức vụ như một sự bức thiết, chứ không theo kiểu của những nhà cai trị Quốc gia hiện giờ của chúng ta.

Tôi nói, đúng đấy, ông bạn ạ; và vẫn còn một điểm nữa. Các ngài phải trù tính cho các nhà cai trị tương lai một cuộc sống khác tốt đẹp hơn cuộc sống của một nhà cai trị, rồi sau đó các ngài phải có được một Quốc gia thật quý báu; vì chỉ trong Quốc gia mới đem lại được một nền trật tự như vậy, họ sẽ cai trị những ai thực sự giàu có, không phải giàu vàng bạc, mà giàu phẩm hạnh và sự khôn ngoan, đó là hạnh phúc đích thực của cuộc sống. Ngược lại, nếu họ tham gia điều hành công việc chung, sự nghèo đói sẽ xảy

ra ngay sau sự hưởng thụ những ích lợi riêng tư của họ, từ đó người ta sẽ nghĩ rằng họ chỉ tranh thủ cái tốt lành nhất; nếu thế sẽ chẳng bao giờ có được trật tự ở nơi ấy; nếu họ chỉ lo tranh giành chức vị, thì cảnh nội chiến, nổi da xáo thịt sẽ nảy sinh thì chính những kẻ cai trị và toàn thể Quốc gia sẽ sụp đổ.

Ông ta đáp, thật quá đúng.

Và cuộc sống duy nhất coi thường cuộc sống đầy tham vọng chính trị đó chính là cuộc sống triết học đích thực. Các ngài còn biết bất kỳ cuộc sống nào khác không?

Đương nhiên là tôi không biết rồi.

Và những kẻ cai trị không bắt buộc phải là những người ham thích trọng trách chứ? Vì, nếu thế, họ sẽ có những đối thủ cũng ham mê trọng trách như vậy, và hai bên sẽ phải tranh đấu với nhau.

Hẳn là thế rồi.

Thế thì ai sẽ là người mà chúng ta bắt phải làm Vệ binh đây? Chắc chắn họ sẽ phải là những người khôn ngoan nhất về công việc Quốc gia, và nhờ họ mà Quốc gia được điều hành một cách tốt đẹp nhất, và là những người vừa có được những vinh dự khác vừa có một cuộc sống tốt đẹp hơn cả cuộc sống chính trị.

Ông ta đáp, chính họ đấy, và tôi sẽ chọn họ.

◆◆◆

Socrates và các bạn lúc này bắt đầu bàn về các hình thức Quốc gia khả dĩ khác nhau, và Socrate được yêu cầu nói về các chế độ không đạt được sự hoàn hảo của Quốc gia mà họ đã mô tả trong cuộc bàn luận của mình.

◆◆◆

Và ắt hẳn bạo chúa không giống Quốc gia độc tài, và con người dân chủ không giống với Quốc gia dân chủ; và vân vân đây chứ?

Hẳn là thế.

Và khi Quốc gia phải là Quốc gia tốt đẹp và hạnh phúc, thì liệu con người với nhau có thể không?

Chắc chắn là có rồi.

Thế thì hãy so sánh thành phố nguyên thủy của chúng ta, đặt dưới quyền thống trị của một vị vua, với một thành phố được đặt dưới quyền cai trị của một bạo chúa, họ đại diện cho đức hạnh như thế nào?

Ông ta nói, họ là hai thái cực, vì một đảng là cực tốt và một đảng là cực xấu.

Tôi nói, dù là trong trường hợp nào đi nữa, thì vẫn không thể có nhầm lẫn, và do đó tôi sẽ hỏi các ngài ngay lập tức rằng liệu các ngài có đạt đến một quyết định tương tự về hạnh phúc và nỗi khổ đau tương đối của họ hay không. Và ở đây ta cũng không được phép hoảng hốt trước sự xuất hiện của một tên bạo chúa, hẳn chỉ có ý nghĩa là sự thống nhất và có lẽ còn có một số ít người còn muốn duy trì hẳn ta; nhưng ta cứ phải điếm qua mọi ngóc ngách của thành phố này để xem xét hết mọi nơi và sau đó ta sẽ đưa ra ý kiến của mình.

Ông ta đáp, một lời mời thú vị đấy; và tôi thấy, cũng như mọi người phải thấy thôi, rằng một chế độ độc tài là một dạng chính quyền độc ác nhất, còn sự trị vì của một vị vua anh minh mới là chế độ hạnh phúc nhất.

Và trong việc đánh giá con người nữa, tôi xin được mạn phép yêu cầu một điều chính đáng tương tự, là tôi sẽ được phép có một vị trọng tài có khả năng nhìn thấu bản chất con người chứ? Ông ta không thể giống như một đứa trẻ

chỉ biết nhìn ngắm vẻ bề ngoài và bị lừa mất vì sự hào nhoáng mà bản tính bạo chúa gây ra cho những người nhìn ngắm nó, nhưng cứ cho là vị trọng tài này là một người có được cái nhìn thật sáng suốt. Tôi xin giả định rằng việc thẩm định các ý kiến của chúng ta sẽ do một người có khả năng thẩm định, và sống ở cùng một nơi với ông ta, từng hiện diện trong cuộc sống thường nhật của ông ta và biết rõ những mối quan hệ gia đình của ông ta, nơi ông ta có thể lột bỏ những thứ nguy trang bí hiểm của mình và một lần nữa trong giờ phút nguy nan của cộng đồng – ông ta sẽ cho chúng ta biết về niềm hạnh phúc và nỗi khổ đau của bạo chúa khi so sánh với những người khác?

Ông ta nói, lại một đề nghị rất hay đấy.

Liệu tôi có phải giả định rằng chính chúng ta có thể và đã biết những vị trọng tài và đã cần đến họ trước khi ta gặp một người như vậy vào lúc này chứ? Thế thì ta sẽ phải có một người nào đó để trả lời những câu hỏi của chúng ta.

Đương nhiên là được thôi.

Yêu cầu ngài không được quên vai trò song hành giữa cá nhân với Quốc gia đấy nhé; bằng cách luôn ghi nhớ điều này và cứ luân phiên thay đổi quan điểm qua lại giữa hai vai trò, xin ngài lần lượt cho biết các điều kiện của từng vai trò của họ?

Ông ta hỏi lại, ý ngài là sao?

Tôi trả lời, bắt đầu bằng Quốc gia trước, theo ngài một thành phố do một bạo chúa cai trị thì được tự do hay phải chịu cảnh nô lệ?

Ông ta đáp, thật không còn thành phố nào lại phải chịu cảnh nô lệ cực kỳ hơn thế.

Tuy nhiên, như ngài thấy đó, vẫn còn những con người tự do cũng như những ông chủ trong một quốc gia như thế mà?

Ông ta đáp, có chứ, tôi thấy có mà – chỉ một ít người thôi; nhưng, dân chúng nói chung và những người dân đảng hoàng tử tế nhất lại bị đày đọa và nô dịch thật khốn khổ.

Thế, nếu con người giống Quốc gia, sự cai trị như vậy chẳng phải là ưu thế sao? Linh hồn con người đầy rẫy sự dễ tiện và thô tục – những yếu tố tốt nhất trong con người thì bị nô dịch; và còn có một bộ phận cai trị nhỏ, cũng là những kẻ xấu xa và điên rồ nhất.

Đương nhiên là thế.

Vậy ngài bảo tâm hồn của một kẻ như vậy là tâm hồn của người tự do hay của nô lệ?

Theo tôi, anh ta có tâm hồn của một kẻ nô lệ.

Và Quốc gia bị nô dịch dưới ách một tên bạo chúa thật vô phương hành động theo ý mình?

Quả là vô phương.

Và tâm hồn nằm dưới tay bạo chúa (Tôi đang nói đến tâm hồn theo nghĩa toàn thể) chẳng có chút khả năng làm những gì mình mong muốn; có một con mòng cứ chằm chích nó, và nó luôn bị quấy rối và cắn rứt?

Hắn là vậy.

Còn thành phố ở dưới tay bạo chúa thì giàu có hay nghèo đói?

Nghèo đói.

Và tâm hồn bạo chúa ắt phải nghèo nàn và tham tàn?

Đúng vậy.

Vậy một Quốc gia và một con người như vậy sẽ luôn đẩy áp sự sợ hãi?

Dĩ nhiên là thế.

Liệu ngài có tìm thấy ở một Quốc gia nào có nhiều sự than khóc, sầu đau, rên rỉ và đau khổ hơn không?

Hắn là không rồi.

Và liệu có người nào trong các ngài sẽ cảm thấy khốn khổ hơn một bạo chúa, đang cuồng say và tham lam không?

Không thể hơn được.

Khi suy nghĩ về những điều này và về những điều ác tương tự, ngài có cho rằng Quốc gia độc tài là Quốc gia khốn khổ nhất không?

Ông ta đáp, tôi cho là đúng đấy.

Tôi nói, dĩ nhiên là vậy rồi. Và khi ngài thấy cùng những điều ác như vậy ở kẻ độc tài, ngài nghĩ gì về hắn?

Tôi cho rằng hắn là kẻ khốn khổ hơn ai hết.

Tôi nói, áy, tôi nghĩ là ngài đang bắt đầu sai lầm rồi đấy.

Ngài muốn nói gì chứ?

Tôi cho là hắn ta chưa đạt đến mức cực kỳ khốn khổ.

Thế thì ai mới là kẻ khốn khổ hơn chứ?

Tôi đang nói đến một kẻ như vậy đây.

Ai mới được chứ?

Hắn ta có bản chất bạo chúa, nhưng thay vì làm chủ cuộc sống riêng tư lại bị chỉ rủa còn bất hạnh hơn một tên bạo chúa giữa công chúng.

Khi nghe nói điều này, tôi cho rằng ngài đã nói đúng đấy.

Tôi đáp, đúng vậy, nhưng trong cuộc tranh luận gay go này, ngài nên có lập trường vững hơn một chút, chứ không nên chỉ biết phỏng đoán mà thôi; vì đây là câu hỏi quan trọng nhất trong tất cả các câu hỏi về thiện, ác đấy.

Ông ta đáp, rất đúng.

Vậy hãy để tôi đưa ra một thí dụ minh họa mà tôi nghĩ là có thể làm sáng tỏ đề tài này.

Minh họa của ngài là gì?

Trường hợp những cá nhân giàu có sở hữu nhiều nô lệ; từ những người này ngài có thể hình thành một ý niệm về điều kiện của một bạo chúa, vì cả hai đều có nô lệ như nhau; chỉ có điều bạo chúa thì có nhiều nô lệ hơn.

Đúng là có sự khác biệt ấy.

Ngài biết không, bọn họ sống thật an toàn và cần gì phải hiểu các dây tở của mình chứ?

Họ sợ gì chứ?

Chả sợ gì cả. Nhưng ngài có nhận thấy lý do của điều này không?

Có chứ; lý do đó là cả thành phố đoàn kết lại để bảo vệ cho từng cá nhân.

Tôi đáp, chí lý. Nhưng hãy tưởng tượng là, những chủ nhân này, thí dụ như chủ của khoảng 50 nô lệ, cùng với gia đình, tài sản và nô lệ, bị một vị thần lưu đày đến một nơi hoang vu, không có lấy một con người tự do nào giúp đỡ ông ta – Liệu ông ta sẽ không bị thống khổ vì sợ ông ta và vợ con của ông ta sẽ bị các nô lệ sát hại?

Ông ta đáp, có chứ, ông ta phải sợ đến chết khiếp.

Đã đến lúc ông ta sẽ bắt buộc phải nịnh bợ những tên bợm trong số các nô lệ của mình, và hứa hẹn sẽ trả tự do cho họ và các thứ khác, một cách miễn cưỡng – ông ta ắt phải phỉnh phờ các tên đầy tớ của mình.

Đúng đấy, đó là cách duy nhất để cứu mạng mình.

Và giả dụ cũng chính vị thần đã lưu đày ông ta lại cho ông ta sống giữa

những người láng giềng không ai là chủ của ai hết, và nếu họ bắt gặp ông ta vi phạm điều này, họ sẽ lấy mạng ông ta chứ?

Trường hợp này của ông ta lại còn tệ hại hơn, nếu ngài giả sử rằng ông ta đang bị kẻ thù bao vây và theo dõi.

Và phải chăng đây là một loại nhà tù mà tên bạo chúa đang bị giam hãm trong đó – một kẻ bạo chúa về bản chất như ta đã mô tả, tâm trí lúc nào cũng đầy ắp những nỗi sợ hãi và thèm khát? Linh hồn hẳn thật như bản và tham lam, và dẫu rằng cách biệt với tất cả người dân trong thành phố, hẳn vẫn chẳng bao giờ được phép du hành, hay được nhìn ngắm những sự vật mà những con người tự do khác ước ao được nhìn ngắm, nhưng hẳn ta phải sống trong cái hang ổ của mình như người đàn bà phải ru rú trong nhà, và ghen tuông với bất kỳ công dân nào khác được đi đến những vùng đất xa lạ để nhìn ngắm bất kỳ điều gì mà họ thích.

Ông ta đáp; thật quá đúng.

Và ở giữa những điều ác này, liệu con người bạo chúa của hẳn có bị bán loạn – mà ngài vừa khẳng định là kẻ khốn khổ nhất trên đời – vẫn chưa phải khốn khổ hơn khi, thay vì sống một cuộc sống cá nhân, hẳn lại chịu giam hãm trong số phận của một tên bạo chúa công khai? Hẳn phải là chủ nhân của kẻ khác khi không làm chủ được chính mình: hẳn giống như một con người mắc bệnh hay bị tê liệt, buộc phải sống cho hết cuộc đời, không phải trong cảnh an nhàn, mà phải tranh đấu, giành giật với người khác.

Sự so sánh thật chính xác.

Trường hợp của hẳn dẫu phải là cực kỳ khốn khổ phải không? Vậy không phải là tên bạo chúa thực sự phải sống một cuộc sống còn tệ hại hơn kẻ bạo chúa mà ngài khẳng định là tệ hại nhất đó sao?

Dĩ nhiên là vậy rồi.

Tên bạo chúa thực sự, cho dù người ta nghĩ là gì đi nữa, quả là một tên nô lệ đích thực, bắt buộc phải xu nịnh và nô dịch đến mức cùng cực, và là tên nịnh bợ những kẻ độc ác nhất của loài người. Hắn có những thèm muốn mà hắn tuyệt nhiên không thể thỏa mãn được, có nhiều nhu cầu hơn bất kỳ ai, và thực ra rất nghèo nàn, nếu ngài biết cách kiểm tra toàn bộ linh hồn của hắn: suốt cả cuộc đời lòng hắn chất đầy nỗi sợ hãi, những cơn biến động, những cơn bồn loạn, thậm chí còn giống như Quốc gia độc tài như hắn vậy: và có chắc là có sự giống nhau này không?

Ông ta đáp, phải có chứ.

Ngoài ra, như ta đã đề cập trước đây, hắn càng trở nên tệ hại hơn khi có quyền lực: hắn trở nên và nhất thiết phải ganh tị, bất trung, bất công, thù địch, bất hiếu hơn lúc khởi đầu; hắn là kẻ cung cấp và dung dưỡng cho mọi điều gian ác, hậu quả là hắn phải cực kỳ khốn khổ, và hắn cũng làm cho mọi người khác phải khốn khổ như hắn.

Không một người có lương tri nào lại dám phản bác lời ngài nói.

Tôi nói, thế thì ngài cứ tiếp tục đi và với tư cách một giám khảo trong cuộc hội thi sân khấu, hãy tuyên bố kết quả đi, theo mình, ngài cũng nên quyết định xem ai là kẻ thứ nhất trên thang hạnh phúc, ai đứng thứ nhì, và vân vân: trong cả bảy năm người – họ là quân vương, nhà quý tộc, chính trị gia đầu xỏ, nhà dân chủ, kẻ độc tài.

Quyết định thì dễ thôi: họ là những dàn đồng ca bước ra sân khấu, và tôi phải thẩm định họ theo thứ tự mà họ bước vào sân khấu, theo tiêu chuẩn về đức độ và tật xấu, hạnh phúc và khốn khổ.

Chúng ta cần phải thuê một người thông tin chứ, hay là để tôi thông báo rằng con trai của Ariston [người hoàn thiện nhất] đã quyết định rằng người tốt nhất và công bằng nhất cũng là người hạnh phúc nhất, và đây là người trung thành nhất và cũng là vị vua của chính mình; và kẻ xấu xa và bất công nhất cũng là người khốn khổ nhất, và đây chính là kẻ bạo tàn nhất đối với chính mình cũng là tên bạo chúa độc tài nhất đối với Quốc gia của mình?

Ông ta nói, ngài cứ tự tuyên bố đi.

Và tôi sẽ nói thêm, “cho dù thần thánh và con người có thấy hay không?

Cứ cho là vậy đi.

Tôi nói, thế thì điều này sẽ là bằng chứng đầu tiên của chúng ta; và còn một bằng chứng nữa, cũng có thể quan trọng đấy.

Bằng chứng gì vậy?

Bằng chứng thứ hai xuất phát từ linh hồn: cho rằng linh hồn của cá nhân, giống như Quốc gia, đã được chúng ta chia thành ba nguyên tắc, sự phân chia mà tôi nghĩ là có thể đưa thêm một sự chứng minh mới nữa.

Thuộc bản chất nào?

Với tôi, dường như ba nguyên tắc này sẽ có ba niềm khoái lạc tương ứng; cũng còn ba ước muốn và quyền lực thống trị.

Ông ta hỏi, ngài muốn nói gì?

Có một nguyên tắc, như chúng ta đã nói, mà nhờ đó người ta học được, một nguyên tắc khác nhờ đó người ta tức giận; nguyên tắc thứ ba, mang nhiều hình thức, không có một danh xưng đặc biệt, được diễn tả bằng từ thông thường là làm cho thèm ăn, từ sức mạnh và sự say đắm khác thường của những nỗi ham mê ăn uống và những ham hố nhục dục là những yếu tố chính của nó: cũng là

nổi đam mê tiền bạc, vì những khát vọng này thường chỉ được thỏa mãn bằng sự trợ giúp của vàng bạc.

Ông ta nói, đúng vậy.

Nếu ta định nói rằng các ham mê và lạc thú thuộc bộ phận thứ ba này có liên quan đến lợi lộc, thì sẽ có thể rơi trở lại một ý niệm duy nhất; và có thể mô tả chân thực và dễ hiểu bộ phận này của linh hồn như là sự ham mê lợi lộc hay tiền bạc.

Tôi đồng ý với ngài.

Một lần nữa, phải chăng yếu tố đam mê lại không được đặt vào việc cai trị, chinh phục và giành giật danh vọng sao?

Đúng thế.

Giả như ta gọi nó là sự tranh chấp hay tham vọng – liệu thuật ngữ này có phù hợp chăng?

Cực kỳ phù hợp.

Ngược lại, mọi người thấy rằng nguyên tắc tri thức hoàn toàn được nhằm vào chân lý, và sự quan tâm đến nó thì ít hơn mỗi bận tâm đến lợi lộc hay danh vọng.

Quá ít hơn nhiều.

“Kẻ say mê sự khôn ngoan,” “Người say mê tri thức,” phải chăng là những danh hiệu mà ta có thể dùng để gọi bộ phận đó của linh hồn một cách phù hợp hay không?

Hẳn nhiên là vậy rồi.

Nguyên tắc này thường xảy ra ở linh hồn của hạng người này, còn nguyên tắc kia lại chiếm ưu thế ở một nhóm người khác, liệu có thể như vậy chăng?

Đúng vậy.

Vậy ta có thể bắt đầu bằng cách giả sử rằng có ba hạng người – những

người say mê sự khôn ngoan, những kẻ ham hố danh vọng, những người ham mê lợi lộc?

Chính xác đấy.

Và có ba loại lạc thú, là một số mục tiêu của họ?

Rất đúng.

Bây giờ, nếu xem xét ba hạng người này, và lần lượt hỏi họ xem loại cuộc sống nào của họ là vui thú nhất, mỗi người sẽ tự đánh giá mình và đánh giá niềm vui thú của những người khác: phải chăng người làm ra tiền sẽ phản đối sự phù phiếm của hư danh hay sự học hỏi nếu chúng không đem lại tiền bạc với những thế lợi chắc chắn của vàng bạc?

Ông ta đáp, đúng vậy.

Còn người hám danh – ý kiến của anh ta sẽ là gì? Anh ta sẽ không nghĩ rằng vui thú của những kẻ giàu có là thô tục, trong khi sự sáng khoái của việc học hỏi chân lý, nếu như không mang lại niềm vinh dự, thì chỉ là đám khói và vô nghĩa đối với anh ta sao?

Đúng thế.

Và liệu ta có thể giả sử là triết gia sẽ đặt ra bất kỳ giá trị nào cho những lạc thú khác so với niềm vui thú hiểu biết chân lý, và cứ thế mà theo học mãi, dĩ nhiên không quá xa với thiên đường đầy hoan lạc? Phải chăng anh ta sẽ không cho những niềm khoái lạc khác là cần thiết, vì quan niệm rằng nếu đã không cần thiết, tốt hơn là không nên có nó?

Ông ta trả lời, chắc chắn là thế.

Thế thì, vì những lạc thú của mỗi hạng người và cuộc sống của mỗi hạng người này vẫn còn đang gây tranh cãi, và vấn đề không phải là cuộc sống nào có nhiều hay có ít vinh dự hơn, hoặc

tốt đẹp hơn hay xấu xa hơn, mà là cuộc sống nào sáng khoái hay ít đau khổ hơn – làm thế nào ta biết được là họ nói thực?

Tôi xin chịu thôi.

Thế à, nhưng ta phải có tiêu chuẩn để đánh giá chứ? Có gì tốt hơn kinh nghiệm, sự khôn ngoan và lý trí chẳng?

Quả là không có gì tốt hơn thế đâu.

Tôi nói, vậy hãy suy nghĩ kỹ. Trong số ba cá nhân này, ai có kinh nghiệm nhiều nhất về tất cả những lạc thú mà ta vừa kể? Phải chăng kẻ háms lợi, trong khi học hỏi bản chất của chân lý cốt yếu, sẽ có nhiều kinh nghiệm về thú vui tri thức hơn triết gia có được kinh nghiệm về lạc thú đối với lợi lộc?

Chủ yếu triết gia có nhiều lợi thế; vì ông ta có sự bức thiết luôn phải biết cho được mùi vị của những khoái lạc khác có được từ thời thơ ấu: nhưng kẻ háms lợi lại không có nhu cầu bức thiết nếm trải tất cả kinh nghiệm của mình như vậy – hay, tôi còn có thể nói rằng, thậm chí anh ta có ước muốn như vậy đi nữa, cũng hiếm khi nếm trải được – cái tuyệt vời của sự học hỏi và hiểu biết chân lý.

Thế người yêu thích sự khôn ngoan có lợi thế hơn kẻ háms lợi rất nhiều, vì anh ta có được kinh nghiệm nhân đôi chứ gì?

Đúng là hơn rất nhiều.

Một lần nữa, anh ta có kinh nghiệm nhiều hơn về thú vui đối với sự danh giá, hay kẻ háms danh thì thoả mãn hơn về sự khôn ngoan?

Ông ta đáp, không phải vậy đâu, cả ba đều cảm thấy một phần vinh dự khi họ đạt được mục tiêu; vì kẻ giàu có, người dũng cảm cũng như người khôn ngoan đều có đám đông ca ngợi riêng của mình, và khi nhận được vinh dự, họ

đều cảm nhận được niềm vui của vinh dự; nhưng niềm vui tìm thấy trong tri thức về tồn tại đích thực thì chỉ có triết gia mới cảm nhận được mà thôi.

Vậy kinh nghiệm của ông ta sẽ khiến ông ta phán đoán đúng hơn bất kỳ người nào chẳng?

Đúng hơn nhiều.

Và chỉ ông ta có được sự khôn ngoan cũng như kinh nghiệm sao?

Đĩ nhiên.

Ngoài ra, chính khả năng dùng làm công cụ phán đoán không thuộc sở hữu của kẻ tham lam hay người có tham vọng, mà chỉ thuộc về triết gia mà thôi sao?

Khả năng nào thế?

Như chúng ta đã nói, đấy là lý trí mà quyết định của chúng ta phải dựa vào.

Đúng vậy.

Và suy lý là công cụ đặc biệt của ông ta chứ gì?

Hẳn là vậy.

Nếu của cải và lợi lộc là tiêu chuẩn, thì sự khen ngợi và chê trách kẻ háms lợi chắc chắn là xứng đáng nhất chứ gì?

Chắc chắn.

Hay danh giá, vinh quang hoặc lòng quả cảm được dùng làm tiêu chuẩn, thì phán đoán của kẻ đầy tham vọng hay hung hăng là đúng nhất sao?

Rõ ràng là vậy.

Nhưng vì kinh nghiệm, sự khôn ngoan và lý trí đều là những vị giám khảo cả.

Ông ta trả lời, ta chỉ có thể suy diễn rằng niềm vui của người yêu thích sự khôn ngoan và lý trí mới là đúng nhất.

Và vì thế chúng ta sẽ đi đến kết quả là niềm vui thuộc về phần thông

minh của linh hồn mới chính là niềm vui thích nhất của cả ba, và trong chúng ta đây là nguyên tắc chủ đạo để có được cuộc sống vui thú nhất.

Thật không còn gì đáng nghi ngờ cả, người khôn ngoan nói năng có uy quyền khi anh ta chấp thuận cuộc sống của chính mình.

Và cái mà giám khảo khẳng định cuộc sống kế tiếp sẽ là gì, và niềm hoan lạc kế tiếp là gì?

Rõ ràng là người chiến binh và người hám danh; sát với bản thân mình hơn là kẻ kiếm tiền.

Cuối cùng mới đến kẻ hám lợi ư?

Ông ta đáp, rất đúng.

Thế thì, phải chăng trong hai lần liên tiếp, người công bằng đã hạ được kẻ bất công trong cuộc tranh đấu này; và bây giờ đến cuộc thử thách thứ ba, dành cho thần Zốt (Zeus), vị thần cứu tinh, trên núi Olympia: có vị thánh thì thâm bên tai tôi rằng không một niềm vui nào ngoại trừ niềm vui về sự thông thái là chân thực và thuần khiết – tất cả những niềm vui khác chỉ là cái bóng; và chắc điều này sẽ chứng tỏ điều quyết định vĩ đại nhất của sự thất bại?

Đúng là cái vĩ đại nhất; nhưng chính ngài phải giải thích chứ?

Tôi sẽ triển khai vấn đề, còn ngài sẽ phải trả lời các câu hỏi của tôi đấy.

Ngài cứ tiến hành đi.

Thế này nhé, có phải hoan lạc ngược với đau khổ không?

Đúng vậy.

Và còn có một trạng thái trung lập nữa chứ?

Có đấy.

Một trạng thái trung gian, đại loại là sự thư giãn của linh hồn trước cả

hai trạng thái kia – ngài muốn nói vậy chứ gì?

Đúng vậy.

Ngài có nhớ những gì mà người ta nói khi họ bị bệnh không?

Thế họ nói gì?

Rằng rốt cục chẳng có gì vui thú hơn sức khỏe cả. Nhưng sau đó họ lại như chẳng hề biết đó là điều sung sướng nhất trên đời này đi cho đến khi họ ngã bệnh.

Ông ta nói, đúng, tôi biết điều ấy chứ.

Và khi người ta phải chịu một cơn đau cấp tính, ngài hẳn phải nghe họ nói rằng chẳng có gì thích hơn nếu loại trừ được cơn đau này chứ gì?

Tôi có nghe.

Và có nhiều trường hợp đau đớn khác mà trong đó có sự tạm ngừng và ngừng hẳn của cơn đau, mà ta chẳng hề nghe thấy bất kỳ lời ca tụng nào cho thấy họ đã được hưởng niềm vui thích nhất trên đời?

Ông ta đáp, đúng đấy; vào lúc họ sung sướng và thật hài lòng khi bớt đau.

Một lần nữa, khi sự vui sướng đó ngưng, họ sẽ đau trở lại phải không?

Ông ta nói, chắc chắn vậy rồi.

Thế thì trạng thái trung gian tạm ngừng đau đó sẽ là niềm vui và cũng sẽ là đau khổ chứ gì?

Dường như vậy.

Nhưng liệu cái không phải là một trong hai có thể là cả hai được không?

Tôi nên trả lời không thì hơn.

Và cả hoan lạc lẫn đau khổ đều là những sự vận động của linh hồn, có phải không?

Đúng đấy.

Nhưng cái chả là đau khổ cũng không phải là hoan lạc giờ lại được chứng

minh là sự tạm ngưng của đau khổ và không phải là sự chuyển động, lại là trung gian giữa hai cái à?

Đúng đấy.

Thế thì làm sao ta có thể đúng được khi cho rằng không có đau khổ tức là hoan lạc hay không có hoan lạc là đau khổ được chứ?

Không thể như thế được.

Vậy đây chỉ là ngoại hình chứ không phải thực tại; nghĩa là, sự tạm ngưng đau khổ là hoan lạc nhất thời và tương đối với những gì là đau khổ, và là đau khổ khi so sánh với những gì là hoan lạc; nhưng tất cả những sự thể hiện này, khi được thử bằng những cuộc thử nghiệm về hoan lạc đích thực, lại không thực tế mà chỉ là một loại lừa bịp.

Đó là sự suy diễn.

Hãy xem một loại hoan lạc khác không có những đau khổ đi trước nó, và có lẽ ngài sẽ không cần phải giả định như trường hợp hiện thời, rằng hoan lạc chỉ là sự tạm ngưng của đau khổ, hay đau khổ chỉ là sự tạm ngưng của hoan lạc.

Ông ta hỏi, vậy chúng là gì, và tôi sẽ tìm thấy chúng ở đâu?

Nhiều lắm: thử đơn cử một thí dụ về những hoan lạc đối với mùi hương, rất mạnh và không hề cần đến những đau khổ xảy ra trước nó; chúng chợt xuất hiện nhất thời, và khi mất đi không hề để lại sự đau khổ.

Quá đúng còn gì nữa.

Vậy chúng ta chớ để mình bị lôi cuốn vào niềm tin rằng hoan lạc thuần túy là sự tạm ngưng của đau khổ, và đau khổ thuần túy là sự tạm ngưng của hoan lạc.

Không đâu.

Cho đến giờ, loại hoan lạc có nhiều

và mạnh mẽ hơn xảy đến với linh hồn thông qua thể xác thường thuộc loại này – chúng là những thứ thay thế đau khổ.

Đúng vậy đấy.

Và sự dự đoán về những đau khổ và hoan lạc trong tương lai đều có bản chất như nhau chứ?

Đúng vậy.

Tôi có thể đưa ra một thí dụ minh họa cho chúng chứ?

Tôi sẵn sàng nghe đây.

Tôi nói, ngài có thừa nhận là trong tự nhiên có cõi thượng giới, hạ giới và trung giới không?

Có.

Và nếu một người đi từ hạ giới đến trung giới, liệu anh ta có nghĩ rằng mình đang đi lên chăng; và khi đang đứng ở trung giới và nhìn lại chỗ mình xuất phát, liệu anh ta có nghĩ rằng mình đã ở thượng giới chăng, giả như anh ta chưa bao giờ được thấy thượng giới thực sự?

Ông ta trả lời, chắc chắn là thế; làm sao anh ta có thể nghĩ khác đi được chứ?

Nhưng nếu lại trở về hạ giới, liệu anh ta có cho rằng, hay thực sự cho rằng mình đang đi xuống chăng?

Hẳn là thế.

Phải chăng tất cả đều nảy sinh từ chỗ không biết gì về cõi thượng giới, trung giới và hạ giới của anh ta?

Đúng.

Vậy, liệu ngài có thể tự hỏi rằng những người không trải nghiệm trong sự chân thật khi họ có những ý tưởng sai lầm về nhiều thứ khác, thì cũng sẽ có những ý tưởng sai lầm về hoan lạc và đau khổ và tình trạng trung dung; vì vậy khi họ chỉ bị thu hút về hướng đau khổ, họ sẽ cảm thấy đau khổ và nghĩ

rằng nỗi đau khổ mà họ cảm nghiệm sẽ là thực, và cũng tương tự như vậy, khi ra khỏi đau khổ, tiến về hướng trạng thái trung lập hay trung gian, họ tin chắc rằng mình đã thỏa lòng và được hoan lạc; vì không biết hoan lạc, họ đã sai lầm khi cho đau khổ đối nghịch với sự vắng mặt của đau khổ, giống như màu đen tương phản với màu xám, thay vì màu trắng – thế ngài có thắc mắc về điều này không?

Dĩ nhiên là không; tôi nên chuẩn bị tinh thần để thắc mắc về điều trái nghịch thì hơn.

Vậy hãy xem xét vấn đề này: – Đói, khát và những thứ tương tự, là những trạng thái trống rỗng của cơ thể phải không?

Đúng.

Còn ngu dốt và điên rồ là sự vắng bóng của linh hồn chứ gì?

Đúng vậy.

Còn thức ăn và sự khôn ngoan là những sự thỏa mãn của cả hai chứ gì?

Dĩ nhiên.

Và sự thỏa mãn phát xuất từ cái ít hiện hữu hơn hay từ cái nhiều hiện hữu hơn mới là cái thực hơn?

Rõ ràng là từ cái hiện hữu nhiều hơn.

Những loại sự vật nào có phần hiện hữu thuần túy nhiều hơn trong phán đoán của chúng ta – những sự vật, mà điển hình là đồ ăn, thức uống, gia vị và tất cả những chất bổ dưỡng, hay loại sự vật có chứa đựng ý kiến, tri thức, tinh thần và tất cả những loại đức hạnh khác? Hãy nêu câu hỏi như sau: – Loại nào có sự hiện hữu thuần túy hơn – có liên quan đến sự bất biến, sự bất tử và cái đúng, và có một bản chất như vậy, và được tìm thấy trong những bản chất như vậy; hay có liên

quan đến và được tìm thấy trong sự bất biến và sự bất tử, và tự nó có biến đổi và bị hủy diệt hay không?

Ông ta trả lời, sự hiện hữu của cái có liên quan đến sự bất biến thì thuần túy hơn nhiều.

Và bản chất của sự bất biến dự phần vào tri thức với cùng mức độ như của bản chất không?

Đúng là có tham gia vào tri thức với cùng mức độ.

Và tham gia vào chân lý với cùng mức độ chứ?

Đúng vậy.

Và ngược lại, cái có ít chân thực hơn cũng sẽ có ít bản chất hơn chứ gì?

Nhất thiết là vậy.

Vậy, nói chung, những loại sự vật phục vụ cho thân xác có ít chân lý và ít bản chất hơn những loại sự vật phục vụ cho linh hồn sao?

Ít hơn nhiều.

Và phải chăng chính thân xác cũng chứa ít chân lý và bản chất hơn linh hồn?

Đúng vậy.

Cái gì chứa nhiều sự hiện hữu đích thực hơn, và thực sự có một sự hiện hữu thực hơn, thì thực sự đầy đủ hơn cái chứa ít sự hiện hữu chân thực và ít chân thực hơn phải không?

Dĩ nhiên.

Và nếu có niềm vui khi được đồng thuận theo tự nhiên, cái mà thực sự chứa nhiều hiện hữu đích thực sẽ hưởng được niềm vui thực sự hơn; ngược lại cái tham gia vào sự hiện hữu ít chân thực hơn sẽ được thỏa mãn một cách ít thực và ít chắc chắn hơn, và sẽ tham gia vào niềm vui hư ảo và ít chân thực hơn?

Không có gì phải nghi ngờ về điều này cả.

Vậy, những người không biết đến sự khôn ngoan và đức hạnh, và vẫn luôn bận bịu với thói phàm ăn và thú vui nhục dục, cứ thăng trầm trong khoảng trung bình; và trong cõi trung giới này, họ cứ sống được chăng hay chớ trong suốt cuộc đời, nhưng họ sẽ không bao giờ bước chân vào được cõi thượng giới thực sự; họ không tìm kiếm nó, cũng chẳng bao giờ tìm thấy đường đi cho mình, họ thực sự không có đủ cái hiện hữu đích thực, cũng không ném trái được sự hoan lạc thuần khiết và trường cửu. Giống như lũ trâu bò, với cặp mắt chỉ biết nhìn xuống và cái đầu cứ gục xuống đất, nghĩa là, luôn hướng về bàn ăn, họ chỉ biết ăn nhậu, nhồi nhét, béo ị, và, khi mê say quá độ những thú vui này, họ đã đâm, đá, đâm chọt lẫn nhau bằng những cái sừng và móng guốc bằng sắt; và họ đã chém giết nhau chỉ vì thú tính luôn thèm khát của mình. Vì họ chỉ biết thu nạp cho mình cái không phải là thực chất, và phần mà họ nhồi nhét mọi thứ vào bản thân cũng không thực chất và vô độ.

Glaucon nói, ngài Socrates ạ, thực ra, ngài mô tả cuộc sống của nhiều người cứ như thánh vậy.

Các hoan lạc của họ trộn lẫn với đau khổ – làm sao chúng có thể khác hơn được chứ? Vì chúng chỉ là bóng và hình của thực tại, và chúng được tô điểm bằng sự tương phản, làm nổi bật cả hai phần sáng tối, và vì vậy chúng mới cấy vào đầu óc của những kẻ điên rồ những khát vọng rồ dại về bản thân mình; chúng bị chống đối như Stesichorus nói về chuyện dân Hy Lạp chống lại bóng tối của Helen ở Troy khi không biết đến sự thực.

Đương nhiên một chuyện như thế là không tránh khỏi.

Và điều giống vậy hẳn không xảy ra cho yếu tố tinh thần hay xúc cảm của linh hồn sao? Liệu một người sôi nổi mà cảm xúc ảnh hưởng đến hành động, cho dù là ghen tị và tham vọng hay hung hăng và sinh sự, hoặc cáu giận và bất mãn, có thuộc trường hợp tương tự, nếu anh ta đang tìm cách giành lấy vinh dự và vinh quang cùng sự thỏa mãn cho nỗi giận dữ của mình bất kể lý trí hay tình cảm?

Ông ta nói, đúng vậy, điều giống vậy cũng xảy ra cho yếu tố tinh thần nữa.

Vậy ta có thể tự tin mà khẳng định rằng những kẻ ham mê danh lợi, khi tìm kiếm những vui thú của mình dưới sự hướng dẫn và có kèm theo lý trí và tri thức, và đeo đuổi rồi giành được những vui thú mà trí khôn chỉ ra cho họ thấy, cũng sẽ có những niềm vui sướng thực nhất ở mức độ cao nhất mà họ có thể đạt được, nếu như theo đuổi chân lý; và họ cũng có những vui thú thật tự nhiên đối với họ, nếu niềm hoan lạc ấy là hoan lạc tốt nhất cho mỗi người thì cũng hoàn toàn tự nhiên nhất đối với anh ta?

Chắc chắn là vậy; điều tốt nhất là điều tự nhiên nhất.

Và khi toàn bộ linh hồn đều theo nguyên tắc triết học, và không có sự phân chia, nhiều bộ phận bình đẳng như nhau, và đảm nhận công việc riêng của mình, và mỗi phần sẽ hưởng lấy những hoan lạc tốt đẹp nhất và thực nhất mà chúng có thể hưởng được?

Chính xác là vậy.

Nhưng khi một nguyên tắc thắng thế, nó sẽ không đạt được niềm hoan lạc của chính mình, và ép buộc nguyên tắc còn lại phải đuổi theo hoan lạc mà đó chỉ là cái bóng chứ không phải chính sự hoan lạc của chúng?

Đúng đấy.

Và khoảng cách phân chia chúng với triết học và lý trí càng lớn, thì hoan lạc càng kỳ lạ và càng viễn vông hơn sao?

Đúng vậy.

Và chẳng phải là cái nguyên tắc xa rời lý trí nhất cũng cách xa với luật pháp và trật tự?

Rõ ràng là thế.

Và những khát khao dục vọng và bạo quyền, như ta đã thấy, còn cách xa hơn nữa chứ gì?

Đúng.

Và đáng quân vương và những khát khao về trật tự là gần nhất?

Đúng.

Vậy bạo chúa sẽ sống xa rời niềm hoan lạc tự nhiên hay chân thực nhất, và đáng quân vương mới là người sống gần nó nhất?

Chắc chắn là vậy.

Nhưng nếu vậy, bạo chúa sẽ sống một cách khó chịu nhất, và đáng quân vương sống một cách sung sướng nhất?

Đương nhiên là vậy.

Liệu ngài có biết khoảng cách ở giữa hai loại người này chăng?

Ngài cho tôi biết mới phải chứ?

Dường như có ba niềm hoan lạc: một cái trung thực và hai cái giả tạo: bây giờ sự vi phạm của bạo chúa vượt qua cả sự giả tạo: hắn vượt ra khỏi phạm vi luật pháp và lý trí, và chất đầy nơi ở của mình bằng những niềm hoan lạc như những vệ tinh cho mình, và mức độ yếu kém của hắn chỉ có thể được diễn tả bằng một con số.

Ngài muốn nói sao chứ?

Tôi nói, giả sử bạo chúa nằm ở vị trí thứ ba tính từ chính trị gia đầu số; nhà lãnh đạo dân chủ nằm ở vị trí giữa?

Đúng vậy.

Và nếu có chân lý ở những gì đi trước, ông ta sẽ kết hợp với một hình ảnh hoan lạc cách trở đến ba lần từ chân lý đi từ niềm hoan lạc của nhà lãnh đạo đầu số?

Ông ta sẽ phải làm thế thôi.

Và nhà lãnh đạo đầu số đứng thứ ba tính từ vị trí quân vương: vì ta tính quân vương và nhà quý tộc là một?

Đúng, ông ta đứng thứ ba.

Vậy bạo chúa bị tách hẳn ra khỏi niềm hoan lạc đích thực bằng khoảng không gian của một con số: ba lần ba?

Rõ ràng là thế.

Vậy, cái bóng của niềm hoan lạc của bạo chúa được xác định bằng con số chỉ độ dài sẽ là một hình phẳng.

Đương nhiên.

Và nếu ngài tăng lũy thừa của con số lên một bậc nữa để biến mặt phẳng thành hình lập phương, thật chẳng khó khăn gì để thấy khoảng cách thật xa vời giữa bạo chúa và quân vương.

Đúng vậy; nhà số học sẽ dễ dàng tính được tổng số này.

Hoặc nếu có người nào đó bắt đầu từ đầu bên kia để đo khoảng cách giữa quân vương và bạo chúa theo chân lý của khoái lạc, khi làm một phép tính nhân, anh ta sẽ thấy ông ta sống một cách sung sướng gấp 729 lần hơn, còn bạo chúa sẽ phải sống đau khổ bằng ngần ấy.

Phép tính mới tuyệt diệu làm sao! Và khoảng cách giữa người công bằng và kẻ bất công về phương diện hoan lạc và đau khổ cũng thật khủng khiếp!

Tôi nói, thế mà đây sẽ là một bài tính có thực và một con số gần như liên quan đến cuộc sống con người, nếu cuộc

sống của con người có liên quan đến ngày, đêm, năm, tháng.

Ông ta nói, đúng là cuộc sống của con người chắc chắn có liên quan đến chúng.

Vậy, nếu con người công bằng nhờ cái thiện đó mà vượt trội về mặt hoan lạc so với cái xấu và kẻ bất công, ưu thế của anh ta về sự đúng đắn trong cuộc sống và về cái đẹp và đức hạnh sẽ lớn lao hơn đến mức vô hạn?

Lớn hơn đến mức khôn lường.

Tôi nói, thế à, và đến giai đoạn tranh luận này, ta có thể trở lại với những lời nói lập luận đến đó: Chẳng phải một số người đã cho rằng bất công là một lợi lộc đối với kẻ cực kỳ bất công mà lại được nổi tiếng là công bằng?

Đúng, người ta đã nói thế.

Bây giờ, sau khi đã xác định được quyền năng và tính chất của công bằng và bất công rồi, ta sẽ đàm luận một chút với anh ta.

Ta sẽ nói gì với anh ta nào?

Ta hãy lập ra một hình ảnh của linh hồn, mà anh ta có thể có những từ ngữ riêng của mình trình bày ra trước mắt anh ta.

Thuộc loại nào?

Một hình ảnh lý tưởng của linh hồn, như những sáng tạo tổng hợp của thần thoại cổ đại, như Chimera, Scylla hay Cerberus, và còn nhiều truyện khác mà người ta cho rằng trong đó hai hay nhiều bản chất khác nhau đã phát triển thành một.

Người ta cho rằng có những sự hợp nhất như vậy.

Vậy bây giờ liệu ngài có mô phỏng hình thức của một con quái vật có vô số đầu, có một chuỗi đầu của đủ loại thú

vật thuần hóa lẫn hoang dã, mà nó có thể sinh ra và biến hóa tùy ý.

Ngài đang giả định những năng lực tuyệt vời ở nghệ sĩ, nhưng vì ngôn ngữ còn dễ uốn nắn hơn cả sáp hay bất kỳ chất liệu tương tự nào, để ta sẽ có được một mô hình đúng như ngài đề xuất.

Bây giờ, giả như ngài nhào nặn một hình thức thứ hai như một con sư tử chẳng hạn, và một hình thức thứ ba là một con người, hình thức thứ hai nhỏ hơn hình thức thứ nhất, và hình thức thứ ba thì nhỏ hơn hình thức thứ hai.

Ông ta nói, điều đó thì dễ hơn rồi; và tôi đã thực hiện chúng theo như lời ngài nói.

Và bây giờ hãy kết hợp chúng lại, và để cho cả ba phát triển thành một.

Xong rồi đấy.

Kế đó hãy tạo dáng bên ngoài của chúng thành một hình ảnh duy nhất, như hình ảnh một con người, để người ta không thể nhìn thấu được bên trong, mà chỉ thấy được cái vỏ bên ngoài, sẽ tin rằng con vật này chỉ là một con người độc nhất thôi.

Ông ta nói, tôi đã làm xong.

Và bây giờ, đối với người vẫn chủ trương rằng con người sống bất công thì mới có lợi, còn xử sự một cách công bằng thì sẽ bất lợi, ta sẽ trả lời rằng, nếu anh ta đúng, quả là có lợi cho tạo vật này khi nó cứ thết đãi con quái vật muôn đầu và làm tăng sức mạnh cho con sư tử và những phẩm chất như sư tử, nhưng lại làm con người phải đói khát và yếu đi, đây là kẻ cuối cùng có phải lê bước khắp nơi phó mặc vận mệnh cho một trong hai thành phần kia: và anh ta sẽ không nỗ lực làm quen hay hòa hợp chúng với nhau – đúng là anh ta phải chịu đựng cảnh chúng tranh giành, cắn xé nhau.

Ông ta nói, chắc chắn là thế; đó là những gì mà người cam chịu bất công đã nói.

Đối với anh ta, người ủng hộ sự công bằng trả lời rằng anh ta bao giờ cũng nên nói và hành động như vậy để đem lại cho con người bên trong của anh ta, bằng cách này hay cách khác, sự chế ngự hữu hiệu nhất loài thụ tạo hoàn toàn mang tính người. Anh ta nên coi chừng con quái vật muôn đầu kia giống như một nhà nông giỏi, nuôi nấng và vun trồng những phẩm chất dịu dàng, và ngăn ngừa sự tác oai tác quái của những con hoang thú kia; anh ta

nên làm cho các đồng minh của mình trở nên dũng mãnh, và bằng mối quan tâm chung đến họ tất cả đều sẽ kết hợp một số thành phần lại với nhau và với chính anh ta.

Ông ta đáp, đúng, đó là những gì mà những người chủ trương sự công bằng sẽ nói.

Và vì vậy, từ mọi quan điểm, dù là hoan lạc, danh vọng hay lợi lộc, người thuận theo công bằng vẫn đúng và nói lên được chân lý, còn kẻ không chấp nhận công bằng là sai lầm, sai trái và xuẩn ngốc.

Đúng thế, theo mọi quan điểm là vậy.

Chính trị học của ARISTOTLE

Gìở đây, nếu có bất kỳ ai theo dõi các thành phần của một quốc gia từ buổi sơ khai mới thành lập, cũng như những vấn đề khác, thì người ấy sẽ có được một cái nhìn chân thực nhất về chủ đề này. Vậy trước hết, những thành phần này cần phải được kết hợp với nhau, chúng không thể tồn tại mà thiếu nhau được, như đàn ông với đàn bà, vì việc lưu truyền giống nòi; nhưng điều này không thông qua sự lựa chọn thận trọng, mà bởi sự thôi thúc tự nhiên tác động vào cả thực vật lẫn động vật, đó là ước nguyện lưu truyền lại những cá thể khác giống mình. Cũng theo tự nhiên, một số sinh vật thì ra lệnh, còn số khác thì tuân lệnh, vì sự cùng an toàn; vì một sinh vật được phú cho sự sáng suốt và đầu óc tiên liệu tự nhiên sẽ trở thành kẻ thượng đẳng và thống trị; trong khi đó kẻ nào chỉ có thể làm việc bằng thể xác, sẽ là cấp dưới và là kẻ nô lệ tự nhiên; và do đó mối quan tâm của chủ nô và nô lệ giống hệt nhau. Nhưng có một khác biệt tự nhiên giữa phụ nữ và nô lệ; vì thiên nhiên không làm điều gì một cách bủn xỉn, giống như những nghệ sĩ đã tạo ra những lưỡi gươm cho thành Delph; nhưng phụ nữ có một công cụ cho một mục đích; vì vậy các công cụ của họ hầu như có thể đạt đến sự tuyệt hảo, được tác tạo để góp phần đạt tới một chứ không phải nhiều mục đích. Tuy

nhiên, ở những dân mọi rợ, phụ nữ và nô lệ lại thuộc cùng đẳng cấp trong cộng đồng; lý do vì theo tự nhiên là họ không thích hợp với việc cai trị; và vì vậy tương quan giữa họ là tương quan giữa những kẻ nô lệ khác giới tính. Vì lý do đó mà các thi sĩ nói rằng,

Những kẻ man di này gặp người Hy Lạp sẽ phải cúi đầu.

Dường như theo tự nhiên, kẻ man di và người nô lệ là một loại và giống y như nhau. Lúc ấy, nhất thiết hai xã hội này phải liên kết nội bộ, và Hesiod đã đúng khi ông nói,

Trước tiên là nhà, rồi đến vợ, và sau đó mới là bò để cày;

Vì đối với người nghèo, con bò thay thế cho một tên nô lệ giúp việc nhà. Vậy, xã hội mà tự nhiên đã thiết lập để hỗ trợ cho cuộc sống hàng ngày, là một gia đình (Οικοζ) và những thành viên hợp thành được Chanrondas gọi là Ομοσιπνοι, và Epimenides người thành Cretan gọi là Ομόκαπνοι. Nhưng xã hội gồm nhiều gia đình, được hình thành vì những lợi ích hỗ tương và lâu dài, được gọi là làng (κώμη), và một làng theo lẽ tự nhiên nhất gồm có những thành viên di trú của một gia đình, mà một số người gọi là Ομογάλακτεζ, cùng con cháu. Kể từ đó, theo cách này, ngay từ khởi đầu

các quốc gia đã do vị vua cai trị, giống như ở các dân tộc bán khai ngày nay; vì chúng bao gồm những người chỉ luôn luôn sống dưới sự cai trị của một vị vua. Vì mọi gia đình đều do một vị niên trưởng điều hành, như một phân nhánh của quốc gia, theo quan hệ của chúng; và đây là những gì mà Homer đã nói,

Thế rồi vợ, con của anh ta, mọi người thực hiện nguyên tắc,

Vì trước đây họ đã sống theo kiểu rải rác như vậy. Và quan niệm chung đã khiến chính các vị thần cũng phải chịu sự cai quản của hoàng đế, phát sinh từ sự thực là, đa số những người trước đây và nhiều người hiện nay vẫn đang sống như vậy; và vì chủ trương rằng thần thánh cũng có hình thức giống như mình, nên họ mới cho rằng cách sống của họ nhất thiết phải giống như vậy. Nhưng khi nhiều ngôi làng thực sự kết hợp thành một xã hội, thì xã hội đó là một quốc gia (πόλις), và tôi có thể nói là tự bản thân nó có độc lập thực sự; và đó là lần đầu người ta nhận thấy rằng con người có thể sống, và vẫn tiếp tục sống một cách hạnh phúc. Vì nguyên do đó mà mọi quốc gia là một công trình của tự nhiên, khi những ràng buộc xã hội đầu tiên là như vậy; vì điều này mà họ đều có khuynh hướng đạt tới một cứu cánh, và bản chất của một sự vật được phán đoán bằng khuynh hướng của nó. Vì cái gì mà mỗi tồn tại ở trong tình trạng toàn hảo của mình, chắc chắn đó là bản chất của tồn tại đó, cho dù tồn tại đó là một con người, một con ngựa, hay một ngôi nhà; ngoài ra, nguyên do cuối cùng của chính nó và cứu cánh của nó phải là sự hoàn hảo của bất kỳ sự vật nào; nhưng một chính quyền tự hoàn thiện, sẽ tạo nên nguyên do cuối cùng và cái tốt nhất. Do đó, thật hiển nhiên khi một quốc gia là một trong những công trình của thiên nhiên, và một cách tự nhiên, con người là một động vật chính

trị, và bất kỳ người nào không thích nghi được với xã hội một cách tự nhiên, chứ không phải tình cờ, ắt phải hoặc là thấp kém hay vượt trội so với con người, y như con người đã bị sỉ vả trong Homer,

Hắn không có bộ lạc, không quốc gia, không gia đình.

Vì có bản chất như vậy, nhất thiết phải là người say mê tranh đấu, và đơn độc như con chim môi. Vậy thì, rõ ràng con người thực sự là một con vật mang tính xã hội hơn cả con ong, hay bất kỳ loại súc vật sống thành bầy đàn nào; như ta đã nói, thiên nhiên không làm điều gì một cách vô nghĩa cả, và con người là một động vật có lý trí. Thực sự, lời nói như một dấu hiệu bày tỏ hoan lạc hay đau khổ, cũng từ đó được truyền đạt cho những người khác, và cho đến bây giờ bản chất của họ vẫn phát triển; họ có thể nhận thức được hoan lạc và đau khổ, và có thể truyền đạt những cảm giác này cho người khác; nhưng lời nói được ban cho là để chúng ta bày tỏ những gì là hữu ích hoặc gây thương tổn cho chúng ta, và cả những gì là công bằng và bất công; nhờ đặc thù này, con người mới khác với các con vật khác, chỉ có con người mới có được nhận thức về thiện ác, về công bằng và bất công, và chính sự trao đổi những tình cảm thông thường này đã hình thành nên gia đình và thành phố. Và hơn nữa, theo trật tự tự nhiên, quốc gia thì ở trên gia đình hay cá nhân; vì, tất nhiên cái toàn thể phải ở trên cái bộ phận; vì nếu đã loại bỏ cả thân thể, bạn không thể nói được là bàn chân hay bàn tay vẫn còn tồn tại được, trừ khi bạn ăn nói theo kiểu lập lờ nước đôi, như thể bất kỳ ai cũng sẽ nói là bàn tay được làm bằng đá, là một bàn tay; và điều này chỉ có thể xảy ra trong trường hợp bị tàn tật. Nhưng mọi sự vật đều được xác định theo hiệu quả và

những năng lực vốn có của nó, do đó, khi những sự vật này không còn tồn tại như trước, người ta không thể nói nó vẫn còn y như vậy, mà là một cái gì đó mang cùng tên mà thôi. Vậy, rõ ràng quốc gia ở bên trên cá nhân, vì nếu một cá nhân không hoàn thiện bản thân, cá nhân đó cũng sẽ phải chịu mối quan hệ đối với quốc gia hết như các thành phần đối với cái toàn thể vậy; nhưng anh ta là sự bất lực của xã hội hay sự hoàn thiện bản thân một cách miễn cưỡng, không làm thành một bộ phận của quốc gia, nhưng hoặc là một dã thú hay một vị thánh. Vậy thì ở tất cả mọi con người đều có một sự thôi thúc tự nhiên để kết hợp với nhau theo cách này, và ngay từ khi con người đã thiết lập nên xã hội công dân nhằm có

được lợi ích to lớn nhất; vì con người hoàn hảo như vậy là loại sinh vật kiệt xuất nhất, vậy nên, nếu không có luật pháp và công bằng thì con người có thể sẽ là loài tệ hại hơn hết; vì không có gì man rợ bằng sự bất công trở thành vũ khí; nhưng con người sinh ra với một khả năng tự trang bị vũ khí bằng sự cẩn trọng khôn ngoan và đức hạnh; tuy nhiên, đây là những vũ khí mà con người có thể ứng dụng vào những mục đích trái nghịch nhau nhất. Và do đó kẻ không có đức hạnh sẽ là kẻ ác độc và tàn bạo nhất, là kẻ thèm khát và tham lam nhất mà người ta có thể tưởng tượng ra. Bây giờ, công bằng là một đức tính xã hội vì nó là luật của tình trạng xã hội, và đó chính là tiêu chuẩn về cái gì là đúng đắn.

Quân vương của NICCOLÒ MACHIAVELLI

Về những Phẩm chất mà theo đó Con người và Đặc biệt là những đấng Quân vương được Khen ngợi hay bị Quở trách

Và người ta vẫn cứ luôn xem xét phong cách và sự cai trị của một quân vương đối với thần dân và bằng hữu như thế nào. Và vì biết có nhiều người đã viết về đề tài này, tôi chắc rằng, khi lập lại đề tài này, tôi sẽ phải dựa trên sự tự tin – chủ yếu để mở đầu, trong luận văn của mình về vấn đề này, theo những trật tự của các vấn đề khác. Nhưng do có ý định viết một điều gì hữu ích cho ai hiểu được nó, nên đối với tôi, hiểu được ẩn ý của chân lý có giá trị thì có lợi hơn là theo đuổi vấn đề được trình bày theo sự tưởng tượng. Và nhiều người đã tưởng tượng ra những nền cộng hòa và những lãnh địa chưa ai thấy bao giờ và chưa hề tồn tại thực sự; vì có một khoảng cách biệt giữa cách người ta sống và cách người ta phải sống đến nỗi người ta phải bỏ qua một bên cái được làm thay vì cái buộc phải làm, tìm hiểu sự sụp đổ hơn là sự bảo tồn của mình: vì ai hết lòng muốn tạo nên một lời tuyên bố đi theo cái thiện thì sẽ đi đến chỗ thất bại giữa quá nhiều kẻ không tốt. Đến lúc đó, nhất thiết nếu một vị quân vương muốn duy trì bản thân, phải học để có thể trở thành không tốt và có thể sử dụng hay không sử dụng tri thức như những đòi hỏi tất yếu.

Vậy, hãy gạt những điều tưởng tượng về một đấng quân vương sang một bên để chỉ bàn luận về những điều gì là thật, tôi muốn nói là, mọi người, bất kỳ khi nào họ được nói tới, và đa số quân vương, vì họ được đặt ở vị trí cao hơn, được lưu ý về một số phẩm chất khiến họ hoặc bị quở trách hoặc được khen ngợi. Và đây là lý do mà có vị được coi là hào phóng, kẻ khác lại bị xem là keo kiệt (theo tiếng của dân Tuscan thuộc Ý là *avaro* (kẻ tước đoạt) và *misero* (kẻ keo kiệt, bủn xỉn); có người được cho là người từ thiện, bố thí, còn người khác bị cho là kẻ cướp bóc; người thì tàn nhẫn, còn kẻ được cho là có lòng trắc ẩn; một đàn ông là kẻ bất tín, một đàn ông là người đáng tin; kẻ ẻo lả và nhu nhược, người dữ dội và dũng mãnh; người nhân đạo, kẻ kiêu căng; rồi kẻ dâm loạn, người trinh trắng; người chính trực, kẻ ranh ma; kẻ cộc cằn, người hòa nhã; người đứng đắn, kẻ nhẹ dạ; người mộ đạo, kẻ vô thần; và vân vân. Và tôi biết rằng mọi người sẽ phải thú nhận rằng có một điều đáng ca ngợi nhất là tìm thấy ở một đấng quân vương tất cả những phẩm chất nào được xem là thiện đã

được liệt kê ở trên; nhưng vì họ không thể sở hữu được nếu không được kèm theo đức tính chính trực, vì như vậy là không hợp với những tình huống của con người, nên nhất thiết vị quân vương phải sáng suốt để biết cách tránh những điều bỉ ổi của những thói xấu sẽ làm ông bị mất đi đẳng cấp của mình và biết cách bảo vệ những cái không bị mất – nếu có thể được. Nhưng nếu không thể được, người ta cũng đừng ngần ngại mà cứ để chúng xảy ra. Và thậm chí ông cũng không nên quá lo lắng về chuyện gây ra những điều bỉ ổi bằng những thói xấu mà nếu không có nó thì thật khó cho ông cứu vãn đẳng cấp của mình: vì, nếu xem xét thật kỹ mọi thứ, người ta sẽ khám phá ra một điều gì đó có vẻ như là đức hạnh, mà nếu ông theo nó, sẽ trở thành sự thất bại của ông, và sẽ có một thứ gì khác mà người ta nhận thấy dường như là xấu xa, nhưng nếu ông theo nó, thì sẽ được an toàn và hạnh phúc.

Các quân vương giữ lòng trung thành như thế nào

Thật đáng khen biết bao khi một quân vương biết giữ lòng trung thành và sống chính trực chứ không phải bằng sự rành ma – dĩ nhiên ai cũng hiểu thế cả. Tuy nhiên, bằng kinh nghiệm trong thời đại của chúng ta, người ta thấy những quân vương nào đã làm được những điều vĩ đại thì ít quan tâm đến các yêu cầu về lòng trung thành, nhưng do sự tinh ranh họ đã biết được đường lối điều khiển những bộ não của con người; cuối cùng, họ đã thắng được những kẻ đi tìm kiếm một nền tảng cho bản thân mình theo lối trung thành

Vậy thì, đối với một quân vương, cần phải có những phẩm chất đã nêu trên, nhưng nhất thiết chỉ là có vẻ như có chúng mà thôi. Không đâu, tôi sẽ

phải can đảm lắm mới nói được điều này – vì một người có được những phẩm chất này và luôn tuân thủ chúng, thì chúng là có hại, còn đối với một người có vẻ như có những phẩm chất này, thì chúng mới là hữu ích: hữu ích ở chỗ xem chừng như có lòng trắc ẩn, đáng tin, có tình người, được phú bẩm lòng chính trực, có tín ngưỡng, và sẽ là như vậy, nhưng sẽ là như vậy với điều kiện, trong tình trạng tinh thần được tạo ra như vậy, khi bạn nhất thiết không có những phẩm chất này, bạn đã được chuẩn bị và biết cách để chuyển nó thành những phẩm chất đối nghịch. Và cũng cần phải hiểu là – một quân vương, nhưng là một quân vương mới xuất hiện, không thể tuân thủ tất cả những phẩm chất mà nhờ đó được xem là tốt khi người đó thường xuyên cần duy trì đẳng cấp của mình, phải hành động đối nghịch lại mệnh lệnh của lòng trung thành, lòng bác ái, lòng nhân đạo và tôn giáo. Và như vậy, điều kiện cần thiết là vị ấy phải có được một tinh thần sẵn sàng chuyển biến theo những ngọn gió số phận và tính biến đổi của sự vật; và như đã lưu ý ở trên, không được rời bỏ cái tốt, bất kỳ khi nào có thể được, nhưng cũng phải biết thâm nhập cái xấu, khi nào thấy cần.

Vậy thì một quân vương phải rất cẩn trọng kẻo mà bất kỳ điều gì đã phát ra từ cửa miệng mình không hội đủ năm phẩm chất đã được trình bày như trên và đối với ai chứng kiến hay nghe thấy rằng ngài là người hết sức từ tâm, đáng tin cậy, chính trực, nhân đạo, có tín ngưỡng – và không điều gì bức thiết hơn việc ông phải có vẻ như có tín ngưỡng. Một cách phổ biến, con người phê phán bằng mắt hơn là bằng tay, vì thị giác chạm tới được nhiều người trong khi xúc giác chỉ chạm được vào một số ít người. Mọi người thấy

được những gì mà bạn có vẻ là, chỉ có ít người cảm nhận được thực chất của bạn, và số ít này lại không đủ can đảm để chống lại ý kiến của số đông, những người có được uy thế về đẳng cấp của vị quân vương bảo vệ cho họ; và trong hành động của mọi người, và nhất là bậc quân vương, ở đó chẳng có toà án nào để kháng án, người ta sẽ chú trọng vào kết quả của hành

động. Vậy, hãy cứ để cho vị quân vương hành động theo cách thức như thế để đoạt được và duy trì đẳng cấp của mình, và phương cách hành động của ông luôn luôn được thẩm định là điều vinh dự và sẽ được mọi người ca ngợi – vì đám đông luôn luôn bị lừa vì hình thức bên ngoài và kết quả, mà trên thế gian này chả có ai cả ngoại trừ đám đông

Bản sao lưu trữ

Leviathan
của
THOMAS HOBBS

Về lý tính và khoa học

Tôi đã từng nói rằng con người vượt trên tất cả các động vật khác nhờ khả năng này: khi nhận thức được điều gì là cái gì đó, con người vẫn thường thẩm tra những hậu quả của nó và những ảnh hưởng mà con người có thể tác động vào nó. Và bây giờ tôi xin bổ sung vào khả năng này một mức độ khác của sự vượt trội này: con người có thể dùng lời nói để làm giảm bớt tầm quan trọng mà mình thấy đối với những qui tắc chung, gọi là *định lý* hay *cách ngôn*; nghĩa là anh ta có thể suy luận, hay tính toán không những bằng con số, mà còn bằng tất cả những thứ khác mà nhờ đó người ta có thể cộng thêm hay trừ bớt đi cái nọ với cái kia

Nhờ điều này, không giống giác quan và ký ức, được sinh ra cùng với chúng ta, cũng chẳng phải chỉ có được nhờ kinh nghiệm, lý trí có vẻ không như sự sáng suốt, mà có được nhờ sự cần mẫn, trước hết có xu hướng đặt tên, và sau đó nhờ có được một phương pháp tốt và có lớp lang khi tiến hành, từ những yếu tố dưới dạng những cái tên đến những khẳng định được thực hiện bằng cách nối kết tên này với tên kia, và nhờ đó đã đưa đến tam đoạn luận, là

những sự nối kết của một khẳng định này với một khẳng định khác, cho đến khi chúng ta hiểu về mọi hệ quả của những cái tên có liên quan đến chủ đề; và đó chính là cái mà người ta gọi là KHOA HỌC. Và trong khi giác quan và ký ức chỉ là tri thức về sự kiện đã qua và không thể thay đổi, thì *Khoa học* là tri thức về những hệ quả, và là sự lệ thuộc của sự kiện này với sự kiện khác, mà nhờ đó, từ cái hiện có thể thực hiện, ta mới biết được cách làm điều gì khác trong tương lai, hay một điều giống vậy, vào một lúc khác; vì khi thấy bất kỳ điều gì xảy ra như thế nào, do những nguyên nhân nào, và bằng phương cách nào, thì khi những nguyên nhân giống vậy nằm trong khả năng của mình, ta sẽ biết được cách tạo ra những hệ quả giống như vậy

Để kết luận, sự tinh anh của trí tuệ con người chính là những từ ngữ minh bạch, nhưng trước hết phải nhờ những định nghĩa chính xác không còn mơ hồ; *lý trí* là *bước đi*; sự gia tăng về *khoa học* là *đường đi*; và lợi ích của con người là *cứu cánh*. Và ngược lại, những câu ẩn dụ cùng lời nói vô nghĩa và mơ hồ thì giống như *ngọn lửa ảo thuật* (*ignes fatui*) còn lý luận dựa trên

chúng thì vòng vo giữa vô vàn những phi lý; và mục đích, luận điệu và sự dấy loạn hay dự tính của chúng

Về những đức hạnh, thường được gọi là sự hiểu biết; và những khuyết điểm mâu thuẫn của chúng

. Những nguyên nhân của sự khác biệt về trí thông minh này nằm ở những đam mê; và sự dị biệt của các đam mê xuất phát một phần từ thể tạng của cơ thể, một phần từ sự giáo dục khác nhau. Vì nếu sự khác biệt xuất phát từ sự pha trộn của não bộ và những cơ quan tri giác, dù ở bên trong hay bên ngoài, thì sự dị biệt của con người về thị giác, thính giác, hay các giác quan khác cũng không ít hơn trong tưởng tượng và về các khuynh hướng của họ. Do đó, nó xuất phát từ những đam mê, không chỉ khác biệt về vẻ ngoài, mà còn từ sự khác biệt về phong tục và giáo dục.

Các đam mê mà đa số đã gây ra những sự khác biệt về trí thông minh chủ yếu là: sự khát khao ít hay nhiều, về quyền lực, sự giàu có, tri thức và danh giá. Tất cả những khát vọng này đều có thể quy về khát vọng thứ nhất, đó là khát vọng quyền lực. Vì giàu có, tri thức và danh giá chẳng qua cũng chỉ là những hình thức khác nhau của quyền lực mà thôi.

Và do vậy, người không có đam mê lớn về bất kỳ điều nào trong số này, người ta gọi là dửng dưng, dấu cho anh ta có thể là một người tốt đến mức không vi phạm điều gì hết, thì cũng không thể nào có được trí tưởng tượng phong phú hoặc óc phán đoán. Vì đối với khát vọng, tư tưởng như người hướng đạo và trinh sát, đi khắp nơi để tìm đường tiến đến với những điều mà họ hoài mong; toàn bộ sự ổn định của vận hành tâm thức hay toàn bộ sự nhanh nhẹn đều xuất phát từ đó; vì không có

khát vọng tức là chết, vì vậy những đam mê hời hợt là sự buồn tẻ; và còn có đam mê một cách dửng dưng về mọi thứ, là CHAO ĐÁO và *quần trí*; còn đam mê mạnh mẽ và say đắm hơn về bất kỳ điều gì thường được thấy ở những người khác là cái mà người ta gọi là SỰ ĐIÊN RỒ

Về sự dị biệt của tính cách

Tính cách ở đây không có nghĩa là nghiêm chỉnh trong cư xử, như cách một người chào hỏi, hay xúc miệng và xia răng trước mặt mọi người, và những điểm luận lý nhỏ nhỏ, mà là những phẩm chất con người có liên quan đến cuộc sống chung trong hòa bình và đoàn kết của họ. Chúng ta phải xem xét xem nhằm mục đích nào mà niềm hạnh phúc của cuộc sống không do sự thư thái khi tâm được thỏa mãn. Vì không có *Mục đích tối thượng (Finis ultimus)* như vậy, cũng không có cái *Chi thiện (Summum Bonum)* được nói đến trong sách của những nhà luân lý xưa. Một người khi khát vọng đã đạt, không thể sống lâu hơn người có các giác quan và trí tưởng tượng đã ngưng trệ. Hạnh phúc là một sự tiến triển liên tục của khát vọng từ đối tượng này đến đối tượng khác, sự chiếm lĩnh đối tượng trước còn đang diễn ra thì đã dẫn tới đối tượng sau. Nguyên nhân là vì đối tượng khát vọng của con người không phải chỉ để hưởng thụ một lần, và chỉ trong khoảnh khắc, mà để đảm bảo mãi con đường tới khát vọng tương lai của anh ta. Và bởi vậy, những hành động tự giác và những xu hướng của tất cả mọi người không những đều nhằm đạt cho được mà còn bảo đảm một cuộc sống mãn nguyện, và chỉ khác nhau về đường lối; nảy sinh một phần từ sự khác biệt trí thức hay quan điểm của mỗi người nhờ đó tạo ra được kết quả mong muốn.

Trước hết, tôi đề ra một xu hướng chung cho tất cả loài người, một khát vọng không ngừng nghỉ đối với quyền lực này đến quyền lực khác, chỉ ngừng lại khi chết đi mà thôi. Và nguyên do của điều này không phải lúc nào cũng vì con người hy vọng một niềm vui mạnh mẽ hơn niềm vui đã đạt được, hay vì anh ta không thể hài lòng với một quyền lực vừa phải, mà là vì anh ta không thể bảo đảm được quyền lực và phương tiện để sinh sống tốt mà hiện anh ta đang có, hoặc không thể có thêm nữa. Và do đó, chính những vị hoàng đế với quyền lực cao nhất đã chuyển những nỗ lực của mình vào việc bảo đảm quyền lực này trong nước mình bằng luật pháp hay ở nước ngoài bằng chiến tranh; và khi điều đó đã được thực hiện, lại có một ước vọng mới được xuất hiện, ở một số người là sự nổi tiếng về một chinh phục mới, ở những người khác là sự thoải mái và thú vui nhục dục, ở những người khác nữa là sự ca ngợi hay được xu nịnh về sự kiệt xuất trong bộ môn nghệ thuật nào đó hay một khả năng khác của trí tuệ.

Về điều kiện tự nhiên của loài người, liên quan đến hạnh phúc và đau khổ của họ

Mặc dù đôi lúc có thể thấy người này hơn hẳn người khác về sức lực hay sự lanh trí, thiên nhiên vốn đã tạo nên con người được bình đẳng về các khả năng thuộc thân xác và tinh thần, tuy nhiên khi tính chung lại thì sự khác biệt giữa con người với con người không thể được xem xét như một người có thể dựa vào đó để đòi cho mình bất kỳ lợi lộc nào mà người khác không thể đòi hỏi như anh ta. Vì về mặt thể lực, kẻ yếu nhất cũng đủ sức sát hại người mạnh nhất, cho dù bằng một âm mưu, hay bằng sự cấu kết với người khác cũng đang bị lâm nguy như chính anh ta.

Còn về những khả năng tinh thần – gạt qua một bên những ngành nghệ thuật dựa trên lời lẽ, và nhất là kỹ năng xuất phát từ những quy tắc tổng quát và không thể sai lầm gọi là khoa học (mà rất ít người có được, và chỉ về đôi điều), không phải là một khả năng bẩm sinh, cũng không phải có được (như sự thận trọng) khi chúng ta tìm kiếm một điều gì khác – tôi nhận thấy có một sự bình đẳng giữa con người còn lớn hơn sự bình đẳng về sức lực. Vì tính thận trọng chỉ là kinh nghiệm, mà thời gian như nhau được ban bố đồng đều cho mọi người để họ áp dụng một cách bình đẳng trong các công việc của mình. Cái có lẽ có thể biến tính bình đẳng này trở nên không thể tin được lại chính là sự kiêu căng vô lối bởi sự khôn ngoan của chính con người, mà hầu như mọi người đều cho rằng mình có nhiều hơn thiên hạ, nghĩa là tất cả mọi người chỉ trừ bản thân họ và một số ít người mà họ tán thành nhờ tiếng tăm hay đã đồng tình với bản thân họ. Vì đây là bản chất của con người nên dù sao họ cũng công nhận rằng nhiều người khác cũng thông minh lanh lợi hơn, hùng biện hơn, hay có học hơn, tuy nhiên họ khó tin rằng lại có nhiều người thông minh như họ được. Bởi họ thấy được sự lanh lợi của mình ngay trước mắt, còn sự thông minh của những người khác từ đằng xa. Nhưng ai cũng biết rõ rằng con người về điểm này là bình đẳng, chứ không phải bất bình đẳng. Vì thông thường chẳng có chỉ báo nào về sự phân bố công bằng lại rõ ràng hơn chỉ báo rằng mọi người đều bằng lòng với phần (được chia) của mình.

Từ sự bình đẳng về khả năng nảy sinh ra sự bình đẳng về niềm hy vọng đạt được cứu cánh. Và bởi vậy, nếu có hai người bất kỳ nào ước ao cùng một thứ mà cả hai không thể cùng hưởng chung, họ sẽ trở thành kẻ thù của nhau;

và trong khi đang tiến đến mục đích của mình, chủ yếu là sự bảo toàn chính mình, và đôi khi chỉ là sự thú vị, họ nỗ lực đánh bại hoặc triệt hạ lẫn nhau. Và do đó tình hình còn dẫn đến chỗ, một kẻ xâm lược chẳng có gì để phải sợ hãi hơn quyền lực độc nhất trong tay kẻ khác, nếu một người trồng, cấy, xây dựng hay có một vị thế thuận lợi, những kẻ khác có lẽ sẽ chuẩn bị liên kết lực lượng, truất phế, cướp đoạt, không những thành quả lao động mà còn cả cuộc sống hay tự do của anh ta nữa. Và rồi kẻ xâm lược lại cũng sẽ lâm vào tình trạng nguy khốn như người kia.

Và từ sự thiếu tin tưởng vào nhau, thật vô phương cho bất kỳ ai dám bảo đảm là mình sẽ dự đoán hợp lý, nghĩa là điều khiến được tất cả mọi người trong tay mình bằng sức mạnh hay mưu mẹo cho đến khi anh ta nhận thấy không còn một thế lực nào đủ mạnh để gây nguy hiểm cho mình. Và không còn gì hơn là sự bảo toàn của chính anh ta, và nói chung là được chấp nhận. Cũng vậy, có một số người lấy làm sung sướng trong việc chiêm ngưỡng chính quyền lực của mình bằng những hành động chinh phục mà họ theo đuổi chúng quá mức tự vệ cần thiết, nếu những người khác (vui lòng chấp nhận yên vị trong phạm vi khiêm tốn của mình) không bành trướng quyền lực bằng sự xâm lược, thì về lâu dài họ cũng sẽ không thể tồn tại bằng cách giữ thế tự vệ nữa. Bởi vậy, sự gia tăng quyền thống trị đối với con người là cần thiết cho sự bảo toàn của một người, anh ta phải được phép làm như vậy.

Một lần nữa, con người không có hoan lạc, mà ngược lại phải chịu nhiều sầu khổ, trong việc giữ quan hệ tốt với nhau mà ở đó không một quyền lực nào có thể làm cho họ phải quá khiếp sợ. Vì mọi người đều thấy rằng tình bạn hữu của mình sẽ đánh giá được mình

theo đúng mức anh ta tự đánh giá bản thân, và dựa trên tất cả những dấu hiệu khinh thị hay đánh giá thấp, những nỗ lực tự nhiên, nếu anh ta dám (khi giữa họ không có một thế lực chung nào đủ mạnh để kìm hãm họ đừng tiêu diệt lẫn nhau), để hòng moi ra được một giá trị lớn hơn từ kẻ khinh thị mình, bằng sự thiệt hại, và từ những người khác, bằng sự gương mẫu.

Vì vậy, trong bản chất con người, ta khám phá được ba nguyên nhân chính gây tranh chấp: thứ nhất, sự ganh đua; thứ hai, quá nhút nhát; thứ ba, sự vinh quang.

Nguyên do thứ nhất khiến con người xâm lăng để kiếm lợi; nguyên do thứ hai để được an toàn; nguyên do thứ ba để được nổi tiếng. Loại người đầu sử dụng bạo lực để biến mình thành chủ nhân của gia nhân, vợ, con và gia súc của người khác; loại người thứ hai nhằm tự vệ cho mình; loại người thứ ba, vì những thứ vật vãnh, như một lời nói, một nụ cười, một ý kiến dị biệt và bất kỳ dấu hiệu khinh thị nào khác, được bộc lộ trực tiếp, hay phản ánh ở sự tử tế, bạn bè, quốc gia, nghề nghiệp hoặc tên tuổi của họ.

Do đó, rõ ràng trong suốt thời gian con người sống mà không có một quyền lực chung để họ phải kính sợ, họ phải sống trong tình trạng gọi là chiến tranh mà trong đó tất cả mọi con người đều chống lại nhau. Vì CHIẾN TRANH không chỉ xảy ra ở chiến trường, hay trong hành động chiến đấu, mà còn xảy ra trong lúc có ý muốn ganh đua bằng tranh đấu đang diễn ra mà ai cũng đã rõ. Và do vậy, khái niệm về *thời gian* sẽ được xem xét trong bản chất của chiến tranh, như trong bản chất của thời tiết. Vì bản chất bất thường của thời tiết không nằm ở một hai trận mưa rào, mà có xu hướng kéo dài nhiều ngày, vì vậy bản chất của chiến tranh không chỉ bao gồm trong việc chiến đấu thật sự, mà

còn cả sự an bài được thấy trong suốt thời gian xảy ra những đối nghịch. Toàn bộ thời gian khác là THÁI BÌNH.

Do đó, dù hậu quả của chiến tranh, trong đó mọi người là thù địch, là gì đi nữa, thì con người cũng phải chịu những hậu quả y như vậy trong khoảng thời gian sống cô lập, chỉ biết tự túc bằng chính sức lực và sự phát minh của mình. Trong tình trạng như vậy, không có chỗ dành cho công nghiệp, vì thành quả luôn không chắc chắn, và hậu quả là, đất đai không được canh tác, không có thủy lợi, không được sử dụng tiện nghi nhập khẩu bằng đường biển, không có những dinh thự đầy đủ tiện nghi, không có công cụ để di chuyển và tháo bỏ những thứ cần dùng đến nhiều công sức, không có tri thức về địa mạo, không tính toán được thời gian, không có nghệ thuật, không thư từ, không hội họp, và tệ hại hơn hết là nỗi lo sợ và nguy cơ triển miên về cái chết thảm khốc, và cuộc sống của con người thật cô đơn, nghèo đói, nhơ nhớp, tàn ác và ngăn ngùi.

Đối với một số người đã không lường hết những điều này, thì điều có vẻ kỳ lạ là, bản chất đã bị phân hóa như vậy, và nó khiến con người có khuynh hướng xâm lăng và tiêu diệt lẫn nhau. Và do đó, họ không tin vào sự suy diễn từ những đam mê, có lẽ họ muốn có sự khẳng định giống như vậy bằng kinh nghiệm. Vậy hãy để họ tự xem xét – khi đi đâu, họ phải tự vũ trang và phải cho đám tùy tùng đi theo; lúc ngủ nghỉ, họ phải khóa cửa; thậm chí khi ở nhà, họ cũng phải khóa rương; và họ vẫn duy trì việc này cả khi biết rằng đã có luật pháp và có quan quân vũ trang sẵn sàng báo thù – ông ta đã nghĩ sao về những thần dân của mình khi đi đâu ông cũng phải vũ trang; khi sống với thần dân mà ông vẫn phải khóa cửa; và nghĩ gì về con cái và gia nhân, khi ông phải khóa rương

hòm. Làm thế chẳng phải là ông đã buộc tội cả loài người một cách quá đáng qua những hành động của mình, như tôi đã làm vậy bằng lời nói? Nhưng không ai trong chúng ta đã buộc tội loài người theo cách đó. Tự thân các khát vọng và đam mê khác của con người chẳng có tội tình gì. Những hành động xuất phát từ những đam mê này sẽ không còn nữa cho đến khi họ biết được rằng có một bộ luật cấm đoán họ – khi nào bộ luật này được lập ra thì họ không biết. Cũng sẽ không có bộ luật nào được hình thành cho đến khi họ tán thành người sẽ làm ra bộ luật đó.

Có lẽ người ta nghĩ rằng sẽ chẳng bao giờ có một khoảng thời gian không có tình trạng chiến tranh như vậy; và tôi tin rằng nói chung chẳng bao giờ như vậy trên toàn thế giới đâu. Nhưng hiện nay có nhiều nơi con người đang phải sống như vậy. Vì những người dân man rợ ở nhiều nơi ở bắc Mỹ (ngoại trừ chính quyền của những bộ tộc nhỏ, còn sự hòa hợp ở đó phải tùy thuộc vào thú tính tự nhiên) không có chính quyền nào cả, và vào thời buổi này cần sống một cách tàn nhẫn như tôi đã nói trước đây. Dẫu sao, người ta có thể nhận thức được cách sống nào sẽ xảy ra ở chỗ không phải sợ thế lực thông thường, bằng cách sống trước đây dưới một chính quyền hòa bình đã từng bị thoái hóa, trong một cuộc nội chiến.

Nhưng mặc dù đã chưa hề có thời kỳ nào mà trong đó những con người cụ thể ở trong tình cảnh chiến tranh lại chống đối với nhau, tuy nhiên lúc nào cũng có vua cai quản, vì sự độc lập của họ, nhưng họ luôn ganh ghét và ở trong tình trạng và tư thế sẵn sàng chiến đấu, vũ khí chia về phía trước, còn mắt thì lăm lăm nhìn nhau, nghĩa là, pháo đài, lực lượng đồn trú và súng ống luôn sẵn sàng ngoài biên cương của vương

quốc, những cuộc do thám xảy ra liên tục ở các lân bang, là một tư thế chuẩn bị chiến tranh. Nhưng vì bằng cách đó họ đã bảo vệ được nền công nghiệp cho thân dân của họ, nên theo sau đó là sự khốn khổ không đi kèm với tự do của những thân dân cụ thể.

Đối với cuộc chiến tranh giữa từng người, đây cũng là một hệ quả: chẳng có gì có thể là bất công. Ở đó không có chỗ cho những khái niệm đúng và sai, công bằng và bất công. Chỗ nào không có quyền lực chung, thì không có luật pháp; chỗ nào không có luật pháp thì không có sự bất công. Sức mạnh và mưu mô là hai phẩm chất cốt yếu trong chiến tranh. Công bằng và bất công không phải là những khả năng của cả tinh thần lẫn thể xác. Nếu có, có thể chúng ở trong một con người đơn độc trên thế gian, cũng như các giác quan và đam mê của anh ta vậy. Chúng là những tính chất có liên quan đến con người trong xã hội, chứ không phải trong tình trạng đơn độc. Chúng cũng là hệ quả của tình trạng y như vậy, không có sự chùng mực, không có lãnh địa, không có *cái của tôi* và *cái của anh* tách biệt, mà chỉ là cái mà mọi người có thể có được một khi họ còn nắm giữ được. Và bởi vậy, chỉ vì bản chất của mình mà con người thực sự bị đặt vào tình cảnh tồi tệ, cho dù có một khả năng để thoát ra khỏi đó, một phần gồm đam mê và một phần gồm lý trí.

Những đam mê hướng con người về phía hòa bình là nỗi sợ hãi cái chết, niềm khát khao có mọi thứ là cần thiết cho cuộc sống tiện nghi, và niềm hy vọng vào nền công nghiệp của mình để có được chúng. Và lý trí đề ra những điều khoản thuận lợi cho hòa bình, mà nhờ đó con người mới có thể đạt được hòa ước. Những điều khoản này được gọi là luật tự nhiên, mà tôi sẽ bàn cụ thể hơn ở hai chương sau.

Về các Bộ luật tự nhiên thứ nhất, thứ hai và các kế ước

QUYỀN TỰ NHIÊN (Right of Nature), mà các tác giả thường gọi là *luật tự nhiên (jus naturale)*, là sự tự do sử dụng năng lực của mỗi người, theo ý nguyện của mình, vì sự bảo tồn bản chất của riêng mình, nghĩa là, cuộc sống của mình và do vậy mà được làm bất kỳ điều gì, theo phán đoán và lý trí riêng của mình, mà người đó nhận thức được là phương tiện phù hợp nhất.

TỰ DO được hiểu, theo nghĩa thích đáng nhất của từ này, là không bị những cản trở từ bên ngoài, những ngăn trở có thể thường làm mất đi một phần khả năng thực hiện điều gì mà một người muốn làm, nhưng không thể cản trở họ sử dụng phần năng lực còn lại, như phán đoán và lý trí ra lệnh cho họ.

LUẬT TỰ NHIÊN (*lex naturalis*) là mệnh lệnh hay quy tắc phổ quát, do lý trí khám phá, mà theo đó một người bị cấm làm điều có hại cho cuộc sống của họ hay bị tước mất phương tiện sinh sống, và bỏ qua cái mà họ nghĩ là có thể được bảo tồn tốt nhất. Vì dẫu rằng chủ đề mà họ nói tới làm lẫn lộn giữa *quyền* và *luật* (*jus and lex*), nhưng chúng cần được phân biệt, vì QUYỀN về căn bản là sự tự do làm hay không làm, trong khi LUẬT xác định và ràng buộc một trong những điều này; vì vậy luật và quyền khác nhau nhiều như nghĩa vụ và tự do, nếu cho chúng là một và y như nhau thì thật mâu thuẫn.

Và vì điều kiện của con người (như đã được đề cập trong chương trước) là điều kiện chiến tranh, chống lại nhau (trong trường hợp mọi người bị lý trí của mình chi phối và họ không thể vận dụng được điều gì khả dĩ được coi là có thể trợ giúp để họ bảo tồn cuộc sống, chống lại kẻ thù), vì thế, trong điều kiện

như vậy mọi người đều có quyền về mọi thứ, thậm chí về cơ thể của nhau. Và vì vậy, khi quyền tự nhiên của mọi người đối với mọi thứ vẫn còn, sẽ không có gì bảo đảm cho bất kỳ người nào (dù có mạnh mẽ hay thông minh đến đâu) sống vượt khoảng thời gian thiên nhiên cho phép con người sinh tồn. Và theo đó, nó là một mệnh lệnh hay quy tắc chung của lý trí: *mọi người phải nỗ lực tìm kiếm hòa bình, một khi còn mong muốn đạt được nó, và khi không thể đạt được, họ có thể tìm kiếm và sử dụng tất cả sự hỗ trợ và những lợi thế của chiến tranh.* Những quy tắc đầu tiên có chứa luật tự nhiên đầu tiên và cơ bản, là *tìm kiếm hòa bình, và duy trì nó.* Quy tắc thứ hai, tổng kết về những quyền tự nhiên là *dùng mọi phương tiện mà chúng ta có được, để tự vệ.*

Từ luật tự nhiên cơ bản này, theo đó con người phải tuân theo để nỗ lực tìm kiếm hòa bình, đã phát sinh luật thứ hai: *một người mong muốn khi những người khác cũng mong muốn, hòa bình và sự tự vệ của mình được duy trì ở mức cho là cần thiết, để đưa quyền này vào tất cả mọi thứ, và hài lòng với tự do tối đa chống lại những người khác, cũng như anh ta để cho người khác chống lại mình.* Vì chứng nào mà mọi người đều

nắm giữ quyền để làm bất kỳ điều gì mà họ muốn, thì mọi người trong thời chiến cũng được hưởng quyền đó. Nhưng nếu những người khác sẽ không hy sinh quyền lợi của mình cũng như anh ta, sẽ không có lý do gì để bất kỳ người nào được tự mình tước bỏ quyền này của anh ta; vì điều đó sẽ khiến anh ta trở thành con mồi (không người nào bị ràng buộc như vậy), chứ không phải khiến anh ta được hưởng hòa bình. Đây là luật theo Phúc âm: “Điều gì con muốn người khác làm cho con, thì con cũng phải làm điều đó cho họ” Và đó là luật chung cho tất cả mọi người: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*

Về những luật tự nhiên khác

Những mệnh lệnh này của lý trí mà con người sử dụng để hô hào nhân danh luật pháp, nhưng lại không thích đáng; vì chúng chỉ là những kết luận hay những định lý bàn về những gì dẫn đến sự bảo toàn và tự vệ của chính họ, trong khi luật pháp, đúng ra, là lời của kẻ có quyền ra lệnh cho kẻ khác. Nhưng nếu ta xem xét những định lý y như vậy, được ban phát bằng lời của Thượng đế, chính bằng sự điều khiển đúng đắn tất cả mọi sự thì chúng mới đáng được gọi là luật pháp.

Nghị luận thứ nhất và thứ hai của **JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Tuyển tập này được trích từ tác phẩm “Nghị luận Thứ hai”, còn được gọi là “Nghị luận về Nguồn gốc và Nền tảng của sự Bất bình đẳng giữa Con người”.

Người đầu tiên làm rào chắn một lô đất đã ngầm tuyên bố trong đầu là *lô đất này là của tôi* và nhận thấy mọi người cũng đủ đơn giản để tin anh ta. Đó chính là người sáng lập đích thực của xã hội công dân. Những tội phạm, những cuộc chiến tranh, những vụ sát nhân, những khốn khổ và những nỗi khủng khiếp nào đã được giải trừ cho loài người nhờ một ai đó, nhổ bật cả cây cỏ hay lấp đầy hố rãnh, đã từng hô hào đồng loại mình: *Coi chừng, đừng nghe tên lừa đảo này; bạn sẽ bị thua thiệt nếu quên rằng những hoa trái là thuộc về tất cả mọi người và trái đất không phải của riêng ai cả!* Nhưng lại vẫn như thế, rồi mọi chuyện lại đến một độ mà chúng không thể như trước nữa. Vì ý tưởng này về tài sản, phụ thuộc vào nhiều ý kiến mà trước đó chỉ có thể nối tiếp nảy sinh, nhưng đã không được nhận thức ngay tức thời trong tâm trí con người. Trước khi đạt đến giai đoạn cuối cùng của nhà nước tự nhiên này, nhất thiết đã phải có nhiều tiến bộ, để thành tựu nhiều về công nghiệp và sự khai sáng, và phải truyền đạt và gia tăng chúng từ

thời đại này qua thời đại khác. Vậy ta hãy bắt đầu từ một thời điểm lùi lại rất xa và cố gắng kết hợp từ một quan điểm duy nhất với sự diễn tiến chậm chạp của các sự kiện và tri thức theo đúng tuần tự tự nhiên nhất của chúng.

Tình cảm đầu tiên của con người chính là tình cảm về sự tồn tại của mình, mối bận tâm đầu tiên của họ là mối bận tâm về sự bảo tồn bản thân. Các sản phẩm của trái đất đã chu cấp cho con người tất cả sự trợ giúp cần thiết; bản năng đã hướng dẫn họ tận dụng chúng. Sự đói khát và những thèm muốn khác khiến họ phải trải nghiệm lần lượt nhiều cách ứng xử để tồn tại, có một ham muốn cứ mời mọc con người là duy trì giống loài của mình; và khuynh hướng mù quáng này, nếu không có một chút tình cảm thuộc tâm hồn nào, thì chỉ sản sinh ra một hành vi thú tính thuần túy. Nếu nhu cầu này đã thỏa mãn, thì hai phái tính không còn nhận ra nhau nữa, và thậm chí đứa con cũng không còn coi mẹ nó là gì nữa ngay khi nó có thể sống không cần nhờ mẹ.

Đây là tình trạng của con người sơ khai; đây cũng chính là cuộc sống của một con vật lúc đầu còn bị hạn chế bởi những cảm giác đơn thuần và lợi lộc hiếm hoi từ những món quà mà thiên nhiên đã ban tặng cho mình, rất xa với ước mơ giành giật được bất kỳ điều gì từ nó. Cây cao khiến con người không với tới được hoa trái, sự cạnh tranh của những con vật tìm kiếm thức ăn, sự hung dữ của những con vật muốn lấy mạng của nó, tất cả những điều này đã khiến con người phải rèn luyện thân thể. Nhất thiết phải nhanh nhẹn, phải chạy như bay, phải dũng mãnh trong chiến đấu. Họ tìm thấy ngay những vũ khí tự nhiên là những cành cây và những hòn đá. Họ học cách vượt qua những chướng ngại của tự nhiên, chiến đấu với những con vật khác khi cần thiết, tranh đấu để sinh tồn, kể cả với con người, hay phải dàn xếp để cống nộp cho kẻ mạnh hơn.

Khi loài người bành trướng thì những khó khăn cũng nhân lên theo. Những khác biệt về đất đai, khí hậu và mùa cũng có thể khiến họ phải chấp nhận những dị biệt về cách sống. Những năm khô hạn, những mùa đông kéo dài và khắc nghiệt, cùng với những mùa hè khô cháy đã ngốn hết mọi thứ cần thiết cho một nền công nghiệp mới. Trên biển cả và sông ngòi, con người đã phát minh ra dây, lưới câu, đã trở thành những ngư dân và biết ăn cá. Trong rừng, họ đã chế tạo cung tên, đã trở thành thợ săn và chiến binh. Ở những xứ lạnh, họ đã tự che thân bằng da thú mà họ giết được. Sét, núi lửa hay một dịp tình cờ may mắn nào đó đã đem đến cho họ lửa, một nguồn lực mới giúp họ chống lại sự khắc nghiệt của mùa đông giá lạnh. Họ đã học được cách gìn giữ lửa, rồi học cách tái sinh lửa, và cuối cùng đã dùng nó để nấu nướng món thịt mà trước đó họ chỉ biết ăn sống nướng tươi.

Việc sử dụng nhiều lần các loài sinh vật khác vốn có quan hệ với bản thân mình và một số khác có quan hệ đến người khác, đương nhiên phải tạo ra trong tâm trí con người sự nhận thức về một số quan hệ nhất định. Những mối tương quan được diễn tả bằng những từ lớn, nhỏ, mạnh, yếu, nhanh, chậm, sợ hãi, bạo dạn và một số ý tưởng tương tự khác, được so sánh khi cần thiết mà không phải suy nghĩ về nó, cuối cùng đã đem lại cho con người một loại tư duy, hay đúng hơn một tính thận trọng máy móc mạch bảo hộ những điều cần trọng cần thiết nhất để được an toàn.

Sự khai sáng mới xuất phát từ sự phát triển này đã làm tăng ưu thế của con người hơn hẳn các động vật khác bằng cách làm cho con người ý thức được sự ưu việt của mình. Con người đã thực hiện việc giăng bẫy thú vật; họ đã đánh lừa chúng bằng hàng ngàn cách; và dẫu cho một số loài mạnh hơn họ khi giao chiến hay về tốc độ chạy, nhưng với thời gian, họ vẫn tìm được cách khống chế chúng. Do vậy, mới thoát nhìn lại chính mình, con người đã cảm thấy niềm kiêu hãnh; vì vậy tuy rằng hầu như chưa biết gì về phân biệt đẳng cấp, nhưng đã tự coi mình thuộc loài cao cấp nhất, con người từ lâu đã tự cho mình là đệ nhất đẳng với tư cách cá nhân.

Mặc dầu đồng loại chẳng là gì đối với anh ta, không như đối với chúng ta (bây giờ), và mặc dầu anh ta hiếm khi giao thiệp với họ hơn đối với những con vật khác, nhưng những quan sát về họ trong tâm trí anh ta vẫn không hề bị quên lãng. Những tương đồng theo thời gian có thể khiến anh ta nhận ra họ, người nữ của anh ta, và chính bản thân anh ta đã khiến anh ta phán đoán được những người đồng loại mà anh ta không nhận ra; và thấy họ thấy đều ứng xử giống như mình trong cùng tình huống,

anh ta đã kết luận rằng cách suy nghĩ và cảm nhận của họ cũng hoàn toàn phù hợp cách suy nghĩ và cảm nhận của mình. Và chân lý quan trọng này đã hình thành trong tâm trí anh ta, khiến anh ta tuân theo, bằng một linh cảm chắc chắn như một biện chứng nhưng mau lẹ hơn, những quy tắc ứng xử tốt nhất phù hợp để quan sát họ thì đều vì lợi ích và sự an toàn của anh ta.

Được kinh nghiệm dạy rằng yêu quý sự kháng kiện là động cơ duy nhất của hành động của con người, anh ta tự thấy mình có thể phân biệt được những cơ hội hiếm hoi khi quyền lợi chung khiến anh ta phải coi trọng sự trợ giúp của đồng loại, và cả những dịp hiếm hoi hơn khi phải ganh đua khiến anh ta không tin tưởng vào họ. Trong trường hợp thứ nhất, anh ta đã liên kết với họ thành một nhóm; hay tốt nhất bằng một loại liên kết không bó buộc ai cả và chỉ kéo dài tùy theo nhu cầu đòi hỏi. Trong trường hợp thứ hai, mọi người tìm cách giành lợi thế cho mình bằng sức mạnh nếu anh ta tin mình khỏe hơn, hay bằng sự khôn khéo và mưu mẹo nếu anh ta cảm thấy mình yếu sức hơn.

Đó là cách mà con người đã vô hình trung có được một ý niệm thô thiển nào đó về những mối ràng buộc lẫn nhau và về những lợi ích để thỏa mãn mình, nhưng chỉ ở mức độ quyền lợi trước mắt cần phải có; vì chuyện lo xa chẳng có nghĩa lý gì đối với họ, và vì chẳng quan tâm gì đến một tương lai quá xa vời, thậm chí họ đã không nghĩ đến ngày mai nữa là. Phải chăng như vấn đề săn bắt một con nai chẳng hạn, mọi người rõ ràng đều cảm thấy vì mục đích này, phải luôn trung thành với vị trí của mình; nhưng nếu có một con thỏ rừng bỗng nhiên phóng qua trong tầm tay của một người trong bọn, hẳn là anh ta sẽ đuổi theo nó ngay mà chẳng cần

chờ gì, và khi người đó đã bắt được con mồi, anh ta cũng chẳng mảy may bận tâm gì về chuyện đã khiến bạn hữu của mình bị sống mất con mồi của họ.

Thật dễ hiểu là sự giao thiệp như vậy đã không cần đến loại ngôn ngữ tao nhã gì hơn loại ngôn ngữ của lũ quạ hay đàn khỉ, những loài cũng tụ tập nhau lại theo kiểu gần giống như vậy. Qua một thời gian dài, những tiếng kêu không rõ ràng, nhiều cử chỉ và một số tiếng ồn mô phỏng ất đã hình thành nên ngôn ngữ phổ quát; Mỗi nước, bằng cách kết hợp một số âm thanh rõ ràng và có quy ước – kết cấu của ngôn ngữ, như tôi đã nói, thật không dễ gì giải thích được – đã có những ngôn ngữ đặc thù, nhưng chỉ là những ngôn ngữ còn thô thiển chưa hoàn chỉnh, gần giống những ngôn ngữ mà những dân tộc man rợ ngày nay còn đang sử dụng.

Bị thúc ép vì khoảng thời gian cho phép, tôi đã nói lướt qua biết bao điều trải qua vô vàn thế kỷ như một ánh chớp, và hầu hết sự tiến bộ không nhận thức được của những giai đoạn khởi thủy; vì những sự kiện nối tiếp nhau càng chậm chạp, thì càng được mô tả nhanh hơn.

Những tiến bộ khởi đầu này cuối cùng đã đưa con người đến chỗ thực hiện được những tiến bộ nhanh hơn nữa. Trí óc càng được khai sáng, công nghệ càng được hoàn thiện. Chẳng bao lâu, khi không còn ngủ dưới tán cây ban đầu hay trong hang động, con người đã khám phá ra một số loại rìu nhỏ bằng đá cứng và sắc dùng để chặt cây, cuốc đất và làm lều bằng cành cây mà sau đó họ đã quyết định phủ thêm lớp đất sét và bùn. Đây là thời đại của cuộc cách mạng đầu tiên đã đem đến sự định hình và phân biệt các gia đình với nhau và bắt đầu biết đến một dạng của tài sản – mà từ đó có lẽ đã nảy sinh nhiều cuộc tranh chấp và lục đục. Tuy nhiên, vì những kẻ mạnh

hơn có lẽ là những người đầu tiên làm nhà ở cho mình mà họ cảm thấy là có thể dùng để tự vệ, ta sẽ phải giả định rằng những kẻ yếu hơn mới nhận thấy rằng muốn mau mau và để được an toàn hơn thì nên bắt chước những kẻ mạnh hơn bằng cách cố đánh cướp nhà của họ. Còn đối với những người đã có nhà rồi, hẳn là ít có ai lại tìm cách chiếm đoạt nhà hàng xóm, chí ít vì lý do nó không phải nhà của mình mà là vì nó chẳng ích lợi gì cho anh ta, và còn vì anh ta cũng không thể giữ được nó mà không phải đem thân mình ra liều mạng với gia đình đang chiếm ngụ ở đó.

Những phát triển về tâm hồn ban đầu là kết quả của một tình hình mới có sự kết hợp chồng với vợ, cha với con ở nơi cư ngụ chung. Thói quen sống chung với nhau đã làm nảy sinh những tình cảm triu mến phổ biến nơi con người: tình vợ chồng, tình cha con. Mỗi gia đình trở thành một xã hội nhỏ đoàn kết hơn vì tình tương thân tương ái và tự do là những hạn chế duy nhất của gia đình; và sau đó sự khác biệt đầu tiên đã được hình thành trong cách sống của hai phái nam nữ, mà cho đến lúc này vẫn chỉ là một. Phụ nữ đã trở nên tinh tại hơn, quen dần với việc chăm sóc nhà cửa và con cái, trong khi đàn ông tìm kiếm những thú nuôi sống cả gia đình. Hai phái nam nữ cũng bắt đầu bỏ bớt được phần nào tính ác độc và dữ dằn của mình nhờ cuộc sống bớt căng thẳng hơn. Nhưng nếu mỗi người nam hay nữ đã trở nên bớt phải chiến đấu với hoang thú thì ngược lại, họ dễ dàng kết hợp với nhau hơn để cùng chống lại chúng.

Trong tình trạng mới này, với một cuộc sống đơn giản và đơn độc, với những nhu cầu rất hạn chế, và những khí cụ mà họ đã phát minh để tự trang bị cho mình, con người đã được thưởng thức sự

nhàn tản thật tuyệt vời, họ đã biết sử dụng dụng cụ để tạo thêm nhiều loại tiện nghi mà cha ông họ không hề biết đến; và đó là cái ách đầu tiên họ tự áp đặt lên bản thân mình mà không hề suy nghĩ về nó, và là nguồn gốc đầu tiên của tội lỗi mà họ đã chuẩn bị sẵn cho hậu duệ của mình. Vì, ngoài việc không ngừng làm thư giãn thể xác và tinh thần như vậy, khi những phương tiện này đã làm họ mất đi hầu hết sự thoải mái do đã quen, và vì chúng cũng đồng thời thoái hóa thành những nhu cầu thực sự, việc chúng bị cướp mất đã trở nên tàn nhẫn hơn việc sở hữu chúng chỉ mang lại cảm giác êm đềm; và con người phải đau khổ khi bị mất chúng lại không thấy hạnh phúc khi sở hữu chúng.

Ở điểm này, người ta sẽ có được cái nhìn rõ hơn về cách sử dụng ngôn từ mà vô hình trung nó đã được thành hình hay được hoàn chỉnh ngay trong lòng của mỗi gia đình; và người ta có thể phỏng đoán xa hơn về những nguyên nhân cụ thể đã có thể phổ biến rộng ngôn ngữ và tăng tốc sự phát triển của nó bằng cách làm cho nó trở nên cần thiết hơn. Những trận lũ lụt hay động đất lớn đã bao vây những khu dân cư bằng nước hay những vách đứng; những sự xoay quanh của địa cầu đã tách rời và phá vỡ những bộ phận của lục địa ra thành các đảo. Người ta nhận thấy con người đã tụ tập lại và buộc phải sống chung với nhau, cách diễn đạt chung ấy đã được thành hình sớm hơn ở những người lang thang đây đó trong rừng trên mặt đất rắn chắc. Do đó, rất có thể rằng sau những nỗ lực đi biển đầu tiên, những người sống trên hải đảo đã đem việc sử dụng ngôn ngữ cho chúng ta; và ít ra đó cũng chính là vấn đề mà xã hội và các ngôn ngữ đã xuất hiện trên các hải đảo và được hoàn thiện ở đó trước khi chúng được biết đến ở lục địa.

Mọi sự bắt đầu thay hình đổi dạng. Những con người cho đến lúc này đã đi lang thang trong rừng, chấp nhận một nơi cư trú ổn định hơn, từ từ đến với nhau, tập hợp thành những nhóm khác nhau, và cuối cùng tạo lập một quốc gia riêng ở từng xứ sở, thống nhất về phong tục và tính cách, không phải bằng quy tắc, luật lệ mà do cùng chung một nếp sống, các món ăn và cùng chịu ảnh hưởng của thời tiết. Sống gần gũi nhau thì về lâu về dài nhất thiết sẽ phát sinh sự giao tiếp giữa các gia đình khác nhau. Những thanh niên khác giới sống trong những túp lều cận kề nhau; sự giao hợp ngẫu nhiên theo bản năng chẳng bao lâu sẽ dẫn đến lối giao du tình cảm triu mến và thường xuyên lui tới giao du với nhau. Người ta quen dần với việc quan tâm tới những đối tượng khác và bắt đầu có so sánh; vô hình trung họ đã có những ý niệm về phẩm chất và cái đẹp từ đó có được những tình cảm ưu ái. Do quen thấy nhau khiến họ không thể sống nếu không được trông thấy nhau. Một tình cảm mong manh và dịu dàng dần dần xâm nhập tâm hồn và sự ngăn trở nhỏ nhất cũng trở thành một cơn phẫn nộ dữ dội. Sự ghen tuông thức tỉnh với tình yêu; sự bất hòa chiến thắng, và nỗi đam mê dịu dàng nhất đã tiếp nhận cả những hy sinh bằng máu của con người.

Tương xứng như những ý tưởng và tình cảm tuần tự nối tiếp nhau và khi con tim và khối óc được huấn luyện, loài người vẫn tiếp tục được thuần hóa, giao tiếp được mở rộng, và những ràng buộc được thắt chặt. Mọi người dần có thói quen tụ họp trước cửa lều hay quanh một gốc cây to; những bài ca điệu múa, những đứa trẻ đích thực của tình yêu và của sự rảnh rỗi, bắt đầu trở nên thú vui hay đúng hơn là sự gặp gỡ của những người đàn ông và đàn bà lúc nhàn rỗi. Mỗi người đã bắt đầu nhìn ngắm người khác

và muốn được nhìn ngắm chính mình, và sự quý trọng của quần chúng cũng là một giá trị. Ai ca hát hoặc nhảy múa hay nhất, ai xinh đẹp nhất, ai khỏe mạnh nhất, ai khéo léo nhất hoặc ai có khả năng ăn nói nhất, sẽ trở nên người đáng được chú ý nhất; và đó là bước đầu để tiến đến sự bình đẳng và, cũng đồng thời hướng tới thói tật. Từ những sự ưu tiên đầu tiên này một mặt vốn đã là sự phù phiếm và sự khinh miệt, một mặt vốn là sự ô nhục và ganh ghét; và sự kích động do những ảnh hưởng mới này cuối cùng đã sinh ra những trường hợp tai hại vì hạnh phúc và sự ngây thơ.

Ngay khi con người bắt đầu đánh giá nhau, và ý tưởng có suy xét được hình thành trong tâm trí họ, mỗi người đều cho là mình có quyền đối với việc đó, và điều đó không còn là sự bất kính đối với bất kỳ người nào. Từ đây đã phát sinh những bổn phận đầu tiên về phép lịch sự, ngay cả giữa những người mọi rợ; và từ đây bất kỳ lỗi lầm cố ý nào đều trở thành sự xúc phạm, vì cùng với sự thiệt hại gây ra do vết thương, người bị xúc phạm còn thấy mình bị khinh rẻ, thường là khó chịu hơn so với chính sự tổn hại. Do vậy, cần đến sự trừng phạt tương xứng đối với sự khinh miệt, từ đó, báo thù trở nên thật khủng khiếp, và con người trở nên khát máu và tàn nhẫn. Đây chính xác là điểm mà đa số những dân tộc mọi rợ đã đạt đến như ta đã biết, và đó là vì ý muốn phân biệt thật đầy đủ giữa hai quan niệm và lưu ý rằng những dân tộc này đã xa rời đến mức nào so với trạng thái tự nhiên lúc đầu mà nhiều người đã vội vã kết luận rằng con người tàn bạo một cách tự nhiên, nên con người cần tới văn minh để làm cho họ trở nên hiền dịu hơn. Ngược lại, không có gì hòa dịu bằng con người trong trạng thái nguyên thủy của mình khi nằm giữa sự ngu dốt

của thú vật và sự khai sáng tai hại của con người văn minh, và chịu sự hạn chế đồng đều của bản năng và lý trí nhằm bảo vệ bản thân không bị tai họa đe dọa, con người bị căng thẳng vì mối thương cảm tự nhiên vì chính mình đã làm hại ai đó, mà chẳng cái gì hướng dẫn họ làm như vậy ngay cả sau khi họ đã nhận sự tổn hại. Vì theo phương châm của nhà thông thái Locke, *chỗ nào không có tài sản, sẽ không có sự vi phạm.*

Nhưng cần lưu ý rằng những bước khởi đầu của xã hội và những mối tương quan vốn đã được thiết lập giữa con người, đòi hỏi ở họ những phẩm chất khác với những phẩm chất mà họ đã có được từ thể chất nguyên thủy; đạo đức bắt đầu được vận dụng vào hành động của con người, và mỗi người, trước khi có luật pháp, vừa là quan tòa và kẻ báo thù độc nhất cho những sự xúc phạm mà con người đã phải chịu, cái thiện hảo phù hợp cho trạng thái tự nhiên thuần khiết không còn là điều phù hợp với xã hội sơ khai cần phải có hình phạt nghiêm khắc hơn khi sự vi phạm ngày một tăng; và hình phạt đã tùy thuộc vào sự khủng khiếp của việc báo thù để thay thế cho sự cưỡng chế của luật pháp. Do đó, mặc dù con người đã đạt đến chỗ ít phải chịu đựng và mặc dù lòng thương hại tự nhiên đã trải qua một biến đổi nào đó, thời kỳ phát triển các khả năng của con người này, vẫn giữ một ý nghĩa quý báu giữa sự lười biếng của tình trạng nguyên thủy và lối đồng đánh phù phiếm của chúng ta, phải là kỷ nguyên hạnh phúc và lâu bền nhất. Càng nghĩ về điều đó, ta càng nhận thấy rằng tình trạng này ít chịu những cải cách nhất, cái tốt nhất cho con người (D), và con người chỉ thoát ra khỏi nó bằng tai nạn tình cờ nào đó, mà vì nó là cái tốt nói chung chưa từng xảy ra. Thí dụ về dân mọi rợ, hầu

như ai cũng thấy điểm này ở họ, dường như để khẳng định rằng loài người luôn buộc phải tồn tại bên trong tình trạng đó; rằng tình trạng này là thời kỳ đẹp đẽ đích thực của thế giới; và rằng tất cả sự tiến bộ tiếp sau đều thể hiện qua nhiều giai đoạn vượt tới sự hoàn thiện của cá nhân, nhưng thực ra đang thiên về tình trạng suy yếu của giống loài.

Khi con người còn bằng lòng với những túp lều mộc mạc của mình, khi họ còn bị giới hạn trong việc khâu vá quần áo bằng da với gai hay xương cá, tự trang điểm bằng lông chim và vỏ sò, tô vẽ lên người bằng những màu sắc khác nhau, trau chuốt hay trang trí cung tên, chạm khắc thuyền câu hay nhạc cụ thô sơ bằng những hòn đá có cạnh sắc; tóm lại, một khi họ tự đảm nhận những phận sự chỉ cần một người thực hiện và những nghệ thuật không cần đến sự cộng tác của nhiều người, họ đã sống tự do, mạnh khỏe, tốt lành và hạnh phúc theo bản chất của mình, và họ đã tiếp tục vui hưởng sự dịu dàng của sự trao đổi tình cảm không phụ thuộc. Nhưng từ giây phút một người cần đến sự giúp đỡ của người khác, ngay khi họ nhận thấy rằng thật hữu ích cho một người độc thân dự trữ mọi thứ cho hai người, sự bình đẳng đã biến mất, tài sản đã xuất hiện, lao động trở nên cần thiết; và những cánh rừng bao la đã được chuyển thành những cánh đồng tươi tốt phải được tưới bằng mồ hôi của con người, và trong đó người ta đã thấy ách nô lệ và sự khốn khổ sớm nảy sinh và phát triển cùng với mùa màng.

Ngành luyện kim và nông nghiệp là hai kỹ xảo mà sự phát minh ra chúng đã đẻ ra cuộc đại cách mạng này. Đối với thi sĩ, đó là vàng và bạc, nhưng đối với triết gia đó là sắt và lúa mì đã khai hóa con người nhưng cũng hủy hoại loài người. Cho nên, cả hai kỹ xảo này đã

không được những dân tộc sơ khai ở châu Mỹ biết đến, do đó họ vẫn luôn sống trong tình trạng man rợ; thậm chí những dân tộc khác một khi chỉ áp dụng một trong hai kỹ xảo này dường như vẫn còn sống trong tình trạng bán khai. Và có lẽ một trong những lý do chính đáng nhất là tại sao Âu châu, nếu không sớm hơn, ít ra cũng được khai hóa liên tục và tốt hơn những vùng đất khác trên thế giới, đồng thời đó cũng là nơi có nhiều sắt và những đồng lúa mì phì nhiêu nhất. Rất khó phỏng đoán được làm thế nào con người lại biết và sử dụng được sắt; thật khó tưởng được rằng tự họ đã nghĩ ra việc lấy nguyên liệu từ quặng mỏ và chuẩn bị những điều cần thiết để nấu chảy nó trước khi biết được kết quả sẽ như thế nào. Theo một quan điểm khác, thậm chí là khó có thể gán khám phá này cho một ngọn lửa tình cờ nào đó, vì quặng mỏ chỉ được hình thành ở những địa điểm khô cạn, trơ trụi cây cối; cho nên người ta sẽ nói rằng thiên nhiên đã thận trọng che giấu điều bí ẩn sống còn này đối với chúng ta. Bởi vậy, chỉ còn tình huống đặc biệt của trận núi lửa nào đó, khi phun ra những nguyên liệu kim loại đang nóng chảy, mới cho con người quan sát thấy cái ý tưởng bất chước hoạt động của thiên nhiên. Cho dù là vậy đi nữa, cũng nhất thiết phải giả định là họ phải rất dũng cảm và lương trước được công việc nặng nhọc như vậy và dự tính trước được những lợi ích mà họ có thể gặt hái được từ nó: tất cả những điều khó phù hợp với những đầu óc thì lại chẳng được đào tạo sẵn.

Về nông nghiệp, nguyên tắc của nó đã được biết từ lâu trước khi nó được thực hành, và khó có thể cho rằng con người, vì luôn bận bịu kiếm sống bằng cây trái, đã không nghĩ ngay ra những cách mà thiên nhiên đã dùng để phát triển cây cối. Nhưng nền công nghiệp của họ có lẽ đã chuyển theo hướng đó

rất muộn, bởi vì cây cối, cùng với việc săn bắn và câu cá đã cung cấp đủ thức ăn, không chú ý đến công nghiệp; hoặc vì nhu cầu hiểu biết cách sử dụng lúa mì; hay vì nhu cầu về công cụ trồng cấy; hoặc vì mong muốn biết được nhu cầu tương lai; hay cuối cùng, vì nhu cầu về phương tiện ngăn chặn kẻ khác cướp thành quả lao động của mình. Một khi họ trở nên cần cù, ta có thể tin rằng, với những hòn đá sắc và những cây nhọn, họ đã bắt đầu trồng cấy một ít rau củ chung quanh nhà từ rất lâu trước khi họ biết cách nấu nướng lúa mì và có được những công cụ cần thiết cho việc canh tác trên phạm vi rộng lớn. Ngoài ra, để cố gắng cho nghề nông và gieo trồng trên mảnh đất, người ta phải quyết định trước hết phải chịu mất một cái gì để sau đó mới có được thật nhiều: một sự thận trọng vượt xa trình độ của trí não con người man rợ, như tôi đã nói, vào buổi sáng đã phải suy tính rất khó khăn về những nhu cầu cho buổi chiều.

Sự phát minh ra những kỹ xảo khác do đó buộc phải thúc ép loài người chuyên tâm vào nông nghiệp. Ngay khi một số người đáp ứng được nhu cầu nấu chảy và rèn sắt thì một số người khác lại cần để lo chuyện ăn uống của người trước. Số công nhân càng tăng nhiều, thì số người tham gia cung cấp nhu yếu phẩm càng ít, mà số miệng ăn vẫn không ít đi; và vì một số thực phẩm thiết yếu được dùng để trao đổi với sắt, cuối cùng một số người đã khám phá ra bí mật của việc dùng sắt để làm tăng thật nhiều thực phẩm. Từ điều này một mặt đã nảy sinh nghề làm ruộng và quản lý, mặt khác là kỹ nghệ làm kim loại và gia tăng các công dụng của chúng.

Từ việc canh tác đất đai, nhất thiết kéo theo sự phân chia đất; và tài sản một khi đã được công nhận, thì đã có những quy tắc đầu tiên về công bằng.

Vì để có thể cho mọi người cái gì của mình, nhất thiết mọi người phải có cái gì đó; ngoài ra, khi mọi người bắt đầu nhìn về tương lai và khi tất cả đều thấy chính mình cùng với một số hàng hóa bị mất đi, không ai lại không sợ sự trả đũa lại chính mình vì những lầm lỗi mà mình có thể làm cho người khác. Căn nguyên này hoàn toàn tự nhiên vì không thể biết được nhận thức về tài sản đã nảy sinh từ điều gì ngoại trừ lao động chân tay; vì người ta không thể thấy được những gì mà con người có thể thêm vào, ngoài lao động của chính mình, để chiếm làm của riêng những thứ mà họ không làm ra. Chỉ có lao động là đem lại cho người canh tác quyền đối với sản phẩm của mảnh đất mà họ đã canh tác, đem lại cho họ quyền về đất trông như một hệ quả, chỉ ít là cho đến mùa thu hoạch, và vì thế từ năm này qua năm khác; do tiếp tục tạo ra sự sở hữu liên tục, đã dễ dàng chuyển thành tài sản. Grotius nói, khi những người cổ đại gọi Ceres là nhà lập pháp nữ, và đặt tên Thesmaphoris là lễ hội để tôn vinh bà, bằng cách đó họ đã làm sáng tỏ vấn đề phân chia đất đai đã tạo ra một loại quyền mới: ấy là quyền về tài sản, khác với quyền phát sinh từ luật tự nhiên.

Mọi điều trong tình trạng này có thể vẫn còn bình đẳng nếu các tài năng vẫn bình đẳng, và nếu, chẳng hạn như việc sử dụng sắt và việc tiêu thụ thực phẩm vẫn luôn thật sự cân bằng. Nhưng tỉ lệ này, chẳng thể duy trì, nên chẳng bao lâu đã bị phá vỡ; người khỏe đã làm nhiều hơn; người khéo léo đã biến công việc của mình thành có lợi hơn; người mưu trí hơn đã tìm ra cách để giảm bớt lao động của mình; người nông dân đã có nhiều nhu cầu về sắt hơn hay người thợ rèn có nhiều nhu cầu về lúa mì hơn; và cùng làm việc như nhau, mà người

thì kiếm được nhiều trong khi có kẻ lại chỉ đủ sống. Do đó, sự bất bình đẳng tự nhiên vô hình trung đã tự bộc lộ ra cùng với sự bất bình đẳng; và vì vậy, những khác biệt giữa con người, do những tình huống này phát triển, lại trở nên dễ thấy hơn, thường xuyên hơn theo những hậu quả của chúng, và bắt đầu có một ảnh hưởng tương xứng đối với trên số phận của các cá nhân.

Khi đã đạt đến điểm này, thật dễ tưởng tượng ra những điều còn lại. Tôi không ngừng lại để mô tả sự phát minh tiếp theo của những kỹ năng khác, sự tiến bộ của ngôn ngữ, sự thử nghiệm và sử dụng tài năng, sự bất bình đẳng về tài sản, việc sử dụng hay lạm dụng của cải, cũng không mô tả tất cả những chi tiết tiến sau những chi tiết này, và mọi người có thể dễ dàng bổ sung thêm. Tôi sẽ chỉ hạn chế mình ở chỗ điểm qua việc loài người được đặt vào trật tự mới về mọi thứ.

Hãy nhìn ngắm mọi khả năng tinh thần của chúng ta đã được phát triển, ký ức và trí tưởng tượng trong trò chơi, sự phù phiếm nảy sinh, lý trí trở nên linh hoạt, và tinh thần hầu như đã đạt đến giới hạn của sự hoàn hảo tới mức dễ tổn thương. Hãy nhìn ngắm tất cả những phẩm chất tự nhiên được đưa vào hành động, đẳng cấp và số phận của mỗi người, không những dựa trên số lượng hàng hóa và năng lực có lợi hay có hại, mà còn dựa trên tinh thần, sắc đẹp, sức mạnh hay kỹ năng, dựa trên giá trị hay tài năng. Và những phẩm chất này là những cái duy nhất có thể hấp dẫn sự chú ý, chẳng bao lâu nhất thiết phải có chúng hay tác động đến chúng; vì lợi ích riêng của chính họ, nó cần thiết phải có vẻ như khác hơn những gì là thực chất của con người. “Là” và “có vẻ như là” đã trở nên hai điều khác nhau; và từ sự khác biệt này dẫn đến sự khoe khoang thật lộ

liều, sự lừa bịp xảo trá, và kéo theo tất cả những xấu xa. Theo một quan điểm khác, hãy chiêm ngưỡng con người trước đây không hề vương bận và không phụ thuộc, ngày càng thêm vô số những nhu cầu mới, thích nói đến tất cả những gì thuộc bản chất và nhất là nói tới đồng loại của mình, mà họ trở thành nô lệ theo một nghĩa thậm chí cả khi trở thành chủ nhân của họ nữa; nếu giàu có, anh ta cần sự phục vụ của họ; nếu nghèo, anh ta cần sự trợ giúp của họ; và nếu người tầm thường thì không thể khiến anh ta không nói về họ. Vậy, anh ta chẳng cần quan tâm tới họ trong định mệnh của mình, và làm cho họ thấy cái lợi riêng của mình, trên thực tế hay có vẻ như vậy, trong khi làm việc cho mình. Điều này khiến anh ta trở nên dối trá và quỷ quyết với một số người, hống hách và gay gắt với những người khác, và khiến

anh ta cần phải lạm dụng tất cả những người mà anh ta cần đến khi anh ta không thể làm cho họ sợ anh ta và không nhận thấy quyền lợi của anh ta trong việc phục vụ họ một cách hữu ích. Cuối cùng, sự khát khao chi phối, sự ham muốn gia tăng tài sản tương đối của một người ít khi phát xuất từ nhu cầu đích thực mà là để đặt mình bên trên người khác, gợi ra cho mọi người hưởng cơ bản để hãm hại nhau, một sự ghen ghét bí ẩn còn nguy hiểm hơn vì cốt đánh một cú vào sự an toàn quan trọng hơn, nó thường núp dưới bộ mặt nhân ái; tóm lại, một mặt là sự ganh đua và đối đầu nhau, mặt khác là sự đối nghịch về quyền lợi; và luôn luôn là sự thèm khát kiếm lợi từ người khác được che giấu. Tất cả những thói xấu này đều là hậu quả đầu tiên của tài sản và hệ quả không thể tránh của sự bất bình đẳng mới phát sinh.

PHẦN HAI

Triết học Tôn giáo

Bản sao lưu trữ

Dẫn nhập

của

WILLIAM DESMOND

I

Triết học tôn giáo, được xem là một chuyên ngành triết học đặc biệt, có vẻ là một phát kiến tương đối gần đây. Có lẽ nó được bắt đầu từ khoảng cuối thế kỷ XVIII. Một phát kiến tương tự có thể là “mỹ học”, cũng được xem là một chuyên ngành triết học riêng biệt (thường được gán cho Alexander Baumgarten, triết gia thế kỷ XVIII). Không phải trước đây các triết gia đã không hề bàn gì về nghệ thuật và cái đẹp hay về thần thánh hoặc Thượng đế. Trái lại, hiếm có triết gia nào, bằng cách này hay cách khác, lại không bàn luận về Thượng đế, dẫu rằng không ai tự cho mình là chuyên gia về triết học tôn giáo. Tương tự, không có mỹ học, chẳng hạn như của Plato, mặc dầu ông bàn sâu về hình tượng và nghệ thuật cùng những vấn đề mang tính mỹ học, và tất cả các vấn đề này đều làm sáng tỏ những vấn đề liên quan có tính giáo dục, tâm lý học, siêu hình học, chính trị học về nghệ thuật.

Điểm nổi bật trong phát kiến triết học tôn giáo là với tư cách một chuyên ngành; điều này dường như đã xảy ra vào khoảng thời gian chính tôn giáo bỗng nhiên chịu sự công kích vô tiền khoáng hậu của những nhà trí thức “cấp tiến” hàng đầu của phương Tây. Khi những nhà trí thức đã dồn sức đòi tự do ý chí

tách khỏi sự giám sát của thần học, và, trên một quy mô cho đến nay vẫn chưa biết sẽ đến đâu, đã coi học thuyết vô thần là một lập trường đáng tôn trọng, cần thiết, trong bối cảnh đó triết học tôn giáo đã được khai sinh từ giới trí thức. Người ta đã rời bỏ tình yêu với thần thánh và sự mất mát ấy được tái sinh như một lý thuyết về những gì họ đã mất và có lẽ trước hết là sự bất khả của nó. Từ đây đã sinh ra những cách tiếp cận mang tính tri thức hàn lâm rất đa dạng về vấn đề tín ngưỡng.

Triết học tôn giáo còn có điểm ấn tượng hơn nữa. Người ta có thể nghĩ rằng nếu tôn giáo có tầm quan trọng nào đó, ắt nó phải có một cái gì đó liên quan đến toàn bộ cuộc đời. Nó không thể bị giam hãm trong giới hạn của một chuyên ngành thuần túy. Vậy liệu có thể có một chuyên ngành về vấn đề gì tiềm ẩn trong mọi thái độ về ý nghĩa của tồn tại chăng? Người ta có thể hỏi liệu các triết gia trước đó có biết điều này hay không, không hẳn là một luận đề để tư duy, nhưng về cốt lõi là vậy. Do đó không thể tránh đề cập về sự bí ẩn của thần thánh dưới hình thức này hay hình thức khác. Hiện nay người ta có thể nói rõ là họ quan tâm đến triết học tôn giáo như là một công việc tri thức, chẳng cần phải có niềm tin vào Thượng đế mang tính chất tôn giáo, thực ra, đó là người theo thuyết vô thần. Hoặc con người có thể

quan tâm đến tôn giáo như một dạng thức của con người, không cần quan tâm đến thần thánh hay Thượng đế dưới dạng “thực tại” có vẻ như thần thánh, hay nói đến chúng ta qua dạng thức đó. Cần nhắc lại: làm thế nào để vấn đề có liên quan hay sự tham khảo có tính chất “chính luận” phù hợp hơn với khuôn khổ hạn chế và xác định do bất kỳ một chuyên ngành nào đã đặt sẵn được chứ?

Có lẽ vấn đề cũng tương tự với vấn đề có thể được đặt nêu ra cho chính triết học. Dẫu rằng triết học có thể được phân chia thành những chuyên ngành học thuật đa dạng, mà lại không có vấn đề gì đó chú ý truy tầm cảm nhận của chúng ta về cái tổng thể sao? Vậy, sao có thể là một chuyên ngành được? Thực ra, phải chăng ý nghĩa “chính luận” của triết học thể hiện mối quan tâm của nó với điều gì đó tương tự giới tu hành khi sống trong trạng thái hết sức nghiêm chỉnh? Nếu có tư duy triết học đích thực về tôn giáo, thì liệu có thể có chuyên ngành triết học tôn giáo chăng?

Giả như một người phân biệt, tôi cho là thuần túy có tính chiến lược, giữa hai loại triết gia: hãy gọi họ là những kẻ si tình và nhà lý thuyết. Một số triết gia sẽ tỏ ra tính cách của kẻ si tình nhiều hơn; những triết gia khác lại tỏ ra là những nhà lý thuyết; còn một số triết gia khác nữa tỏ ra là sự pha trộn giữa hai loại triết gia trên. Những kẻ si tình thì say sưa tìm kiếm và trình bày; những nhà lý thuyết thì điềm nhiên và chùng mực. Triết gia si tình ưa thích lập dị và tự phô diễn nó ra; nhà lý luận lại quý trọng tính chất phổ quát và sự hiểu biết vị tha. Trong số những triết gia si tình có thể kể tên như Plato, Augustine, Bonaventure, Blaise Pascal, Sren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche; dĩ nhiên, sự phân biệt này luôn cần đến sự định chuẩn: những nhà tư tưởng có tình

thì khô khan, những kẻ si tình không tư tưởng thì vô tâm. Triết học là cả hai: *tình yêu* (philia) và sự *khôn ngoan* (sophia). Plato là một nhà tư tưởng vĩ đại nhưng cũng là một triết gia về *tình yêu* (eros); Hegel, một nhà quán quân vĩ đại về lý lẽ thật hệ thống, không phải là không có chút lòng mộ đạo nào đó.

Và giả sử một điều gì đó tựa như sự phân biệt này trong cách xử lý triết học tôn giáo. Khi triết học có liên quan đến tôn-giáo-vãng bóng-Thượng-đế, liệu như thế có phải là sự bàn luận về tình yêu mà không nói gì đến đối tượng yêu chăng? Chúng ta đang yêu; sự phân tích dường như làm nổi đam mê phải cụt hứng; có lẽ khi lý lẽ phân tích nâng được cái đầu lên thì đam mê đã chết rồi. Khi đang yêu, tôi ca ngợi người yêu của mình. Khi tôi phân tích và hỏi liệu tôi đang yêu không thì tôi không còn yêu nữa. Có khi tôi còn cho rằng mình đang ở vị trí bề trên, vì sau tất cả mọi chuyện, giờ tôi phải trả giá, bằng cách nêu vấn nạn. Tôi không còn say mỗi tình của mình nữa. Có phải tôi đang ở trong tình trạng tốt hơn không? Có lẽ khi yêu, tôi như ở nhà mình. Còn giờ, không có tình yêu, nhưng tôi nghĩ là mình đang ở nơi tốt đẹp hơn. Chúng ta tìm kiếm sự minh bạch để chống lại sự mơ hồ, nhưng chính việc tìm kiếm sự minh bạch lại không rõ ràng, vì tự nó kéo theo sự thiếu minh bạch, sự thiếu rõ ràng về tự thân nó.

Hãy nghĩ lại về điều tương tự xảy ra với nghệ thuật/mỹ học. Khi hứng khởi, tôi ngâm nga những bài thơ tuyệt tác. Khi không còn hứng, tôi phân tích chúng. Thậm chí, tôi còn đi tới lý luận cho rằng việc ngâm nga là điều không thể được vì nó không hợp logic của tôi. Những bài ca của tôi bị hạ giá xuống thành lỗi lầm, nếu không phải là sự bất lực. Rồi tôi lại yêu và trong tình yêu của tôi có cái gì đó được sinh ra. Tôi không yêu,

và tôi lý luận rằng tình yêu là sai lầm, nếu không muốn nói là sự bất lực. Tôi là thái giám, đang rao giảng sự bất lực của tình yêu (eros) trong hậu cung. Phải chăng đối với một số triết gia cũng vậy? Những viên thái giám dành cho lý thuyết, những thái giám lý thuyết chẳng? Hãy nghĩ đến tôn giáo như một sự đầu độc bằng thần thánh. Bữa yến tiệc được mở ra thật tưng bừng. Cảnh sát gõ cửa. Điều gì sẽ xảy ra đây? Bữa yến tiệc vây bọc lấy họ và họ không còn là cảnh sát nữa. Hoặc sự hiện diện của họ sẽ làm cho bầu không khí lắng đi và khiến bữa tiệc tưng bừng phải tan biến. Phải chăng bữa tiệc tan biến đó đã không phải là thực? Phải chăng còn thực hơn con người thỏa thuê, ngoa ngữ, miệng đang há hốc kinh ngạc? Giờ đây trong tình trạng trống rỗng này, ta mới xoáy vào những lý thuyết của mình. Hoặc để bù lại, ta bắt đầu tưởng tượng bản thân mình là nhà sáng tạo: cho rằng mỹ học là môn học để tạo ra những vị thần thánh mới nhưng những vị thần thánh này lại được gọi là “sự sáng tạo” hay “thiên tài” (trong đạo đức học, “tự trị” là một vị thần). Nhưng liệu ta có dựng nên một cặp thần rơm không? Vị thần của chúng ta là giả vì không có Thượng đế chẳng? Tình yêu của chúng ta là giả vì không có đối tượng yêu chẳng? Tư duy của chúng ta không phải là tư duy vì bị tước mất hay xa rời sự trọn vẹn của tồn tại chẳng?

II

Giờ ta hãy xem xét những ảnh hưởng tới sự hình thành vị trí của tôn giáo trong tính chất hiện đại của phương Tây. Phần bàn luận này không có ý lấy Âu châu làm trung tâm. Về một vài phương diện, phương Tây thật khác thường so với phần còn lại của gia đình nhân loại, và dĩ nhiên là so với chính những truyền thống của nó nữa. Nhưng tầm ảnh hưởng của nó đã bành trướng

toàn cầu, và một vấn đề quan trọng là ở chừng mực nào việc xuất khẩu những nét đặc trưng của khoa học kỹ thuật cùng những thái độ đi kèm, sẽ không gây thêm khó khăn, nhưng chắc chắn sẽ gây bất an cho các định kiến tôn giáo về vấn đề tồn tại.

Người ta có thể nói hiện đại phương Tây tỏ ra là một tiến trình tiến bộ cởi bỏ thế giới khỏi vẻ thần thánh và sự thông tin mơ hồ của thần thánh về con người. Khi tồn tại trở nên khách quan hơn, thì nó bớt nuôi dưỡng sự mù mù có lợi cho sùng bái tôn giáo. Trước sau vấn đề này, chúng ta nhận thấy con người ngày càng phải cậy vào quyền lực của chính mình để đối phó với thế giới nghèo nàn về chất lượng này. Chúng ta tự hiểu được bản thân khi tìm cách trở thành người làm chủ, có thể vượt qua cái hiện thực đáng ngờ của nó. Lại một lần nữa, uy thế này của chúng ta có vẻ như gây nên một sự ngọt ngào khi liên lạc với thần thánh. Dù chúng ta chuyển hướng theo con đường nào đi nữa, thế giới dường như vẫn phản ảnh lại chính diện mạo bản thân của chúng ta. Điều đó đã đưa đến kết quả là những gì được gọi là nét đặc trưng của sự tự do ý chí nhân văn, tự nó đã gây ra những khó khăn sâu sắc trong việc cởi mở đón nhận bất kỳ sự siêu việt nào cũng như đón nhận những cái khác đến với chúng ta.

Vào thời đại trước, Augustine đã mô tả cuộc hành trình của mình đến với Thượng đế bằng khái niệm chuyển động kép: *từ ngoài vào trong, từ dưới lên trên* (*ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*). Linh hồn di chuyển từ ngoài vào trong; sau đó nó phải di chuyển từ mức hạ đẳng lên mức thượng đẳng. Chúng ta có thể thực hiện ngay được ý tưởng này. Giả như chúng ta di chuyển trước hết bản thân mình nhằm khắc phục sự thiếu hụt những

bằng chứng quan trọng để hiểu được thế giới bên ngoài. Tuy nhiên thế giới nội tâm mà chúng ta chuyển sự chú ý vào, tự nó là không rõ ràng. Sự quay trở vào bản thân chúng ta hay tính chất hướng nội của linh hồn dĩ nhiên là một trong những nguồn cội chính của tôn giáo. Con đường của tôn giáo cho biết: trong thăm sâu của linh hồn, linh hồn nhận ra nó nhờ một nguồn cội căn bản khác: Thượng đế. Linh hồn này là linh hồn thượng đẳng. Nhưng lúc này ta cần lưu ý: sự quay trở vào bản ngã này có lẽ cũng có vẻ như sự chuyển hướng vào quyền lực của chính mình, tự nó cảm thấy bức xúc với bất kỳ sự công nhận về bất kỳ điều gì là siêu việt hơn chính nó. Và vì thế ở đây chứa đựng những mầm mống của một loại tiềm quyền—cho dù là sự tiềm quyền ấy tự cho là sự giải thoát tự do và tính sáng tạo đích thật đi nữa. Chúng ta kêu đòi cho được cả sự tự lập lẫn thăng hoa; chúng ta chính là tự thân sự siêu việt tự trị. Nietzsche đã kêu lên: không có con người và Thượng đế nào ở bên trên ta cả.

Tôi minh họa con đường này của Descartes, người được nhiều người xem là cha đẻ triết học hiện đại, và nổi tiếng vì ông hướng về bản ngã trong biện luận của ông: *tôi tư duy nên tôi hiện hữu (cogito ergo sum)*. Biện luận này đã từng được Augustine trình bày một cách rõ ràng, liên quan đến những kẻ hoài nghi: *tôi hoài nghi nên tôi hiện hữu (dubito ergo sum)*. Ở một mức độ, Descartes có vẻ tương tự như Augustine, vì ngoài việc chứng minh bản ngã trong lý lẽ *cogito*, ông tiếp tục chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế. Đây chẳng phải là sự di chuyển từ cái hạ đẳng lên cái thượng đẳng sao? Nhưng sau đó ta sẽ hỏi: cái nào là nền tảng hay đích tới hậu đích thực – bản ngã hay Thượng đế? Những mối ngờ vực của chúng ta đã nảy sinh khi Descartes có vẻ như đã dùng Thượng

đế làm phương tiện để chứng minh sự tin cậy vào tri thức luận/nhận thức luận của chúng ta về một ngành toán học mới về bản chất/trạng thái bên ngoài. Khi được hỏi đang tìm hiểu điều gì, Augustine đã trả lời: Thượng đế và linh hồn. *Không còn gì nữa sao? (Nihilne plus)*. Trả lời: *Không còn gì hết (Nihil omnino)*. Nói cách khác, sự hiểu biết Thượng đế là *không cần gì thêm (ne plus ultra)*. Với Descartes, hiện giờ chúng ta dường như có Thượng đế đứng về phía chúng ta với tư cách những người hiểu biết, và vì vậy khuyến khích biến chúng ta trở thành “người chủ và người sở hữu tự nhiên,” bảo đảm làm nền tảng cho ngành khoa học mới như công trình được hoàn tất bằng cả trăm ngàn cuộc thí nghiệm, và đem lại những lợi ích hết sức thực tế. Ngày nay, chúng ta là những kẻ thụ hưởng sự thành công của ước mơ đó. Nhưng người ta vẫn còn thắc mắc: Vậy có thể sử dụng Thượng đế được chẳng? Liệu chúng ta đã thực hiện một bước định mệnh hay tiền định vượt ra ngoài sự sùng bái thích đáng khi Thượng đế được sử dụng như vậy chẳng? Và chẳng phải là sự tự hoàn thiện quyền lực của chúng ta rồi ra cũng chẳng khác hơn như chúng ta hoạch định sao? Chẳng phải Thượng đế là thượng đẳng, mà chính chúng ta đã sáng tạo ra bản thân chúng ta ở mức cao hơn như là một tồn tại thượng đẳng sao. *Đó là sự xuất hiện của một loại Trù phú! (Urbemensch!)* Descartes thành tín và Nietzsche bất tín lại có vẻ như hai anh em ruột vậy.

Người ta đã cảm thấy nghi hoặc ngay từ đầu. Tôi xin trích lời của một nhà toán học và khoa học vĩ đại, và cũng là nhà thám hiểm vĩ đại đã thám hiểm mê cung tâm hồn con người. Pascal nói: tôi không thể dung thứ cho Descartes; tất cả những gì mà ông ta muốn ở Thượng đế là ban phát cho thế gian một chút xiu gì

đó, và sau đó không cần đến Thượng đế nữa. Pascal nên biết. Ông có thể là một Descartes còn vĩ đại hơn chính Descartes vĩ đại nữa, nhưng ông đã nghi ngờ sự xói mòn dần việc chú tâm đến thần thánh. Còn kết quả ra sao? Phải chăng đó là trái đất rỗng tuếch mà trên đó chúng ta xây dựng đủ loại cung điện bằng pha lê, như Fyodor Dostoyevsky đã đề xuất chăng? Phải chăng trái đất rỗng không của chúng ta khiến tiếng hô hoán về cái chết của Thượng đế của Nietzsche cứ vang vọng mãi, cho đến khi chỉ còn là một tiếng xì xào thuần túy lẫn trong những tiếng nói chuyện xôn xao của thời hậu hiện đại của chúng ta chăng?

III

Chuyển động kép từ ngoài vào trong và từ dưới lên trên này còn được phản ánh qua thái độ đối với các bằng chứng truyền thống về sự hiện hữu của Thượng đế. Ở đây tôi sẽ nói đến một truyền thống thường được gọi là thần học tự nhiên. Đề xuất ở đây là trong khi sự tiếp cận của ta với siêu nhiên chủ yếu thông qua sự mặc khải, con người cũng có thể tận dụng lý lẽ tự nhiên mà không cần đến bất kỳ sự viện dẫn mặc khải nào. Việc không sử dụng lý trí lại cần để thiết lập sự hiện hữu của Thượng đế một cách hợp lý, bất kể chúng ta có mối liên hệ cụ thể với tôn giáo hay không. Nổi tiếng nhất có lẽ là năm cách, hay năm biện luận của Aquinas: (1) từ sự biến đổi trong thế giới cho đến động cơ bất biến đầu tiên; (2) từ quan hệ nhân quả cho đến nguyên nhân không có nguyên nhân đầu tiên; (3) từ sự khả dĩ hay ngẫu nhiên trong tồn tại hữu hạn cho đến Thượng đế như là tồn tại tất yếu; (4) từ những cấp độ hoàn hảo trong thế gian cho đến sự hoàn hảo tuyệt đối; (5) từ tính mục đích của sự vật trong tự nhiên cho đến Thượng đế như là sự thống trị tối cao. Trong số

những cách chứng minh, đường lối bản thể học của Anselm cũng đáng được quan tâm. Người ta cho là nó đã bị phản bác nhiều lần, nhưng lại cũng được các nhà tư tưởng có thể lực biện minh nhiều lần, chẳng hạn như Benedict de Spinoza và Hegel, và dĩ nhiên đã được tái dựng bằng những cách mới.

Nói chung, loạt chứng cứ đầu tiên mang tính hậu nghiệm, và phụ thuộc vào những sự kiện từ thế giới bên ngoài. Ngược lại, loạt bằng chứng thứ hai lại là tiên nghiệm, chí ít theo nghĩa này là chúng không được nhìn thấy như một nguồn chứng cứ ở bên ngoài chúng ta. Loại đầu xem là những bằng chứng bên ngoài đối với những dấu hiệu truyền đạt một ý nghĩa nào đó về nguồn gốc thần thánh. Loại thứ hai cho rằng cách tìm bằng chứng về Thượng đế là thông qua cái gì sâu sắc nhất hướng về nội tâm: điều mà tôi muốn gọi là ý tưởng theo phép ngoa dụ về Thượng đế – tồn tại này lớn hơn cái mà không ai có thể nhận thức được. Lập luận đại khái sẽ như sau: chúng ta đạt tới ý tưởng ngoa dụ này trong sự thăm dò nội dung của tư duy, và ở mức giới hạn của khả năng tự nhận thức bản thân. Sự chứng minh có tính bản thể luận là cách chuyển hướng vào nội tâm, tìm cách chuyển từ đẳng cấp thấp đến đẳng cấp cao. Chúng ta là đẳng cấp thấp, cho dù có khả năng tư duy hướng nội vô hạn đi nữa; trong phạm vi nội tâm đó không thể không đề cập tới cái ngoài chúng ta, hơn chúng ta muôn phần: Thượng đế.

Tôi đang nêu ra một quan điểm là không phải lúc nào cũng thừa nhận cách chứng minh này. Tôi muốn nói rằng biện luận theo lối bản thể luận này được coi như một vấn đề nan giải của logic; vấn đề là giá trị logic của việc suy diễn từ khái niệm về Thượng đế đến sự hiện hữu của Thượng đế, thuần túy dựa trên

khái niệm về Thượng đế mà thôi. Nhưng lần đầu tiên khi Anselm trình bày rõ bằng chứng, rất hiển nhiên là ông đã thực hiện điều này theo cách đặc trưng của sự suy niệm tôn giáo: logic được đặc trưng trong kinh cầu nguyện. Anselm trước hết là một triết gia si tình và sau nữa là một nhà lý luận. Điều này sẽ không hẳn như vậy trong cách hệ thống lại kiểu hiện đại, chẳng hạn như của Descartes và Kant. Nét đặc trưng của tư duy hiện nay mang nặng tính chất hình học và toán học hơn là lời kinh suy niệm. Chẳng lạ gì, khi khái niệm Thiên chúa được quy thành tam vị nhất thể. Vốn dĩ theo định nghĩa thì bộ ba là chân lý thiết yếu mà ba góc của hình tam giác phải hợp lại thành 180 độ; từ khái niệm đó nó không thể khác đi được. Vì vậy, với khái niệm về Thượng đế: sự kiện Thượng đế hiện hữu cũng không thể khác đi được; vì khái niệm về tồn tại hoàn hảo nhất phải bao gồm sự hiện hữu. Một khi đã hiểu khái niệm tam vị hay Thượng đế, chúng ta sẽ biết khái niệm đó nhất thiết phải bao hàm ý nghĩa gì. Thượng đế là tồn tại tất yếu hay tồn tại hoàn hảo cũng giống nhau: một khi ta hiểu khái niệm về tất yếu, hay hoàn hảo tuyệt đối, cái theo sau phải là sự hiện hữu.

Kant cho rằng tất cả những gì chúng ta đang có ở đây chỉ là sự phân tích về một khái niệm. Một sự phân tích như vậy sẽ luôn phải xử lý tính khả năng: nó sẽ không giúp bạn hiện hữu; có một khoảng cách giữa khái niệm và sự hiện hữu mà không thể nối lại với nhau chỉ bằng sự phân tích khái niệm. Sự chứng minh về bản thể học mang lại cho chúng ta sự phân tích khái niệm về ý tưởng Thượng đế. Nếu Thượng đế hiện hữu, tức là ngài phải tất yếu; nhưng nó lại không đem lại cho chúng ta bằng chứng tất yếu hợp lý rằng ngài có hiện hữu.

Dĩ nhiên, trên thế gian này ta không thể tìm được bằng chứng như vậy, vì Thượng đế không phải là đối tượng hữu hạn và xác định. Thượng đế siêu vượt kinh nghiệm; còn chúng ta thì không được phép vượt qua nó – chí ít không được vượt qua và tin vào sự chắc chắn dựa trên nhận thức của lý trí đối với những khẳng định về những gì siêu vượt kinh nghiệm. Một trăm đồng bạc giả và một trăm đồng bạc thật cũng chẳng khác gì nhau về mặt khái niệm; nhưng có một thế giới khác biệt giữa hai thứ đó, không thể nối lại bằng những khái niệm. Kant cho rằng một khi cả những bằng chứng khác, có vẻ như hậu nghiệm, đều quy về bản thể học, thì chúng thiếu sức thuyết phục về mặt lý luận.

Kant thường được xem là một triết gia phá phách, nhưng dường như ông chủ tâm nhắm vào việc phá bỏ sự tự tin thái quá của các nhà siêu hình duy lý và bằng những phương tiện mà ông đã biết để hoàn thiện trường phái của những nhà duy lý. Ông đã cho chúng ta con đường khác để đến với Thượng đế – qua tồn tại đạo đức của chúng ta. Phiên bản của bằng chứng có tính bản thể học mà ông công kích có thể được xem như phiên bản của một loại phương pháp logic hướng nội; nhưng liệu người ta có thể chọn con đường đạo đức cũng như theo một biến thể của con đường “nội tâm” chẳng? Nó cũng đề xuất một nỗ lực để chuyển từ hạ đẳng lên thượng đẳng – dựa trên những gì mà tồn tại đạo đức của chúng ta hàm ý. Một cái gì đó vô điều kiện bỗng xuất hiện trong tồn tại đạo đức của chúng ta, một cái gì không nhận thấy được bằng bằng chứng ngoại tại; dựa trên cái vô điều kiện về đạo đức này, người ta có thể tìm được cách khẳng định Thượng đế như một định đề mà tồn tại đạo đức của chúng ta đòi hỏi.

Điều này đã đưa ra một cách tiếp cận Thượng đế không qua nhận thức. Nhà khai sáng Kant đã hô hoán, hãy mạnh dạn mà hiểu đi chứ! Nhưng rồi hóa ra là chúng ta chẳng biết gì nhiều lắm! Phải chăng tiếng nổ âm âm sau đó lại biến thành tiếng khóc sụt sùi? Vì không hẳn rằng cuối cùng Kant đã trở thành một triết gia si tình chứ không phải một nhà lý luận. Vì bốn phạm đạo đức vượt qua lý thuyết và tình yêu dành cho ông, và có lẽ ông cưỡng lại việc từ bỏ tình yêu có lẽ như một thứ quá lập lờ, quá nguy hiểm cho lương tri duy lý trong dòng máu tri thức của ông. Đúng là phương châm Khai sáng của ông: Hãy mạnh dạn mà hiểu đi chứ! đã không trở thành Hãy mạnh dạn mà yêu đi chứ!

Sự phê phán của Kant về bằng chứng truyền thống được xem như có tính chất xác định. Nhưng có phải vậy chăng? Không hẳn. Như được trình bày mạch lạc trong những nét đặc trưng về tính hiện đại, nó nhận thức tự nhiên theo cơ chế của Newton, nơi mà cao tay lắm ta chỉ có thể có được một sự suy diễn đáng tin từ cỗ máy đến người chế tạo ra cỗ máy. Trong *Bài phê phán thứ ba* của mình, Kant đã tiến theo một hướng nào đó khác hẳn để suy nghĩ lại về tự nhiên bằng một số thuật ngữ được gọi là cứu cánh luận. Nhưng như đã nói, nét đặc trưng của tư duy của ông cách biệt khá xa với Anselm. Vì nó cũng xuất phát từ nét đặc biệt của tư duy Aquinas. Tôi sẽ tự giới hạn ở một điểm chính. Tự nhiên ở đây không phải là một cỗ máy. Các triết gia kinh viện biện luận giống như các luật sư tranh biện; nhưng ẩn dưới bề ngoài của sự rạch ròi kiểu lý sự, thường có nhiều điều cần phải xử lý. Sự hòa hợp của Aquinas đối với tồn tại trần gian thì đầy phong vị, mặc dù còn phân vân khi gọi như vậy, về vinh quang của sự sáng tạo. Thế gian là một sự sáng tạo và có liên quan đến những dấu hiệu

vinh quang của đấng tạo hóa dấu rằng khởi đầu chỉ mơ hồ. Con đường thứ ba của ông, con đường đi từ tồn tại khả thể, sau này được gọi là bằng chứng ngẫu nhiên, dựa vào sự thật là thế gian là một biến cố không có gì để tự giải thích về mình được. Nó tồn tại nhưng cũng có thể không tồn tại; không có nhu cầu tự tại về việc nó phải hiện hữu. Nó là một biến cố bỗng nhiên xảy ra, nhưng là loại biến cố nhằm vượt quá sự ngẫu nhiên đó chính là nguồn cội hay nền tảng của biến cố. Ông đã gọi đó là Thượng đế.

Người ta có thể nói rằng nếu nguồn cội này có quyền năng nào, nó không chỉ là một lập luận có logic, mà còn hé mở bí ẩn thuộc bản thể về “cái nó là” của các tồn tại. Ngạc nhiên trước tồn tại tuyệt đối đó của thế giới, sự ban tặng của nó là được tồn tại; không phải là “cái gì” của tồn tại, mà chính là toàn bộ sự tồn tại. Điều này rất cận kề với khoa học xác định và rất gần với niềm tin tôn giáo hay sự nhận thức thẩm mỹ – có lẽ là một loại tình yêu không được biết. Ta có thể nói gì về chuyện Aquinas là một nhà lý luận? Các học thuyết của ông có vẻ cũng mong manh như những biện luận của những luật sư tranh biện, khi chúng ta không có được ý thức quan tâm đến cuộc sống đang bị lâm nguy, và điều này ắt phải liên quan đến tình yêu bí ẩn. Pascal đã gợi đến một điều gì đại loại như sau: khi suy nghĩ về những cuộc tranh luận, chúng ta có thể vận dụng tri thức, nhưng chỉ vài phút sau chúng đã ra khỏi tâm trí và chúng ta sẽ quên mất chúng. Nhưng đây cũng chính là sự quên đi tình yêu vẫn giữ kín trong các cuộc tranh biện.

Và chẳng phải những bằng chứng hay “những đường lối” tốt hơn, có nguồn cội riêng của chúng trong sự đa dạng về sự ngạc nhiên trừu tượng sao? Hãy xem

xét lập luận theo mô hình sau: phải chăng nó không phát sinh từ sự ngạc nhiên siêu trù tượng trước sự tuyệt diệu thẩm mỹ về biến cố của thế giới sao? Hay ta hãy xem xét sự bối rối cục độ trước sự dị thường ghê gớm của sự vượt quá giới hạn của sự siêu việt của con người. Chúng ta là những tồn tại tự vượt bản thân; nhưng đây có phải là sự quá đà vào trống rỗng hay vào một điều gì khác? Hãy xem cách Kant đã cố quy tắc hoá tồn tại đạo đức của chúng ta; chẳng phải đó là mằm mống trong cảm nhận kỳ diệu về cái thiện tuyệt đối sao? Tất cả những điều này đều gợi ra những gì mà ta gọi là những lời ngoa dụ về tồn tại: những biến cố quá mức để hoàn tất sự xác định hữu hạn, và dẫu vậy ta phải nghĩ về điều đó như những triết gia, và trong sự siêu vượt đó, có lẽ tình yêu không được biết của tồn tại đã biến chuyển rồi.

Kant đã muốn tránh cả chủ nghĩa duy vật và phiếm thần luận. Do vậy, ông mong muốn duy trì khoảng cách giữa Thượng đế và thế gian. Đương nhiên những con đường đến với Thượng đế được nhận thức như một sự suy diễn hay diễn dịch trung gian sẽ đưa bạn từ thế giới nội tại đến một vị thần siêu việt. Bằng chứng bản thể học thực hiện điều này bằng diễn dịch; những bằng chứng khác bằng sự suy diễn theo chứng cứ từ tồn tại như đã trình bày ở đây, hoặc từ những khía cạnh quan trọng của thế gian. Vẫn còn khoảng cách biệt giữa hai cách tiếp cận: cách đầu không thể đi từ khái niệm đến hiện hữu bằng khái niệm mà thôi; cách thứ hai có thể tạo sự thuyết phục nào đó, nhưng không nhất thiết phải là bằng chứng bắt buộc. Rốt cuộc, chúng ta có thể lập luận rằng Thượng đế là kiến trúc sư của thế giới này (bằng chứng thần học - vật lý), nhưng cách này lại rơi vào tình trạng thiếu đi tính chất thực tại đầy đủ liên quan đến Thượng

đế tuyệt đối của thuyết độc thần, kể cả nguồn gốc chí thiện của Thượng đế. Cách tiếp cận đạo đức cho chúng ta hiểu được nội tại của một cái gì đó vô điều kiện: luật đạo đức. Trên cơ sở này, một sự chuyển biến đến thần thánh một cách không điều kiện được vạch ra.

Vào thời Kant, sự phản ứng đối với thế giới quan máy móc đã từng đủ mạnh để đòi hỏi phải có một cách tiếp cận nội tại mang tính đạo đức hơn. Vì vậy ta mới thấy được sự xuất hiện nổi bật của phiếm thần luận và cả mối quan tâm đến sự siêu phàm. Mối quan tâm này cũng chính là mối quan tâm hậu hiện đại, mặc dù những âm hưởng tôn giáo trước đó, bây giờ đã được thẩm mỹ hóa, từ đó đã cởi bỏ được tính nghiêm trang của tôn giáo trước đây. Liệu mối quan tâm đến cái siêu phàm này có phản ánh được sự vượt qua vạch phân chia triết gia si tình với nhà lý luận không? Liệu thuyết phiếm thần và thuyết vũ trụ phiếm thần gần đây hơn có cố gắng thống nhất cả hai lại không? Hãy nghĩ về Spinoza khi ông suy nghĩ đến tính chất kép này. Ông đã cho rằng triết lý thiên nhiên hơn về hình học, và ngay từ đầu ông đã bị công kích là kẻ vô thần hay duy vật; mặc dù ông nói đến một bản chất với tư cách là Thượng đế hay Tự nhiên. Và về sau này, khi học thuyết Spinoza phục sinh vào thế kỷ XVIII, ông đã được Novalis rửa tội lại thành một người say mê Thượng đế. Thuyết vũ trụ phiếm thần và các ngành triết học thiên về cái siêu phàm thì bác bỏ thế giới máy móc thuần túy về lượng để thay bằng thế giới hữu cơ thiên về định tính hơn. Cơ cấu tổ chức này thể hiện dấu hiệu của cuộc sống, sinh lực và sự chuyển biến nội tại. Do vậy, nghĩ đến Thượng đế, ta sẽ không có sự siêu việt tẻ nhạt của thuyết máy móc và thần thánh. Ta có một nguyên lý nội sinh, một

nguyên lý vốn dĩ của sự sống như ta đã thấy trong thế giới hữu cơ. Vì vậy thế giới có vẻ giống một cơ chế, một tổng thể sống hơn. (Ngày nay, một cái gì đó giống vậy đang được hồi sinh, chẳng hạn như trong giả thuyết của Gaia). Ta không cần đến “bằng chứng”; không có hố sâu ngăn cách giữa nội tại với siêu việt cần phải vượt qua bằng sự quy nạp hay diễn dịch. Ta chỉ cần xem xét thần thánh ngay trong nội tại. Từ đó ta nhận thấy sự hồi sinh của bằng chứng có tính bản thể, nhưng bây giờ nó được chuyển đổi từ sự diễn dịch duy lý từ một khái niệm thành một thí dụ minh họa về những gì được cho là cơ bản nhất trong toàn bộ tồn tại.

Nào chúng ta hãy đến với Hegel: phần bác biểu hiện có tính cơ học cho thấy người chế tạo ra cỗ máy ở bên ngoài, ta phải nghĩ đến Thượng đế một cách tổng thể. Biểu thị của Thượng đế là một cơ chế tuyệt đối với tư cách một tổng thể sống động bao gồm trong nó cả nguyên lý biến chuyển tự thân. Vượt trên thuyết nhị nguyên ngoại tại, chúng ta cần thấy được tính nội tại của Thượng đế trong tổng thể. Thuyết phiếm thần thường gắn liền với một bản chất nằm ngoài lịch sử. Trái lại, Hegel hợp nhất tầm quan trọng về thời gian và lịch sử mà chúng ta tìm thấy trong các tôn giáo dựa vào kinh thánh: câu chuyện có đầu có đuôi, và kết thúc chính là chỗ chúng ta sẽ tìm thấy sự trọn vẹn. Hegel đem lại cho chúng ta thuyết vũ trụ phiếm thần lịch sử (không phải là thuyết phiếm thần đơn giản, mà là quan điểm cho rằng mọi điều được hàm chứa trong Thượng đế). Thuyết phiếm thần tổng quát hơn này vẫn tiếp tục trở thành phổ biến trong thời đại hậu cách mạng, chẳng hạn như trong triết học phương pháp (biến dạng quan điểm rộng hơn của Hegel).

Sau khi đã chỉnh lý sự phê phán của Kant, tư duy triết học được khuyến khích đạt đến cái tổng thể; và tại sao lại không nếu ta có thể xác định được ý nghĩa của các khác với bản thân ta?

Tuy nhiên, một sự vượt quá duy lý như vậy, như đã thấy ở Hegel, có vẻ như đã làm phát sinh một sự kiểm chế khác dẫn mọi con đường từ Kierkegaard tới những hình thức khác nhau của hậu hiện đại. Trong sự đối nghịch giữa Kierkegaard và Hegel, liệu có lặp lại sự khác biệt giữa triết gia si tình và nhà lý luận nữa không? Có và không. Hegel sẽ khẳng định về cuộc tranh luận về bản thể học, và khái quát nó bằng cách nói rằng tư duy và tồn tại có thể được tách biệt. Kierkegaard sẽ chần chừ nhưng tình cảm với Thượng đế lại hết sức nồng nàn: suy tư về Thượng đế theo lối triết lý, và theo lối tôn giáo, không phải là một nhưng tương tự nhau. Hãy trở thành đòi hỏi tôn giáo hơn là tư duy; nó đòi hỏi tính độc đáo của sự thám hiểm, để dẫn dắt chúng ta đến những giới hạn của tư duy, nhưng trên thực tế vượt xa hơn, tới mức Thượng đế trở thành lớn hơn thước đo trí tuệ của con người.

Còn có sự thực là những kiểm chế này sau khi vượt quá chủ nghĩa duy tâm cũng sinh ra các hình thức vượt quá phi-duy lý. Trong khi ta nhận thấy một đại diện chống duy tâm nhưng là chống tôn giáo ở Kierkegaard, thì ta cũng thấy một nhà chống duy tâm, theo phương diện nào đó, là kiểm chế chống tôn giáo ở Nietzsche. Ta cũng có thể nhận thấy một sự vượt quá, chuyển theo hướng phiếm thần phi luân khoa trương hơn. Nếu Nietzsche có vẻ là ông tổ về bản ngã hậu hiện đại, thì vị Thượng đế già nua kia có thể được cho là đã chết, nhưng một Thượng đế mới sẽ nhảy tới hoặc lừ đừ tiến về ngai vàng trống kia.

IV

Sự phân biệt giữa triết gia si tình và nhà lý luận có một điểm liên quan đến sự thái quá của cái xấu. Những kẻ si tình khốc lóc thảm thiết: nước ngập đến cổ chúng tôi rồi; cho chúng tôi thấy mặt ngài đi; nếu không, hãy chửi rửa cái bóng tối. Những nhà lý luận điềm tĩnh tìm cách lập lại trật tự, lý luận về sự xuất hiện của vụ bê bối và biến nó thành một tổng thể hài hòa. Các biện minh về Thượng đế của những triết gia duy lý khi đối diện với sự ác thường được gắn liền với những thần học tự nhiên. Tuy nhiên, những triết gia si tình cũng theo đuổi thần học tự nhiên của họ, trong ý thức sinh động là đi tìm công lý của những đường lối thần thánh trong một thế giới luôn u ám.

Nếu có những bằng chứng về Thượng đế, chắc chúng không đơn nghĩa. Những phán đoán về tồn tại cũng đa nghĩa đầy nguy hiểm. Và có cả những phán đoán phủ định – hết sức rõ ràng về sự phạm tội của chúng ta. Chẳng hạn, hãy xem cách David Hume xoay sở với lập luận cho rằng: nghệ thuật mang dấu ấn của nghệ sĩ, cũng như chiếc đồng hồ với người thợ làm đồng hồ, và tương tự như thế gian này với Thượng đế. Nhưng nếu tác phẩm nghệ thuật hay cái đồng hồ hoặc thế gian này được chế tác một cách tồi tệ, nó sẽ nói lên điều gì về người làm ra nó? Của sao, người vậy. Thế giới hỗn mang, thần thánh nào? Ác thần chăng? Hay có lẽ một vị thần lành nhưng thiếu khả năng? Hoặc một vị thần tập sự? Hay một vị thần đã mãn nhiệm từ lâu, nhưng tác phẩm vụng về của ngài vẫn sống thọ hơn cả ngài khiến ở đây chúng ta phải sống trong sự bất nháo này? Đôi khi chúng ta bị cái ác vùi dập đến nỗi phải tự hỏi không biết có phải thiên tài ác ôn của Descartes đang thống trị và khuấy rối thế giới trần tục này chăng.

Tội ác là một điều hết sức bí ẩn, tuy nhiên đó là điều không thể thay đổi được. Người ta có thể bán khoản liệu thời đại của chúng ta, đang giảm bớt ý thức về sự khác biệt đầy bí ẩn của cái thiện, Thượng đế, biến thành tội ác như là ranh giới cuối cùng của sự bí ẩn chẳng. Vì có là gì đi nữa, tội ác vẫn là cái chống lại sự khái niệm hóa và sự duy lý hóa. Nó thường được xem là chướng ngại lớn thử thách cho lòng tin vào Thượng đế, hay niềm tin. Nhưng có lẽ sự rắc rối thực sự trở nên khó hiểu và gay go hơn cho những ai cố bám vào sự tin cậy này.

Còn có những phức tạp trong thời đại mà khoa học và kỹ thuật ngự trị như thời đại của chúng ta. Nếu đang yêu, chúng ta dường như sống trong một thế giới, một thế giới chứa chan các biểu thị của người được thương yêu; nếu ta đang duy lý thì ta lại đang chống chọi với một thế giới khác, lạnh lẽo hơn, có vẻ trung tính hơn. Hãy thử xem xét: Những dân tộc trước đây được cho là sống ở một thế giới không phải là một thế giới trung tính “Ngôi thứ ba” (It) mà là “Ngôi thứ hai” (You) – đầy rẫy các thần thánh và đôi khi những quyền lực ác độc ít nhiều giống chúng ta, chỉ có điều là mạnh hơn chúng ta. Giả như hiện nay chúng ta đang sống trong một thế giới trung tính như thế. Tôi bị bệnh, nhưng tôi đi bác sĩ, chứ không đến tìm thầy cúng; bệnh của tôi mang tính khoa học, chứ không mang tính chuộc tội. Mùa màng thất bát hay một trận động đất làm xáo động cả đất nước, nhưng chúng ta không buộc tội các nhà lãnh đạo chính trị của mình là thoái hóa; thay vào đó, chúng ta tính toán được rằng nó là hệ quả của những sức mạnh khách quan. Cho dù gọi đó là hành động của Chúa, thì chúng ta không có ý nói theo nghĩa tôn giáo. Nếu gọi là một thiên tai hay

trường hợp bất khả kháng chứ không hề có ý nghĩa gì về tôn giáo. Đúng vậy, ta muốn nói đến một cái gì bất khả lượng, nhưng là bất khả lượng một cách vô thường vô phạt, không cho đó là sự trừng phạt tôn giáo. Thiên nhiên là một cơ cấu gồm những lực rõ ràng, khách quan, không phải một tập hợp các quyền lực cá nhân mơ hồ. Nhưng nếu vũ trụ mất đi một phần sự khủng khiếp của nó, nó cũng mất đi bí ẩn riêng. Nó sẽ không còn làm dấy lên lòng mộ đạo và bị biến thành một đối tượng của tính hiếu kỳ khoa học và của sự khai thác công nghệ.

Thế còn cái ác thì sao? Về mặt khoa học, hiện chúng ta dường như sống trong thế giới của cái “Ngôi thứ ba” (It). Nhưng có đúng là ta sống trong thế giới đó và có thể chăng? Liệu có thể nói rằng cái bản ngã cổ xưa đã chìm lắng vẫn còn tồn tại đến bây giờ? Và cả mơ bong bong cổ xưa bao gồm sự hỗn mang, nỗi khủng khiếp và cả sự bí ẩn? Tôi phải chịu nỗi bất hạnh khôn lường hay nỗi đau vô cảm. Đến một mức độ cùng cực nào đó, tôi phải ngã gục và thốt lên câu hỏi thật vô nghĩa, về mặt khoa học là: “Tại sao lại là tôi chứ?” Liệu ta có thể làm rõ ý nghĩa một cách khoa học về sự thật rằng con người là những động vật duy nhất biết gờ nắm đấm mà dứ dứ lên bầu trời trống vắng kia không? Hãy để khoa học làm rõ về điều này; nhưng liệu trái tim tan nát có còn đạt đến những nơi xa vời hơn hay chỉ đủ sức đạt đến một vũ trụ vô tâm?

Đây chính là vấn đề cơ bản. Liệu ta có phải viện dẫn đến trái tim tôn giáo để làm cho nó có ý nghĩa không? Nhưng cho dù có vậy đi nữa, thì con sâu nghi ngờ lại chẳng ngộ nguậy trong trái tim tôn giáo sao? Sau đó sẽ là gì? Người ta có thể gọi đó là biện chứng về lòng cậy và sự nghi ngờ. Vậy thì, vấn đề

thậm chí cũng có thể tiếp cận khác đi bằng cách xác định phạm vi của triết gia duy thực và triết gia duy tâm. Triết gia duy thực cho rằng không được nao núng trước sự phản kháng hung bạo của sự vật; triết gia duy tâm thì tự hào về việc không bị vướng mắc vào sự phản kháng này. Triết gia duy tâm nuối tiếc: “Có thể nào, có thể nào. Nó chưa phải như vậy, nhưng lẽ ra phải như vậy thôi! Tôi ước, tôi ước rằng. .” Triết gia duy thực bắt bẻ một cách cộc cằn: “Đến vậy cơ à! Thức tỉnh đi chứ, mấy người còn ngây thơ nuối tiếc nữa à! Tôi đã bảo mà!” Triết gia duy tâm chỉ cho chúng ta vượt ra để tiến đến một thiên đường khuất nẻo; còn triết gia duy thực, bằng vẻ hờn hờ nhắc nhở chúng ta rằng cuộc sống ở đây là địa ngục.

Dĩ nhiên, triết gia duy thực cũng nạt nộ giống như tên vô lại siêu hình học, nhưng triết gia duy thực chẳng còn có phần khó khăn hơn nữa sao? Để làm giảm bớt mọi khát khao ngông cuồng, để phá vỡ mọi “điều bất buộc” chưa hề nhận thấy, để phê phán những nhận định về cái chưa được thấy chẳng dễ hơn sao. Triết gia duy thực chỉ cho thấy sự thăng tiến của ta từ loài vượn nhưng không giúp ta có được đôi cánh như thiên thần. Nhưng chẳng phải là nhiều đường lối tôn giáo khác nhau tập hợp nên lòng nhiệt tình thực tiễn của chúng ta đó sao? Mỗi tôn giáo đều có một cách nhìn về thiên đàng, với hình ảnh tuyệt hảo của nó, về thiên đàng (Elysian fields), *Tir na nog* của nó. Đôi khi “Thượng đế” được gọi là sự nỗ lực tột đỉnh của chúng ta nhằm hình dung ra sự toàn hảo. Đúng vậy, chủ nghĩa duy tâm đã trở nên ngọt ngào mà không cần đến nguyên lý duy thực. Để trở nên đáng tin, một tôn giáo cần có kẻ phản kháng lại nó kịch liệt. Và vì vậy, nó đương nhiên được hình thành qua mối quan hệ giữa chủ nghĩa

duy thực và chủ nghĩa duy tâm. Ngoài thiên đường ra, còn có địa ngục; ngoài việc cứu rỗi, còn có tội ác; ngoài vườn địa đàng, còn có khu rừng như nhớp của thế giới trụy lạc. Dĩ nhiên, nhiều tôn giáo, ngoài nỗ lực kết hợp nguyên lý duy thực, còn gặp khó khăn trong việc giữ gìn cho thần thánh không bị ô uest.

Vì vậy ta sẽ bàn lại vấn đề tội ác. Hình thức cơ bản nhất của trở ngại này là: nếu Thượng đế tốt, tại sao tội lỗi lại có vẻ lan tràn như vậy? Bằng nhiều cách khác nhau, các tôn giáo đã cố gắng, như dùng biện thần luận, để tạo “bằng chứng ngoại phạm” cho Thượng đế. Liệu có hoàn toàn thuyết phục được không? Dường như chúng ta đang lâm vào cuộc xung đột giữa các đường lối duy tâm và duy thực. Đôi khi nguyên lý duy thực sẽ thắng: ta trì hoãn lý tưởng để bàn về một thiên đàng vĩnh cửu đâu đó; trong khi thế gian này vẫn ô uest, bị mọi người khinh thường. Không có vị mặn chất của muối, một chủ nghĩa duy tâm chưa được tôi luyện không thể thắng được, sự thất bại thuộc về chúng ta, một phần thuộc nền giáo dục của chúng ta. Nhưng một chủ nghĩa duy thực yếm thế cũng thất bại, tự biến mất như giọng điệu kinh nghiệm buồn chán. Một chủ nghĩa duy tâm dài hơi cũng phải gánh chịu sự thất bại.

Các tôn giáo phản ứng lại với cái ác bằng cách tìm cách siêu vượt lên tình trạng bất tín siêu hình bằng một niềm tin sâu sắc hay cao cả hơn. Chúng ta biết được tính bấp bênh của tính hữu hạn của mình tận cốt lõi. Tình yêu sự tồn tại trong chính tồn tại của chúng ta, khi bị đe dọa, có thể biến thành đối nghịch với tồn tại trong tồn tại của người khác. Con cừu không tin con sư tử, con gà không tin con cáo, con ruồi không tin con nhện. Động vật đã biểu lộ sự nghi ngờ này bằng cách chạy trốn kẻ thù của

chúng hoặc ăn thịt con mồi của chúng. Trong giới động vật, không có những triết gia duy tâm, do đó chẳng có tôn giáo. Nhưng đối với chúng ta, tôn giáo là một trong những phương pháp cốt lõi để phản ứng lại sự bất tín siêu hình. Một số thái độ tôn giáo chỉ đem lại lối thoát cho sự bất tín nhiệm này; họ căm thù trái đất, công nhận nó về mặt thực tại, vì nó không phải là thiên đàng lý tưởng của mình, ước mơ một cách viễn vông. Một số thái độ tôn giáo khác tìm cách vượt quá sự nghi ngờ này không phải bằng cách trốn chạy thực tại, nhưng bằng cách cố gắng hiện thực lý tưởng đó, yêu trái đất vì sự hứa hẹn của nó, ngay cả khi sự vĩ đại của nó thật mong manh. Chỉ có con người là có tôn giáo, vì chỉ có mình con người mới có ý thức chống lại sự bất tín siêu hình, chống lại tình trạng hiện hữu của chính mình, để chuyển nó thành điều đối nghịch với chính nó.

Biện chứng về lòng tin và sự nghi ngờ này có thể được trình bày dưới dạng triết học trừu tượng hơn hay bằng những thuật ngữ thần bí. Qua minh họa, ta hãy xem xét tư tưởng của Grottfried Wilhelm Leibniz. Ở đây ta sẽ khám phá ra một “chủ nghĩa duy tâm” siêu hình, có cả sự đáng tin nào đó về mặt logic, tạo ra một chủ nghĩa lạc quan thần học vô song. Leibniz chủ trương rằng Thượng đế, với sự khôn ngoan vô hạn của ngài, và vì mọi khả năng mở sẵn cho ngài, đã sáng tạo những gì là tốt đẹp nhất trong tất cả những thế giới khả hữu. Với sự chí thiện và toàn năng vốn có, những gì mà Thượng đế tạo ra ắt phải tốt đẹp. Cho dù ta không thể thấy được giống như ngài, từ ưu thế của Thượng đế, thế gian này ắt phải tốt đẹp đến mức tối đa – Những gì dường như là cái ác đối với chúng ta thì chỉ như những mảng tối trong một bức tranh đẹp – nhất

thiết phải có sáng, tối tương phản và sự hài hòa của toàn thể bức tranh, và đó là xuất phát từ quan điểm về cái tổng thể (quan điểm về Thượng đế). *Biện thần luận* (Theodicy) của Leibniz đã trở nên một trong những tác phẩm nổi tiếng nhất trong thời đại của nó. Nhưng vào năm 1756, đã xảy ra một thiên tai: trận động đất nổi tiếng ở Lisbon, cái tai họa to lớn đã làm rung động cả những con người tự mãn của thời đại. Sau này Voltaire dự tính thảm họa này gần đúng với sự đánh giá tối đa về mọi thứ của Leibniz. Các hệ quả nổi tiếng là tác phẩm *Ngay thẳng* (Candide), một tác phẩm khác đã đạt được sự nổi danh. *Biện thần luận* và *Ngay thẳng* cũng nổi tiếng đã nhấn mạnh bản chất kép của chúng ta: chúng ta mơ một giấc mơ tuyệt đối chính là Thượng đế và cũng hoài nghi chính giấc mơ ấy. Điều tốt đẹp nhất của mọi thế giới khả hữu là chứa đựng nỗi đau khôn tả, nỗi đau mà không một học thuyết siêu hình duy tâm nào có thể phù phép cho nó biến đi được. Chúng ta cố an ủi một người đang đau khổ, nhưng có những lần đã phải nói, “Biết đau thế mà lại tốt đấy, có Trời mà biết,” gần như một sự báng bổ. Tuy vậy, ta vẫn ráng nói, “Thế là tốt.”

Theo truyền thống sự khó khăn lại được đặt ra theo cách này. Phải chăng đã thiếu mất sự tương hợp giữa sự hoàn thiện và quyền năng của Thượng đế? Người ta chủ trương rằng Thượng đế toàn năng và chí thiện. Tuy nhiên sự ngoan cố bất trị của cái ác lại khiến chúng ta phải tự hỏi liệu có phải Thượng đế bất lực, không ngăn chặn được những gì làm chúng ta phải kinh sợ. Vì ngài toàn năng, làm thế nào ngài lại có thể chịu đựng được cái ác đối nghịch lại với bản chất của ngài? Nếu ngài toàn thiện, ngài lại có vẻ bất lực; nếu ngài toàn năng, ngài lại có vẻ vô tâm.

Đây là một phương pháp nêu vấn đề trừu tượng. Có những phương pháp nhiều tưởng tượng hơn, xưa hơn. Do đó người sơ khai trước đây đã đặt tên cho phức hợp quyền năng và cái thiện là sự Phẫn nộ của Chúa. Chúng ta dùng một bữa ăn nhiều sữa, nghĩ đến cái thiện ngọt ngào và quên mất về uy nghi đáng sợ của quyền lực vô biên. Tổ tiên của chúng ta đã ném axit. Cho dù quyền lực tối cao cũng có mặt tối tăm, đáng sợ. Đây là điều mà họ gọi là sự Phẫn nộ của Chúa. Người chân chính và kẻ bất chính đều bị hủy diệt như nhau, không hề được xem xét công trạng. Trong trận động đất Lisbon, nhiều người đã bị hủy diệt trong nhà thờ, trong khi những kẻ trong nhà thổ lại được an toàn. Thế thì, phải chăng ta phải lựa chọn giữa quyền lực mà không cần cái thiện hay cái thiện mà không có quyền lực?

Các thuyết thần luận truyền thống đã cố cho rằng Thượng đế là sự hợp nhất của quyền lực và cái thiện. Trong tính hiện đại nói chung, quyền lực thường bị tách rời khỏi cái thiện, và dĩ nhiên lòng mến khách vốn có của tôn tại đối với cái thiện thường không được chấp nhận. Thế rồi chúng ta thử đánh liều đưa ra hình ảnh Thượng đế như một đấng toàn năng nhưng có một khuôn mặt có lẽ quá gần đến mức khó chịu với quyền năng vô đoan, nghĩa là gần với hình ảnh một tên bạo chúa. Vì vậy, đối với những thảm họa thiên nhiên, đôi khi ta gọi là “bạo quyền.” Và thế là có những người muốn biến mình thành sự Phẫn nộ của Chúa: họ quyết theo đuổi quyền năng tuyệt đối và đã kết thúc như những kẻ thống trị thiếu công lý, là những tên bạo chúa. Dĩ nhiên một yếu tố góp phần vào chủ nghĩa hoài nghi hiện đại về tôn giáo là một cái tương tự như bạo quyền và quyền năng của Thượng đế. Một sự

thống trị độc đoán có vẻ đã đàn áp sự đòi hỏi tự trị của chúng ta. Chúng ta phải tự lựa chọn sự siêu vượt bản ngã chính mình trên sự siêu vượt của thần thánh như một cái khác.

Tôi sẽ đề cập đến hai giải pháp cho khó khăn về quyền lực và cái thiện này. Một là cách của Kant cố gắng đạo đức hóa Thượng đế: kinh nghiệm của chúng ta về đạo đức tuyệt đối đã chỉ ra con đường đến với Thượng đế như một nền tảng của luật đạo đức. Mặc dầu về ngoài điểm đậm của lý trí, Kant vẫn bàn đến cái ác trong việc phân chia đây tại tiếng giữa đức hạnh và hạnh phúc. Một giải pháp khác là đáp án của Nietzsche: trật tự thế giới đạo đức kiểu Kant bị bác bỏ như một trò siêu lừa đảo của chủ nghĩa duy tâm về các thứ phi luân lý, mà Nietzsche gọi là sự chuyển biến khờ khạo. Ta phải vượt ra ngoài cái thiện và cái ác. Nhưng sau đó tên mà Nietzsche dành cho cái tối thượng là ý chí quyền lực. Do vậy, ta sẽ đạt đến đích quyền lực mà không có cái thiện cố hữu, và tối đa, là những giá trị mà ta đặt ra cho lòng các thứ nói trên, những giá trị mà tự thân chúng hoàn toàn không có cơ sở. Sự chữa trị cho chủ nghĩa hư vô dường như đã tự biến thành một dạng đột biến khác của chủ nghĩa hư vô.

Dường như ta phải suy nghĩ lại biện chứng về sự tin cậy và sự nghi ngờ. Bằng cách nào? Hãy duyệt lại sự hiểu khách của con người đối với cái thiện, và cơ sở của mối liên hệ của cái thiện và quyền lực. Duyệt lại như thế nào? Có lẽ bằng sự thẳng thắn mới của triết học đối với sự mộ đạo. Vì sự mộ đạo là một sự kiện của tình yêu trước một đối tượng khác xứng đáng; trong đó ta được báo trước một điều gì đó về sự hiểu khách của con người và cái thiện của quyền lực.

V

Điều đó để mặc chúng ta ở đâu? Các nhà lý luận hay những triết gia si tình? Nếu là nhà lý luận, có lẽ ta có thể duy trì được một sự cân bằng nào đó, nhưng phải trả giá bằng việc quên đi một cái gì đó thuộc về sự khẩn cấp của vấn đề tối hậu trong tồn tại tôn giáo. Nếu là triết gia si tình, ta cần nhớ đến sự khẩn cấp đó nhưng phải liệu mất đi sự minh bạch đúng đắn. Những nhà tư tưởng giỏi nhất tìm kiếm điểm cân bằng cả hai: chú trọng đến tính khẩn cấp của vấn đề tối hậu.

Liệu có hơi lỗi thời khi đề cập đến những nhà tư tưởng như Kant, Hegel, Nietzsche chẳng? Không phải là ta đang sống trong những thời đại hậu hiện đại sao? Nhưng các hạt giống cho thời đại chúng ta lại nằm ở những nhà tư tưởng này. Tôi không phải là ủng hộ họ, mà chỉ để hồi tưởng lại một điều gì đó về tính nghiêm túc tinh thần và tri thức của họ và điều không thể vượt qua mà tư duy của họ đề xuất. Đối với thời kỳ hậu hiện đại, Nietzsche hầu như là một vị thánh. Quả thực tiếng kêu "Thượng đế đã chết rồi" của ông đã vượt qua rào cản quen thuộc, và đã vượt lên trên để đi vào vùng quên lãng của thời hậu hiện đại hào nhoáng. Nhưng ta cần tự vấn: có phải vì ta là những kẻ si tình hay những người duy lý; hay có lẽ chẳng thuộc bên nào cả? Tinh thần sôi nổi của một Nietzsche được tôn vinh, cứ như là nổi đam mê tư tưởng của những vị đại anh hùng về lý trí. Dường như ta cũng không thể phó mặc bản thân cho nổi đam mê lý trí, vì ta không tin nó; cũng không thể trao thân cho tình yêu vì những gì ngoài tầm tay ta, vì ta ngờ vực nó quá là lớn hay không xứng đáng với ta. Ưu thế của con người sáng suốt có thể lại là sự sút kém của chúng ta. Cả hai dường như quá nhiều đối với chúng ta. Nietzsche

đã nói về những người cuối cùng: “Cái gì đang mong chờ?” người cuối cùng hỏi rồi chớp mắt; “tinh tú là gì?” người cuối cùng hỏi rồi chớp mắt. Giờ thì bạn nói gì nào? Ở miền hạ lưu tinh thần khiêm tốn của thời đại chúng ta, liệu người cuối cùng có chiến thắng không? Và đã chiến thắng nhờ đọc Nietzsche sao? Liệu ta có cần một cơn điên thần thánh để làm ta tỉnh khỏi bùa mê mà ông đã bỏ cho ta không?

Đĩ nhiên, về nhiều khía cạnh, nhà vô thần là một hiện tượng rất hiện đại, có thể chỉ sau khi các tôn giáo dựa vào kinh thánh đã giảm số người của thế giới các thần thánh. Không có thần thánh; chỉ còn một Thượng đế Duy nhất. Thượng đế Duy nhất ở khắp mọi nơi và không ở nơi nào cả, và nhập thể trong Kitô giáo như một bản ngã độc nhất – ngay tức thời, tinh thần thuần khiết tuyệt đối và là một sự tuyệt đối bằng xương bằng thịt đầy nghịch lý. Điều gì sẽ xảy ra nếu tự nhiên vắng bóng các thần thánh, và người ta không hình dung được vị Thần Độc Nhất còn lại? Tính thiêng không còn thân thuộc với thế giới bên ngoài. Và trong khi đó, thay vì tính thần thánh có thể trú ngụ trong bản ngã nội tại, thế giới bên ngoài dường như câm lặng và sự trống rỗng lạ kỳ sẽ thống trị. Chỉ cần vài bước để tiến từ tình trạng trống vắng của thế giới các thần thánh đến cuộc chiến tranh Kitô giáo đầy khổ hạnh chống lại tự nhiên không còn thần thánh. Cũng chỉ cần vài bước để từ một cuộc chiến tranh Kitô giáo trên thế giới đến một cuộc chiến tranh phi-Kitô giáo. Nếu chẳng có gì để sùng bái ở cái khác bên ngoài, cái gì sẽ níu giữ bản ngã con người khỏi những sự thôi thúc tàn bạo của sự chống lại chính bản thân mình? Kitô giáo đã kiểm chế nó, không phải bằng một vị thần thuộc thế giới ngoại tại mà bằng một vị Thượng đế siêu vượt thế giới này và

bản ngã. Nó còn được chế ngự vì Thượng đế thượng đẳng đã nói với bản ngã nội tại và có thể ngự trong ngôi đền nội tâm. Điều gì sẽ xảy ra nếu Thượng đế nội tâm cũng biến mất như vị Thượng đế ở bên ngoài? Bản ngã nội tại không còn là đền thờ nữa và cũng đi theo con đường y như những vị thần ngoại giáo đã chinh phục trước đây. Bản ngã trở nên lạnh lẽo, bị bỏ phế. Chúng ta bị bỏ mặc với tâm lý nội tâm mờ mịt trong đêm tối, với những sức mạnh mù quáng của một thiên nhiên dửng dưng ở bên ngoài, và sự va chạm vô nghĩa của cả hai. Sự ngạo mạn mang tính chất kỹ thuật của trần tục sẽ là quyền lực cho những sự cướp phá trái đất vừa qua cơn ảo mộng, không còn chút lòng trắc ẩn nào về tất cả. Chúng ta thiếu đặc trưng chuộc lỗi này của tôn giáo – sự sùng kính của nó.

Chính bản thân tôn giáo cũng không vô tội. Vào thuở ban đầu của hiện đại, cuộc chiến tranh giữa những Kitô hữu đã khiến những người có đầu óc phải tự hỏi, phải chăng tính cấp bách của vấn đề tối hậu đã biến thành sự điên rồ rồi chẳng, và liệu ta có cần phải quay lưng lại với hình thức tôn giáo của nó hay tiến hành cuộc chiến tranh chống tôn giáo vì nó. Trong phong trào Khai sáng và sự thức tỉnh của nó, Kitô giáo phải chịu sự phê phán dữ dội, một số phê phán có liên quan đến sự tự phá hoại của nó. Một số nhà tư tưởng, như Karl Marx, đã bác bỏ phương diện thế giới giả định khác của nó, và gần đây hơn, họ đã được một số Kitô hữu kết hợp lại, dưới ngọn cờ thần học giải phóng. Nhiều nhà tư tưởng khác, các triết gia duy lý không theo trào lưu cách mạng, đã chống lại sự đối kháng của Kitô giáo đối với khoa học hiện đại. Nhiều nhà tư tưởng khác thì tranh đấu với tinh thần khổ hạnh và những ngữ vực đối với những thứ thuộc thể xác.

Còn nhiều tướng gia đã đặt vấn đề về thái độ đôi khi mập mờ của nó đối với nghệ thuật, và theo phong cách vô thần kiểu mới đã cố gắng phục hồi thì sĩ như một loại tu sĩ; thuyết mỹ học về hiện đại đã ẩn chứa một khuynh hướng tôn giáo hơi lộ liễu. Và lại thật nực cười, chính những con trai của các mục sư Đức, nhất là Nietzsche, đã hết sức quấy phá Kitô giáo, đặc biệt là đạo Tin lành về sự tự tin của nó. Không có sự pha trộn giữa kẻ ngoại đạo và Kitô hữu, nhưng tệ hơn là cuộc chiến tranh chống Kitô giáo; kẻ Phóng đăng chống lại Người-bị-đóng-đinh-thập-giá! Ông đã nhắc ta nhớ một chân lý vô thần xưa: thần thánh không hề có mối ràng buộc với trái đất trở nên xanh xao và tàn lụi.

Vậy ta có phải ủng hộ chủ nghĩa vô thần mới chăng? Không đơn giản như vậy, vì ta biết còn có những đảo ngược khác. Chính cái năng lượng đã đẩy chúng ta đi xa, đưa chúng ta vào trong không gian thần thánh lại là nguồn năng lượng cho thối nát không ngừng của chúng ta. Chúng khát khao cái cây tri thức đầy hứa hẹn rồi đột nhiên lại nghi ngờ về khả năng ngược lại. Ta tung cánh chuẩn bị cho một chuyến bay mới, dương dương tự đắc, như những nhân vật Prometheus hiện đại, với nguyên bản tuyệt đối; nhưng khi từ bỏ kinh nghiệm ban đầu về thần thánh, ta có nguy cơ làm tắt nguồn sáng cho dù ta gọi sự tắt sáng này là Khai sáng. Liệu bây giờ tính hậu hiện đại có tỉnh lại trước sự tắt sáng này không?

Nếu không chỉ đơn giản trở lại với nơi gần gũi ban đầu của điều thiêng liêng, liệu người ta có thể vượt qua được thung lũng đầy hài cốt của Ezekiel không? Liệu người ta có thể trở lại với tồn tại như là dấu hiệu của thần thánh, nhưng ở mức độ quan tâm gián tiếp

khác? Nếu vậy, sự quan tâm sẽ không phải là chủ nghĩa nhân văn vô danh nào hiện đang làm ta phải chán ngấy. Không phải bất kỳ sự quay trở lại với nỗi luyến tiếc quá khứ ẩn đằng sau sự tự ý thức khác biệt một cách phức tạp sẽ hy sinh tâm hồn rồi bời để chạy theo một cách vô ý thức chuỗi hình ảnh đang tuôn chảy. Liệu linh cảm nào đó về cái tối hậu tự phơi bày, mơ hồ nhưng mang nhiều vẻ, trong dòng chảy này hay không? Sự quan tâm đầy nhấn nại ở đây không phải là sự mải mê thiếu suy nghĩ về những hình ảnh thiêng liêng mà là sự phân biệt tinh tế khi đọc ra những dấu hiệu của dòng chảy các hình ảnh. Với sự đơm hoa thật tuyệt vời của những hình ảnh thiêng liêng sâu thẳm của mình, các tôn giáo lớn được khai sinh, phát triển rồi tàn lụi. Nhưng sự rắc rối mang tính bản thể học vẫn trường tồn. Ý nghĩa về sự bí ẩn thiêng liêng làm cho diễn đạt tôn giáo rắc rối, mặc dù các thời đại của trí tưởng tượng thần thoại, vẫn luôn kêu gào phải tái thức tỉnh sự quan tâm siêu hình sâu sắc hơn.

Điều này cũng đòi hỏi phải báo nguy về sự suy yếu của tôn giáo hiện nay trong những xã hội thiên về kỹ thuật. Tiếng kêu "Thượng đế chết rồi" là một tiếng kêu chua xót trong những thế kỷ xưa cũ đang tan biến hoặc quên lãng. Chúng ta quên rằng những lời than vãn này từ lâu nhắm vào ý nghĩa tôn giáo cốt lõi: nhất thiết phải vượt qua sự từ bỏ, sự buông thả, sự tầm thường để trở thành quan tâm đến thần thánh một cách phù hợp. Thế kỷ XX đã nhiều lần biết tới cảnh khổ ải của địa ngục, tới mức như thể chúng ta mất đi niềm hy vọng về nó như một phần mở đầu cho sự sám hối. Sự ngờ vực ngự trị trong biện chứng của lòng tin. Nhưng ta không phải là những

người tiên phong trong bóng tối ban sơ của cảnh ngạt ngào của tôn giáo. Và tuy rằng chúng ta có vẻ như đã quên những biểu tượng đêm tối như vậy. Như những khán giả bị kinh ngạc đang cười trước sự lúng túng của Gã điên của Nietzsche (Nietzsche's Madman), ta dụi lại, thậm chí còn vui vẻ chấp nhận cảnh tiêu điều. Không có cảnh tiêu điều nào cả. Ta đang hưởng một ngày tươi đẹp, dấu rằng nó có thể là sự

tàn lụi của đêm tối. Mặc dù thời đại chưa thể chín muồi, liệu sự quan tâm đã tự chín muồi chưa? Trong thời đại âm đạm, sự quan tâm đến tôn giáo vẫn sẽ bật phát. Sự bất đồng của nó trong thế giới rạch ròi bị biến thành công cụ này không thể nào bị nghiền nát hoàn toàn được. Là những nhà lý luận hay triết gia si tình, liệu chúng ta có phải chỉ là những trình nữ ngu xuẩn hay không?

Bản sao lưu trữ

Xưng tội **của** ***AUGUSTINE***

Lạy Chúa, xin cho con được biết Chúa, người đã biết con; xin cho con được biết Chúa, như Chúa đã biết con. Chúa là sức mạnh của linh hồn con, xin hãy nhập vào nó, làm cho nó phù hợp với Chúa, vì có thể nhờ Chúa gìn giữ nó khỏi bị vết nhơ hoặc nhăn nhúm. Đây là hy vọng của con, vậy cho con nói ra, và với hy vọng này con được vui mừng, khi con vui mừng một cách lành mạnh. Để thấy được, Chúa yêu chân lý, và thực thi chân lý, hãy đến với ánh sáng. Đây là điều con sẽ thực hiện nơi tâm hồn con khi tuyên xưng trước Chúa: và trong những điều con viết ra, trước nhiều nhân chứng.

Và từ Người, lay Chúa, trước mắt Người vực sâu trong lương tâm con người bị phơi bày trần trụi. Con có thể che giấu được gì trong con cho dù con không xưng tội? Vì con sẽ không thấy được Người, chứ không phải Người không thấy con. Nhưng giờ đây, vì lời rên rỉ của con là bằng chứng rằng con đang bất mãn về bản thân mình, xin Chúa soi sáng, xin Chúa vui lòng, để con được yêu thương và trông chờ nơi Người; vì con có thể phải hổ thẹn về mình, từ bỏ bản thân mình và chọn lấy Người, không phải để làm vừa lòng Người hay để vừa lòng con, mà để được ở trong Người. Lay Chúa, đối với Người, con luôn thành thật, cho dù con là gì đi nữa; dù cho hậu quả mà

con đã xưng tội với Người ra sao. Con không xưng tội bằng lời và âm giọng của xác thịt này, mà bằng những ngôn từ của linh hồn con, cùng tiếng khóc than của tư duy mà tai Người thấu hiểu. Vì khi con tội lỗi, rồi xưng tội với Chúa thì con không có gì bất mãn hơn chính bản thân mình; nhưng khi thanh sạch, con cũng không quy nó cho điều gì khác hơn chính bản thân mình: lay Chúa, vì Người chúc phúc kẻ mộ đạo, nhưng trước hết Người lại biện hộ cho con người khi nó không biết sùng kính người. Ôi lay Chúa, thế thì sự tuyên xưng này của con trước Người phải là sự xưng tội âm thầm, nhưng không phải im lặng. Vì trong âm thanh, nó thật tĩnh lặng; trong tình cảm, nó kêu khóc âm ĩ. Vì con chưa thốt lên được bất kỳ điều gì đúng đắn về con người, mà trước đây Người chưa từng nghe thấy con nói; cũng không làm cho Người nghe thấy bất kỳ điều gì như vậy mà lần đầu tiên Người đã nói với con

Không một chút nghi ngờ, mà bằng ý thức thật chắc chắn, con thật lòng yêu mến Chúa, lay Chúa. Lời Người đã làm trái tim con phải day dứt, và con đã yêu Người. Đúng vậy, và cả trời và đất nữa, cùng mọi sự ở đó, được ngắm nhìn từ mọi khía cạnh đã khiến con phải yêu mến Người; con cũng không ngừng nói vậy với tất cả rằng chúng có thể được vậy mà không cần phải biện minh

gì cả. Nhưng Chúa lại càng có lòng nhân từ sâu xa hơn với những kẻ Người ban phát lòng nhân từ, và sẽ có lòng trắc ẩn hơn với những kẻ mà Chúa đã ban phát lòng trắc ẩn: nếu không trời đất sẽ nói lên những lời ca tụng Người vào tai những kẻ điếc. Nhưng con yêu gì khi con yêu Chúa? Không phải vẻ đẹp của thân xác, không phải sự hài hòa êm đẹp của thời gian, cũng không phải sự rực rỡ của ánh sáng, làm vui mắt con, cũng không phải những giai điệu du dương của đủ loại ca khúc, không phải hương thơm của hoa lá, dầu thơm và gia vị, không phải bánh mana và mật ong, cũng không phải chân tay dùng để ôm ấp mơn trớn da thịt. Con không còn yêu những thứ này nữa khi yêu Chúa của con. Thế nhưng con yêu một loại ánh sáng, giai điệu, mùi hương, món thịt và sự ôm ấp khi con yêu Chúa của con, ánh sáng, giai điệu, mùi hương, món thịt, sự ôm ấp của con người bên trong con: nơi chiếu tỏa đến linh hồn con mà không khoảng không gian nào có thể chứa đựng nổi, nơi phát ra âm thanh mà không khoảng thời gian nào có thể cuốn mất được, và ở đó tỏa ra hơi thở không hề tan biến, và ở đó phả ra hương vị món ăn không hề lạt phai, và ở đó cứ bám lấy sự chán ngấy không hề dứt ra được. Đây là cái mà con yêu quý khi con yêu Chúa của con.

Và cái này là gì vậy? Con đã hỏi trái đất, và nó đã trả lời con, “Tôi không phải là Chúa” và mọi thứ trong đó đều tuyên xưng giống vậy. Con đã hỏi biển cả và những vực sâu cùng những sinh vật đang trườn bò lổn nhổn, và chúng đã trả lời, “Chúng ta không phải là Chúa của người, hãy tìm ở bên trên chúng ta kia kia.” Con đã hỏi bầu không khí đang lưu chuyển; và toàn bộ bầu không khí với những cư dân của mình đã đáp, “Anaximenes đã bị lừa rồi, tôi không phải

là Chúa.” Con đã hỏi các tầng trời, mặt trời, mặt trăng, tinh tú, “(Chúng nói) không ai trong chúng ta là Chúa mà người tìm kiếm đâu.” Và con đã trả lời với những sự vật vây quanh cửa ngõ xác thịt của con: “Các bạn đã cho tôi biết về Chúa: các bạn không phải là Ngài; hãy kể cho tôi biết điều gì đó về Ngài đi.” Và chúng đã kêu lên thật lớn, “Ngài đã tạo ra chúng tôi.” Những điều con hỏi chúng chính là những tư duy của con về chúng: và hình thức đẹp đẽ của chúng đã đem lại câu trả lời. Và con đã quay trở lại chính bản thân mình, và tự hỏi, “Người là ai?” và con đã trả lời, “Một con người.” Và hãy ngắm nhìn, ở trong người con có linh hồn hiện diện, còn thể xác là cái ở bên ngoài, còn cái kia ở bên trong. Phải nhờ thứ nào con mới tìm ra được Chúa của mình đây?” Con đã tìm kiếm Ngài trong thân xác từ đất đến trời, nếu con có thể gửi được các thông điệp, những tia sáng của con mắt mình. Nhưng cái tốt hơn chính là cái ở bên trong, vì nó như đang chủ trì và thẩm định, tất cả những thông điệp trên thân xác đã tường trình lại những câu trả lời của trời và đất, và tất cả những sự vật bên trong đó đã nói, “Chúng tôi không phải là Chúa, mà chính Ngài đã tác tạo ra chúng tôi.” Những sự vật này đã làm cho con người nội tại của con hiểu biết được nhờ tác vụ của cái tôi bên ngoài: cái tôi bên trong đã biết chúng; con, thần trí con, qua các giác quan của thân xác của con. Con đã hỏi cơ cấu chung của thế giới này về Chúa của con; và nó đã trả lời con, “Ta không phải là Ngài, mà chính Ngài đã tác tạo ra ta.”

Không phải rằng hình tượng cụ thể này thật tỏ tường với tất cả những ai có giác quan hoàn chỉnh đó sao? Thế thì tại sao lại nói rằng tất cả không giống nhau? Các con vật lớn nhỏ đều trông thấy nó, nhưng không thể hỏi nó được: vì không có lý trí ở trên các giác quan để phán đoán những gì chúng báo về.

Nhưng để thấy rõ những gì không được thấy ở Thiên Chúa, con người muốn hiểu cho được nhờ những sự vật đã được tác tạo; nhưng vì tình yêu đối với họ, chúng phải làm thần dân cho họ: và thần dân thì không được quyền phán đoán. Tuy nhiên, các tạo vật không trả lời được câu hỏi như vậy, trừ khi chúng có thể phán đoán được: chúng cũng không thể thay đổi được giọng điệu của mình (nghĩa là ngoại hình), nếu chỉ một người thấy, còn người khác lại thấy được những điều thắc mắc, có vẻ như một người thấy như thế này, còn người kia thấy thế khác; nhưng đối với cả hai lại có vẻ như thấy cùng một cách, nó cảm nín với người này, nhưng nói ra với người kia; đúng ra nó nên nói ra với tất cả thì hơn; nhưng họ chỉ hiểu được khi so sánh sắc thái của nó nhận được từ bên ngoài với chân lý ở bên trong mà thôi. Vì chân lý đã nói với con, “Không trời, không đất và không bất kỳ một thể xác nào khác là Thiên Chúa của người cá.” Đây là điều mà bản chất của chúng đã nói với kẻ đã thấy được chúng: “Chúng là một khối; cho nên một phần của khối phải kém hơn tổng thể.” Giờ đây ta mới nói đến người, linh hồn của ta ơi, người là phần tốt đẹp hơn của ta đó: vì người đã làm cho toàn khối thân xác ta nhanh lẹ lên, đem lại sự sống cho nó, mà không một thân xác nào có thể đem lại cho một thân xác khác như vậy được: nhưng Chúa của người thậm chí còn mang lại cho người Nguồn sống của sự sống.

Vậy thì con yêu gì khi con yêu Chúa? Ngài là ai mà ở bên trên cả đỉnh của linh hồn con? Bằng chính linh hồn mình con sẽ lên được với Người. Con sẽ vượt qua năng lực đã liên kết con với thân xác của mình, và làm cho toàn bộ cấu trúc của nó tràn đầy sự sống. Con không thể nhờ năng lực đó để tìm thấy Chúa; vì nếu vậy ngựa và la không có khả

năng hiểu biết cũng có thể tìm thấy Người sao; trông thấy cũng là một năng lực giống như vậy, thậm chí nhờ đó thân xác của chúng sống được. Nhưng còn có một năng lực khác, không phải chỉ làm cho con sống động, mà còn làm con thấm nhuần cảm giác về da thịt con, mà Chúa đã cho con: lệnh cho mắt không phải để nghe, và tai không phải để nhìn; mà ngược lại, mắt để con nhìn, còn tai để con nghe được; và đối với từng giác quan khác, mỗi thứ đều có vị trí và nhiệm vụ riêng của mình; chúng là thợ tìm kiếm mà con là một tinh thần hợp nhất khiến chúng phải hoạt động theo con. Con cũng sẽ vượt qua năng lực này của chính mình; vì năng lực này cũng có ở ngựa và lừa, vì chúng cũng biết tri giác qua thân xác.

Thế thì con cũng sẽ vượt qua năng lực này của chính mình, tiến dần từng mức để đến với Chúa đã tạo dựng nên con. Và con đến với những cánh đồng và những cung điện thiên thang thuộc ký ức của con, là những kho báu chất chứa vô vàn hình ảnh, được đem đến từ đủ loại được nhận thức bằng giác quan. Ở đó lưu trữ bất cứ thứ gì ngoài những gì con nghĩ ra, bằng cách phóng đại hay thu nhỏ hoặc bằng bất kỳ cách nào khác làm thay đổi những sự vật mà giác quan cảm nhận được; và bất kỳ điều gì được chuyển đến và giữ lại mà tính quên lãng chưa kịp nuốt chửng và chôn vùi đi. Khi xâm nhập vào đó, con đòi hỏi điều mà con sẽ cần đến, và có cái sẽ đến tức thời; những điều khác ắt phải được tìm kiếm một thời gian sau đó, được tìm từ chỗ lưu trữ nào đó; những điều khác lữ lượt đến theo, và khi một điều gì được khao khát và đòi hỏi, sẽ bắt đầu từ đó, như thể nói rằng, “Có phải ngẫu nhiên là tôi chẳng?” Tâm hồn con xua đuổi những thứ này ra khỏi bề mặt của ký ức; cho đến khi những gì mà con ước muốn được vén mở, và từ nơi bí ẩn hiện

ra trước mắt. Những thứ khác sẵn sàng tiến lên không theo một trật tự nào cả, khi được nhớ đến; những thứ ở phía trước lấn đường của những thứ ở phía sau; khi giành đường, chúng không hiện ra trước mắt, nhưng sẵn sàng xuất hiện khi con muốn. Tất cả mọi sự đều xảy ra khi con tâm tâm niệm niệm mãi một điều.

Mọi sự được lưu trữ một cách rõ ràng dưới những đầu mối chung, mỗi thứ đều được nhập vào theo tuyến đường riêng của mình; vì ánh sáng, màu sắc và hình thức của vật thể được nhập vào bằng mắt; những loại âm thanh thì qua tai; tất cả mùi hương qua đường mũi; tất cả các vị xâm nhập bằng miệng; và qua cảm giác của toàn thân là những tính chất cứng hay mềm; nóng hay lạnh; phẳng phiu hay gồ ghề; nặng hay nhẹ; hướng vào hay ra khỏi cơ thể. Tất cả những thứ này làm cho kho chứa khổng lồ của ký ức tiếp nhận vô số những bí ẩn xoắn xuýt và khôn tả của nó, ở trong tư thế sẵn sàng, sẽ được hiện ra khi cần; mỗi thứ nhập vào theo cửa ngõ riêng của mình, và được lưu trữ ở đó. Tuy nhiên, các sự vật cũng không tự chúng xâm nhập vào đó được; chỉ hình ảnh của những sự vật được nhận thức mới được sẵn sàng ở ký ức, để cho tư duy nhớ lại. Dẫu rằng chỉ có thể xuất hiện nhờ giác quan mà mỗi sự vật mới được sinh ra và lưu trữ, nhưng những hình ảnh nào, chúng được hình thành như thế nào, ai có thể cho biết chuyện này? Vì ngay cả khi con sống trong tâm tối và trong tĩnh lặng, trong ký ức của mình, nếu muốn, con vẫn có thể nghĩ ra được màu sắc, và nhận rõ được tình trạng tranh tối tranh sáng, và những thứ khác mà con muốn: tuy nhiên những âm thanh không phát ra và khuấy rối hình ảnh được rút ra bằng mắt của con, mà con đang rà xét, mặc dù chúng vẫn đang ở đó, đang nằm ngủ yên, và được lưu trữ như nó đã được lưu trữ một cách riêng biệt. Vì cả những

sự vật này khi con nhớ lại, chúng cũng sẽ hiện ra tức thì. Và cho dù miệng lưỡi con vẫn mím chặt, họng con cảm nín, thế mà con vẫn ca hát được bao nhiêu tùy thích; tuy nhiên cả những hình ảnh đầy màu sắc ở đó cũng xâm nhập và choán đường khi một sự vật lưu trữ khác đang được nhớ lại, đã tuôn vào qua hai tai. Vì những điều khác, được dồn vào và chất đọng lại bằng những giác quan khác, nên con tha hồ hồi tưởng. Đúng vậy, con phân biệt được mùi hương hoa huệ tây với mùi hoa viôlét, mặc dù thực ra con chẳng ngửi gì cả; và con thích mùi mật ong hơn mùi rượu vang ngọt ngào, êm dịu trước khi trở nên nóng gắt, vào lúc con không nếm cũng không thử nó, mà chỉ là sự hồi tưởng mà thôi.

Những điều này xảy ra ở con, trong bờ bãi mênh mông của ký ức. Vì ở đó hiện bày ra trước con nào là trời, đất, biển và bất kỳ điều mà con nghĩ ra trong đó, ngoài những gì con đã quên. Ở đó, con cũng gặp lại chính mình, và hồi tưởng về mình, và khi nào, nơi nào và những gì con đã làm, và đã làm theo những tâm trạng nào. Ở đó sẽ có tất cả những gì mà con nhớ, bằng chính cảm nghiệm của mình hay bằng sự tin tưởng vào kẻ khác. Từ sự lưu trữ đó, chính con với quá khứ vẫn liên tục kết hợp những sự giống nhau thật mới mẻ của sự vật hằng luôn phát sinh mà con cảm nghiệm được, hay từ những gì con vẫn cảm nghiệm, vẫn tin tưởng: và lại suy diễn ra được những hành động, biến cố và hy vọng tương lai, và tất cả những điều này mà con lại suy nghĩ về chúng, như đang hiện diện. Con tự nhủ, “Con sẽ làm cái này, cái nọ,” trong kho chứa vĩ đại của tinh thần, chất chứa những hình ảnh của sự vật quá nhiều và quá lớn lao, “và cái này cái nọ sẽ theo nhau.” Vì thế con tự bảo với mình, “Ồ, cái này hay cái nọ có thể như thế sao!” “Chúa ngăn chặn cái này hay cái nọ đấy!”; và

khi con nói thì tất cả hình ảnh của những gì con nói đều hiện diện, xuất phát từ một kho báu của ký ức; con cũng không nói bất kỳ điều gì thuộc những cái con nói lại là những hình ảnh mong muốn cả.

Ôi lạy Chúa, sức mạnh này của ký ức thật tuyệt vời, thật hết sức tuyệt vời; một căn phòng rộng lớn và vô hạn! mãi mãi vang lên từ tận đáy của nó? Tuy nhiên, đây là một năng lực của chính con, và tùy thuộc vào bản chất của con; chính con cũng không hiểu được tất cả bản chất của con nữa là. Bởi vậy tinh thần quá chật hẹp khi phải chứa đựng chính bản thân nó. Và nơi nào mới không chứa đựng bản thân nó? Không phải bên ngoài nó, và cũng chẳng phải bên trong nó? Làm thế nào lại không hiểu được chính mình? Một sự ngưỡng mộ tuyệt vời làm con phải ngạc nhiên, sự sùng sốt làm con bị cuốn hút vào điều này. Và con người đi ngao du góc bể chân trời để ca tụng những đỉnh núi cao, những cuộn sóng hùng vĩ của biển cả, những cơn thủy triều trải rộng của những dòng sông, tầm rộng lớn của đại dương, và những xoay vần của tinh tú, và chính họ đã đi qua những nơi này; cũng không có gì là lạ khi con nói đến tất cả những điều này, con đã không hề trông thấy chúng bằng chính con mắt mình, nên lẽ ra con không thể nói được đến chúng, trừ khi sau đó con đã được thực sự trông thấy núi non, sóng biển, sông hồ, tinh tú, và biển cả mà con tin sẽ là như vậy, ở bên trong ký ức của con, và với những khoảng không mênh mông ở giữa, như thể con đã thấy chúng ở bốn bề năm châu. Tuy nhiên, bằng cách nhìn chúng, con đã không cuốn hút được chúng vào trong bản thân con, khi con nhìn ngắm chúng bằng mắt mình; chính bản thân chúng cũng không lưu lại trong con, mà chỉ lưu lại hình ảnh của chúng thôi; và con biết được bằng giác quan nào của thân xác mà mỗi sự vật đã ghi khắc vào con.

Ôi lạy Chúa, sức mạnh của ký ức thật tuyệt vời, một điều thật đáng sợ, một sự đa dạng thật sâu sắc và vô biên; và điều này chính là tinh thần, và đây chính là con người con. Ôi lạy Chúa, vậy con là gì? Bản chất con là gì? Một cuộc sống đa dạng, và cực kỳ bao la. Xin hãy ngắm nhìn những vùng đồng bằng và những hang động của ký ức nơi con, vô số và cực kỳ tràn đầy biết bao loại sự vật, qua hình ảnh, như tất cả những vật thể; hay bằng sự hiện diện thực sự, như các ngành nghệ thuật; hoặc bằng những khái niệm hay những cách thể hiện, như những tình cảm của tinh thần, mà thậm chí khi tinh thần không cảm thấy được thì trí nhớ vẫn lưu giữ, trong khi, phàm cái gì đã ở trong trí nhớ thì cũng ở trong tinh thần – nhờ tất cả những điều này mà con chạy được, con bay được; con tha hồ ngụp lặn sang bên này rồi lại ngụp lặn qua bên kia xa đến đâu tùy thích, và không hề ngừng nghỉ. Sức mạnh của ký ức thật tuyệt vời, cả sức mạnh của cuộc sống cũng vậy, ngay cả trong cuộc sống bất tử của con người. Thế thì, con sẽ phải làm gì, lạy Chúa, Người là cuộc sống đích thực của con, phải không? Thậm chí con còn vượt qua quyền lực được gọi là ký ức của chính mình: đúng vậy, con sẽ vượt qua nó, để có thể đến với Người, ôi Nguồn Sáng diệu dàng của con. Xin Người nói gì với con đi chứ? Xin Người hãy xem con đang leo lên để vượt qua cả thần trí của con để hướng về Người đang sống ở bên trên con. Đúng vậy, giờ đây con sẽ vượt qua sức mạnh được gọi là ký ức của bản thân, đang khát khao đến với Người, từ đó con mới có thể trung thành với Người. Vì ngay cả thú vật, chim muông cũng đều có trí nhớ; nếu không chúng sẽ không thể trở về tổ của mình được, cũng như nhiều thứ khác mà trước đó chúng đã quen thuộc; dĩ nhiên chúng cũng không thể sử dụng được bất kỳ khả năng nào

khác, ngoại trừ ký ức. Vậy con cũng sẽ vượt qua ký ức, mà con có thể đến với Người đã tách biệt con với những thú vật bốn chân và khiến cho con được khôn ngoan hơn lũ chim chóc trên trời, con cũng sẽ vượt qua ký ức, và ở đâu con sẽ tìm thấy Người, cái thiện hảo đích thực và sự triu mến nào đó của Người ở đâu? Nếu con tìm thấy Người mà không cần ký ức, con sẽ không lưu giữ được Người trong ký ức của con. Và con sẽ phải tìm Người bằng cách nào đây, nếu con không nhớ được Người?

Vì một người đàn bà bị mất một đồng xu, và đã tìm được nó nhờ một ngọn đèn; nếu không nhớ được nó, bà ta đã chẳng bao giờ tìm lại được nó cả. Vì khi tìm được đồng tiền, do đâu bà ta biết được đó chính là đồng tiền đã mất, nếu như không nhớ được nó? Con nhớ là đã tìm và tìm ra được nhiều thứ; và nhờ đó con mới biết được điều này, trong khi tìm kiếm chúng, con đã luôn tự hỏi, “Cái này phải không?” “Cái kia phải không?” và đã phải trả lời, “Không phải.” Rất lâu, cho đến khi kiếm ra món đồ bị mất. Món đồ mà con đã không nhớ (bất kỳ là sự vật nào) mặc dù được đưa ra trước mắt con, tức là con đã không tìm thấy nó vì con không thể nhận ra được nó. Và sự việc cứ mãi mãi là vậy khi con tìm kiếm và tìm thấy bất kỳ cái gì bị mất. Tuy nhiên, khi bất kỳ sự vật nào ngẫu nhiên khuất khỏi tầm mắt, chứ không phải khỏi trí nhớ (như bất kỳ vật thể khả kiến nào), dấu rằng hình ảnh của nó vẫn được lưu giữ bên trong, và nó còn được tìm kiếm một khi hình ảnh của nó vẫn còn tái hiện lại được; và khi được tìm thấy, nó được nhận thức bằng hình ảnh nội tại: con cũng không thể nói rằng mình đã tìm được những gì đã mất, trừ khi con nhận thức được chúng; con cũng không thể nhận ra được chúng, nếu con không nhớ được chúng.

Mặc dù chúng đã khuất khỏi tầm mắt, nhưng lại được lưu giữ trong trí nhớ.

Vậy lạy Chúa, con phải tìm kiếm Người bằng cách nào? Vì khi tìm kiếm Người, Chúa của con, con đang tìm kiếm một cuộc sống hạnh phúc. Con sẽ tìm kiếm Người, nguồn sống của linh hồn con. Vì thân xác con sống bằng linh hồn của mình; và linh hồn con lại sống nhờ Chúa. Thế thì làm thế nào con tìm kiếm được một cuộc sống hạnh phúc, khi con không hề nhìn thấy nó, cho đến khi con có thể nói, nơi con phải nói rằng, “Liệu có đủ không?” Làm sao con kiếm được nó? Như thế con đã quên nó, bằng ký ức nhớ rằng con đã quên nó sao? Hay, khao khát biết được nó như một điều không biết (chưa từng biết bao giờ hay có biết mà đã quên) vì thậm chí không nhớ rằng con đã quên nó nữa? Cuộc sống hạnh phúc không phải là những gì mà tất cả mọi người đều mong muốn, và không ai lại không muốn nó? Họ biết được nó ở đâu, mà lại mong muốn nó như vậy? Nó được nhìn thấy ở đâu mà họ lại ưa thích nó như thế? Thực ra con có được nó bằng cách nào, con cũng không biết nữa. Đúng rồi, có một cách nữa nhờ đó người ta có được nó, để rồi được hạnh phúc; và bằng cách đó, người đó mới hy vọng được hạnh phúc. Những ai có được loại hạnh phúc thấp hơn loại hạnh phúc có được trong mọi công việc; dầu sao họ vẫn khá hơn tình trạng hạnh phúc khi họ không làm việc cũng như khi không hy vọng. Tuy nhiên, những người này dầu không có được loại hạnh phúc nào, cũng sẽ không được hưởng cái hạnh phúc mà họ mong muốn, đó là điều chắc chắn nhất. Thế thì họ đã biết nó, con không biết là bằng cách nào, và vì vậy có được nó nhờ một tri thức nào đó, những gì mà con không biết và bối rối là liệu nó có ở trong ký ức hay không, mà nếu như thế thì con đã từng một lần được hạnh phúc;

liệu mọi thứ được tách biệt, hay là ở trong con người đầu tiên đã phạm tội, mà chúng con đều phải chết trong người đó, và đều được sinh ra từ người đó một cách khốn khổ, mà hiện giờ con không muốn như thế; nhưng chỉ có một thắc mắc duy nhất, liệu cuộc sống hạnh phúc có ở trong ký ức hay không? Vì chúng con sẽ không ưa thích gì nó, mà cũng không biết được nó. Chỉ nghe thấy cái tên đó, chúng con đều phải thú nhận rằng mình khát khao điều đó; vì chúng con không chỉ hài lòng với âm thanh mà thôi. Vì khi một người Hy Lạp nghe thấy tên đó bằng tiếng Latin, anh ta cũng chẳng thấy vui sướng gì, và cả khi nghe thấy nó bằng tiếng Hy Lạp cũng vậy; vì chính điều đó không phải là tiếng Hy Lạp hay tiếng Latin, mà những người Hy Lạp và Latin cùng những người thuộc các ngôn ngữ khác đang mong đợi một cách nghiêm túc. Do đó mọi người đều biết nó, vì họ có thể được hỏi bằng một giọng nói, “liệu họ có hạnh phúc chăng?” họ đều trả lời một cách chắc chắn, “họ hạnh phúc” Và việc này không thể xảy ra được, trừ phi chính điều đó là một cái tên được lưu giữ trong ký ức của họ.

Xin Người hãy xem khoảng cách mà con đã vượt qua trong ký ức của mình khi tìm kiếm Người, Chúa ơi; và con sẽ không tìm thấy Người, nếu không có nó. Con cũng không tìm thấy gì liên quan đến Người, chỉ trừ những gì con lưu giữ trong trí nhớ của con, mãi mãi từ khi con biết Người. Vì từ khi con biết Người, con không quên được Người. Vì nơi con tìm thấy Chân lý, là nơi con tìm thấy Chúa, Chân lý Tự thân; mà từ khi tìm thấy, con đã không quên. Thế rồi từ khi con biết Người, Người đã ở trong ký ức của con; và ở đó con đã tìm thấy Người, khi con hồi tưởng đến Người và được vui sướng trong Người. Đây là những niềm vui sướng thiêng

liêng của con, mà Ngài đã ban cho con bằng lòng nhân từ của Người, khi thấy sự khốn nghèo của con.

Lạy Chúa, Người ở đâu trong ký ức của con, Người ở đâu trong đó? Người đã bố trí cách trú ngụ của Người như thế nào? Người đã xây dựng đền thờ cho Người theo cách nào? Người đã ban bố vinh dự cho trí nhớ của con khi Người trú ngụ trong đó; nhưng con đang xem xét Người đang cư ngụ ở khu vực nào trong đó. Vì trong khi suy nghĩ về Người, con đã vượt qua những bộ phận ký ức mà thú vật cũng có, vì con đã phát hiện Người không ở đó giữa những hình ảnh của những sự vật vật chất; và con đã đến với những bộ phận có dính dáng đến tình cảm thuộc tinh thần của mình, mà cũng không tìm thấy Người ở đó. Và con đã xâm nhập vào trung tâm của tinh thần (có ở trong ký ức con, ở mức độ mà tinh thần cũng có thể tự mình nhớ lại được), cũng không thấy có Người ở đó: vì Người không phải là một hình ảnh của vật chất, cũng không phải là tình cảm của một con người đang sống (như khi ta vui mừng, ngổ lờ chia buồn, khát khao, sợ hãi, hồi tưởng, quên và vẫn vẫn); vì vậy Chúa không phải là chính tinh thần; vì Người là Chúa tể của tinh thần; và tất cả những điều này đều bị thay đổi, chỉ có Người là bất biến đối với mọi sự, và Người đã hạ cố đến ngụ trong ký ức của con, từ khi con biết Người. Và đó là lý do mà giờ đây con đi tìm Chúa ở những nơi ngài ngụ đến, như thể đang có những nơi như vậy thật? Con chắc chắn Người ở trong đó, vì con vẫn mãi mãi nhớ Chúa từ khi con biết Người, và ở đó con đã tìm thấy Người, khi con hồi tưởng đến Người.

Vậy con đã phát hiện Chúa ở đâu mà con có thể biết được Người? Vì trong ký ức con, Chúa không có ở đó, trước khi con biết Người. Vậy con đã phát

hiện Chúa ở đâu mà con có thể biết được Người, chỉ trừ ra ở nơi Người đang ở bên trên con? Nơi không có ai cả; chúng con cứ đi tới đi lui, và chẳng có nơi nào cả. Ôi thần Chân lý, ở khắp mọi nơi, Thần lắng nghe tất cả những người xin Thần chỉ bảo, và trả lời ngay tức thì cho tất cả cho dù về những vấn đề thật đa dạng mà họ đã hỏi Thần. Rõ ràng, Thần đã trả lời, dẫu rằng tất cả đều không nghe thấy tỏ tường. Tất cả đều hỏi Thần về những gì họ mong muốn, cho dù không phải lúc nào họ cũng nghe được những gì họ muốn. Thần Chân lý là người nô bộc trung thành nhất của Người không nhìn thấy quá nhiều để nghe được điều đó từ Người mà chính bản thân Thần mong muốn, chứ không phải muốn cái từ Người mà Thần đã nghe thấy rồi.

Con đã yêu Người quá trễ, sự Tuyệt mỹ ở thời cổ đại của Người, tuy rằng vẫn mãi mãi mới mẻ! Con đã yêu Người quá trễ! Và hãy ngắm nhìn, Người ở bên trong, và con ở bên ngoài, và ở ngoài đó con đã tìm kiếm Người; con bị biến dạng, lao mình vào giữa những hình thức đẹp đẽ này mà Người đã tạo nên. Chúa đã ở cùng con, nhưng con đã không ở với Người. Mọi sự vật đã làm con xa cách Người, mà chỉ trừ khi chúng ở trong Người, mới hoàn toàn không xảy ra chuyện này. Chúa đã kêu gọi, đã la lớn và đã làm con hết cả điếc. Người đã chớp sáng, chiếu sáng và làm tan biến đi chứng mù lòa của con. Chúa đã tỏa mùi hương, và con đã hít vào và khát khao Người. Con đã ném và đã đói khát. Người đã chạm đến con, và con đã bùng cháy vì sự an bình của Người.

Chỉ dẫn về sự nhầm lẫn của **MOSES MAIMONIDES**

Những thuộc tính của Thượng đế

Cần biết rằng những thuộc tính phủ định của Thượng đế là những thuộc tính đích thực: chúng không bao gồm bất kỳ những ý niệm không đúng hay bất kỳ sự khiếm khuyết nào có liên quan đến Thượng đế, trong khi những thuộc tính khẳng định lại hàm ý về chủ nghĩa đa thần, và không phù hợp, như ta đã được thấy. Cần giải thích ngay những cách diễn đạt phủ định, có thể theo một nghĩa nào đó, được sử dụng như những thuộc tính ra sao, và được phân biệt với những thuộc tính khẳng định ra sao. Vậy tôi sẽ chứng minh rằng ta không thể mô tả Tạo hóa bằng bất kỳ phương tiện nào ngoại trừ bằng những thuộc tính phủ định. Một thuộc tính không của riêng một đối tượng có liên quan với nó; khi định lượng một sự vật, có thể sử dụng để định lượng cả những vật khác, và trong trường hợp đó không chỉ dành riêng cho một sự vật. Thí dụ, nếu thấy một vật cách xa, và trong khi đang chưa biết đó là cái gì, người ta cho bạn biết đó là một hữu thể sống động, chắc chắn bạn đã biết được một thuộc tính của vật mà bạn nhìn thấy, và dấu rằng thuộc tính đó không thuộc riêng về sự vật được nhận

thức, nó cũng cho biết sự vật đó không phải là một cái cây hay một khoáng vật. Cũng vậy, nếu một người đang ở trong một ngôi nhà nào đó, và bạn biết có một cái gì đó trong nhà, nhưng không biết chính xác là gì, bạn hỏi xem cái gì đang ở trong ngôi nhà đó, và bạn được cho biết đó không phải là một cái cây hay một cục đất hay đá. Do đó bạn đã có được tri thức đặc biệt nào đó về sự vật; bạn biết đó là một hữu thể sống động, cho dù chưa biết đó là loại hữu thể sống nào. Những thuộc tính phủ định có điểm chung với thuộc tính khẳng định, chúng nhất thiết phải giới hạn vật thể ở một chừng mực nào đó, cho dù sự hạn chế này chỉ gồm những thuộc tính không bị loại trừ. Tuy nhiên, tiếp sau đây, những thuộc tính phủ định được phân biệt với những thuộc tính khẳng định. Những thuộc tính khẳng định, dấu rằng không chỉ dành riêng cho một sự vật, cũng mô tả một phần những gì ta muốn biết, cho dù là phần nào đó của bản chất hay một số những thuộc tính ngẫu nhiên của nó; ngược lại, những thuộc tính phủ định lại không như vậy, vì chỉ xem xét bản chất của sự vật mà ta muốn biết, theo cách nào có thể nói cho ta biết đó là gì, ngoại trừ khi nó được cho thấy một cách gián tiếp như chúng ta đã nêu.

Sau phần giới thiệu này, tôi nhận xét rằng,—như đã trình bày—sự hiện hữu của Thượng đế là tuyệt đối, nó không bao gồm một sự sắp xếp như sẽ được chứng minh, và chúng ta chỉ hiểu được sự thật là Người hiện hữu, chứ không phải bản chất của Người. Theo đó, quả là một giả định sai khi cho rằng Người có bất kỳ thuộc tính khẳng định nào; vì Người không có thêm sự hiện hữu cho bản chất của Người; do vậy không thể nói rằng cái này có thể được mô tả như một thuộc tính [của cái kia]; Người có rất ít [thêm vào yếu tính của Người] bản chất phức, bao gồm hai thành tố mà thuộc tính có thể là Người vẫn có rất ít những sự ngẫu nhiên, để có thể mô tả như một thuộc tính. Do đó, rõ ràng Người không có bất kỳ thuộc tính khẳng định nào. Tuy nhiên, những thuộc tính cần thiết để hướng dẫn tinh thần đến với những chân lý mà ta phải tin có liên quan đến Thượng đế; vì, một mặt, chúng không chút hàm ý tính số nhiều, và mặt khác, chúng đem lại cho con người tri thức khả dĩ về Thượng đế tối cao; chẳng hạn, người ta đã chứng minh rằng tồn tại nào đó phải hiện hữu ngoài những thứ được nhận thức bằng giác quan hay bằng tinh thần; khi ta nói về tồn tại này, nó đang hiện hữu, ta có ý nói rằng sự không hiện hữu của nó là không thể. Vậy ta nhận thức rằng một tồn tại như vậy, không giống bốn yếu tố bất động, và do đó ta mới nói rằng nó đang sống, từ đó mới diễn tả rằng nó không chết. Ta gọi đó là một tồn tại vô thể (incorporeal) vì ta nhận thấy nó không giống với Chúa trời, chúng đang sống, nhưng lại thuộc về vật chất. Nhận thấy rằng nó khác với trí tuệ, mặc dù vô thể và sinh động, cũng hiện hữu vì lý do nào đó, ta gọi đó là nguyên nhân đầu tiên, cho thấy rằng sự hiện hữu của nó không do bất

kỳ nguyên nhân nào. Ta lưu ý thêm rằng sự hiện hữu đó chính là bản chất, của tồn tại này không bị hạn chế trong chính sự hiện hữu của chính nó; nhiều sự hiện hữu bắt nguồn từ nó, và ảnh hưởng của nó không giống ảnh hưởng của ngọn lửa trong việc sản sinh ra nhiệt, hay ảnh hưởng của mặt trời trong việc truyền ánh sáng, nhưng bao gồm cả việc liên tục đem lại cho chúng sự ổn định và trật tự theo quy luật đã được thiết lập, như ta sẽ chứng minh: ta nói, vì thế nó có quyền lực, trí tuệ và ý chí; nghĩa là nó không yếu ớt hay ngu dốt, hoặc vội vã, và không từ bỏ những tạo vật của mình; khi nói nó không yếu, ta muốn nói rằng sự hiện hữu của nó có thể tạo ra sự hiện hữu của nhiều sự vật khác; còn khi nói rằng nó không ngu dốt, ta muốn nói rằng “nó nhận thức” hay “nó sống,” vì mọi sự nhận thức được tức đang sống; khi nói rằng “nó không vội vã, và không từ bỏ các tạo vật của nó,” ta muốn nói rằng tất cả tạo vật này đang duy trì một trật tự và sự sắp đặt nào đó; chúng không bị bỏ lại một mình; chúng không được sản sinh mà không nhắm vào một mục đích nào, mà bất kỳ tình trạng nào mà chúng nhận được từ tồn tại đó đều có một thiết kế và chủ đích. Nhờ vậy ta biết rằng không có một tồn tại nào khác giống Thượng đế, và ta nói rằng Người là Duy nhất, nghĩa là không có nhiều hơn một vị thần.

Do vậy người ta đã chứng minh rằng mọi thuộc tính khẳng định Thượng đế biểu thị phẩm chất của một hành động, hay – khi thuộc tính đó nhằm thể hiện một ý niệm nào đó về tự thân Tồn tại Thần thánh, chứ không phải về hành động của Người – phủ định cái khẳng định. Ngay cả những thuộc tính phủ định này cũng không được hình thành và áp dụng cho Thượng đế, trừ khi như bạn biết, đôi khi một thuộc tính bị phủ nhận

để nói đến một sự vật, dẫu rằng thuộc tính đó đương nhiên không bao giờ có thể được áp dụng cho nó theo một nghĩa như vậy, vì, chẳng hạn; ta nói, “Bức tường này không nhìn được.” Những người đang đọc tác phẩm này biết rằng, mặc dù tâm trí đã hết sức nỗ lực, ta vẫn không nhận thức được về bản chất của Chúa trời – một thực thể xoay vần mà ta có thể đo được bằng thời gian và cubit (đơn vị đo chiều dài xưa, bằng 45,72cm), và thậm chí còn được xem xét theo tỉ lệ của một số hình cầu với nhau và theo đa số những chuyển động của chúng – cho dù ta biết chúng ắt phải gồm vật chất và hình thể; nhưng vật chất không giống vật chất trên trần thế, ta chỉ có thể mô tả Chúa trời bằng những thuật ngữ thể hiện tính phủ định, chứ không phải khẳng định. Do vậy ta nói rằng Chúa trời không nặng, không nhẹ, không thụ động và do đó không phải chủ thể chịu áp lực, và chúng không có những giác quan về mùi vị; hay ta dùng những thuộc tính phủ định tương tự. Chúng ta làm tất cả chỉ vì không biết được thực thể của chúng. Thế thì kết quả của những nỗ lực của chúng ta là gì, khi ta cố đạt được một tri thức về một Tồn tại thoát ly khỏi vật chất, đơn giản nhất, mà sự hiện hữu của nó là tuyệt đối và không do bất kỳ nguyên nhân nào, mà bản chất hoàn hảo của nó không bị một thứ gì khác thêm vào nữa, và sự hoàn hảo của nó là không có mọi khuyết điểm, như ta đã chứng minh. Tất cả những gì ta hiểu được là Người hiện hữu, rằng Người là một Tồn tại mà không một tạo vật nào của Người giống như vậy được, Người không có gì chung với chúng, không gồm số nhiều, không bao giờ quá yếu đuối để sinh ra những hữu thể khác, và mối quan hệ với vũ trụ là mối quan hệ của người lái tàu với con tàu; và thậm chí quan hệ này cũng không phải thực sự, một sự so sánh đích

thực, mà chỉ nhằm cho ta thấy rõ khái niệm rằng Thượng đế thống trị cả vũ trụ; nghĩa là, Người ban cho nó kỳ hạn, và duy trì sự sắp xếp thiết yếu của nó. Đề tài này sẽ được bàn luận đầy đủ hơn. Hãy ca tụng Người! Khi chiêm ngưỡng bản chất của Người, sự thấu hiểu và tri thức của ta tỏ ra còn thiếu sót; khi xem xét những công trình của Người, ta sẽ thấy chúng phát sinh là do ý chí của Người, kiến thức của ta tỏ ra còn quá mù mờ, và khi tán dương Người bằng lời nói, tất cả nỗ lực về ngôn từ của ta thật hết sức yếu ớt và chẳng đạt được kết quả gì.

Về sự Tiên tri

Tiên tri, trong chân lý và thực tại, là một sự phát sinh thông tin được Tồn tại Thần thánh truyền gửi đi trước thông qua trung gian của Trí tuệ Năng động, trước hết là nói đến khả năng lý luận, và sau đó đến khả năng tưởng tượng của con người, đó là sự hoàn hảo cao nhất và lớn lao nhất mà con người có thể đạt được; nó nằm trong sự phát triển hoàn chỉnh nhất của khả năng tưởng tượng. Tiên tri là một khả năng dù gì cũng không thể được khám phá ở một con người, hay con người có được, bằng rèn luyện những khả năng tinh thần và đạo đức của mình; vì cho dù nếu các khả năng này có tốt và hoàn hảo hết sức đi nữa, chúng vẫn không sẵn có, trừ khi chúng được kết hợp với khả năng tưởng tượng kiệt xuất tự nhiên nhất. Bạn cần biết rằng sự phát triển đầy đủ của bất kỳ khả năng nào của cơ thể, như trí tưởng tượng chẳng hạn, còn tùy thuộc vào tình trạng của cơ quan mà nhờ đó khả năng đó mới hoạt động được. Cơ quan này phải có khả năng tốt nhất về tính chất và kích thước, và cả về sự thuần khiết về thể chất của nó. Bất kỳ khiếm khuyết nào về mặt này cũng không thể được cung cấp hay sửa chữa

bằng việc huấn luyện được. Vì bất kỳ cơ quan nào bị khiếm khuyết về tính chất thì sự rèn luyện phù hợp trong trường hợp khả quan nhất có thể phục hồi được tình trạng lành mạnh ở mức độ nào đó, nhưng không thể làm cho một cơ quan như vậy hoàn chỉnh được. Nhưng nếu một cơ quan bị khiếm khuyết về kích thước, vị trí, hay về mặt thể chất và vật chất cấu thành cơ quan, thì vô phương cứu chữa. Hẳn bạn đã biết điều này, nên tôi thiết nghĩ cũng không cần phải giải thích dài dòng.

Như bạn biết rõ, một phần trong những chức năng của khả năng tưởng tượng là lưu giữ những ấn tượng do cảm giác ghi nhận, kết hợp chúng lại và chủ yếu tạo ra những hình ảnh. Chức năng chính yếu và cao nhất được thực hiện khi các giác quan nghỉ ngơi và ngừng hoạt động, vì ngay lúc đó nó tiếp nhận, ở một mức độ nào đó, sự hứng khởi thiêng liêng như thể nó đã được chuẩn bị sẵn về ảnh hưởng này. Đây là bản chất của những giấc mơ biến thành hiện thực, và cũng thuộc về tiên tri, sự khác biệt là về lượng, chứ không phải về chất. Do vậy, những nhà Hiền triết của chúng ta mới cho rằng chiêm bao là thành phần thứ sáu mươi của tiên tri; và không thể so sánh như vậy giữa hai sự vật thuộc những loại khác nhau, vì ta không thể nói sự hoàn thiện của một con người thì gấp nhiều lần hơn sự hoàn thiện của một con ngựa được. Trong tác phẩm *Bereshit Rabba* (phần XVII) có câu tục ngữ của nhà Hiền triết: “Chiêm bao là trái xanh (*nobelet*) của tiên tri.” Đây là một sự so sánh tuyệt vời, vì trái xanh (*nobelet*) thực sự vẫn là trái cây trong chừng mực nào đó, chỉ có điều nó đã bị rụng từ trên cây xuống trước khi kịp phát triển và chín hoàn toàn. Tương tự, hoạt động của khả năng tưởng tượng trong khi ngủ cũng giống y như vậy vào lúc nó

nhận được một lời tiên tri, chỉ trong trường hợp đầu, nó mới không phát triển đầy đủ, và chưa đạt đến mức độ cao nhất của nó. Nhưng tại sao tôi phải trích lời của nhà Hiền triết của chúng ta khi tôi có thể tham khảo đoạn Kinh thánh sau đây: “Nếu trong các con có một vị tiên tri, Ta, Thiên chúa, sẽ đích thân làm cho ông ta thấy ta sẽ nói với ông ta trong giấc chiêm bao” (Số XII. 6). Ở đây Thiên chúa cho ta biết bản chất đích thực của tiên tri là gì, đó là một sự hoàn chỉnh có được trong giấc mơ hay trong cảnh mộng (danh từ gốc là *mareb* xuất phát từ động từ *raab*); khả năng tưởng tượng cần phải có một hiệu quả như vậy trong hoạt động của nó đến độ nó thấy sự vật như thể đến từ bên ngoài, và tiếp nhận nó như thể qua trung gian của các giác quan của cơ thể. Hai loại tiên tri này, cảnh mộng và chiêm bao, bao gồm mọi mức độ khác biệt của nó. Một sự kiện rất phổ biến là sự vật có dính dáng một cách chủ yếu và nghiêm chỉnh đến sự chú ý của con người trong khi thức và làm chủ hoàn toàn giác quan, thì trong khi ngủ sẽ hình thành đối tượng hoạt động của khả năng tưởng tượng của mình. Như thế sự tưởng tượng chỉ chịu ảnh hưởng của trí tuệ ở mức độ nó chịu sự dẫn dắt của ảnh hưởng này. Có thể hoàn toàn vô nghĩa khi mình họa điều này bằng một sự so sánh hay giải thích nó một cách đầy đủ, vì nó thật hiển nhiên và mọi người đều biết nó. Nó giống với hoạt động của các giác quan, mà một người bình thường không bao giờ khước từ sự hiện hữu đó. Sau những nhận xét mở đầu này, bạn sẽ hiểu rằng một người phải đáp ứng được những điều kiện sau đây trước khi trở thành một nhà tiên tri: Thể chất của bộ não ngay từ khởi đầu phải ở trong tình trạng hoàn hảo nhất về mặt thuần chất, sự tổng hợp các thành phần cấu tạo, kích thước và vị trí; không một bộ

phận cơ thể nào yếu đuối bệnh hoạn; ngoài ra anh ta phải học hỏi và có được sự khôn ngoan, để khả năng lý luận của mình phải đi từ trạng thái tiềm năng đến trạng thái hiện thực; trí tuệ của anh ta phải được phát triển và hoàn thiện hết mức như trí tuệ của con người có thể đạt được; các đam mê của anh ta phải thanh khiết và cân bằng với nhau; tất cả những ước vọng của anh ta phải nhắm vào việc đạt được một tri thức về các quy luật và nguyên nhân tiềm ẩn nằm trong sức mạnh của vũ trụ; tư duy của anh ta phải tập trung vào những vấn đề cao cả; anh ta phải quan tâm đến tri thức hướng về Thượng đế, đến sự xem xét các công trình của Người và anh ta phải tin về phương diện này. Phải không còn những khao khát và ham hố thấp hèn, không còn tìm kiếm khoái cảm về ăn uống và xác thịt; và tóm lại là mọi thú vui liên quan đến cảm xúc. (Aristotle rất đúng khi nói rằng cảm giác này là điều ô nhục đối với chúng ta, chúng ta sở hữu nó chỉ vì chúng ta là những con vật; và nó không bao gồm bất kỳ thành tố đặc biệt nào của con người, trong khi những niềm vui thú lại liên quan đến những giác quan khác, như khứu giác, thính giác, và thị giác, dẫu rằng mang bản tính vật chất, nhưng đôi khi cũng bao gồm lạc thú [tri thức], theo Aristotle, là lỗi cuốn con người trở thành con người. Nhận xét này tuy không dính dáng đến đề tài bàn luận của chúng ta, nhưng không thừa, vì tư duy của đa số những nhà thông thái nổi tiếng đều chịu ảnh hưởng sâu rộng của những lạc thú của giác quan này, và đã được lấp đầy bằng một sự khao khát về chúng. Và tuy rằng người ta lấy làm lạ là tại sao những nhà thông thái này lại không làm công việc tiên tri, nếu tiên tri chẳng là gì cả ngoại trừ là một mức độ phát triển tự nhiên nào đó của con người). Cần thiết hơn nữa là phải trừ bỏ mọi

ham muốn quyền lực và quyền thế viển vông; nghĩa là, vì chiến thắng, sự gia tăng môn đồ, sự đạt được danh vọng, và được quần chúng phục vụ không vì mục đích tối thượng. Ngược lại, phải xem xét quần chúng theo giá trị thực sự của họ; một số hệt như đàn gia súc đã được thuần hóa, còn số khác giống như những con thú hoang, và những người này chỉ liên quan đến tinh thần của con người hoàn thiện và nổi bật ở chỗ anh ta ham muốn tự bảo vệ mình để không bị tổn hại, nếu phải tiếp xúc với họ, và kiếm chác lợi lộc từ họ khi cần. Những ai đáp ứng những điều kiện này, trong khi trí tưởng tượng đã phát triển đầy đủ của anh ta đang hoạt động, người ấy chịu ảnh hưởng của Trí tuệ Hành động theo sự rèn luyện tinh thần của anh ta, – một người như vậy chắc chắn sẽ không nhận thức được gì ngoài những điều khác thường và thần thánh, và không thấy gì ngoài Thượng đế và các thiên thần của Người. Tri thức của anh ta chỉ bao gồm kiến thức thực tế, và tư duy của anh ta chỉ được hướng đến những nguyên lý chung, hướng đến sự hoàn thiện các quan hệ xã hội giữa người với người.

Vậy, ta đã mô tả ba loại hoàn thiện: sự hoàn thiện tinh thần do rèn luyện, sự hoàn thiện thể chất tự nhiên của khả năng tưởng tượng và sự hoàn thiện đạo đức phát sinh từ việc loại bỏ mọi ý nghĩ về khoái cảm nhục dục và mọi thứ tham vọng điên cuồng và xấu xa. Như mọi người đều biết, những phẩm chất này do những người thông minh sở hữu ở những mức độ khác nhau, và những mức độ của khả năng tiên tri phù hợp với sự khác biệt này. Những khả năng của cơ thể, như bạn biết đấy, lúc thì yếu ớt, mệt mỏi và hư hại, lúc thì khỏe mạnh. Trí tưởng tượng chắc chắn là một trong những khả năng của thân xác. Do đó, bạn nhận thấy các tiên tri bị mất đi khả năng tiên tri khi họ khóc than, tức

giận hay đang ở trong những cảm xúc tương tự. Nhà Hiền triết của chúng ta cho biết, Thần truyền cảm không đến với một nhà tiên tri khi ông ta đang buồn bã và uể oải. Đây là lý do tại sao Jacob đã không nhận được sự mặc khải nào trong thời kỳ tang chế, khi trí tưởng tượng của ông ta còn đang bị chi phối vì việc mất Joseph. Đây cũng là trường hợp của Moses, khi ông đang bị suy sụp tinh thần vì dân của ông đang gặp chuyện rắc rối, kéo dài từ khi có những lời xầm xì của dân Israel do kết quả báo cáo về tội ác của những người trinh thám cho đến khi các chiến binh của thế hệ đó bị hủy diệt. Ông đã không nhận được thông điệp nào của Thượng đế như trước đó, dấu rằng ông chỉ nhận được linh cảm tiên tri trực tiếp qua trí tuệ, chứ không qua trung gian của khả năng tưởng tượng. Ta đã đề cập vài lần rằng Moses cũng giống như các tiên tri khác, đã không nói theo kiểu ví von. Cũng có những người đã tiên tri trong một thời gian, nhưng sau đó đã bỏ bằng luôn, vì có một điều gì đó đã xảy ra khiến họ phải ngưng việc tiên tri. Tình huống tương tự, trạng thái thường xuyên buồn bã và tê ngắt, chần chẫn cũng là nguyên nhân trực tiếp làm ngăn trở khả năng tiên tri trong khi bị lưu đày; liệu có thể có nổi bất hạnh nào lớn hơn điều này chẳng: phải làm kẻ nô lệ bị mua chuộc bằng tiền để phục vụ cho những chủ nhân xuẩn ngốc và ham mê nhục dục, và sự bất lực phản kháng lại khi họ kết hợp vào bản thân mình sự thiếu vắng tri thức đích thực và mãnh lực của tất cả những thèm muốn đầy thú tính? Tình trạng tồi tệ như vậy đã được báo trước cho chúng ta bằng câu, “Họ sẽ phải chạy tới chạy lui để tìm kiếm lời Chúa, nhưng vẫn không tìm ra nó” (Amos VIII, 12); “Hoàng đế và các hoàng tử của bà ở giữa các dân tộc, luật pháp không còn nữa, những lời tiên tri của bà cũng không tìm thấy cảnh

chiêm bao xuất phát từ Thiên chúa” (Lam. II. 9). Đây là một sự kiện thực tế, và nguyên do thật rõ ràng; những điều kiện tiên quyết [của tiên tri] đã mất. Trong thời kỳ Chúa cứu thế – có thể sớm bắt đầu – khả năng tiên tri do đó một lần nữa sẽ ở giữa chúng ta, như lời Chúa đã hứa.



Cần thiết phải xem xét bản chất của sự ảnh hưởng thần thánh, làm cho chúng ta có thể tư duy được, và đem lại cho chúng ta những mức độ thông minh khác nhau. Vì ảnh hưởng này có thể tác động đến một người ở một mức độ nhỏ, và cũng chính mức độ này sẽ là tình trạng thông minh của anh ta, trong khi nó có thể tác động đến một người khác với một mức độ, bổ sung vào sự hoàn thiện của chính mình, khiến anh ta có thể là một phương tiện để hoàn chỉnh cho người khác. Người ta có thể quan sát được mối tương quan như vậy trong toàn bộ vũ trụ. Có những sinh vật hoàn hảo đến nỗi có thể thống trị những sinh vật khác, nhưng cũng có những sinh vật chỉ hoàn chỉnh đến mức có thể tự thống trị lấy mình chứ không thể ảnh hưởng gì đến người khác. Trong một số trường hợp ảnh hưởng của Trí tuệ [Năng động] chỉ tác động đến khả năng lý luận chứ không ảnh hưởng gì đến khả năng tưởng tượng; vì sự bất túc của ảnh hưởng này hay vì một khuyết tật trong cơ cấu của khả năng tưởng tượng, và theo đó là sự bất khả tiếp nhận ảnh hưởng này của khả năng tưởng tượng: đây là tình trạng của những người thông thái hay triết gia. Tuy nhiên, nếu khả năng tưởng tượng lại ở trong tình trạng hoàn hảo nhất một cách tự nhiên, ảnh hưởng này là có thể, như chúng tôi và những triết gia khác đã giải thích, tác động đến cả khả năng lý luận lẫn khả năng tưởng tượng: đây chính là trường hợp của các

nhà tiên tri. Nhưng đôi khi lại xảy ra là ảnh hưởng này chỉ tác động đến khả năng tưởng tượng vì sự bất túc của khả năng lập luận logic, bắt nguồn từ một khiếm khuyết tự nhiên, hay sự sao lãng rèn luyện. Đây là trường hợp của những chính khách, nhà làm luật, thầy bói, người mê hoặc người khác và những người có những giấc mơ hiện thực, hay thực hiện được những điều kỳ diệu bằng những phương tiện kỳ lạ và những thuật huyền bí, cho dù họ không phải là những người thông minh; tất cả họ đều thuộc hạng người thứ ba. Hơn nữa cần phải hiểu là một số người thuộc hạng người thứ ba nhận thức được những cảnh vật, những giấc chiêm bao và những hình ảnh lẫn lộn, khi thức tỉnh, dưới dạng một cảnh mộng mang tính tiên tri. Thế rồi họ tin mình là những nhà tiên tri; họ thắc mắc về việc mình cảm nhận được những cảnh chiêm bao và nghĩ rằng mình có được sự thông minh mà không cần đến sự rèn luyện. Họ rơi vào những lỗi lầm nghiêm trọng khi xem xét các nguyên lý triết học quan trọng và khi thấy một phức hợp kỳ lạ của những hình ảnh thực và ảo. Tất cả những điều này là hệ quả của sức mạnh thuộc khả năng tưởng tượng và sự yếu kém của khả năng lý luận của họ, không được phát triển, và không được kế thừa từ tiềm năng đến thực tại.

Người ta biết rõ rằng các thành viên thuộc mỗi hạng người đều khác biệt nhau rất nhiều. Hai hạng người đầu lại được phân loại nhỏ hơn nữa và thành hai tiểu loại gọi là những người chịu ảnh hưởng thần linh chỉ khi nào cần thiết cho sự hoàn hảo của họ, và những người chịu ảnh hưởng thần linh mạnh đến nỗi đủ để hoàn thiện cho mình và cả những người khác nữa. Thành viên của hạng thứ nhất, những người thông thái, có tinh thần chịu ảnh hưởng của thần linh

đến mức anh ta có thể nghiên cứu, hiểu, biết và phân biệt, mà không cần cố gắng để trở thành giáo viên hay nhà văn, không có khát vọng cũng như khả năng; nhưng anh ta có thể chịu ảnh hưởng ở mức độ khiến anh ta trở nên một giáo viên và một văn sĩ. Sự thể cũng giống như vậy đối với trường hợp hạng người thứ hai. Một người có thể nhận được một lời tiên tri khiến anh ta hoàn thiện chính mình chứ không hoàn thiện người khác; nhưng anh ta cũng có thể nhận được một lời tiên tri bắt anh ta nhấm vào đồng loại của mình, giảng dạy cho họ và đem lại lợi ích cho họ bằng sự hoàn thiện của mình. Hiển nhiên là nếu không có mức độ hoàn thiện thứ hai này, sẽ không có quyển sách nào được viết ra, cũng không có một tiên tri nào thuyết phục được người khác tìm biết chân lý. Vì không một học giả nào lại viết một quyển sách nhằm mục đích dạy chính mình những gì mà mình đã biết rồi. Nhưng đặc trưng của trí tuệ như sau: những gì mà trí tuệ của một người nhận được được truyền đạt cho một người khác v.v..., cho đến khi có một người mà chỉ một mình anh ta được hoàn thiện do sự ảnh hưởng của thần linh tác động, nhưng lại không thể truyền đạt nó cho những người khác, như đã được giải thích trong các chương khác của chuyên khảo này. Nói rõ hơn, bản chất của yếu tố này ở con người là anh ta còn sở hữu thêm một mức độ của ảnh hưởng đó, bắt buộc phải nhấm vào đồng loại của anh ta, trong tất cả những tình huống, dẫu rằng anh ta có chịu lắng nghe hay không, cho dù vì vậy mà anh ta tự làm tổn thương mình. Vậy ta nhận thấy những lời tiên tri không bỏ qua việc nói đến quần chúng cho đến khi họ bị tàn sát; chính ảnh hưởng thiêng liêng này làm họ xúc động, dù sao cũng không làm cho họ an tâm, dẫu rằng họ có thể chuốc lấy những tội lỗi to lớn vì hành động của mình. Đơn

cử, khi tiên tri Jeremiah bị khinh rẻ, giống như những bậc thầy và những học giả thuộc thời đại của ông, ông không thể, mặc dù rất khao khát điều này, giấu đi khả năng tiên tri của mình hay thôi không nhắc nhở dân chúng về những chân lý mà họ khước từ. “Vì Lời của Thiên chúa đối với tôi luôn là một sự trách mắng và một thách thức, và tôi đã nói, tôi sẽ không đề cập đến nó nữa và cũng không nói lại điều đó nhân danh Ngài; nhưng nó đã ở trong tim tôi như một ngọn lửa đang bùng cháy, vây bọc quanh xương tôi và tôi rất chán ngán việc phải duy trì nó, nhưng không thể dừng được.” (Jer. XX. 8, 9). Đây cũng chính là ý nghĩa của lời tiên tri khác, “Thiên Chúa đã nói, ai sẽ không phải là tiên tri?” (Amos III. 8).



Mỗi người đều có một dũng khí nào đó, nếu không anh ta sẽ không thể đủ sức loại bỏ bất kỳ điều gì có thể gây tổn hại cho mình. Đối với tôi sức mạnh tâm linh này dường như tương tự với sức mạnh thể chất. Nghị lực cũng thay đổi giống như tất cả những lực khác, có lúc mạnh có lúc yếu. Do đó, có những người dám tấn công sư tử, trong khi có người chỉ mới nhác thấy một con chuột nhắt đã bỏ chạy. Có người tấn công cả một đạo quân và chiến đấu, trong khi người khác lại run sợ và khiếp đảm vì sự đe dọa của một người đàn bà. Lòng dũng cảm này đòi hỏi phải có một khuynh hướng nào đó sẵn trong cơ cấu của một người. Nếu một người, theo một quan niệm nào đó, sử dụng nó thường xuyên, nó sẽ phát triển và gia tăng, nhưng ngược lại, nếu được sử dụng theo một quan điểm đối nghịch, hiếm gặp hơn, nó sẽ bị giảm bớt đi. Từ thuở thanh xuân, bạn hãy nhớ giữa các thanh niên đã có những trình độ năng lực khác nhau.

Trường hợp khả năng trực giác cũng y như vậy; tất cả mọi người đều có trực giác, nhưng với những mức độ khác nhau. Quyền năng trực giác của con người đặc biệt mạnh ở những điều mà người đó thật thấu hiểu, và tâm trí anh ta đổ dồn hết vào những điều đó. Nhờ vậy, bạn có thể tự mình đoán đúng được việc một người đã nói hay đã làm điều gì đó theo một cách nào đó. Một số người có khả năng tưởng tượng và trực giác thật mạnh và đúng đến nỗi, khi họ giả định một sự vật sẽ hiện hữu, thì thực tế sẽ khẳng định hoàn toàn hay một phần giả định của họ. Cho dù nguyên nhân cho giả định này thì rất nhiều và kể cả nhiều điều đã xảy ra, sẽ xảy ra và đang xảy ra, nhờ khả năng trực giác mà người hiểu biết có thể lướt qua tất cả những nguyên nhân này và rút ra được những kết luận từ chúng rất nhanh, hầu như ngay tức thời. Chính khả năng này khiến một số người tiên đoán được những biến cố quan trọng sắp xảy ra. Những nhà tiên tri phải có hai lực này, lòng quả cảm và trực giác, được phát huy cao, và những lực này càng được củng cố khi chúng chịu ảnh hưởng của Trí tuệ Năng động. Lòng quả cảm của họ lớn đến nỗi, thí dụ như, Moses, chỉ có một trụ thủ trong tay, đã dám nói thẳng với ông vua khát vọng giải thoát đất nước khỏi vị vua đó. Ông đã không sợ ai hay khiếp hãi điều gì, vì ông được bảo là, “Ta sẽ ở bên Người,” (Exod, III. 12). Các nhà tiên tri không dũng cảm như nhau, nhưng không người nào là không dũng cảm. Do vậy Jeremiah đã được mách bảo: “Đừng sợ bọn chúng,” v.v... (Jer. I. 8), và Ezekiel được cổ vũ, “Chớ sợ gì bọn chúng hay sợ lời nói của bọn chúng” (Ezek. II. 6). Cũng bằng cách này, bạn nhận thấy rằng tất cả các nhà tiên tri đều có lòng quả cảm vĩ đại. Một lần nữa, nhờ

khả năng trực giác mạnh của mình, họ có thể tiên đoán tương lai thật mau chóng, nhưng sự xuất sắc này, ai cũng rõ, có nhiều mức độ khác nhau.

Những nhà tiên tri đích thực chắc chắn nhận thức được những ý tưởng xuất phát từ những tiền đề mà lý trí con người không thể tự hiểu được; vì vậy họ nói ra được những điều mà con người không thể nói ra được chỉ nhờ vào lý trí và sự tưởng tượng thông thường; vì [hoạt động của các khả năng tinh thần của các nhà tiên tri bị ảnh hưởng của] cùng tác nhân đã tạo nên sự hoàn thiện của khả năng tưởng tượng, và do đó khiến nhà tiên tri tiên đoán được một sự kiện tương lai thật rõ ràng như một sự vật đã từng được cảm nhận bằng các giác quan vậy, và như thế chỉ qua chúng mới truyền đến trí tưởng tượng của ông ta được. Tác nhân này làm hoàn thiện tâm trí của nhà tiên tri và ảnh hưởng đến nó theo cách ông ta nhận thức những ý tưởng được khẳng định bằng thực tế, và thật rõ ràng đối với ông ta như thể ông ta đã diễn dịch chúng ra bằng tam đoạn luận vậy.

Điều này sẽ trở thành niềm tin của tất cả những ai lựa chọn việc chấp nhận chân lý. Vì [tất cả sự vật đều có những mối tương quan nào đó với nhau, và] cái gì được ghi nhận ở một sự vật này thì lại có thể được dùng làm bằng chứng cho sự hiện hữu một số đặc tính ở một sự vật khác, và tri thức về một sự vật lại dẫn chúng ta đến tri thức về những sự vật khác. Nhưng [những gì ta đã nói về sức mạnh khác thường của khả năng tưởng tượng của ta] áp dụng một sức mạnh đặc biệt vào trí tuệ của ta, chịu ảnh hưởng trực tiếp của Trí tuệ Năng động, và được nó tạo nguyên nhân để chuyển đổi từ tiềm năng thành hiện thực. Chính nhờ trí tuệ mà ảnh hưởng

này mới tác động đến khả năng tưởng tượng. Vậy thì, làm thế nào khả năng tưởng tượng lại có thể hoàn chỉnh như có thể thể hiện những sự vật chưa từng được cảm nhận bằng giác quan trước đó, nếu mức độ hoàn thiện này lại bị kìm hãm ở trí tuệ, và trí tuệ không thể hiểu được những sự vật khác hơn cách thông thường, được gọi là tiền đề, kết luận và suy diễn? Đây chính là đặc trưng đích thực của sự tiên tri và của những nguyên tắc mà theo đó việc chuẩn bị cho khả năng tiên tri đặc biệt phải dành trọn cho chúng. Ở đây tôi đã nói đến những tiên tri đích thực nhằm loại trừ hạng tiên tri thứ ba, gọi là những người có những khả năng logic chưa hoàn toàn phát triển, và người không có chút trí tuệ nào, mà chỉ được ban cho những khả năng tưởng tượng và sáng tạo. Có thể những điều do những nhà tiên tri loại này nhận thức chẳng là gì cả ngoài những ý tưởng họ đã có từ trước, và những ấn tượng của chúng còn lại trong tưởng tượng của họ cùng với những thứ khác; nhưng khi các ấn tượng về các hình ảnh khác bị mờ đi và biến mất, chỉ còn lại một số hình ảnh nhất định được thấy và được coi là cái mới và khách quan, đến từ bên ngoài. Quá trình này tương tự với trường hợp sau: Một người sống chung trong nhà với một ngàn cá nhân; tất cả những cá nhân này lần lượt rời khỏi nhà, chỉ trừ một người: khi người kia nhận thấy chỉ có mình với cá nhân kia, anh ta tưởng rằng cá nhân đó mới vào nhà, trái ngược với sự thực là người đó không hề rời khỏi nhà. Đây là một trong nhiều hiện tượng hiển nhiên đối với tất cả những diễn giải sai và những lỗi lầm nguy hiểm, và nhiều người thuộc loại này đã tin rằng mình khôn ngoan nên đã phải tiêu vong.

Do vậy, có nhiều người đã củng cố ý kiến của mình bằng một giấc chiêm bao mà họ mơ thấy, bằng cách cho rằng cảnh chiêm bao trong giấc ngủ biệt lập với những gì mà họ đã tin tưởng hay nghe thấy trước đó, khi còn thức. Những ai mà các khả năng tinh thần chưa phát triển đầy đủ và những ai không đạt được sự hoàn thiện về trí tuệ ắt là không lưu ý về [những giấc chiêm bao] này.

Những người đạt đến sự hoàn thiện đó có thể, nhờ ảnh hưởng của trí tuệ thần thánh, có được tri thức độc lập với tri thức của họ lúc còn thức. Họ mới là những nhà tiên tri đích thực, như đã được nêu rõ trong Kinh thánh, *ve nabi lebab hokmah* (Thánh vịnh, xc. 12), “Nên nhà tiên tri đích thực có một trái tim khôn ngoan.” Đây là điều cũng cần lưu ý.

Bản sao lưu trữ

**Tư duy
của
BLAISE PASCAL**

Sự Vĩ đại

105. Giả như một con vật làm được một cách có lý trí những gì mà nó đang làm theo bản năng, và nếu giả như nó cũng nói được theo lý trí những gì nó đang nói theo bản năng khi đang săn mồi hay báo động cho đồng loại biết rằng đã tìm được con mồi hay bị vượt mất rồi, thì chắc chắn nó sẽ tiếp tục nói về những vấn đề có ảnh hưởng đến chuyện đó một cách nghiêm túc hơn, chẳng hạn như nó sẽ nói: “Hãy cẩn đút sợi dây này đi; nó làm tôi đau quá và tôi không với tới cái dây được.”

106. *Sự Vĩ đại*. Các nguyên nhân và kết quả cho thấy sự vĩ đại của con người là do họ tạo được trật tự tuyệt vời như vậy từ sự ham muốn thú vui trần tục của mình.

107. Con vẹt cứ quẹt mỏ cho dù mỏ vẫn sạch.

108. Bộ phận nào của chúng ta cảm thấy khoái lạc? Phải chăng là bàn tay, cánh tay, xác thịt hay máu của ta? Đương nhiên phải là một cái gì đó phi vật chất chứ.

109. *Chống Chủ nghĩa Hoài nghi*. Thật lạ là chúng ta không thể nào định nghĩa được những điều này mà không làm cho chúng khó hiểu thêm; ta vẫn luôn bàn về chúng. Ta giả định rằng

mọi người đều nhận thức về chúng theo cùng một cách, nhưng đó là một giả định vô căn cứ, vì ta không có bằng chứng về chuyện đó. Tôi thấy, thật ra chúng ta áp dụng những lối nói này vào những dịp giống nhau; mỗi khi hai người nhìn thấy một cơ thể thay đổi vị trí thì cả hai sẽ dùng cùng một từ để diễn tả những gì họ đã thấy, mỗi người đều nói cơ thể đó đang chuyển động. Sự đồng bộ trong cách áp dụng từ như vậy đưa đến một giả định khá chắc chắn về sự đồng bộ của tư tưởng, nhưng nó lại thiếu sức thuyết phục tuyệt đối, dấu rằng điều kỳ cục lại nằm ở đó, vì ta biết rằng những kết luận giống nhau thường được rút ra từ những giả định khác nhau.

Ít ra, điều đó đủ để làm cho vấn đề trở nên mù mịt, mặc dầu nó không hoàn toàn làm tắt ngấm ánh sáng tự nhiên làm cho chúng ta thấy sự chắc chắn ở những vấn đề như vậy. Những người theo học thuyết Plato đánh cược vào nó, nhưng lại làm cho tia sáng đó bị mờ đi và làm cho những kẻ giáo điều phải bấn loạn trước sự thắng thế của đám người hoài nghi đấu tranh chống lại sự mơ hồ, và một sự tối nghĩa đáng ngờ nào để từ đó những hoài nghi của chúng ta không thể rút ra chút ánh sáng nào hơn ánh sáng tự nhiên của chúng ta, có thể xua tan tất cả bóng tối.

[Trang số chẵn] Điều tối thiểu là thuộc loại này. Thiên chúa là khởi đầu và là kết thúc. Eccl.

I. Lý trí

110. Ta biết được chân lý không những bằng lý trí mà còn bằng con tim của mình nữa. Chính nhờ con tim mà ta mới biết được những nguyên lý đầu tiên, còn lý trí chẳng dính dáng gì đến việc này, chỉ phí công bác bỏ chúng. Những người theo chủ nghĩa hoài nghi không có mục đích nào hơn điều đó, và họ nhằm vào đó chẳng vì mục đích nào cả. Ta biết rằng mình không mơ mộng, nhưng, tuy thế ta không thể chứng minh được điều đó một cách duy lý, sự bất lực chỉ chứng tỏ sự yếu kém của lý trí của chúng ta, chứ không phải là sự không chắc chắn về toàn bộ tri thức của chúng ta, như họ vẫn xác nhận. Vì tri thức về những nguyên lý đầu tiên như không gian, thời gian, chuyển động, con số, cũng vững chắc như bất kỳ những nguyên lý nào được phát sinh thông qua lý trí, và dựa trên tri thức như vậy, xuất phát từ con tim và bản năng, lý trí đó phải tùy thuộc và đặt toàn bộ biện luận của mình trên đó. Con tim cảm thấy có ba chiều không gian và có một chuỗi số không xác định, còn lý trí vẫn tiếp tục chứng minh rằng không có hai con số bình phương nào mà một trong hai lại gấp đôi con số kia được. Những nguyên lý được cảm nhận, những định đề được chứng minh, nhưng cả hai đều chắc chắn mặc dù theo những cách khác nhau. Thật vô nghĩa và phi lý một khi lý trí đòi chứng minh những nguyên lý đầu tiên xuất phát từ con tim trước khi bằng lòng chấp nhận chúng, cũng phi lý như vậy khi con tim lại đòi hỏi một trực giác về tất cả những định đề phải được lý trí chứng minh trước khi đồng ý chấp nhận chúng.

Do đó, sự bất lực của chúng ta ắt là chỉ dùng để hạ thấp lý trí, có thể giống như vị quan tòa phán xét mọi sự, nhưng lại không bác bỏ được sự chắc chắn của chúng ta. Như thế lý trí là cách duy nhất để ta có thể học hỏi! Còn ngược lại, đối với Thiên chúa, ta lại chẳng bao giờ cần đến lý trí mà vẫn biết được mọi điều nhờ bản năng và tình cảm! Nhưng bản chất đã từ chối không cho chúng ta hạnh phúc này, và thay vì vậy chỉ cho chúng ta rất ít kiến thức thuộc loại này; tất cả những kiến thức khác đều chỉ có thể có được bằng lý luận mà thôi.

Đó là lý do tại sao những người được Chúa ban cho niềm tin tôn giáo bằng cách cảm kích con tim của họ, lại là những con người rất may mắn, và cảm thấy hoàn toàn tin tưởng một cách hợp lệ, nhưng đối với những người không có điều đó, ta chỉ có thể cho họ một lòng tin như vậy thông qua lý trí, cho đến khi Chúa ban cho họ niềm tin bằng cách cảm kích con tim của họ, không có điều đó thì niềm tin chỉ thuộc con người và vô ích đối với sự giải thoát.

111. Tôi có thể tưởng tượng một cách chắc chắn rằng một người không có chân, tay hay đầu, vì chỉ có kinh nghiệm mới dạy ta biết rằng đầu là cần thiết hơn chân. Nhưng tôi không thể tưởng tượng được chuyện một con người lại không có tư duy; anh ta sẽ chỉ là một hòn đá hay một con vật mà thôi.

112. Bản năng và lý trí, là những biểu hiện của hai bản chất.

113. *Cây sậy biết suy nghĩ.* Tôi không phải tìm kiếm phẩm giá của con người trong không gian, mà ở trong vòng trật tự thuộc tư duy của mình. Nó sẽ làm cho tôi trở thành không tốt khi sở hữu đất đai. Vũ trụ vỗ chụp lấy tôi bằng không gian và nuốt chửng lấy tôi như một hạt bụi; tôi vỗ chụp lấy nó bằng tư tưởng.

114. Sự vĩ đại của con người xuất phát từ chỗ biết rằng con người thật khốn khổ: một cái cây thì không biết mình khốn khổ.

Như vậy biết mình khốn khổ thì thật khốn khổ, nhưng lại thật vĩ đại khi biết mình khốn khổ.

115. *Tinh phi vật chất của linh hồn.* Khi các triết gia khuất phục được các đam mê của mình, thì chất liệu nào đã điều hành để đạt được điều này?

116. Tất cả các thí dụ về sự khốn khổ này đã chứng tỏ sự vĩ đại của con người. Đó là sự khốn khổ của một vị chúa tể vĩ đại, nỗi khốn khổ của vị hoàng đế bị phế truất.

117. *Sự vĩ đại của con người.* Sự vĩ đại của con người hiển nhiên đến nỗi thậm chí nó có thể được suy diễn từ nỗi khốn khổ của nó, vì những gì là bản chất ở con thú mà ta gọi là sự khốn khổ ở con người, phải chấp nhận như vậy, nếu bản chất con người ngày nay giống với bản chất của con vật, thì con người ắt phải rơi từ một tình trạng nào đó đã từng là bản chất tốt đẹp hơn của mình.

Ai thực tình nghĩ mình bất hạnh không được làm vua ngoại trừ người đã bị phế truất? Liệu có ai đã nghĩ rằng Paulus Emilius phải đau khổ khi không được làm quan chấp chính chăng? Trái lại, mọi người đều nghĩ rằng ông đã rất sung sướng khi đã từng ở chức vị đó, vì chức quan đó không có nghĩa là một chức vị lâu dài. Nhưng người ta lại cho rằng Perseus quá đau khổ khi thấy mình không còn được làm vua nữa, vì đó là một chức vị lâu dài, đến nỗi họ đã ngạc nhiên khi thấy ông có thể chịu đựng để tiếp tục sống. Ai nghĩ mình đau khổ nếu vì chỉ có một cái miệng và ai mà không thấy đau khổ khi chỉ có một con mắt? Có lẽ sẽ chẳng bao giờ xảy ra chuyện có người phải buồn sầu vì không có được ba

mắt, mà chỉ có những người không có con mắt nào mới không ngòai sầu khổ.

118. Sự vĩ đại của con người có khi còn nằm ở thú vui trần tục của mình. Con người còn cố tạo ra một hệ thống thật quan trọng từ chuyện đó và biến nó thành hình ảnh của lòng từ thiện đích thực.

Những mâu thuẫn

119. Những mâu thuẫn. (Sau khi cho thấy kẻ đê tiện và người vĩ đại như thế nào). Giờ hãy để con người đánh giá giá trị của chính mình, hãy để con người yêu chính mình, vì trong con người có khả năng tự nhiên về cái tốt; nhưng đó không phải là lý do khiến con người yêu sự đốn hèn trong chính mình. Hãy để cho anh ta tự coi thường mình vì khả năng này vẫn chưa đầy đủ; nhưng đó không phải là lý do khiến anh ta coi thường khả năng tự nhiên này. Hãy để con người vừa thù ghét vừa thương yêu chính mình; con người có trong bản thân mình khả năng biết được chân lý và được hưởng hạnh phúc, nhưng con người lại không có được chân lý để tuân theo hay để thỏa mãn.

Vậy nên tôi muốn khích động ở con người sự khao khát tìm kiếm chân lý, sẵn sàng, thoát khỏi đam mê, theo đuổi chân lý bất kỳ ở đâu có thể tìm được nó, nhận biết được tri thức của mình bị các đam mê che lấp đến mức độ nào. Tôi muốn con người thù ghét sự ham mê nhục dục của mình, cái đã khiến họ tự động đưa ra quyết định cho chính mình, để nó không làm họ mù quáng khi lựa chọn, cũng không ngăn trở họ khi họ đã lựa chọn.

120. Chúng ta quá tự phụ đến nỗi ưa thích được nổi danh khắp thế gian, thậm chí với cả những kẻ hậu sinh khi ta không còn ở trên đời này nữa. Sự hợm hĩnh của chúng là ý kiến hay ho

cho rằng chỉ có nửa tá những người quanh ta đem lại khoái cảm và sự thỏa mãn cho chúng ta mà thôi.

121. Thật nguy hiểm khi phải giải thích quá rõ cho con người về việc họ giống con vật như thế nào mà không chỉ ra sự vĩ đại của họ. Cũng thật nguy hiểm khi nói quá nhiều về sự vĩ đại của con người mà không nói gì đến sự đốn hèn của họ. Còn nguy hiểm hơn nữa nếu không cho con người biết gì về cả hai điều này, nhưng giá trị nhất là trình bày cả hai điều này cho họ biết.

Con người không được phép tin rằng mình được bình đẳng với con vật hay với thiên thần, cũng không được không biết đến một trong hai, mà phải biết đến cả hai.

122. APR [Ở PORT ROYAL] *Sự vĩ đại và nỗi khốn khổ*. Vì sự vĩ đại và nỗi khốn khổ có thể được kết thúc bởi nhau, một số người có khuynh hướng kết luận rằng con người bị khốn khổ vì đã sử dụng sự vĩ đại của mình để chứng minh điều đó, trong khi những người khác lại kết luận chắc nịch rằng con người thật vĩ đại bằng cách dẫn chứng bằng sự khốn khổ của họ. Mọi thứ có thể được một bên cho là bằng chứng về sự vĩ đại chỉ dùng để ủng hộ người khác nhằm kết luận rằng anh ta khốn khổ, vì một người trèo càng cao té càng đau và ngược lại. Cái này đuổi theo cái kia thành một vòng tròn vô tận, vì chắc chắn rằng khi con người càng thấu suốt được mọi chuyện như vậy họ sẽ nhận ra được sự khốn khổ lẫn sự vĩ đại trong bản thân mình. Tóm lại, con người biết mình khốn khổ. Do đó họ khốn khổ là vì vậy, nhưng họ thực sự vĩ đại vì biết được điều đó.

123. *Những mâu thuẫn*. Sự coi thường sự hiện hữu của chúng ta, chết chảng vì điều gì, thù ghét sự hiện hữu của chúng ta.

124. *Những mâu thuẫn*. Con người về bản chất là cả tin, nghi ngờ, nhút nhát, dửng dưng.

125. Những nguyên lý tự nhiên của chúng ta là gì mà không phải là những nguyên lý thông thường? Ở trẻ em, đó là những nguyên lý nhận được từ những thói quen của cha ông, giống như sự săn bắt ở trường hợp loài thú vật.

Một sự thay đổi thói quen sẽ tạo ra những nguyên lý tự nhiên khác nhau, như ta có thể thấy được từ kinh nghiệm, và nếu có một vài nguyên lý mà thói quen không thể loại trừ tận gốc, thì lại có cả những thói quen khác vừa thông thường lại cả không phải tự nhiên mà thiên nhiên cũng như một thói quen mới cũng có thể loại trừ tận gốc được. Nó hoàn toàn tùy thuộc vào sự định hướng của một người.

126. Ông cha thường lo sợ rằng tình yêu tự nhiên của con trẻ có thể bị mất gốc. Rồi cái gì tiếp theo nếu bản chất này có khả năng bị tiết trừ?

Thói quen là bản chất thứ hai, nó thủ tiêu mất bản chất đầu tiên. Nhưng cái gì là bản chất? Tại sao thói quen lại không phải là tự nhiên tính? Tôi hết sức hoảng sợ khi nghĩ rằng bản chất tự nó chỉ là thói quen đầu tiên, hết như khi nghĩ rằng thói quen là bản chất thứ hai.

127. Bản chất của con người có thể được xem xét bằng hai cách; theo kết cục của họ, và sau đó họ trở nên vĩ đại và không có gì so sánh được, hoặc theo đám đông, như bản chất của ngựa và chó được phán đoán theo bầy đàn từ sự quan sát cách trốn chạy hoặc tránh né kẻ lạ, và sau đó là con người dễ tiện và xấu xa. Đây là hai cách tiếp cận gây ra những quan điểm bất đồng và tranh biện giữa các triết gia, vì mỗi người đều phản bác giả thuyết của người khác.

Người này nói: “Con người được sinh ra không phải vì cứu cánh này, vì mọi sự nó làm ra đều đối nghịch lại với nó.” Người kia nói: “Họ càng sa đà vào cứu cánh của mình khi hành động đê tiện như vậy.”

128. Hai điều dạy cho người ta biết về toàn bộ bản chất của mình là: bản năng và kinh nghiệm.

129. *Nghề nghiệp. Các tư tưởng.* Tất cả là một, tất cả là sự đa dạng.

Có quá nhiều bản chất nằm trong bản tính của con người! Có biết bao nhiêu là nghề nghiệp! Thật tình cờ biết bao khi mỗi người chúng ta, theo lối thường, chọn một nghề nghiệp mà mình nghe người khác ca ngợi. Một sự đối hưởng thật khéo léo.

130. Nếu anh ta tự tăng bốc mình, tôi sẽ hạ thấp anh ta.

Nếu anh ta hạ mình, tôi sẽ đề cao anh ta.

Và tôi cứ tiếp tục đối nghịch với anh ta

Cho đến khi anh ta hiểu

Rằng mình là một người khổng lồ trải qua toàn bộ sự hiểu biết.

131. Bỏ qua những tiểu tiết, thì lý lẽ mạnh nhất trong những lý lẽ của những người theo chủ nghĩa hoài nghi là ta không thể chắc chắn rằng những nguyên lý này là chân thực (niềm tin và sự mặc khải tách biệt nhau) ngoại trừ nhờ trực giác tự nhiên nào đó. Giờ thì trực giác tự nhiên này không đưa ra bằng chứng thuyết phục rằng những nguyên lý này là đúng. Không có niềm tin, thì không có gì là chắc chắn, giống như liệu con người có phải đã do một Thiên Chúa tốt lành, một con quỷ dữ hay chỉ là một sự tình cờ tạo nên, và vì vậy tùy theo nguồn gốc của mình,

quả là một vấn đề đáng hoài nghi là liệu những nguyên lý bẩm sinh này là đúng, là sai hay không chắc chắn.

Ngoài ra, nếu không có niềm tin, không ai dám chắc là liệu mình đang ngủ hay đang đi, vì khi đang ngủ ta mới dám tin chắc rằng mình tỉnh thức như trạng thái hiện nay. Vì ta thường mơ thấy mình đang mơ, chồng chất hết giấc mơ này đến giấc mơ khác, có thể nào một nửa cuộc sống này của chúng ta lại chỉ là một giấc chiêm bao, mà những người khác được ghép vào đó, và ta sẽ tỉnh giấc khi ta chết? Trong khi giấc mơ kéo dài, ta có được rất ít nguyên lý về chân lý và cái thiện như trong giấc ngủ bình thường? Tất cả sự trôi theo thời gian, theo cuộc sống, tất cả những thân xác khác biệt này ta cảm nhận được, những ý tưởng khác nhau đang khuấy động ta, có lẽ không hơn gì những ảo ảnh giống như sự trôi qua của thời gian và những bóng ma trong những giấc chiêm bao của ta. Chúng cho rằng chúng ta nhìn thấy không gian, hình thể, sự chuyển động, ta cảm thấy thời gian trôi qua, ta đo lường nó, thực ra ta cũng ứng xử như khi ta đang thức vậy. Kết quả là, vì nửa cuộc sống của ta trải qua trong giấc ngủ, khi chính ta tiếp nhận, và cho dù những hình dạng đó như thế nào, ta vẫn không có ý niệm nào về chân lý vì tất cả trực giác của ta đều đơn giản là những ảo ảnh trong thời gian đó mà thôi. Ai biết được là liệu một nửa cuộc sống kia của ta, mà ta cho là ta đang thức, lại không phải là một giấc ngủ hơi khác với giấc ngủ đầu tiên kia, mà những mộng mị của ta được ghép vào khi giấc ngủ xuất hiện, và ta tỉnh thức thoát ra khỏi nó khi ta nghĩ rằng mình đang ngủ? Và ai có thể nghi ngờ điều đó, nếu ta đã cùng mơ với những người khác và những giấc mơ của chúng ta bỗng nhiên

lại khớp với nhau, đủ để là bình thường, và nếu ta chỉ còn một mình khi thức giấc, ta sẽ nghĩ rằng mọi sự đã đảo lộn?

Nếu bỏ qua những tiểu tiết, đây chính là những luận điểm chính của mỗi bên, giống như những luận điểm mà những người theo chủ nghĩa hoài nghi đã dùng để trực tiếp phản đối những ảnh hưởng của thói quen, giáo dục, phong tục địa phương v.v..., mà lời tâng bốc nhẹ nhàng nhất của chủ nghĩa hoài nghi đã làm đổ nhào, dẫu rằng họ đã thuyết phục được quảng đại quần chúng, họ chỉ có được cái cơ bản phù phiếm này đối với giáo lý của họ. Bạn chỉ phải xem sách của họ; nếu bạn không đủ lòng tin là mình sẽ sớm như vậy, có lẽ còn quá tin nữa là khác.

Tôi ngừng lại ở điểm mạnh duy nhất của những người trọng giáo điều, là điểm mà ta không thể ngờ vực gì về những nguyên lý tự nhiên nếu ta nói ra một cách thành thực và bằng tất cả niềm tin tốt đẹp.

Tóm lại, những người theo thuyết hoài nghi đã trả lời vấn đề đó rằng sự không chắc chắn về nguồn gốc của chúng ta cũng giống như sự không chắc chắn về bản chất của chúng ta. Những kẻ giáo điều đã từng cố gắng trả lời rằng thế giới này đã bắt đầu từ đời kiếp nào rồi.

(Bất cứ ai cũng muốn biết nhiều thông tin về chủ nghĩa hoài nghi thì nên xem sách của họ; người đó sẽ sớm bị thuyết phục, và có lẽ còn tin nhiều nữa là khác).

Điều này có nghĩa là một cuộc chiến công khai giữa con người với nhau, trong đó mỗi người bắt buộc phải theo một phe nào đó, theo những kẻ trọng giáo điều hay theo những người theo chủ nghĩa hoài nghi, vì bất kỳ ai cho rằng mình có thể đứng trung lập sẽ trở thành

đệ tử *thượng hạng* của chủ nghĩa hoài nghi. Sự trung lập này là bản tính của nhóm này. Bất cứ ai không chống lại họ sẽ là những ủng hộ viên đáng tin cậy của họ, và đó là chỗ lợi thế của họ. Họ thậm chí còn không vì bản thân mình; họ trung lập, không thiên vị, phán đoán nửa vời về mọi chuyện, kể cả về chính mình.

Thế thì con người phải làm gì trong tình trạng như vậy? Liệu họ có hoài nghi mọi thứ, hoài nghi rằng liệu mình có đang thức, liệu mình đang bị đau hay bị bỏng? Liệu họ có nghi ngờ rằng mình đang nghi ngờ, nghi ngờ rằng mình đang hiện hữu không?

Không ai có thể đi theo đường lối ấy mãi mãi được, và tôi xác nhận rằng một con người có đầu óc hoài nghi đích thực chẳng chưa từng hiện hữu. Thiên nhiên sẽ nổi giận với loại lý lẽ không đầu vào đầu và chặn đứng không cho nó chạy quần khắp nơi.

Mặt khác, liệu con người có cho rằng mình là người sở hữu chắc chắn chân lý, khi chỉ bị dồn ép ở mức độ nhẹ nhất họ đã không chứng minh được lý lẽ của mình và bắt buộc phải buông bỏ lập trường của mình?

Ai sẽ làm sáng tỏ cái mơ bong bong! Điều này hẳn vượt quá chủ nghĩa giáo điều và hoài nghi, vượt mọi ngành triết học của con người. Con người siêu vượt con người. Vậy ta hãy nhượng bộ những người theo chủ nghĩa hoài nghi về những gì họ vẫn thường tuyên bố, rằng chân lý nằm ngoài phạm vi của chúng ta và là nguồn tin không thể có được, đó không phải là sự vay mượn của trần gian mà ở trên thiên đàng, nằm trong lòng của Thiên Chúa, chỉ được biết đến một khi nó làm cho Chúa vui lòng khi thể hiện nó ra. Ta hãy nhận biết bản chất đích thực của mình từ chân lý tự thân và cụ thể.

Nếu tìm kiếm chân lý bằng lý trí, ta không thể tránh khỏi một trong ba trường phái này. Bạn không thể là một người theo chủ nghĩa hoài nghi hay là người theo học thuyết Plato nếu không có bản chất cứng rắn, bạn không thể là một người theo chủ nghĩa giáo điều nếu không quay lưng lại với lý trí.

Bản chất làm những người theo chủ nghĩa hoài nghi và những người theo học thuyết Plato bối rối, và lý trí khiến những người theo chủ nghĩa giáo điều phải khó xử. Vậy bạn, con người đang tìm cách khám phá tình trạng đích thực của mình bằng lý trí tự nhiên, sẽ trở thành loại người nào? Bạn không thể tránh được một trong ba hệ phái này và cũng không thoát khỏi một trong ba trường phái này.

Vậy hỡi con người kiêu hãnh kia, cần phải biết bạn là loại nghịch lý nào đối với chính mình. Cần biết khiêm tốn, hỡi lý trí bất lực kia! Hãy im lặng, bản chất yếu đuối ạ! Cần biết rằng con người siêu vượt gấp bội con người, hãy nghe lời bậc thầy của bạn về tình trạng đích thực của mình, mà bạn không được biết.

Hãy lắng nghe Chúa.

Chẳng phải tình trạng của con người mang tính hai mặt đã rõ đó sao? Điểm cần nhấn mạnh là nếu con người không bao giờ bị đỗi bại, họ sẽ hồn nhiên hưởng thụ cả chân lý lẫn hạnh phúc một cách đầy tự tin, và nếu con người không hề khác hơn sự đỗi bại, thì họ sẽ không có chút ý niệm gì về chân lý và hạnh phúc cả. Nhưng khi bất hạnh (và ta sẽ bất hạnh đi nếu không có yếu tố vĩ đại trong tình trạng của chúng ta), ta lại có một ý niệm về hạnh phúc, nhưng ta không thể đạt được nó. Ta tri giác một hình ảnh về chân lý nhưng chẳng có gì cả (không thể có tình trạng tuyệt đối không biết gì cả cũng như tình

trạng chỉ có một tri thức nào đó) ngoại trừ sự giả dối; thật quá rõ là, chúng ta đã từng được hưởng một mức độ hoàn thiện mà từ đó ta bị rơi xuống một cách bất hạnh.

Hãy chấp nhận rằng tình trạng của con người mang tính chất hai mặt. Cần nhận thức rằng con người siêu vượt được con người gấp bội, và nếu không có sự hỗ trợ của niềm tin, họ vẫn luôn không nhận thức được về bản thân, vì có ai lại không biết rằng nếu không thấy được tính hai mặt của bản chất con người, ta vẫn cứ một mực không biết đến sự thực về chính mình?

Tuy nhiên, thật đáng kinh ngạc rằng điều bí ẩn nhất đối với tâm hiểu biết của ta, bí ẩn về sự lan truyền tội lỗi, lại là một điều gì đó mà nếu không có nó ta không thể có được tri thức gì về mình cả.

Chắc chắn không có gì gây choáng cho lý trí của ta hơn việc cho rằng tội lỗi của con người đầu tiên lại có dính líu đến những con người tội lỗi rất xa với tội tổ tông đến mức dường như chẳng có gì chung với tội đó cả. Dòng chảy tội lỗi này không có vẻ gì là không thể dính dáng đến chúng ta, nhưng dĩ nhiên như thế thì cực kỳ bất công. Còn điều gì trái nghịch với những quy tắc công bình đáng thương của ta hơn sự kết tội vĩnh viễn một đứa trẻ, không có đủ ý chí, đối với một hành động mà dường như nó chỉ góp một phần quá nhỏ mà thực ra nó có dính dáng đến từ 6.000 năm trước khi nó ra đời? Chắc chắn không có gì làm ta choáng mạnh hơn học thuyết này, nhưng tuy thế, đối với điều bí ẩn này, điều khó hiểu hơn hết, là ta vẫn không hiểu gì về chính mình. Điểm khúc mắc trong tình trạng của chúng ta đã bị bóp méo và chuyển thành hố thẳm đó, khiến cho việc nhận thức về con người khó khăn hơn nếu không có sự bí ẩn này để con người tự mình nhận thức nó.

Điều này chứng tỏ rằng Thiên Chúa, khát khao làm cho những khó khăn trong sự hiện hữu của ta trở nên có thể hiểu được đối với chúng ta, đã giấu sự khúc mắc đó ở mức quá cao, hay chính xác hơn, là quá thấp, đến nỗi ta không thể nào đạt đến được. Theo đó, không phải bằng tính năng động đầy kiêu hãnh của lý trí mà chỉ cần bằng sự quy phục nó mà chúng ta mới thực sự hiểu được chính mình.

Những sự thật cơ bản này, được thiết lập vững chắc dựa trên quyền lực tôn giáo bất khả xâm phạm, dạy cho chúng ta biết rằng trong niềm tin có hai chân lý thường hằng như nhau. Một là con người trong tình trạng sáng tạo của mình, hay trong tình trạng được chiếu cố, được đặt ở địa vị cao hơn toàn thể vũ trụ, đã được làm cho giống như Thiên Chúa và cùng góp phần vào sự thiêng liêng của Người. Hai là trong tình trạng đồi bại và tội lỗi con người đã sa đà từ tình trạng thứ nhất và trở nên giống như thú vật. Hai định đề này đều vững vàng và chắc chắn như nhau.

Kinh thánh đã công khai tuyên bố điều này khi nhắc đến nó ở một vài chỗ là: *Những niềm vui của ta ở cùng con cháu loài người – Ta sẽ rút thân khí của ta lên tất cả xác phàm – Các ngươi là những thân thánh, trong khi lại nói ở những chỗ khác rằng: Tất cả xác phàm đều là cỏ rác – Con người giống như những con thú sẽ phải chết đi – mà tự thâm tâm ta đã nói là có quan tâm đến tài sản của con cháu loài người.*

Do đó, đã quá rõ ràng con người nhờ lòng khoan dung mới được là con người giống như Thiên Chúa và cùng chia sẻ thân tính của Người, và nếu không có lòng khoan dung thì con người đã bị đối xử như những con thú ngoài đồng rôi.

Sự chuyển tiếp từ tri thức về con người đến tri thức về Thiên Chúa

193. *Thành kiến dẫn đến sai lầm.* Thật đáng trách khi thấy mọi người cứ tranh luận về phương tiện chứ không phải về mục đích. Mọi người nghĩ về cách họ sẽ tiếp tục theo đuổi sự nghiệp của mình, nhưng khi phải lựa chọn một sự nghiệp hay một xứ sở thì định mệnh sẽ quyết định cho chúng ta.

Thật tội nghiệp khi thấy rất nhiều người Thổ Nhĩ Kỳ, những kẻ theo dị giáo, những người vô tín ngưỡng đi theo các bước chân của cha ông, chỉ vì tất thấy họ đều được nuôi dạy để tin rằng đây là chương trình tốt đẹp nhất. Đây là những gì khiến mỗi người chúng ta chọn nghề nghiệp riêng của mình như nghề sửa khóa, chiến binh, v.v...

Đó là lý do tại sao những người đã man đâu cần bận tâm đến xứ Provence.

194. Tại sao lại có những giới hạn áp đặt cho tri thức của tôi, chiều cao của tôi, cuộc sống của tôi, khiến nó chỉ được một trăm năm chứ không được một ngàn năm? Vì lý do nào đã khiến Tự nhiên tạo ra nó như vậy, và chọn mức này chứ không phải mức trung bình của toàn bộ sự vô hạn, khi không có nhiều lý do hơn để chọn cái này mà không chọn cái kia, vì không có gì hấp dẫn hơn cái kia sao?

195. *Chỉ cần biết một ít về mọi thứ.* Vì không thể bao quát mọi thứ bằng cách biết cho bằng hết những gì cần biết về mọi điều được, ắt ta phải biết một chút ít về mọi thứ, vì biết chút gì về mọi thứ còn tốt hơn là biết tất cả về một điều gì đó. Tính phổ quát như vậy là tốt nhất. Tốt hơn nữa nếu ta có được cả hai, nhưng, nếu phải lựa chọn, thì đây là điều đáng lựa chọn. Thế gian biết rõ điều này và đã chọn nó, vì thế gian thường là vị quan tòa sáng suốt.

196. Một sở thích nào đó khiến tôi không ưa những người cứ nhòm nhào hay chóp chép khi ăn. Sở thích rất nặng ký. Sở thích sẽ làm nên điều tốt lành gì cho ta? Ta dung dưỡng nó vì nó là bản tính tự nhiên chăng? Không phải vậy, ta nên chống lại nó thì hơn.

197. Không có bằng chứng nào thuyết phục hơn về sự kiêu căng của con người là xem xét những nguyên nhân và hậu quả của tình yêu, vì cả vũ trụ có thể thay đổi vì nó. Chuyện cái mũi của nữ hoàng Cleopatra.

198. Khi tôi thấy tình trạng mù quáng và khốn khổ của con người, khi tôi xem xét toàn thể vũ trụ trong sự câm nín của nó và con người bị bỏ mặc bơ vơ không có lấy một chút ánh sáng nào, như thể đang bị thất lạc ở một góc vũ trụ, không biết ai đã đặt mình ở đó, mình sẽ phải làm gì, khi chết rồi mình sẽ trở nên cái gì, không thể biết được bất kỳ điều gì, tất cả đã khiến tôi phát hoảng lên, giống như một người trong khi đang ngủ bị chở đến một hoang đảo khủng khiếp nào đó, thức dậy trong tình trạng lạc loài và vô phương trốn thoát. Sau đó tôi lại rất ngạc nhiên là tại sao một tình trạng khốn khổ như vậy lại không khiến người ta phải tuyệt vọng. Tôi thấy những người quanh tôi, được tạo ra giống bản thân mình. Tôi hỏi xem liệu họ có biết được điều gì hay hơn tôi chăng, và họ trả lời là không. Sau đó những tạo vật lạc loài và bất hạnh này nhìn quanh và tìm thấy những sự vật thật hấp dẫn mà họ đã trở nên say đắm và gắn bó với chúng. Về phần mình, tôi không bao giờ có thể có được những sự gắn bó như vậy, và bằng cách xem xét làm thế nào lại có thể có điều gì đó hiện hữu ngoài những gì tôi có thể thấy được, tôi đã cố gắng khám phá xem liệu Thiên chúa có để lại dấu vết gì của chính Ngài không.

Tôi thấy một số tôn giáo xung đột nhau, và do đó tất cả đều sai lầm, chỉ trừ một tôn giáo mà thôi. Mỗi tôn giáo đều muốn được tin tưởng nhờ vào chính quyền lực của mình và đe dọa những kẻ không tin. Tôi không tin những tôn giáo này theo cách đó. Ai cũng có thể thấy được điều đó. Ai cũng có thể tự gọi mình là tiên tri cả, nhưng tôi đã thấy Kitô giáo, và thấy được những lời tiên tri của nó, không phải là điều gì mà bất kỳ ai cũng có thể làm được.

199. ... *Sự mất cân đối của con người.*
Đây là chỗ mà tri thức chẳng giúp gì cho ta. Nếu điều đó không phải chân lý, sẽ không có chân lý ở con người, và nếu điều đó đúng; con người có lý do chính đáng để cảm thấy phải khiêm tốn; trong trường hợp nào thì con người cũng bắt buộc phải nhún mình.

Và, vì con người không thể hiện hữu nếu không tin vào tri thức này, trước khi tiếp tục xem xét rộng lớn hơn về tự nhiên, tôi muốn họ xem xét thiên nhiên chỉ một lần, thật nghiêm túc và vào lúc nhàn tản, và cũng nhìn lại bản thân, rồi phán đoán xem liệu có bất kỳ sự cân xứng nào giữa bản thân họ và tự nhiên bằng cách so sánh hai thứ với nhau.

Sau đó hãy để con người chiêm ngưỡng toàn bộ tự nhiên trong sự uy nghi hùng vĩ và trọn vẹn của nó, hãy để họ thôi nhìn chòng chọc vào những sự vật thấp kém ở quanh mình; hãy để họ ngắm nhìn ánh sáng chói lòa tựa như một ngọn đèn vịnh cửa thấp sáng vũ trụ, hãy để họ thấy trái đất chỉ như một hạt bụi so với quỹ đạo rộng lớn mênh mông của nó, và hãy để cho họ phải ngạc nhiên khi nhận thấy cái quỹ đạo bao la này sẽ không hơn gì một dấu chấm nhỏ bé nhất so với quỹ đạo của những tinh tú đang xoay vần trong bầu trời. Nhưng nếu mắt bạn dừng lại ở đó, hãy để cho trí tưởng tượng của bạn tiến xa hơn; nó sẽ phải hải hoải với

việc nhận thức các sự vật trước khi tự nhiên một mỗi với việc sản sinh ra chúng. Toàn bộ thế giới khả kiến này chỉ là một vết không thể nhận biết được trong lòng tự nhiên bao la. Không một ý niệm nào có thể thể hiện được nó; thật không tốt khi cứ thổi phồng những ý niệm của ta vượt ra ngoài khoảng không gian tưởng tượng, ta chỉ có thể sản sinh ra được những nguyên tử so với thực tế của sự vật. Tự nhiên là một quả cầu bất định mà tâm của nó ở khắp mọi nơi và chu vi không biết ở đâu mà lường. Tóm lại, đó là dấu chỉ có thể nhận thức được một cách mạnh mẽ nhất về sự toàn năng của Thiên Chúa mà trí tưởng tượng của ta nên đắm chìm trong tư duy đó.

Hãy để cho con người, bằng cách trở lại với mình, xem xét những gì mà họ đang so sánh với cái đang hiện hữu; hãy để cho họ xem mình như đã lạc loài, và tạo nên cái ngục tối nhỏ nhỏ này, mà họ nhận thấy mình đang ở trong đó, tôi muốn nói là vũ trụ, hãy để cho họ biết đánh giá trái đất, những phạm vi, những thành phố, những nhà cửa của nó và bản thân họ đúng với giá trị đích thực của chúng.

Một con người trong sự vô hạn là gì?

Nhưng, để cho con người thấy được một sự kỳ diệu khác cũng đáng kinh ngạc không kém, ta hãy để cho họ nhìn vào những sự vật nhỏ bé nhất mà họ biết. Hãy để một con bọ cho họ thấy trong cơ thể tí hon của nó những bộ phận còn nhỏ bé hơn, những cái chân với các đốt, các mạch máu ở chân, máu trong các huyết mạch, các dịch trong máu, các giọt dịch, các chất khí trong các giọt dịch: hãy để cho họ tiếp tục phân chia những sự vật này cho đến khi hết năng lực của trí tưởng tượng của họ, và hãy để cho sự vật cuối cùng mà họ phân tích được trở thành đề tài cho luận đề của chúng ta. Có lẽ họ sẽ nghĩ rằng đây là cái cực nhỏ trong tự nhiên rồi.

Tôi muốn chỉ cho con người thấy có một cái hố thăm mới. Tôi muốn mô tả cho họ thấy không những cái vũ trụ khả kiến, mà còn là tất cả cái bao la có thể nhận thức được của tự nhiên bao chứa trong hạt nguyên tử tí hon này. Hãy để cho con người thấy được sự vô hạn của những vũ trụ, mà mỗi cái cùng với bầu trời, các hành tinh, trái đất của mình, có cùng tỉ lệ với thế giới khả kiến, và trên trái đất đó, những con vật, và cuối cùng là những con bọ, mà trong đó họ sẽ lại tìm thấy y như trong con bọ thứ nhất vậy; và việc khám phá này cứ tiếp diễn như vậy ở những con bọ khác không hề kết thúc hay ngừng nghỉ, họ sẽ đắm chìm vào những sự tuyệt diệu như vậy, làm họ phải kinh ngạc về sự tế vi cũng y như đối với sự phong phú đa dạng của chúng. Vì ai lại không ngạc nhiên rằng cơ thể của ta, không hề cảm nhận được một khoảnh khắc đã qua trong vũ trụ, chính bản thân nó cũng không cảm nhận được đang ở trong lòng của chí toàn thể, thế mà giờ lại là một sự vật khổng lồ, một thế giới hay đúng ra là một tổng thể, được so sánh với cái hư vô ngoài tầm với của ta? Bất kỳ người nào tự xem xét bản thân theo cách này cũng sẽ khiếp hãi với bản thân mình, và tìm kiếm đấng đồng của mình do thiên nhiên ban cho, giúp người đó chống đỡ giữa hai vực thăm vô hạn và hư vô, sẽ phải rùng mình trước những điều kỳ vĩ này. Tôi tin rằng óc hiểu kỳ sẽ biến thành sự ngạc nhiên, con người sẽ sẵn sàng chiêm ngưỡng chúng trong sự thỉnh lạng hơn là xem xét chúng bằng một giả thuyết.

Rốt cuộc, con người là gì về bản chất? So sánh cái không với cái vô hạn, cái tổng thể với cái hư không, điểm giữa của tất cả và của không gì cả, sẽ cách xa đến vô hạn với một sự hiểu biết các thái cực; cứu cánh của sự vật và những nguyên lý của chúng được giấu kín đến nỗi con người không thể nào tìm ra trong sự bí ẩn bất khả xâm nhập.

Cũng không thể thấy được cái hư vô mà con người xuất phát từ đó và cái vô hạn mà con người chìm sâu trong đó.

Vậy con người có thể làm gì khác hơn, ngoại trừ việc nhận thức sự giống nhau nào đó ở ngay giữa các sự vật, mãi mãi vô vọng trong sự tìm kiếm những nguyên lý hay cứu cánh của chúng? Tất cả sự vật đều xuất phát từ hư vô và hướng tới vô hạn. Ai có thể theo đuổi được những tiến trình đáng kinh ngạc này? Chỉ có tác giả của những điều kỳ diệu này mới hiểu được chúng: không ai khác.

Vì không chiêm ngưỡng được những cái vô hạn này, con người đã vội vã dò tìm trong thiên nhiên như thể có một sự tương quan theo tỉ lệ giữa thiên nhiên với cái vô hạn vậy.

Khá kỳ lạ là họ đã muốn biết những nguyên lý của sự vật và vẫn tiếp tục tìm hiểu mọi sự từ đó, lấy hứng từ một giả thuyết cũng vô hạn như đối tượng của giả thuyết. Vì có thể chắc chắn rằng một kế hoạch như vậy sẽ không thể nào nhận thức được nếu không có giả thuyết về sự vô hạn hay về một khả năng cũng vô hạn như tự nhiên.

Khi biết rõ hơn, ta mới hiểu rằng, một khi tự nhiên đã ghi khắc hình ảnh của mình và hình ảnh tác giả của nó trên tất cả mọi sự vật, nên hầu như tất cả sự vật đều cùng góp phần vào tính vô hạn kép của nó. Do vậy, ta mới thấy rằng tất cả các ngành khoa học đều vô hạn về phạm vi nghiên cứu của mình, vì chẳng hạn, ai có thể nghi ngờ rằng toán học lại có một sự vô hạn hay những sự vô hạn về những định đề để dẫn giải? Chúng cũng vô hạn về số lượng và sự tinh tế trong các nguyên lý của chúng, vì bất kỳ người nào cũng có thể thấy rằng những nguyên lý được giả định là sơ đẳng không tự đứng vững được, mà tùy thuộc vào những nguyên lý khác, và

những nguyên lý này lại tùy thuộc vào những nguyên lý khác nữa, và do đó sẽ không bao giờ kết thúc.

Nhưng ta xem những nguyên lý này là sơ đẳng như thế đối với lý trí của ta, vì ở những sự vật vật chất, ta gọi một điểm là không thể phân chia được khi các giác quan của ta không thể nhận thức được điều gì khác ngoài nó, dẫu rằng do bản chất nó có thể được phân chia một cách vô hạn.

Trong số hai sự vô hạn của khoa học, sự vô hạn về sự vĩ đại rõ ràng hơn nhiều, và đó là lý do khiến một số ít người cho rằng mình biết hết mọi sự. “Tôi sẽ nói về tất cả mọi sự vật,” Democritus vẫn thường nói như vậy.

Nhưng cái nhỏ đến vô hạn thì khó nhìn thấy hơn nhiều. Các triết gia đã đồng loạt tuyên bố phải đạt cho được điều đó, và đó là nơi họ đều vấp ngã. Đây chính là nguồn gốc phát sinh những tựa đề như *Về những Nguyên lý của sự vật* (Of the principles of things), *Về những nguyên lý triết học* (Of the principles of Philosophy) và những đề tài tương tự, mà thực ra lại kiêu căng, cho dù không nhìn thấy nó, giống tựa đề huênh hoang này: “*Về tất cả những gì có thể biết được.*”

Đương nhiên là ta tin rằng mình có nhiều khả năng để đạt đến trung tâm của sự vật hơn là chỉ bám lấy vòng ngoài của chúng, và quy mô khả kiến của thế giới có thể vĩ đại hơn chúng ta thấy rất nhiều. Nhưng lần lượt, ta lại lớn hơn những sự vật nhỏ bé, ta nghĩ mình có nhiều khả năng để làm chủ chúng hơn, tuy rằng khả năng để đạt đến được hư vô cũng không kém gì khả năng để đạt đến cái vô hạn. Trong cả hai trường hợp, phải cần có khả năng vô hạn, và đối với tôi, dường như bất kỳ người nào đã hiểu được những nguyên lý sơ đẳng về sự vật cũng có thể thành công trong

việc tìm hiểu cái vô hạn. Cái này tùy thuộc cái kia, và cái này dẫn đến cái kia. Hai thái cực này chạm vào nhau và kết hợp bằng cách đi theo hai hướng đối nghịch, và chúng hội tụ ở Thiên Chúa và chỉ ở Thiên Chúa mà thôi.

Vậy ta cần nhận thức được những hạn chế của ta. Ta là một cái gì đó và ta không phải là mọi sự. Cái tồn tại mà ta đang bị che khuất mất về sự hiểu biết những nguyên lý sơ đẳng, xuất phát từ hư vô, và sự tế vi của tồn tại của chúng ta che không cho ta thấy được cái vô hạn.

Trí thông minh của ta có đẳng cấp trí tuệ tương đương với thân xác của ta trong toàn thể hệ thống thứ bậc của tự nhiên.

Bị giới hạn về mọi phương diện, ta nhận thấy tình trạng trung dung giữa hai thái cực đã phản ánh trong tất cả khả năng của ta. Các giác quan của ta có thể nhận thức được thái cực hư vô; quá nhiều tiếng ồn làm ta phải điếc, quá nhiều ánh sáng làm ta bị lóa; khi ở quá xa hay quá gần, ta không thể nhìn thấy rõ sự vật; một biện luận trở nên khó hiểu vì quá dài hay quá ngắn; quá nhiều chân lý khiến ta phải hoang mang. Tôi biết có những người không thể hiểu được rằng 0 trừ 4 còn 0. Những nguyên lý đầu tiên quá rõ ràng với chúng ta; quá vui sẽ khiến mất thoải mái; quá hài hòa trong âm nhạc sẽ gây khó chịu; quá tử tế, làm ta phải phiền lòng; vì ta muốn mình có thể trả được nợ về những gì đã qua. *Lòng tử tế được đón chào ở mức độ như một món nợ phải trả. Khi vượt quá xa lòng biết ơn, nó sẽ biến thành lòng thù hận.*

Ta không cảm thấy được sự cực nóng hay cực lạnh. Những tính chất được đưa đến mức quá độ đều tệ hại cho chúng ta và không thể nhận thức được; ta không

còn cảm nhận được chúng nữa, ta phải chịu đựng chúng. Quá trẻ và quá già đều làm hư hỏng tư duy; và cả việc học nhiều quá và học ít quá cũng vậy.

Tóm lại, hai thái cực này như thế chúng không hiện hữu vì chúng ta và cả chúng ta cũng không hiện hữu vì chúng; chúng thoát khỏi ta hay ta thoát khỏi chúng.

Tình trạng đích thực của ta là vậy. Đó là những gì khiến ta không thể có tri thức nào đó hay hoàn toàn không biết gì cả. Ta đang nổi bập bềnh trong một môi trường rộng lớn mênh mông, luôn luôn trôi nổi một cách bất ổn, bị thổi dạt hết tới rồi lui; khi ta nghĩ rằng mình có được một điểm cố định để theo đuổi và gắn bó chặt chẽ, thì nó lại di chuyển và bỏ mặc ta; nếu ta theo nó, nó tránh né ta, để ta không chụp bắt được nó, trốn mất và vĩnh viễn thoát khỏi tầm nhìn của ta. Không có gì tĩnh tại với chúng ta. Đây là tình trạng tự nhiên của ta, tuy rằng nó trái nghịch với các khuynh hướng của ta. Ta nung nấu khát vọng để tìm cho được một địa vị vững chắc, một nền tảng sơ đẳng, lâu dài để dựa vào đó mà xây dựng một tòa tháp nhô cao đến vô hạn, nhưng toàn bộ nền tảng của ta bị rạn nứt và trái đất nứt toác ra thành một hố sâu.

Vậy ta đừng nên tìm kiếm sự bảo đảm cũng như sự ổn định; lý trí của ta vẫn luôn bị lừa gạt vì sự mâu thuẫn của các hình thức bên ngoài; không gì có thể cố định được cái hữu hạn giữa hai cái vô hạn bao vây và lẫn tránh nó.

Một khi điều đó được hiểu rõ ràng, tôi nghĩ mọi người chúng ta có thể cứ ở yên trong tình trạng mà tự nhiên đã định sẵn cho mình. Vì vị trí trung gian của chúng ta luôn cách xa hai thái cực, chuyện gì sẽ xảy ra nếu có ai khác có sự hiểu biết hơi khác hơn về sự vật? Nếu

vậy, và nếu anh ta hiểu biết hơn nữa, liệu anh ta sẽ không còn cách xa mục tiêu đến mức vô hạn? Phải chăng tuổi thọ của ta cũng không còn cực nhỏ so với cái vĩnh cửu, cho dù nó đã kéo dài thêm 10 năm?

Trong bối cảnh của những cái vô hạn này, tất cả những cái có hạn đều như nhau và tôi thấy không có lý do gì để đặt trí tưởng tượng trên cái hữu hạn này chứ không phải trên cái hữu hạn kia. Chỉ so sánh bản thân mình với cái hữu hạn không thôi thì thật đau đớn.

Nếu con người đã nghiên cứu về mình, họ sẽ thấy mình không thể tiến xa như thế nào. Một bộ phận làm sao có thể biết được tổng thể? Nhưng có lẽ con người sẽ ước ao biết được tối thiểu những bộ phận mà họ mang một phần nhỏ nào đó của những bộ phận đó. Nhưng những bộ phận của thế giới đều có liên quan và kết hợp với nhau đến nỗi tôi nghĩ rằng không thể biết một phần này mà không có phần kia và không có tổng thể.

Thí dụ, có một mối quan hệ giữa con người và tất cả những gì họ biết. Con người cần không gian để chứa đựng mình, thời gian để hiện hữu trong đó, chuyển động để sống động, những yếu tố để cấu thành bản thân họ, hơi ấm và thực phẩm để dinh dưỡng, không khí để thở. Con người thấy ánh sáng, cảm thấy thân xác của mình, nói tóm lại là mọi thứ thuộc về con người. Do vậy, để hiểu con người, người ta phải biết tại sao con người cần không khí để sống, và để hiểu không khí người ta phải biết nó liên quan đến cuộc sống của con người như thế nào

Lửa không thể tồn tại nếu không có không khí, vì vậy, để biết cái này, người ta phải biết cái kia.

Như vậy, vì tất cả sự vật đã được tạo ra hay đang được tạo ra, đã được hỗ

trợ hay đang được hỗ trợ, vừa gián tiếp vừa trực tiếp, hỗ trợ lẫn nhau thành một chuỗi liên kết các sự vật khác biệt và cách xa nhau nhất một cách tự nhiên và không thể nhận thức được, tôi cho rằng không thể biết được thành phần nếu không biết tổng thể cũng như không thể biết được tổng thể nếu không biết được các thành phần riêng lẻ.

Sự vĩnh cửu tự thân sự vật hay trong Chúa ắt vẫn gây ngạc nhiên cho cuộc sống ngắn ngủi của ta.

Sự bất động cố định và thường hằng của thiên nhiên, được so sánh với những biến đổi liên tục đang tiếp diễn trong chúng ta, phải tạo ra cùng một hậu quả.

Và những gì khiến sự bất lực của ta biết được sự vật là tuyệt đối là: tự thân chúng thật đơn giản, trong khi ta lại bao gồm hai bản chất đối nghịch khác loại nhau, linh hồn và thể xác. Vì điều đó là bất khả đối với chúng ta, chúng là lý do đối với bất kỳ điều gì ngoại trừ thuộc tinh thần, và thậm chí có cho rằng ta chỉ thuộc về vật chất, điều đó vẫn còn khiến ta càng xa cách nhiều hơn với việc hiểu biết các sự vật, vì không có gì là không thể nhận thức được giống như ý tưởng cho rằng vật chất biết được bản thân nó. Ta không thể biết được cách nó biết bản thân nó như thế nào.

Bởi vậy, nếu chỉ là vật chất, ta có thể chẳng biết gì hết, và nếu bao gồm cả tinh thần và vật chất, ta không thể có được tri thức hoàn chỉnh về sự vật vì nó chỉ là tinh thần hoặc vật chất không mà thôi.

Đó là lý do tại sao gần như tất cả triết gia đều lẫn lộn đối với những ý niệm về sự vật, và nói đến những sự vật thuộc vật chất theo kiểu tinh thần và nói đến các sự vật tinh thần theo kiểu vật chất, vì họ dám mạnh dạn

khẳng định rằng thân xác có khuynh hướng sa ngã, chúng khát khao hướng về trung tâm, chúng tránh né sự hủy hoại, chúng sợ hư vô, chúng có thiên hướng, lòng thông cảm, ác cảm, tất cả mọi thứ chỉ liên quan đến những sự vật thuộc tinh thần. Và khi nói đến tinh thần như những sự vật chỉ liên quan đến thể xác, họ xem chúng như đang ở một nơi chốn, và gán cho chúng sự di chuyển từ nơi này đến nơi khác.

Thay vì tiếp nhận những ý niệm về những sự vật này theo sự thuần khiết của chúng, ta đã tô vẽ cho chúng bằng những tính chất của mình và dán nhãn cái tồn tại tổng hợp của mình lên tất cả những sự vật đơn giản mà ta nhìn ngắm.

Ai sẽ không nghĩ rằng, để xem ta tổng hợp mọi sự thuộc về tinh thần và vật chất, thì một phức hợp như vậy là hoàn toàn có thể hiểu được đối với ta? Tuy nhiên đây lại là điều mà ta ít hiểu biết nhất; con người đối với chính mình là sự vật kỳ diệu nhất trong thiên nhiên, vì họ không thể nhận thức được thân xác là gì, và vẫn còn biết ít hơn nữa về tinh thần là gì, và biết ít nhất về việc thân xác kết hợp với tinh thần như thế nào. Đây là khó khăn cực độ tuy rằng nó lại chính là bản chất của họ. *Cách tinh thần gắn liền với thể xác như thế nào vượt ngoài tầm hiểu*

biết của con người, tuy rằng đây lại chính là cái tạo nên con người.

Sau cùng để hoàn tất việc chứng minh sự yếu đuối của chúng ta, tôi sẽ kết thúc bằng hai khía cạnh

200. Con người chỉ là một cây sậy, yếu đuối nhất trong thiên nhiên, nhưng đó là một cây sậy biết tư duy. Vũ trụ không nhất thiết phải dùng cả hai tay mới nghiền nát được con người: chỉ cần một chất hơi, một giọt nước cũng đủ để giết chết họ. Nhưng cho dù vũ trụ có nghiền nát được con người, họ vẫn cao trọng hơn kẻ tàn sát họ, vì con người biết được là mình đang chết và biết được cái ưu thế của vũ trụ đối với mình. Vũ trụ chẳng biết gì hết về điều này.

Do đó, tất cả phẩm giá của ta nằm trong tư duy. Ta phải tùy thuộc vào tư duy để thực hiện việc khám phá của mình, chứ không phải dựa vào không gian và thời gian, mà ta không bao giờ lấp đầy được. Vậy ta phải cố gắng để tư duy thật tốt; đó là nguyên lý đạo đức cơ bản.

201. Sự căm lạng thiên thu của những khoảng không gian vô tận bao trùm lên ta một nỗi hãi hùng.

202. Hãy an lòng; bạn không phải kỳ vọng điều đó từ bản thân mình, mà ngược lại, bạn phải mong chờ nó bằng cách không kỳ vọng gì hết ở bản thân mình.

Những bài giảng về triết học tôn giáo của ***GEORG WILHEM FRIEDRICH HEGEL***

Dẫn nhập về triết học tôn giáo

Dối với tôi dường như nhất thiết phải biến chính tôn giáo thành đối tượng nghiên cứu của triết học, và bổ sung thêm sự nghiên cứu về tôn giáo, như là một bộ phận chuyên biệt, vào triết học như một tổng thể. Tuy nhiên, qua nhập đề, trước hết (A) tôi sẽ đưa ra sự diễn giải nào đó về sự chia cắt hay phân chia ý thức, hành động đánh thức nhu cầu mà nền khoa học của chúng ta phải đáp ứng, và mô tả mối tương quan của nền khoa học này với triết học và tôn giáo, cũng như đối với những nguyên lý phổ biến về ý thức tôn giáo. Và sau khi trình bày phần (B), lướt qua một số câu hỏi xuất phát từ những mối quan hệ này, tôi sẽ tiến đến phần (C) để mở xẻ đề tài.

Để khởi đầu, nhất thiết phải nhớ lại đâu là mục đích mà ta đang có trước mắt trong Triết học Tôn giáo, và ý niệm thông thường về tôn giáo là gì. Ta biết rằng trong tôn giáo, ta tự rút ra cho mình những gì là nhất thời, và đối với nhận thức của ta, tôn giáo là khu vực mà trong đó tất cả những vấn đề nan giải của thế gian sẽ được giải quyết, tất cả những mâu thuẫn trong tư duy sâu thẳm sẽ được vén mở, và ở đó tiếng kêu đau đớn của con tim sẽ im tiếng – khu vực của chân lý vĩnh cửu, sự an nghỉ

vĩnh hằng, sự bình an muôn thuở. Nói chung, nhờ tư duy, tư duy cụ thể, hay nói rõ hơn, đó là nhờ lý tính của tồn tại. Tinh thần mà con người mới được là con người; và từ con người với tư cách Tinh thần mới tiến hành đồng loạt nhiều sự phát triển về khoa học và nghệ thuật, những mối quan tâm đến cuộc sống chính trị và tất cả những điều kiện nhằm đạt tới tự do và ý chí của con người. Nhưng tất cả sự đa dạng của các mối quan hệ, các hoạt động và những lạc thú của con người, cùng với tất cả cách thức, chúng đan quyện vào nhau; tất cả những cái có giá trị và cao cả đối với con người, tất cả những thứ mà trong đó họ tìm kiếm hạnh phúc, chiến thắng và lòng kiêu hãnh của mình, thấy đều tìm thấy trung tâm cùng đích của nó trong tôn giáo, trong tư duy, ý thức và tình cảm đối với Thượng đế. Như vậy, Thượng đế là khởi đầu của tất cả, và cũng là kết thúc của tất cả. Vì tất cả đều tiến triển từ mốc điểm đó, để rồi lại trở về với nó. Ngài là trung tâm ban phát sự sống và làm tất cả sự vật trở nên tăng tốc, kích hoạt và duy trì sự tồn tại của tất cả những hình thức đa dạng của tồn tại. Trong tôn giáo, con người tự đặt mình trong mối quan hệ với trung tâm này, mà trong đó tất cả những mối quan hệ khác đều tự tập trung lại, và trong khi làm vậy con người đã vươn lên vị trí cao

nhất về ý thức và tiến đến khu vực thoát khỏi mối quan hệ với cái khác hơn là với chính nó, tiến đến sự tự mãn tuyệt đối, cái vô điều kiện, những gì là tự do, và đó chính là đối tượng và cứu cánh tối hậu của con người.

Tôn giáo, như thứ gì đó có đối tượng và cứu cánh tối hậu, vì vậy nó tuyệt đối tự do, và là cứu cánh của chính mình; vì tất cả những mục đích khác đều quy về cứu cánh tối hậu này, và vì có nó thì chúng mới hết và không còn mang giá trị riêng của nó nữa. Không một mục đích nào khác có đủ cơ sở để đối lập với cứu cánh tối hậu này, và chỉ có ở đây, tất cả mới tìm được sự thỏa mãn cho mình. Trong tôn giáo, nơi mà linh hồn đầy ắp cứu cánh này, nó sẽ cất được gánh nặng của toàn bộ cái hữu hạn, và giành lại cho mình sự thỏa mãn và sự giải thoát cuối cùng; vì ở đây bản thân linh hồn không còn liên quan đến điều gì khác hơn chính bản thân nó, và bị hạn chế, nhưng là hạn chế bằng cái vô biên và vô hạn, và đây chính là một mối tương quan vô hạn, một tương quan có tự do, và không còn lệ thuộc. Ở đây ý thức của nó tuyệt đối tự do, và dĩ nhiên là ý thức đích thực, vì nó là ý thức về chân lý tuyệt đối. Mang đặc tính như tình cảm, tình trạng tự do này là cảm giác thỏa mãn mà ta gọi là sự thanh thản, trong khi về mặt hoạt động, nó không liên quan đến điều gì khác hơn là bày tỏ sự tôn vinh Thượng đế và thể hiện sự vinh quang của Ngài, và trong thái độ này bản thân nó không còn liên quan gì đến con người nữa – với những mối quan tâm riêng hay lòng kiêu căng rộng tuếch của con người – mà chỉ liên quan đến cứu cánh tuyệt đối. Tất cả mọi dân tộc đều cảm thấy trong ý thức tôn giáo, họ có được chân lý, và họ luôn xem tôn giáo là sự tạo lập phẩm giá đích thực của mình và đó là ngày lễ nghỉ (Sabbath) trong cuộc đời của mình.

Cho dù bất cứ điều gì đã thức tỉnh trong ta nỗi hoài nghi và sự sợ hãi, tất cả buồn sầu, tất cả lo toan, tất cả những quyền lợi có hạn của một đời sống hữu hạn, ta đều bỏ lại trên những bến bờ thời gian; và từ đỉnh cao chót vót của một ngọn núi, cách xa toàn bộ quang cảnh hữu hạn về những gì thuộc trần thế, ta điem nhiên xem thường tất cả những giới hạn của cảnh vật và của thế gian này, vì vậy với con mắt tinh thần, con người đã thoát khỏi những thực tế khó khăn của thế giới thực tại này, ngắm nhìn nó như một cái gì chỉ có vẻ như hiện hữu, được xem xét từ tôn giáo thuần túy này, thấm nhuần trong ánh của mặt trời tinh thần, chỉ phản chiếu lại phía sau những bóng màu, những sắc màu và ánh sáng đa dạng của nó, mờ đi rồi chìm vào sự an nghỉ vĩnh hằng. Trong tôn giáo này tinh thần tuôn những dòng chảy quên lãng để Linh hồn uống vào, và để chìm hết nỗi sầu khổ, còn những thứ đen tối của cuộc đời này thì tan vào cảnh như trong mơ, và biến dạng cho đến khi chúng chỉ còn là một cái khung cho sự chói lòa của Thượng đế.

Hình ảnh này của đáng Tuyệt đối có thể có ít nhiều sức mạnh và sự chắc chắn trong hiện tại cho tinh thần tôn giáo và lòng sùng đạo, và là nguồn hạnh phúc trong hiện tại; hoặc nó có thể được thể hiện như một cái gì đang ở rất xa được chờ đợi và mong mỏi trong tương lai. Cho đến giờ, nó vẫn luôn là một sự chắc chắn, và những tia sáng của nó phát ra như một điều gì thần thánh thấm vào cuộc sống nhất thời hiện tại, đem lại ý thức về sự hiện diện sống động của chân lý, ngay cả ở giữa những nỗi bức xúc đang giày vò linh hồn trong khoảng thời gian này. Lòng tin nhận ra nó là chân lý, là thực thể của những sự vật đang hiện hữu thực sự; và do vậy những gì hình thành nên bản tính của sự chiêm ngưỡng tôn

giáo, là sức mạnh sống còn trong thế giới hiện tại, khiến bản thân nó tích cực cảm nhận trong cuộc sống cá nhân, và điều khiển toàn bộ cách cư xử của mình. Đây là nhận thức, cảm giác, ý thức phổ biến, hoặc có thể ta còn gán cho nó là tôn giáo nữa. Xem xét, kiểm tra và hiểu biết bản chất của nó là mục đích của những bài giảng này.

Tuy nhiên, trước hết ta phải hiểu đích xác về sự kết thúc theo quan điểm của mình, rằng mỗi bận tâm triết học không phải là tạo ra tôn giáo ở bất kỳ cá nhân nào. Trái lại, sự hiện hữu của nó được giả định là thành hình những cái cơ bản ở mọi người. Cho đến khi bản chất tinh yếu của con người được quan tâm, thì vẫn không có gì mới được giới thiệu cho con người. Cố gắng thực hiện điều này thì thật phi lý cũng như việc cho một con chó nuốt những văn bản với ý đồ là nhờ vậy ta sẽ nhồi nhét được tinh thần vào con chó. Con người vẫn chưa mở rộng những mối quan tâm tinh thần của mình vượt ra ngoài sự hối hả và náo nhiệt của thế giới hữu hạn, và cũng không thành công trong việc nâng bản thân mình lên trên cuộc đời này bằng khát vọng, bằng sự dự đoán, bằng tình cảm đối với đấng Bất diệt, và chưa biết nhìn chăm chăm lên bầu trời thuần khiết của linh hồn, chẳng có trong bản thân mình yếu tố đó, đó chính là đối tượng cần tìm hiểu ở đây.

Tôn giáo có thể được đánh thức trong con tim bằng tri thức triết học, nhưng không nhất thiết phải như vậy. Mục đích của triết học không phải là khai trí, và nó ít cần phải biện luận cho hay ho bằng cách chứng minh trong bất kỳ trường hợp cụ thể nào đó là nó phải tạo ra được tình cảm tôn giáo cá nhân. Đúng là triết học phải phát triển nhu cầu tôn giáo ở trong bản thân và vì chính bản thân mình, và phải nắm bắt được ý tưởng

cho rằng Tinh thần nhất thiết phải đi trước bằng những cách thức khác của ý chí trong nhận thức và tình cảm của mình đối với cách thức tuyệt đối này; nhưng đó là số phận phổ biến của Tinh thần mà nhờ đó nó được hoàn tất. Phải cần đến một vấn đề khác để nâng chủ thể cá nhân lên tới tầm cao đó. Tính ngang bướng, sự ngoan cố, hay sự biếng nhác của cá nhân có thể cản trở sự cần thiết của bản chất tinh thần phổ quát; các cá nhân có thể bị lệch hướng với nó, và cố gắng kiếm cho mình một lập trường riêng rồi khăng khăng bám vào đó. Do quán tính, cái khả năng buông thả mình với lập trường về cái không phải là chân lý, hay khả năng bị mất thời gian ở đó một cách có ý thức và có mục đích, có liên quan đến tự do của chủ thể, trong khi các hành tinh, cây cỏ, thú vật lại không thể nào bị trệch hướng đối với sự thiết yếu thuộc bản chất của chúng – đối với chân lý của chúng – và trở nên những gì chúng bắt buộc phải như vậy. Nhưng trong tự do của con người, cái gì xảy ra và cái gì bắt buộc phải xảy ra lại tách hẳn nhau. Sự tự do này mang theo nó quyền lực lựa chọn tự do, và có thể tách rời bản thân ra khỏi sự cần thiết của nó, ra khỏi các định luật của nó và hoạt động đối nghịch lại với số phận đích thực của nó. Do đó, mặc dù tri thức triết học cần phải nhận thức rõ ràng sự cần thiết của lập trường tôn giáo, và dẫn rằng ý chí nên biết được sự vô dụng của việc tách biệt nó trong phạm vi thực tế, thì toàn bộ điều này không ngăn trở việc ý chí có thể khăng khăng, và tách biệt hẳn với sự cần thiết và chân lý của nó.

Có một thái độ tranh luận hời hợt chống lại nhận thức hay tri thức có tính triết học, chẳng hạn như khi người ta cho rằng một người nào đó có tri thức về Thượng đế, tuy chưa phải là tôn giáo,

nhưng vẫn chưa trở thành người mộ đạo. Thế nhưng, mục đích của tri thức không phải là dẫn đến điều này, cũng không có nghĩa là làm như vậy. Điều mà tri thức phải làm là phải biết tôn giáo như cái đã thực sự hiện hữu. Không phải ý đồ, cũng không phải bốn phận của nó là xui khiến người này hay người kia, bất kỳ chủ thể kinh nghiệm cụ thể nào, trở thành có tôn giáo, nếu như người đó không có sẵn ý hướng tôn giáo từ trước, nếu người đó không có chút gì gọi là tôn giáo trong con người mình, mà còn không muốn có nó.

Nhưng thật ra không có con người nào quá sức băng hoại, quá lầm lạc, và quá xấu xa cả, ta cũng không thể xem bất kỳ ai là quá tệ hại đến mức không có một chút gì gọi là tôn giáo trong con người anh ta, dẫu rằng đó chỉ là nỗi sợ hãi tôn giáo đi nữa, hay một niềm khát khao được theo tôn giáo hoặc một cảm tình hay một nỗi oán hận nó. Vì ngay cả trong trường hợp này, anh ta cũng đang có nó bên trong con người mình, và không thể nào thoát khỏi vòng cương tỏa của nó. Đối với con người, tôn giáo

là điều cốt yếu chứ không phải là một tình cảm ngoại lai đối với bản chất của họ. Tuy nhiên, vấn đề cốt lõi là mối quan hệ giữa tôn giáo với lý thuyết tổng quát của con người về vũ trụ, và tri thức triết học đã liên kết tôn giáo với lý thuyết này, và dựa vào đó nó mới hoạt động được. Trong mối tương quan này ta có nguồn gốc của sự phân chia phát sinh đối nghịch với khuynh hướng tuyệt đối căn bản của linh hồn hướng về tôn giáo, và ở đây, cũng là tất cả những hình thức đa dạng của ý thức, và những mối liên kết khác hết sức rộng lớn của chúng với mối quan tâm chính yếu về tôn giáo, nảy sinh ra. Trước khi triết học tôn giáo có thể tóm lược chính nó bằng quan niệm riêng biệt của nó, nó phải hoạt động thông qua tất cả những phân nhánh các quyền lợi của thời đại mà hiện thời đang tập trung vào phạm vi mở rộng của tôn giáo. Trước hết phong trào về những nguyên lý thời đại có vị trí nằm ngoài sự nghiên cứu triết học, nhưng phong trào này phát triển nhanh đến điểm mà tại đó nó tiếp xúc với xung đột và đối kháng với triết học.

Âu lo và run sợ của SOREN KIERKEGAARD

Vấn đề 1

Liệu có sự Đình chỉ có tính Mục đích luận của Đạo đức học hay không?

Đạo đức học chính là sự phổ quát, vì là phổ quát nên nó áp dụng cho mọi người, theo một góc độ khác còn có nghĩa là nó được áp dụng cho mọi thời đại. Nó mang tính nội tại, không có gì nằm ngoài bản thân nó được gọi là $\tau\epsilon\lambda\omicron\zeta$ [cứu cánh, mục đích] của nó cả mà chính nó là $\tau\epsilon\lambda\omicron\zeta$ cho mọi vật nằm bên ngoài nó, và khi đạo đức học tự hấp thu được điều này, nó sẽ không tiến xa hơn nữa. Những cá nhân đơn lẻ, có tính chất thiên về tri giác hay tinh thần, là cá nhân có $\tau\epsilon\lambda\omicron\zeta$ của mình trong sự phổ quát, và đó là nghĩa vụ đạo đức của anh ta vẫn liên tục thể hiện bản thân anh ta trong sự phổ quát này, tiêu diệt đặc thù tính của anh ta nhằm làm cho nó trở nên phổ quát. Ngay khi cá nhân khẳng định mình bằng tính đặc thù trước khi trở nên phổ quát, anh ta đã phạm tội, và chỉ bằng cách công nhận điều này anh ta mới có thể hòa hợp lại với vũ trụ. Sau khi đã xâm nhập vũ trụ, mỗi lần cá nhân cảm thấy bị thôi thúc để tự khẳng định mình như một cá nhân đơn lẻ, anh ta ở trong một sự thử thách tinh

thần [*Anfoegtelse*], mà từ đó anh ta có thể tự mình hoạt động chỉ bằng cách chịu đầu hàng một cách ân hận như một cá nhân đơn lẻ trong phổ quát. Nếu đây là điều cao nhất mà người ta có thể nói về con người và sự hiện hữu của mình, thì đạo đức học có bản chất giống như sự cứu rỗi muôn đời của loài người, là cứu cánh mãi mãi và thuộc mọi thời đại của nó, vì khả năng đầu hàng (nghĩa là, bị đình lại về mặt mục đích luận) sẽ là một nghịch lý đối với điều này, vì ngay khi điều này bị đình lại, nó sẽ bị từ bỏ, tuy nhiên cái bị đình lại không bị loại bỏ mà được giữ gìn ở cái cao hơn, là $\tau\epsilon\lambda\omicron\zeta$ của nó.

Nếu đúng vậy, thì Hegel đã đúng về “Cái Thiện và Lương tâm,” chỗ mà ông phẩm định con người chỉ là cá nhân và xem sự phẩm định này là một “hình thức của tội lỗi về mặt đạo đức” (đặc biệt xin xem *Triết học về cái Đúng* (The Philosophy of Right), phải bị loại bỏ [ophoebet] trong mục đích luận về đạo đức mà theo đó một cá nhân đơn lẻ vẫn duy trì trong giai đoạn đó những tội lỗi hay bị đắm chìm trong thử thách tinh thần. Nhưng Hegel đã sai lầm trong khi nói về lòng tin; ông sai lầm trong việc lớn tiếng và rạch ròi phản đối việc Abraham tận hưởng vinh dự và vinh quang như một người cha đầy lòng tin

cây khi lẽ ra ông phải bị gửi trả lại một tòa án thấp hơn và bị chứng minh là một kẻ sát nhân.

Lòng tin được gọi là nghịch lý này cho rằng cá nhân đơn lẻ thì cao hơn cái phổ quát – tuy nhiên, xin lưu ý, theo cách đó mà sự chuyển dịch này tự lặp lại, để sau khi đã ở trong phổ quát, cá nhân đơn lẻ đó sẽ tự tách mình ra ở một vị trí cao hơn phổ quát. Nếu đây không phải là lòng tin, thì Abraham đã bị thất bại, thì lòng tin không bao giờ hiện hữu trong thế gian một cách chính xác là vì nó vẫn luôn luôn hiện hữu. Vì nếu đạo đức học – nghĩa là đạo đức xã hội – là cái tối thượng và nếu ở một người không có sự so sánh tương đối để biết được sự hơn kém rạch ròi theo cách nào đó khiến sự so sánh tương đối này trở nên chẳng có gì là tai hại (Thí dụ, cá nhân đơn lẻ, sẽ được thể hiện trong tính phổ quát), thì chẳng cần tới phạm trù nào ngoài những gì mà triết học Hy Lạp đã đưa ra hay những gì được suy diễn từ những phạm trù đó bằng tư duy nhất quán. Hegel đã không che giấu điều này, vì cuối cùng, ông đã nghiên cứu triết học Hy Lạp.

Người ta thiếu thốn rất nhiều về học vấn và được trao cho những câu nói rập khuôn cho rằng một ánh sáng đang chiếu tỏa trên thế giới Kitô giáo, còn khi đó một màn đen tối đang bao trùm lên học thuyết vô thần. Kiểu ăn nói như vậy vẫn luôn khiến tôi lấy làm lạ đến mức phải cho rằng mọi nhà tư tưởng uyên bác hơn, mọi nghệ sĩ nghiêm túc hơn vẫn còn tái tạo lại bản thân mình trong buổi ban đầu bất diệt của người Hy Lạp. Sự diễn giải cho câu nói này là người ta không biết mình nên nói gì mà chỉ biết là mình phải nói một cái gì đó mà thôi. Thật khá đúng khi cho rằng chủ nghĩa vô thần không có niềm tin, nhưng nếu như giả định phải nói một điều gì đó từ chuyện

này, người ta phải có một sự hiểu biết rõ ràng hơn xem niềm tin là gì, nếu không họ sẽ lại rơi vào sự sáo rỗng như vậy. Thật dễ giải thích về toàn bộ sự hiện hữu, niềm tin đi kèm với nó, mà không cần có một quan niệm về niềm tin là gì, và một người mong được ca ngợi về một sự diễn giải như vậy quả không phải là một người tính toán tồi, vì như Boileau đã nói: *Un sot trouve toujours un plus sot, qui l'admire* [Một kẻ điên vẫn luôn tìm kiếm một kẻ điên nặng hơn ca ngợi mình].

Niềm tin chính xác là nghịch lý khi cho rằng cá nhân đơn lẻ với cương vị một cá nhân đơn lẻ thì cao hơn phổ quát, cái đã được biện minh trước nó, không thua kém nó mà còn cao hơn nó – nhưng xin lưu ý rằng, theo cách lý luận sau, chính cá nhân đơn lẻ, sau khi phụ thuộc như một cá nhân đơn lẻ vào phổ quát, giờ đây nhờ phổ quát đã trở nên cá nhân đơn lẻ có vị thế cao hơn, với tư cách cá nhân đơn lẻ nó có một mối tương quan tuyệt đối với cái tuyệt đối. Vị thế này có thể là trung dung, vì tất cả mọi sự trung dung đều chỉ xảy ra do phổ quát; nó hiện hữu và muôn đời vẫn là một nghịch lý, không thâm nhập đối với tư duy. Và tuy rằng niềm tin là nghịch lý này hoặc giả (và tôi xin yêu cầu độc giả hãy cố nhớ lấy loạt nghịch lý này *in mente* [trong tâm trí] mặc dù tôi đã phải viết rất dài mới liệt kê được hết) hay là niềm tin vẫn không bao giờ hiện hữu chỉ vì nó vẫn luôn luôn hiện hữu, hay là Abraham đã thua.

Đúng là cá nhân đơn lẻ có thể dễ dàng lẫn lộn nghịch lý này với sự thử thách tinh thần [*Anfoegtelse*], nhưng nó không bị che giấu vì lý do đó. Đúng là nhiều người có thể cho rằng mình bị nó đẩy lùi, nhưng do đó niềm tin không được tạo thành một cái gì khác để khiến người ta có được nó, nhưng thà rằng người ta đành phải có nó còn hơn không, trong khi

những người có lòng tin phải được chuẩn bị để nêu ra một số đặc tính mà nhờ đó nghịch lý có thể được phân biệt với một sự thử thách về tinh thần.

Câu chuyện về Abraham chứa chính sự đĩnh chỉ có tính mục đích luận của đạo đức học. Không hiếm những dấu ố sắc sảo và những học giả thận trọng đã khám phá ra những điều tương tự như câu chuyện này. Những gì mà trí thông minh của họ chung quy cũng đạt tới là lời tuyên bố thật đẹp rằng về cơ bản mọi sự vật đều như nhau. Nếu xem xét kỹ hơn, tôi rất nghi ngờ rằng bất kỳ ai trong toàn bộ thế gian rộng lớn này cũng sẽ tìm ra một câu chuyện tương tự duy nhất, ngoại trừ câu chuyện sau này, chẳng chứng tỏ được điều gì nếu nó chắc rằng Abraham tượng trưng cho niềm tin và nó được biểu thị có tính quy phạm nơi ông ta, mà cuộc sống của ông ta không những được cho là hết sức nghịch lý mà còn nghịch lý đến nỗi chỉ có thể nghĩ đến mà thôi. Ông đã hành động một cách phi lý, vì quả là phi lý khi ông ở cương vị cá nhân đơn lẻ lại cao trọng hơn phổ quát. Nghịch lý này không thể trung hòa được, vì ngay khi Abraham bắt đầu làm như vậy, ông đã phải thú nhận rằng mình đang bị thử thách tinh thần, và nếu thế, ông sẽ chẳng bao giờ hy sinh Isaac cả, hoặc giả có hy sinh Isaac đi nữa, thì trong sự ân hận ông cũng phải quay trở về với phổ quát. Ông đã mang Isaac trở về một cách phi lý. Do vậy, Abraham chả bao giờ là một vị anh hùng bi tráng cả, mà chỉ là một một thứ gì đó hoàn toàn khác hẳn, một tên sát nhân hay kẻ có lòng tin. Abraham không có cơ hội để được gọi là một vị anh hùng bi tráng. Đó là lý do tại sao tôi có thể hiểu được một vị anh hùng bi tráng nhưng không tài nào hiểu nổi Abraham, dẫu rằng theo một ý nghĩa điên cuồng nào đó, tôi ngưỡng mộ ông hơn tất cả những người khác.

Theo thuật ngữ đạo đức học, mối tương quan của Abraham với Isaac khá đơn giản như sau: người cha sẽ yêu đứa con trai hơn chính mình. Nhưng trong phạm vi của mình, đạo đức học có những cấp độ khác nhau. Ta sẽ xem liệu câu chuyện này có chứa bất kỳ biểu hiện nào cao hơn về đạo đức để có thể lý giải cách ứng xử của ông về mặt đạo đức, có thể biện minh cho việc đĩnh chỉ nghĩa vụ đạo đức của ông đối với con trai về mặt đạo đức, nhưng lại không vượt ra ngoài mục đích luận của đạo đức học.

Khi việc đám táng bạo quan tâm tới toàn bộ quốc gia bị cản trở, khi một kế hoạch như vậy bị đình lại vì sự bất mãn của thần thánh, khi vị thần đang giận dữ cứ lạnh lùng đem đến cái chết để chế nhạo mọi nỗ lực của con người, khi nhà tiên tri thực hiện nhiệm vụ buồn bã của mình và thông báo rằng vị thần lại đang cần một lễ vật hiến tế là một thiếu nữ – thế thì người cha phải dùng cảm đem lễ vật này đến. Ông phải cao thượng che giấu nỗi thống khổ này, cho dù ông có thể muốn rằng mình là “kẻ tầm thường được thoải mái than khóc” chứ không phải một vị quân vương phải cư xử theo cung cách của một vị quân vương. Dẫu rằng nỗi thống khổ đơn độc xâm nhập tâm hồn ông và chỉ có ba người trong toàn bộ đất nước biết được nỗi thống khổ này của ông, chẳng bao lâu cả đất nước sẽ biết đến nỗi thống khổ và cũng biết đến việc làm của ông, việc làm mà vì lợi ích của tất cả thần dân ông sẽ hy sinh cô gái, con gái ông, cô thiếu nữ xinh đẹp này đây. Ôi còn đau bộ ngực! Đôi má cùng mái tóc vàng óng yêu kiều (v. 687). Và những giọt nước mắt của cô con gái sẽ làm ông rung động, và người cha sẽ phải ngoảnh mặt đi, còn vị anh hùng vẫn phải giơ cao con dao. Và khi tin tức về điều đó đến nhà người cha, những trinh nữ Hy Lạp xinh

đẹp sẽ ứng hồng đôi má vì náo nức, và nếu đứa con gái đã đính hôn, thì vị hôn phu của nàng sẽ không tức giận mà còn hãnh diện được đóng góp vào hành vi hy sinh của người cha, vì cô gái đã âm thầm thuộc về chàng trai nhiều hơn là thuộc về người cha.

Khi vị thẩm phán dưng cảm trong giờ phút cần cứu dân Israel phải tự ràng buộc Thượng đế với bản thân mình bằng một sự ràng buộc của một lời hứa như vậy, ông sẽ anh dũng chuyển đổi niềm hân hoan của nàng trinh nữ tươi trẻ, niềm vui của cô con gái yêu quý của mình thành nỗi sầu khổ, và toàn thể dân Israel sẽ cùng buồn thảm cho tuổi thanh xuân trong trắng của nàng. Nhưng mọi con người vốn sinh ra trong tự do sẽ hiểu rằng, mọi phụ nữ cương nghị sẽ ca ngợi Jephthah, và mọi trinh nữ của dân Israel sẽ ước ao được hành xử như cô con gái của ông ta, vì có gì là tốt lành đâu cho Jephthah khi thặng một lời hứa nếu ông không giữ lời hứa đó—phải chăng dân chúng sẽ không bị tước mất một chiến thắng nữa sao?

Khi người con trai quên bốn phận của mình, khi quốc gia phó thác lưỡi gươm phán xét cho người cha, khi luật pháp cần đến sự trừng phạt từ tay người cha, thì ông phải anh dũng mà quên rằng kẻ phạm tội là con trai mình, ông phải che giấu nỗi thống khổ của mình một cách cao cả, nhưng không ai trong đất nước, ngay cả con trai ông, lại không ca ngợi người cha, và mỗi khi luật pháp Roma được diễn giải, người ta cần nhớ rằng đã có nhiều người diễn giải chúng một cách uyên thâm hơn nhưng không ai diễn giải chúng một cách hùng hồn hơn Brutus.

Nhưng nếu Agamemnon, trong lúc thuận buồm xuôi gió đang cho hạm đội của mình giương hết buồm để chạy đến địa điểm đã định, đã phái một sứ giả đem Iphigenia đi làm vật hiến tế; nếu

Jephthah không bị ràng buộc vì một lời hứa nào mang tính quyết định cho số phận của đất nước, đã nói với con gái mình rằng: Giờ đây con hãy đau buồn trong hai tháng về tuổi xuân ngắn ngủi của con đi, và cha sẽ phải hy sinh con đấy; nếu Brutus đã có một đứa con trai ngay thẳng mà vẫn phải cho vệ sĩ xử tử con trai mình – ai sẽ hiểu thấu được họ? Nếu, được hỏi tại sao họ đã làm chuyện này, cả ba người này hẳn đã trả lời: Đó là một thử thách để thử thách [for'søges] chúng tôi – liệu họ có hiểu rõ hơn không?

Khi vào giây phút quyết định, Agamemnon, Jephthah và Brutus đã anh dũng vượt qua được thống khổ, đã anh hùng chịu mất đi người thân thương, và phải hoàn thành cho được trọng trách có vẻ bề ngoài, sẽ không hề có một tâm hồn cao thượng nào trên thế gian lại không nhỏ lệ thông cảm cho nỗi thống khổ và để ca ngợi công việc của họ. Nhưng nếu trong giây phút quyết định, ba người này lại thông thêm vào lòng quả cảm anh hùng đã giúp họ chịu đựng được nỗi thống khổ đó một lời nói ngắn ngủi rằng: Nhưng dù gì đi nữa thì điều đó sẽ không xảy ra đâu – vậy thì ai sẽ hiểu thấu được họ? Nếu họ vẫn tiếp tục lý giải: Chúng tôi tin như vậy vì thấy sao phi lý quá – ai sẽ hiểu họ rõ hơn chút nào chẳng, vì có ai lại không sẵn sàng hiểu rằng điều đó thật phi lý, nhưng có ai hiểu được rằng thế mà vẫn có người có thể tin được điều đó?

Sự khác biệt giữa các vị anh hùng bi tráng với Abraham rất rõ rệt. Người anh hùng bi tráng cho đến giờ vẫn còn thuộc phạm vi đạo đức học. Vị anh hùng này cho phép sự thể hiện về đạo đức học để có được τελος của nó dưới một dạng thể hiện cao hơn về đạo đức học; ông ta đã hạ thấp mối tương quan đạo đức cha con thành một tình cảm có biện chứng của nó trong mối tương quan với

ý niệm phẩm hạnh đạo đức. Ở đây không có vấn đề về sự đình chỉ có tính mục đích luận của chính đạo đức học.

Tình huống của Abraham lại khác. Do hành vi của ông đã vượt quá phạm vi đạo đức học cùng với việc có một *τελος* cao hơn nằm bên ngoài nó, mà việc ông làm cho nó đình lại có liên quan đến. Vì chắc chắn rằng tôi muốn biết hành động của Abraham có thể liên quan đến tính phổ quát như thế nào, dù rằng bất kỳ điểm tiếp xúc nào giữa những gì mà Abraham đã làm và tính phổ quát có thể được khám phá không phải là cái mà Abraham đã vượt qua. Không phải vì cứu thoát một quốc gia, không phải vì duy trì một ý niệm quốc gia mà Abraham đã làm điều đó; cũng không phải là để xoa dịu những vị thần thánh đang nổi cơn thịnh nộ. Nếu đó là vấn đề về cơn thịnh nộ của thần thánh, thì vị thần này, rốt cuộc, chỉ nổi giận với Abraham, còn hành động của Abraham lại hoàn toàn không dính dáng gì đến phổ quát, là một nỗ lực thuần túy riêng tư. Do vậy, trong khi vị anh hùng bi tráng thật vĩ đại vì đức hạnh đạo đức của mình, còn Abraham lại cao cả vì đức hạnh hoàn toàn cá nhân. Không có sự thể hiện đạo đức nào trong cuộc sống của Abraham cao hơn sự thể hiện yêu thương mà người cha dành cho con trai mình. Đạo đức học xét theo ý nghĩa luân lý hoàn toàn là điểm gắn sát. Trong phạm vi tính phổ quát được thể hiện, thật khó hiểu là lại ở trong Isaac, được che giấu hay phải nói là, ở trong chỗ kín nhất của Isaac, và ắt là phải la lên bằng chính miệng của Isaac: Đừng làm điều này, ông đang hủy hoại mọi sự đấy.

Thế thì tại sao Abraham lại làm điều đó? Vì Thiên Chúa và – cả hai đều giống y như nhau – cũng vì chính ông. Thiên Chúa cần có bằng chứng về lòng tin của ông; ông làm điều đó vì mình

để có thể chứng minh niềm tin vào Thiên Chúa. Sự hiệp nhất của hai điều này được thể hiện thật đúng trong thế gian vốn đã được sử dụng để mô tả mối quan hệ này. Đó là một sự thử thách, một sự cám dỗ. Một sự cám dỗ – nhưng điều đó có nghĩa là gì? Như một luật lệ, những gì cám dỗ một người là cái gì sẽ níu giữ anh ta lại không cho anh ta thực hiện bốn phận của mình, nhưng ở đây sự cám dỗ lại chính là đạo đức học, sẽ giữ không cho anh ta thực hiện ý muốn của Thiên Chúa.

Ở đây sự cần thiết của một phạm trù mới để hiểu được Abraham đã trở nên rõ ràng. Chủ nghĩa vô thần không hề biết một mối tương quan như vậy với thần thánh. Vị anh hùng bi tráng không tham dự vào bất kỳ mối tương quan với thần thánh, nhưng đạo đức học chính là thần thánh, và nghịch lý ở đó có thể là trung dung trong tính phổ quát.

Abraham không thể là trung dung; nói cách khác, ông không thể nói gì cả. Ngay khi tôi nói, tôi đã thể hiện tính phổ quát, và nếu không làm vậy, thì không ai hiểu tôi được. Ngay khi Abraham muốn bày tỏ bản thân trong tính phổ quát, ông phải tuyên bố rằng tình huống của mình là một thử thách tinh thần [*Anfoegtelse*], vì ông không có sự diễn đạt cao hơn về tính phổ quát là những giới mức bên trên tính phổ quát mà ông vi phạm.

Bởi vậy, dẫu rằng Abraham khiến tôi phải ngưỡng mộ, ông cũng làm tôi phải kinh sợ. Người từ bỏ chính bản thân và hy sinh bản thân vì bốn phận, từ bỏ cái hữu hạn để nắm bắt cái vô hạn, và để được bảo đảm một cách thích hợp; vị anh hùng bi tráng từ bỏ cái chắc chắn để đạt cho được thậm chí nhiều cái chắc chắn hơn, và người quan sát sẽ nhìn ông với sự tin tưởng. Nhưng người từ bỏ cái phổ quát để nắm cho được điều gì cao hơn cái

không phải là phổ quát – ông ta đang làm gì vậy? Phải chăng đây có thể là bất kỳ điều gì khác hơn một sự thử thách tinh thần? Và nếu có thể là vậy, nhưng cá nhân lại phạm sai lầm, thì sẽ có sự cứu chuộc nào dành cho ông ta? Ông ta phải chịu toàn bộ nỗi thống khổ của vị anh hùng bị tráng, ông ta phải từ bỏ niềm vui của mình ở thế gian, ông ta phải từ bỏ mọi sự, và có lẽ đồng thời ông ta cũng phải ngăn không cho chính mình hưởng thụ niềm vui cao cả thật quý giá tới mức phải mua cho được nó bằng bất kỳ giá nào. Người quan sát chẳng thể hiểu ông chút nào cả; và anh ta cũng có thể đánh giá ông ta một cách thiếu tin tưởng. Có lẽ ý định của kẻ có lòng tin không hề được thực hiện, vì nó không thể được nhận thấy. Hoặc nếu thực hiện được, nhưng cá nhân lại hiểu lầm vị thánh đó – liệu sẽ có sự cứu rỗi nào dành cho ông ta chẳng? Vị anh hùng bị tráng cần và đòi hỏi phải có những giọt nước mắt, nhưng ở đây con mắt ganh ghét quá khô cần đến mức không thể nhỏ ra được giọt nước mắt nào với Agamemnon, thì ở đó linh hồn lạc loài lại dám cả gan khóc than cho Abraham? Vị anh hùng bị tráng hoàn thành trọng trách của mình vào một giây phút đặc biệt trong thời gian, nhưng khi thời gian trôi qua ông đã làm được những điều không kém phần quan trọng: ông thăm viếng những người đang bị đau khổ, đang phải nín thở vì những tiếng thở dài thống khổ của mình, những kẻ đang bị những ý tưởng đè nén, trĩu nặng nước mắt. Ông đã xuất hiện trước kẻ đó, phá tan sức mê hoặc của nỗi u sầu, nới lỏng những mối ràng buộc, khơi mở dòng nước mắt và kẻ đang đau khổ sẽ quên đi những nỗi khổ của chính mình trong những nỗi đau của vị anh hùng bị tráng. Người ta không thể khóc than cho Abraham được. Người ta đến gần ông với một *nỗi hãi hùng tôn giáo* (horror religiosus), khi dân Israel tiến đến gần

núi Sinai. Điều gì sẽ xảy ra nếu chính ông bị điên loạn, điều gì sẽ xảy ra nếu ông mắc sai lầm, con người độc nhất leo lên núi Moriah, mà đỉnh núi cao ngất trên những vùng bình nguyên Aulis, điều gì sẽ xảy ra nếu ông không phải là một kẻ mộng du đi bằng qua hố sâu trong khi kẻ đứng ở chân núi đang ngược nhìn, run lên vì hồi hộp, và sau đó tôn kính và khiếp sợ ông đến nỗi thậm chí còn không dám gọi ông? – Xin cảm ơn, một lần nữa xin cảm ơn một con người, một người bị tràn ngập những âu lo của cuộc sống và để trần trụi điều bị che đậy, bỏ qua những lời nói, phần vỏ ngoài của ngôn ngữ mà nhờ nó ông có thể che giấu sự khốn khổ của mình. Xin cảm ơn ngài, Shakespeare vĩ đại, ngài có thể nói ra mọi điều, mọi thứ, mọi cái đúng như chúng đang hiện hữu – nhưng tuy vậy, tại sao ngài lại không bao giờ nói lên nỗi đau vật này? Có lẽ ngài đã dành nó lại cho mình, giống như tên của người thân thương mà người ta không đành lòng để cho thế gian này thốt lên, vì với một chút bí ẩn nhỏ của mình, họ không thể tiết lộ nó cho thi sĩ mua lấy quyền đó của lời nói để nói về những bí ẩn đen tối của mọi người khác. Một thi sĩ không phải là một tông đồ; ông ta đuổi được quỷ chỉ nhờ quyền năng của quỷ.

Nhưng nếu đạo đức học bị đình lại về mặt mục đích luận theo kiểu này, làm thế nào cá nhân đơn lẻ hiện hữu được khi đạo đức học bị đình hoãn ở trong đó? Con người hiện hữu như một cá nhân đơn lẻ đối lập với cái phổ quát. Vậy, liệu con người có phạm tội theo quan điểm của ý niệm đó, đây chính là hình thức của tội lỗi. Do đó, dẫu rằng đứa con không mắc tội, vì đó không phải là ý thức về hiện hữu tội lỗi, vì sự hiện hữu của tội lỗi, tuy vẫn là tội lỗi, nhưng theo quan điểm của ý tưởng đó, đạo đức học luôn luôn phải dựa lý lẽ

vào tội lỗi. Nếu người ta từ chối cho rằng hình thức này có thể được lập lại theo kiểu không có tội, thì sự biện minh rơi vào Abraham. Abraham đã tồn tại như thế nào? Ông đã có lòng tin. Đây là nghịch lý mà nhờ đó ông vẫn ở trên đỉnh cao, cái nghịch lý mà ông không thể nào giải thích cho bất kỳ người nào khác được, vì nghịch lý này là ông là cá nhân đơn lẻ tự đặt mình trong mối tương quan tuyệt đối với cái tuyệt đối. Liệu ông có đúng không? Một lần nữa, sự biện minh của ông là điều nghịch lý, vì nếu được biện minh, thì ông được biện minh không phải vì là phẩm giá của một cái gì thuộc phổ quát mà vì là phẩm giá của cá nhân đơn lẻ.

Làm thế nào mà cá nhân đơn lẻ lại tự dám chắc mình là hợp lệ? Đó là một vấn đề đơn giản để đánh đồng tất cả mọi hiện hữu theo ý tưởng về quốc gia hay theo ý tưởng về xã hội. Nếu điều này được thực hiện, thật cũng đơn giản để đi đến chỗ trung dung, vì người ta không bao giờ đi tới nghịch lý cho rằng cá nhân đơn lẻ đúng với tư cách một cá nhân đơn lẻ lại cao hơn cái phổ quát, một cái gì mà tôi cũng có thể thể hiện một cách tượng trưng trong câu phát biểu của Pythagoras về kết quả rằng số lẻ thì hoàn chỉnh hơn số chẵn. Nếu bất chợt có một câu trả lời nào đó ở thời đại đó về nghịch lý, đại khái nó có thể như sau: Người ta biện minh cho nó bằng kết quả. Biết rằng một vị anh hùng là một nghịch lý không thể hiểu được, vị anh hùng trở thành một *οχηνδλον* [sự vi phạm] đến thời đại của ông, ông sẽ tự tin mà la lên với thời đại của mình: Kết quả dĩ nhiên sẽ chứng minh rằng tôi đúng. Tiếng hét này hiếm khi được nghe thấy trong thời đại của chúng ta, ở chỗ nó không sản sinh ra được những vị anh hùng – đây là khuyết điểm của nó – và nó cũng có ưu

điểm là sản sinh ra được một ít ảnh biếm họa. Khi thời đại của ta nghe thấy những lời nói này: Nó sẽ được biện minh bằng kết quả – vậy thì ta biết ngay ta có được vinh dự đang được nói chuyện với ai. Những người nói năng theo kiểu này là loại người thuộc số đông mà tôi gán cho một cái tên chung là các phó giáo sư. Với sự bảo đảm trong cuộc sống, họ sống trong những tư duy của mình: họ có một địa vị *cố định* và một tương lai *bảo đảm* trong một quốc gia có quy củ. Họ sống cách xa hàng trăm, đúng là, thậm chí hàng ngàn năm với những cơn động đất đang hiện hữu; họ không sợ rằng những điều như vậy có thể được lập lại, vì sau đó đã có cảnh sát và báo chí sẽ cho biết những gì xảy ra chứ? Trọng trách đối với cuộc sống của họ là phê phán những con người vĩ đại, phê bình họ theo những kết quả đạt được. Thái độ như vậy đối với sự vĩ đại bộc lộ một sự pha trộn kỳ quặc của lòng kiêu căng và sự thảm hại – kiêu căng vì họ cảm thấy đã được mời gọi để thông qua sự phê phán, thảm hại vì họ cảm thấy rằng cuộc sống của mình không đời nào liên kết được với cuộc sống của các vĩ nhân. Bất kỳ người nào dù chỉ có kiến thức hời hợt *erectioris ingenii* [về sự vĩ đại của thiên nhiên] sẽ không bao giờ trở nên một con sâu cực kỳ lạnh lùng và ảm uớt, và khi đạt đến sự vĩ đại, anh ta sẽ chẳng bao giờ không có ý nghĩ gì về sự kiện: từ thuở tạo thiên lập địa, người ta đã quen với chuyện kết quả phải đến sau và nếu một người thực sự sẽ học hỏi một điều gì đó từ sự vĩ đại thì anh ta phải đặc biệt biết được cái khởi đầu. Nếu một người dự tính hành động muốn biện minh cho mình bằng kết quả, anh ta sẽ chẳng bao giờ bắt đầu cả. Cho dù kết quả có thể đem lại niềm vui cho cả thế gian đi nữa, nó vẫn không thể giúp gì cho vị anh hùng, vì anh ta sẽ không

biết kết quả cho đến khi toàn bộ sự việc đã kết thúc, và anh ta sẽ không trở nên một vị anh hùng nhờ điều đó, mà chỉ bằng cách bắt tay vào việc.

Hơn nữa, trong biện chứng của mình, kết quả (trong phạm vi nó là đáp án của tính hữu hạn đối với vấn đề vô hạn) không hợp với sự hiện hữu của vị anh hùng. Hoặc là, phải chăng việc tiếp nhận Isaac của Abraham bằng một *sự kỳ diệu* có thể chứng minh rằng Abraham đã đúng trong mối tương quan của ông ở cương vị một cá nhân đơn lẻ với cái phổ quát? Nếu Abraham đã thực sự hiến tế Isaac, có phải vì thế mà ông đã ít đúng hơn sao?

Nhưng ta lại tò mò về kết quả, giống như chuyện ta háo hức muốn biết một quyển sách kết cục ra sao vậy. Ta không muốn biết bất kỳ điều gì về sự bức xúc, nỗi khốn khó, nghịch lý. Ta vẫn tiếp tục ve vãn một cách hoa mỹ với kết quả. Nó đến một cách bất ngờ nhưng cũng không tốn công sức như việc trúng số, và khi nghe thấy kết quả, ta cất nhắc con người mình lên. Và tuy rằng chẳng có kẻ ăn trộm nhà thờ bị bắt trói nào lại dễ tiện cho bằng một kẻ đánh cắp sự thiêng liêng bằng cách này, và ngay cả Judas bán Chúa để lấy 30 đồng bạc cũng không đáng khinh hơn kẻ đi bán đạo sự vĩ đại bằng cách này.

Đối nghịch lại việc tôi sẽ nói về sự vĩ đại không mang hơi hướng của con người, để làm cho nó mang hình dạng của một tinh vân mờ mờ, xa tít hay là hãy để cho nó được vĩ đại nhưng không có sự xuất hiện của nhân tính mà nếu không có thì nó sẽ không còn vĩ đại nữa, vì nó không phải là điều xảy ra đối với tôi khiến tôi được vĩ đại mà đối với điều tôi thực hiện, và chắc hẳn không có ai lại tin rằng có người nào đó trở nên vĩ đại nhờ trúng số cả. Một người có thể được sinh ra trong những hoàn

cảnh thấp hèn, nhưng tôi vẫn đòi hỏi anh ta không được quá bất nhân đối với chính mình đến nỗi chỉ dám tưởng nghĩ đến lâu đài của nhà vua từ rất xa và mơ đến sự tuyệt vời của nó một cách đầy tham vọng, và hủy diệt nó đúng lúc anh ta nâng nó lên cao vì anh ta đã nâng nó lên cao một cách quá hèn hạ. Tôi đòi hỏi anh ta sẽ là con người đủ tư cách bước đi thật tự tin và thật cao trọng. Anh ta không được bất nhân đến mức phá phách mọi thứ bằng cách xâm nhập ngay vào con đường dẫn đến hoàng cung – anh ta thiệt thòi nhiều hơn một vị quân vương. Trái lại, anh ta có thể tìm thấy niềm vui trong việc tuân theo mọi mệnh lệnh của thần dân với sự nhiệt tình đầy sung sướng và tin tưởng, chính xác là những gì biến anh ta thành một linh hồn tự do. Đây chỉ là một ẩn dụ, vì nét đặc biệt đó chỉ là một sự thể hiện rất thiếu hoàn chỉnh về khoảng cách của linh hồn. Tôi đòi hỏi mọi người không được suy nghĩ quá bất nhân về mình đến nỗi anh ta không dám đi vào những cung điện mà ký ức của những người được lựa chọn đang sống hay thậm chí những cung điện nơi mà chính họ đang sống. Anh ta cũng không được đi vào một cách thô lỗ và lén lút đưa vào mối quan hệ của mình với chúng. Anh ta phải thấy sung sướng mỗi lần cúi đầu trước họ, nhưng anh ta phải tự tin, tự do về tinh thần, và luôn có hơn hẳn một nữ tì, vì nếu muốn ít hơn như vậy, anh ta sẽ chẳng bao giờ vào đó cả. Và chính cái điều sẽ tiếp tục hỗ trợ cho anh ta là sự bền chôn và nỗi đau khổ mà sự vĩ đại bị thử thách trong đó, vì mặt khác, nếu có đủ sức mạnh, chúng sẽ chỉ làm nảy sinh sự thèm muốn chính đáng của anh ta. Và bất kỳ điều gì chỉ có thể vĩ đại khi còn ở xa, mà kẻ nào đó muốn làm cho lớn với những từ ngữ trống rỗng, huênh hoang – sẽ bị hủy diệt bởi chính kẻ đó.

Ai là người vĩ đại trên thế gian này cho bằng người phụ nữ được ưu đãi đó, mẹ Thiên Chúa, Đức nữ Đồng trinh Maria? Và ta biết nói thế nào về bà đây? Chuyện được ưu đãi của mẹ trong số những người phụ nữ không làm cho mẹ thành vĩ đại, và nếu không quá kỳ quặc đối với những người lắng nghe để có thể nghĩ là thật vô nhân đạo như người ta nói, thì những thiếu nữ có thể hỏi: Tại sao tôi lại không được ưu đãi như vậy chứ? Và nếu tôi không có gì khác để nói, chắc chắn tôi sẽ gạt bỏ câu hỏi ngu xuẩn như vậy, vì bị xem là trừu tượng, liên quan đến một sự ưu đãi, mọi người phải đều được hưởng nó như người khác chứ. Ta hãy bỏ qua nỗi đau khổ, sự bức xúc, điều nghịch lý. Những ý nghĩ của tôi cũng thuần túy như bất kỳ người nào, và người có thể nghĩ theo cách này hẳn là phải có những ý tưởng thật thuần khiết, và, nếu không, anh ta phải nghĩ đến một điều gì thật khủng khiếp, vì tất cả những người nào một khi đã cảm nghiệm được những hình ảnh này đều không thể loại trừ nó được nữa, và nếu anh ta mắc tội chống lại chúng, chúng sẽ báo thù bằng một cơn cuồng nộ thâm lặng, còn đáng sợ hơn sự gào thét đình tai nhức óc của mười kẻ chỉ trích hung hăng. Để bảo đảm, mẹ Maria đã cư mang hài nhi một cách kỳ lạ, tuy nhiên mẹ đã làm điều này “theo cách của phụ nữ,” và thời gian đó thật là một thời gian đầy bức xúc, khốn khổ, nghịch lý. Thiên thần dĩ nhiên là một thần linh trợ thủ, nhưng ngài không phải là một thần linh hay quấy rầy đã đến với những trinh nữ khác thuộc dân Israel và đã nói: Đừng khinh miệt Maria, sự khác thường đang xảy ra với mẹ. Thiên thần chỉ đến với Maria, và không ai có thể hiểu được mẹ. Có bất kỳ người phụ nữ nào lại bị xâm phạm như Maria không, và ở đây cũng không đúng là người được Thiên Chúa ban phúc đồng thời cũng bị

Ngài nguyên rủa sao? Đây là quan điểm của thần linh về mẹ Maria, và mẹ hoàn toàn – đến lúc tôi phải nói điều đó, thậm chí phải nói nhiều hơn về chuyện người ta đã ngó ngán và từ bỏ mẹ như vậy – mẹ tuyệt nhiên không phải là một người phụ nữ ăn không ngồi rồi, áo quần se sua và chỉ biết chơi đùa với Chúa hài nhi. Bất chấp điều này, mẹ đã nói: Hãy xem, tôi là tôi tớ của Thiên Chúa – thế thì mẹ thật vĩ đại, và tôi tin thật không khó để lý giải được tại sao mẹ đã trở nên mẹ Thiên Chúa. Mẹ chỉ cần ít lời tán tụng của thế gian cũng như Abraham cần đến những giọt nước mắt vậy, vì mẹ không phải là nữ anh hùng và ông cũng không phải là một trang anh hùng, nhưng cả hai còn trở nên vĩ đại hơn cả những vị anh hùng, không phải vì được miễn trừ niềm đau, nỗi thống khổ và sự nghịch lý bằng bất kỳ cách nào, mà đã trở nên vĩ đại bởi chính những điều này.

Thật cao cả khi nhà thơ trong lúc trình bày thiên anh hùng ca bi tráng của mình cho công chúng thưởng lãm đã dám nói: Hãy khóc cho chàng đi, vì chàng xứng đáng được như vậy. Thật vĩ đại khi xứng đáng với những giọt lệ của những người xứng đáng tuôn trào nước mắt. Thật cao cả khi nhà thơ dám kiểm chế đám đông, dám đưa con người vào kỷ cương để xem xét cá nhân họ, xem họ có xứng đáng khóc than cho vị anh hùng hay không, vì nước mắt của những kẻ hay than vãn rên rỉ sẽ làm mất đi phẩm giá của sự thiêng liêng, nhưng thậm chí còn cao cả hơn hết, đây là vị hiệp sĩ của lòng tin dám nói đến các quý tộc đang muốn khóc than cho mình: Đừng khóc than cho tôi, mà hãy than khóc cho chính bản thân các người.

Ta thật xúc động khi nhìn lại những thời đại tốt đẹp này. Sự trông mong tình cảm triu mến đưa dắt chúng ta đến mục đích khát khao của chúng ta, để

thấy được Chúa Kitô đang lang thang đây đó trong vùng đất hứa. Ta quên đi sự bồn chồn, nỗi đau, sự nghịch lý. Liệu việc không phạm lỗi lại là một vấn đề đơn giản như vậy sao? Liệu có kinh hoàng không khi chính người đang đi lang thang giữa những con người khác lại chính là Thiên Chúa? Ta chẳng kinh hãi sao khi cùng ngồi ăn với Người? Việc làm tông đồ của Người đã là một vấn đề dễ dàng vậy sao? Nhưng còn kết quả, mười tám thế kỷ – hỗ trợ, đóng góp cho sự lừa bịp đê tiện này mà từ đó ta đã lừa gạt chính mình và những người khác. Tôi cảm thấy không đủ can đảm để ước muốn được sống cùng thời với những biến cố như vậy, nhưng không vì lý do đó mà tôi lên án gắt gao kẻ đã phạm sai lầm, tôi cũng không coi thường những người được xem là đúng.

Nhưng giờ đây tôi xin trở lại với Abraham. Trước khi có kết quả, Abraham, từng giây từng phút, đã là một tên sát nhân hay là ta phải đứng trước một nghịch lý còn cao hơn mọi suy niệm.

Vậy thì, câu chuyện về Abraham chứa đựng một sự đình hoãn có tính mục

dịch luận về đạo đức học. Vì là một cá nhân đơn lẻ, ông đã cao cả hơn cái phổ quát. Đây là một nghịch lý mà không thể không suy tư. Làm thế nào ông xâm nhập được vào đó cũng khó lý giải như sự kiện làm thế nào ông lại tồn tại được ở trong đó. Nếu đây không phải là tình huống của Abraham, thì Abraham thậm chí không phải là một vị anh hùng mà còn là một tên sát nhân nữa. Thật vô nghĩa khi cứ muốn tiếp tục gọi ông là người cha trung thành, để nói điều đó với những người chỉ quan tâm đến từng con chữ mà thôi. Một người có thể trở nên thành anh hùng bị tráng bằng chính sức mạnh của mình – chứ không phải thành vị hiệp sĩ trung thành. Khi một người bước đi, thì cái có ý nghĩa gọi là con đường gian khổ của vị anh hùng bị tráng là cái gì, nhiều người có thể đưa ra những lời khuyên cho anh ta, nhưng khi anh ta đi trên con đường hẹp của lòng tin, sẽ không ai khuyên nhủ gì được – không ai hiểu được anh ta cả. Niềm tin là một điều kỳ diệu, nhưng không ai thoát khỏi nó cả; vì cái hợp nhất toàn bộ cuộc sống của loài người là đam mê, và niềm tin chính là một đam mê vậy.

PHẦN BA

Triết học Nghệ thuật
&
Triết học Văn hóa

Dẫn nhập của *ROBERT PIPPIN*

Từ bao giờ con người đã trở nên lạc thú trong việc bắt chước thế giới tự nhiên và những sự kiện của đồng loại của mình. Người biết bắt chước này thường chú trọng hoàn thiện hình thức ở các đối tượng của mình, và ở mức độ vĩ đại nhất định thể hiện trong hành động; họ đã tranh đấu bằng sự đại diện của mình cho “cái đẹp.” Cho dù tất cả các nền văn minh xứng đáng với danh xưng này đã chỉ ra thành tựu của những nghệ sĩ tiêu biểu của mình, dĩ nhiên, sự đứt khoát của một cuộc sống đã được khai hóa như vậy, sự kiện để có được nghệ thuật và bản chất có tầm quan trọng của nó vẫn luôn luôn gây hoang mang. Tại sao lại cứ phải có một hoạt động như vậy, có thể là loại lạc thú nào, và liệu hoạt động và sự hưởng thụ đó có quan trọng hay xứng đáng trong một cộng đồng người giữa những vấn đề sơ khởi do các triết gia đầu tiên nêu ra, nhất là do Plato và Aristotle nêu lên. Sự kiện con người ưa thích tụ họp nhau trong bóng tối và theo dõi những người khác giả vờ làm các nhân vật thường gây ra những điều kinh hoàng hay vui nhộn cho nhau; sự hiện diện của những phiên bản bằng cẩm thạch về các vị thần và con người ở những nơi công cộng (sao lại tái tạo cái mà nguyên gốc của nó nhan nhản khắp nơi?), có được niềm vui trong sự sắp xếp ngôn

từ một cách nhân tạo và bất thường ở mức độ cao và trong những đặc tính có vận luật và âm thanh của chúng, và con người nỗ lực thực hiện để tạo ra những âm thanh theo đủ kiểu tương quan hài hòa (và ngay cả nghịch tai) với nhau đều nằm trên bình diện này và bao nhiêu nỗ lực mà cuộc đấu tranh vĩ đại để tự tồn tại đã phải trả giá, vẫn còn là khá bí ẩn.

Vì có một lạc thú tự nhiên của con người trong việc học tập, và vì ta thường học hỏi bằng sự mô phỏng, nên Aristotle đã đề xuất rằng sự liên hệ giữa việc học tập với bản chất con người có thể hướng dẫn sự suy nghĩ về chức năng và giá trị của nghệ thuật. Vì ta dường như đặc biệt quan tâm đến việc thể hiện cái đẹp, và trong việc mô tả những người đàn ông và phụ nữ rất vĩ đại, anh hùng và do đó cũng tốt đẹp (tốt, cao thượng) và những hành động tốt đẹp của họ, và vì quyền năng của cái đẹp có ảnh hưởng đến sự phán đoán và kích thích những cảm xúc của ta quá vĩ đại (và dường như đối với nhiều người dù sao cũng kết hợp với ham muốn tình dục và các bản tính nhục dục của họ), đối với Plato, dường như thật hợp lý khi người ta cố gắng hiểu (và đánh giá) được lạc thú này và tầm quan trọng của nó bằng cách hiểu vai trò của các cảm xúc (nhất là vai trò của thú vui nhục dục) trong cuộc sống của con người.

Sự thật là ta khát khao cái đẹp, cả trong nghệ thuật lẫn trong các bối cảnh thiên nhiên và bối cảnh lãng mạn, thể hiện một điều gì đó về bản chất nhục dục cơ bản của chúng ta, theo Plato, là về những gì ta ham muốn một cách tự nhiên. Người ta biện luận rằng sự khát khao cái đẹp cho thấy sự khát khao đó không thể nào được thỏa mãn hoàn toàn bằng giác quan hay bằng những cái đặc thù thuộc giác quan, những gì mà cuối cùng ta muốn có được không phải chỉ là một thân xác xinh đẹp mà là cái đẹp được biểu thị bởi các thân xác khác và ở dưới những hình thức thậm chí còn “cao hơn”, hoàn mỹ hơn. Có thể còn có nhiều điều mà bất kỳ người nào cũng cần biết trong khi sống, nhưng lại hay lãng tránh hoặc khó khăn đến nỗi tri thức này không thể nào được trình bày mạch lạc trong những lý lẽ và những biện luận triết học, nhưng có thể được trình bày bằng nhiều trực giác hơn, gián tiếp hơn và bằng nhiều kinh nghiệm hơn trong cảm nghiệm thẩm mỹ. (Mặc dù những quan điểm của Plato và Aristotle khá khác biệt, mối liên kết này giữa mối quan tâm của ta về cái đẹp và những gì mà cả hai hiểu ngầm sẽ là khát khao cơ bản của con người – về sự khôn ngoan – thống nhất họ lại, cho dù Plato dường như đã lo lắng trong tác phẩm *Nền Cộng hòa* (Republic) nhiều hơn về những hậu quả chính trị nguy hiểm về sức mạnh xúc cảm của nghệ thuật). Ý tưởng cho rằng tình yêu cái đẹp của ta biểu thị một cái gì cơ bản về bản chất con người sẽ đóng một vai trò cần thiết trong suy nghĩ về tầm cỡ thẩm mỹ của cuộc sống.

Hơn nữa, vì vai trò cảm xúc của con người có thể rất có thể mạnh, và vì các nghệ sĩ và thi sĩ có thể bị kích động hết sức và điều khiển cả những cảm xúc này, những nghệ sĩ và thi sĩ này thực sự có

sức mạnh hay có ảnh hưởng chính trị trong một cộng đồng. Nếu kỹ năng mô phỏng và tái tạo này tuyệt diệu đến nỗi có khi người quan sát có thể bị bắt buộc phải quên rằng anh ta đang nhìn thấy một viễn cảnh cụ thể và tin rằng quan điểm của nhà thơ về cuộc sống con người, gia đình, nơi chốn của các vị thần thánh và nơi của con người trong vũ trụ là thực, thì sức mạnh đó là cái hoàn toàn vĩ đại hơn. Những nhà thơ sử thi và bi tráng có thể đóng vai trò nhà giáo dục đạo đức trong một cộng đồng, có ảnh hưởng mạnh mẽ tới các thính giả khi ca ngợi hay bác bỏ đủ loại cá nhân và loại người.

Những giả định như vậy chuẩn bị cho một sự tranh luận lớn hay “cuộc tranh cãi” cổ xưa, khi có người bắt đầu lo lắng về việc bị dẫn dắt một cách hiệu quả bởi những người biết rõ việc dẫn dắt hơn là biết rõ nơi họ dẫn dắt chúng ta đến. Thậm chí có thể nào một thành phố lý tưởng của con người có thể khá hơn nếu không có những nghệ sĩ và thi sĩ, họ có nên bị cấm chắng? Liệu Socrates có nghiêm túc về một đề xuất nổi tiếng như vậy trong tác phẩm *Nền Cộng hòa* chăng?

Đáng ghi nhận rằng cuộc thảo luận triết học sớm nhất về các ngành nghệ thuật dính dáng rất nhiều tới những mối quan tâm như vậy về *mối nguy hiểm* được cho là của nghệ thuật, vai trò của nó trong giáo dục, tác động của nó trên xúc cảm và những bốn phận của công dân. Những vấn đề như vậy rõ ràng không phải đã biến hết (mặc dù những thư viện cấp tỉnh hiện nay vẫn đang tìm kiếm J. D. Salinger chứ không phải Homer) và còn sắp xếp sẵn cho một cuộc bàn luận ngay cả cho một số người chống lại những quan điểm của Plato, chẳng hạn Aristotle, có lẽ đã sắp sẵn một loại bào chữa gián tiếp cho các thi sĩ bi tráng chống lại những cáo buộc của Plato (biện luận rằng kinh nghiệm cảm xúc được

cảm nhận khi xem bi kịch là “loại thuốc tẩy nhẹ,” một loại thư giãn, và do đó thật hữu ích, cái cảm nghiệm về lòng thương cảm và nỗi e sợ như vậy có thể là chùng mịch hay khiêm nhường về mặt chính trị, không nguy hiểm hay thái quá), nhưng sự diễn giải của ông cũng được sắp xếp như một yếu tố của ngành triết học chính trị, hay thậm chí còn là ngành tâm lý chính trị, như thể thành phố tự trị là bối cảnh hoàn thiện, phù hợp. Ông cũng vẫn nghiêm túc với câu hỏi: liệu nghệ thuật có thực sự tốt cho chúng ta không?

Nhưng những cuộc tranh cãi ban đầu này đã nêu ra một số vấn đề ngoài vấn đề chính trị và đánh giá chung. Vì vấn đề chính trị vốn đã rõ, một khía cạnh chung quan trọng liên quan đến mối quan hệ giữa các hoạt động nghệ thuật và những hoạt động khác, đặc biệt là liệu những hoạt động và những phản ứng về mỹ học như vậy luôn luôn (hay không bao giờ) phục vụ cho mục đích nào đó khác hơn mỹ học, cho dù nó thuộc về chính trị, tôn giáo hay xã hội (như một “quyền lợi của giai cấp”). Liệu nghệ thuật, và khả năng của nghệ sĩ có chỉ đạo và kích động xúc cảm bằng sự mô phỏng và thể hiện, liệu có giống một công cụ hơn mà nhờ đó những cứu cánh khác có thể đạt được – thuộc chính trị, đức dục hay tôn giáo – hoặc liệu có một cái gì đó mang tính mỹ học đặc biệt mà ta tìm kiếm trong những cảm nghiệm như vậy, vì chính nó hay không? Plato và Aristotle có thể muốn xem vai trò của những thi sĩ bi tráng là một thành tố cốt lõi trong đời sống chính trị (và nhất là giáo dục) của một thành phố tự trị, và có lẽ đó là cách mà nghệ thuật (bao gồm những đền đài, lăng tẩm và những pho tượng công cộng) được người Hy Lạp cổ đại thể nghiệm, nhưng người ta cũng có thể cho rằng một bối cảnh như vậy có thể méo

mó nhiều hơn việc nó thể hiện về chức năng đích thực của nghệ thuật trong cuộc sống con người, và ngay cả Plato và Aristoteles cũng có thể đọc sai và vì vậy tưởng trình sai thể nghiệm nghệ thuật cổ điển, đích thực (như Friedrich Nietzsche biện luận sau này).

Cuộc tranh cãi có tính tổng quát về sự lệ thuộc hay độc lập tương đối của thể nghiệm mỹ học đã trở thành vấn đề quan trọng và gây tranh cãi như là vấn nạn trung tâm của tư duy mỹ học: nghệ thuật là gì? Và hiển nhiên đó là hai vấn đề có tương quan với nhau. Vì hầu như trong suốt thời kỳ hậu cổ điển và tiền hiện đại, chức năng của nghệ thuật phải tùy thuộc tôn giáo, nhất là trong ngành kiến trúc và âm nhạc, bản chất của cảm nghiệm mỹ học như vậy có vẻ tương đối không có vấn đề. Những dị biệt giữa nghệ thuật và thủ công mỹ nghệ không quá lớn; sự thành công trong mang tính mô phỏng và sự khoái lạc (trước về uy nghi và vẻ đẹp của sự sáng tạo của thần thánh) hay một loại đau khổ nào đó (sự khiếp hãi trước về uy nghi và quyền năng của Thượng đế; nỗi bồn chồn về sự cứu rỗi) có vẻ rõ ràng là con đường mà nghệ thuật thực hiện chức năng của mình trong vai trò phụ thuộc tôn giáo. Nhưng sự xuất hiện của một thời kỳ lịch sử hoàn toàn mới trong nền văn hóa Âu châu, và sau đó cùng với những khám phá của ngành khoa học tự nhiên mới mẻ và dự án chính trị của Thời đại Ánh sáng, cũng đã bắt đầu tác động sâu sắc đến cảm nghiệm về cái đẹp và nghệ thuật, và những nỗ lực tư duy để hiểu bản chất và chức năng của nghệ thuật. Cùng với thế giới hiện đại, người ta bỗng nhiên hiểu ra tầm cỡ của mỹ học ngày càng *độc lập* về cơ bản cũng như có được một tầm quan trọng đặc biệt nào đó trong cuộc sống con người.

Để thấu đáo tình trạng biến đổi của cái đẹp nói chung trong tính hiện đại, và những phương pháp khác mà nghệ thuật được đánh giá cao trong thế giới hiện đại, thì người ta cần phải hiểu được bản chất của chính cuộc cách mạng hiện đại, một đề tài vẫn đang được bàn cãi sôi nổi. Khởi đầu thời kỳ hiện đại, ít ra cũng không có nhiều cuộc tranh cãi về một trật tự chính trị và phân tầng xã hội, ổn định, quý tộc dựa trên địa vị và truyền thống kế thừa đã đi đến chỗ kết thúc, về thần quyền và thế quyền của hệ thống tôn giáo đã suy giảm, bị phân rã và thay đổi, mà từ đó một hình thức sản xuất và phân bố kinh tế đã bắt đầu tăng trưởng, sự điều hành dân chủ đối với những thể chế chính trị và quyền lực công đang mau chóng phát triển, và từ đó con người, được vũ trang bằng một phương pháp khoa học mới mô phỏng theo môn vật lý toán học, đã bắt đầu để có thể hoàn thiện những điều kiện tồn tại của chúng và để làm chủ tự nhiên theo những phương pháp không thể tưởng tượng được ở thời thượng cổ. Chắc chắn cho đến lúc bấy giờ vẫn còn sự tranh cãi lớn, cho dù là cách hiểu tầm quan trọng của sự thay đổi đau đớn như thế nào, những gì đã có nghĩa và vẫn còn có nghĩa rằng lịch sử con người thực ra cũng phải tan nát như vậy (đĩ nhiên nếu nó đã xảy ra như thế). Chắc chắn nó sẽ làm ta ngạc nhiên nếu, ở giữa bối cảnh thay đổi này, con người sẽ không thể nghiệm được thế giới và những sự sản xuất của mình theo cách thức mỹ học khác, nhưng bản chất của những biến đổi này và ý nghĩa của những khởi đầu của một “nghệ thuật hiện đại” đích thực vẫn đang được bàn cãi.

Có một điều, khá rõ là, sự hiểu biết khoa học mới mẻ và đích xác hơn về thế giới tự nhiên sẽ phải sửa đổi lớn cũng bằng bất kỳ nỗ lực nào để hiểu cho được

niềm vui sướng của chúng ta trước cái đẹp tự nhiên. Nếu thực sự không có một “chuỗi tồn tại vĩ đại” hay một sự phân tầng bao gồm từ những sinh vật thấp kém đến những sự sống hoàn thiện hay tốt đẹp hơn, nếu thế giới tự nhiên là một thế giới hình thái ổn định, trường cửu mà chúng ta được tự nhiên định hướng để hiểu biết, thì sự hiểu biết có tính truyền thống về tầm quan trọng của cái đẹp – phần nhiều sự hiểu biết này chắc chắn đã tồn tại và phát triển trong học thuyết Plato thời kỳ Phục hưng ở Ý – có thể không được bảo vệ. Nếu thiên nhiên được hiểu rõ hơn là vật chất đang chuyển động, chịu sự chi phối của luật nhân quả tất yếu, ta sẽ có được sự lý giải mới mẻ cho những phản ứng đa dạng và rõ ràng có tác động chung của chúng ta đối với giới tự nhiên trong các biểu hiện của nó chứ không phải của những giới khác?

Nỗ lực đầu tiên có hệ thống, đầy tham vọng và có ảnh hưởng rộng rãi để suy nghĩ lại về ý nghĩa của mỹ học trong bối cảnh thay đổi của cái hiện đại được trình bày trong quyển sách khác thường do triết gia người Đức là Immanuel Kant viết, *Phê bình sự Phán đoán* (Critique of Judgment), xuất bản năm 1790. Một số những thay đổi sâu xa và thường xuyên trong quan niệm phương Tây hiện đại về tầm cỡ của mỹ học đã giới thiệu và được bảo vệ trong tác phẩm đó. Trước hết, Kant khẳng định bản chất có tính chủ quan của chính kinh nghiệm. Ông cho rằng mặc dù hình thức của một phán đoán mỹ học, “cái này đẹp,” có vẻ như bày tỏ một sự khẳng định theo tiêu chuẩn gán một điều đã được xác nhận cho một đối tượng, cái đẹp không thể được hiểu như một điều khẳng định khách quan. Thế giới tự nhiên theo thuyết cơ giới mới của những phân tử tương tác theo quan

hệ nhân quả, mà chính Kant đã từng biện hộ là mạnh mẽ như một loại thể giới khách quan duy nhất mà ta có thể lập luận là đúng hay sai, không thể nào chứa đựng “cái đẹp” như một sự khẳng định tự nhiên được. Thay vào đó, “cái này thì đẹp” phải được hiểu như có cấu trúc ngữ pháp thực sự hay sâu sắc, “Tôi đang trải nghiệm một loại khoái lạc nhất định khi có sự hiện diện của đối tượng này.” Cái đẹp phải được hiểu như một *kết quả* rõ ràng của sự tương tác giữa thế giới và công cụ nhận thức cụ thể của ta, không phải như một sự khẳng định giống như “có khối lượng” hay “chuyển động 32 foot một giây.” Để thể nghiệm cái đẹp không phải là sự đã biết được bất kỳ điều gì về thiên nhiên; do vậy sẽ không có một số người này nhận biết nhiều hơn những người khác. Để khẳng định rằng một sự vật là đẹp chỉ là khẳng định rằng nó đem lại cho tôi sự khoái lạc, nó tạo ra một khoái cảm.

Nhưng Kant hiếm khi để sự phân tích của mình rơi vào một quan điểm chủ quan và có khả năng thiên về tương đối luận. Theo quan điểm như vậy, một người có thể nhận thấy một cái gì đó là đẹp, cái khác không đẹp, và đó sẽ là cái đẹp; có người có thể tỏ ra vui vẻ khi mặt trời lặn hay khi nghe chim hót, có người lại thấy vui khi ngửi thấy mùi bắp cải luộc, người khác vui khi thấy bò chết, và ta có biết bao loại sở thích, bối cảnh và những xu hướng cá nhân, “mọi thứ đều mang tính chủ quan.” Nhưng Kant đã tiếp tục tranh luận rằng cho dù nguồn cội tận cùng của kinh nghiệm mỹ học là các khả năng của riêng ta và các phản ứng của các khả năng đó, chứ không phải là bản chất của thế giới thì nguồn kinh nghiệm mới này lại có được quyền lực riêng của nó và khẳng định sự chính đáng. Kant cho rằng, người ta có thể chứng tỏ một phán

đoán mỹ học, nếu là một phán đoán mỹ học chính đáng, chứa đựng một khẳng định đối với mọi chúng sinh khác. Vì đòi hỏi đó không bị ràng buộc với điều gì “trong thế giới” mà một người sẽ “nhớ” không phải bằng cách đánh giá cái đẹp thì bản chất của khẳng định này đối với tính phổ quát phải được diễn đạt khác đi. “Tôi đang cảm nghiệm một loại khoái lạc khác biệt, và đang trải nghiệm khoái lạc mỹ học”, nó thể hiện sự thừa nhận chung về phản ứng của tất cả những người khác: “*Tất cả đều cảm thấy một khoái lạc như vậy* khi có sự hiện diện của một đối tượng như thế.” Bằng sự khéo léo thật tuyệt vời và bằng sự sáng tạo táo bạo như thường lệ, Kant đã tiếp tục cố gắng “diễn dịch” hay biện minh một cách tổng quát về khả năng thừa nhận như vậy đối với tất cả mọi người.

Các chi tiết của một biện luận như vậy thật phức tạp và còn gây nhiều tranh cãi. (Kant cho rằng một khoái lạc mỹ học không lệ thuộc vào bất kỳ cơ quan cảm giác cụ thể hay những quyền lợi cụ thể nào. Nó chỉ tùy thuộc vào trò chơi tự do vô tư của loại khả năng mà *bất kỳ* một chủ thể con người nào cũng được xem là phải có và vì vậy là một phản ứng có thể được dự kiến xuất phát từ bất kỳ chủ thể như vậy). Nhưng cái hướng mà theo đó Kant tập trung suy tư vào mỹ học, những gì mà ông đã bày tỏ về cách mà ta có thể hiểu được cái đẹp trong tình trạng thay đổi của tính hiện đại và về lý do tại sao nó vẫn còn là một tầm cỡ quan trọng sâu sắc của kinh nghiệm của con người, thì vẫn còn ảnh hưởng cho đến nay. Bên cạnh công thức quan trọng nhất của ông, trước hết, về tính chủ quan của cái đẹp (bản thân một sự thừa nhận đã chia sẻ với những phương pháp khác của những học thuyết thiên về kinh nghiệm, duy cảm về cái đẹp, giống như những học thuyết của

Francis Hutcheson, Edmund Burke và Lord Kames). Kant đã vượt lên trước với một số luận đề có ảnh hưởng rất nhiều đến những gì đến sau ông. Theo Kant, một số những kinh nghiệm tự nhiên tạo ra một loại niềm vui vì ta khám phá ra rằng các yếu tố cảm giác phát sinh tức thời thuộc kinh nghiệm của ta tự chúng thể hiện ra cho ta thấy bằng những gì có vẻ như một loại hình *có chủ đích*, như thể dù sao thế giới tri giác trực tiếp cũng “phù hợp” với nhu cầu trí tuệ của ta và dĩ nhiên cũng phù hợp với sự đòi hỏi về trật tự và hài hòa trong thế giới. Nhưng trật tự và sự hài hòa này ắt không phải là một kết quả hay chức năng của sự áp dụng một ý niệm duy nghiệm bình thường giống như “hoa” hay “phong cảnh” hoặc một kết quả tạo tác của chúng ta, đó là cái trật tự đầy uy nghi. Những khái niệm trật tự của ta có thể được thỏa mãn bằng bất kỳ cách thức nhằm chán nào; nhưng sự thực là các yếu tố cảm giác độc lập thuộc kinh nghiệm của ta có thể tạo ra một loại “trò chơi tự do” của trí tưởng tượng, không bị chỉ đạo hay ra lệnh bằng một ý niệm, mà rơi vào một trật tự tự do, tóm lại, là hoàn toàn vui sướng. Ngoài ra, một khoái lạc như vậy không liên quan tới sự thỏa mãn bất kỳ mục đích rõ rệt nào cũng như không ràng buộc với bất kỳ quyền lợi đặc biệt nào. (Kant cho rằng nếu ta cố lạm dụng một sự vật nào đó “vì mục đích khoái lạc” hay một quyền lợi cụ thể, ta sẽ không cảm nghiệm được cái đẹp, mà đúng hơn chỉ là một khoái cảm lặp lại). Thế giới như ta trực tiếp nhận thức bằng giác quan có vẻ phù hợp “với chính nó” vì những mục đích trí tuệ của ta. Thiên nhiên có thể không màu, đều đều và thật sự buồn tẻ. Sự thật là nó không quá xấu nên thật khá thú vị và bởi vậy, theo một cách thức khác, nó mang tầm quan trọng lớn lao đối với cảm nhận của ta về bản thân.

Vì Kant cũng trình bày có hệ thống về những gì là vấn đề lớn nhất đối với triết học hiện đại, câu hỏi lớn nhất cần được giải đáp trong tình hình do cuộc cách mạng khoa học gây ra. Theo nền khoa học mới đó, chúng ta chủ yếu chỉ là những bộ phận của thế giới tự nhiên như bất kỳ bộ phận nào khác, phải tuân theo những định luật nhân quả tất yếu quy định và chuyển thành nguyên lý có thể tiên đoán được, toàn bộ sự thay đổi theo thời gian. Nguyên lý mới này khiến cho cực kỳ khó khăn để hiểu được loại phương diện đặc biệt mà ta muốn dành cho con người, phẩm giá mà ta tin rằng mỗi cá nhân có được chính vì là tồn tại người. Một thuyết nhị nguyên vĩ đại có vẻ như được truyền lại cho chúng ta nhờ tính hiện đại, giữa một mặt là tồn tại tự nhiên và tồn tại cảm giác, và mặt khác là tồn tại tự do, có trách nhiệm về mặt đạo đức của chúng ta. Kant đã không tin vào giải pháp triết học cho một tình thế lưỡng nan khả hữu như vậy, nhưng ông cũng đề quyết rằng ta không thể đơn giản bỏ mặc vấn đề như là một bí ẩn vĩ đại. Khi duy trì một tiêu chuẩn về trách nhiệm đạo đức cá nhân phải có được loại ý thức tổng quát nào đó, phải phù hợp với một loại quan điểm chung hay tổng quát nào đó về sự vật, nếu ta có thể duy trì sự trung thành với bốn phạm đạo đức như vậy.

Tại điểm này trong lập luận của ông, kinh nghiệm về cái đẹp xuất hiện như một tầm cỡ quan trọng thuộc triết học tổng quát của Kant. Như ta vẫn thấy, Kant đã đặt niềm vui của ta trong cái đẹp ở sự kiện thế giới tự nhiên có thể được nhận thức bằng cảm giác không thể chỉ nhận thức được như một mẫu hay những mảng riêng lẻ của những tổng thể vật chất. “Tách biệt” khỏi trật tự và quy định có tính trí tuệ của ta, nó cho thấy một số kiểu tương thích “đối với ta,” đối với những mục đích và mục

tiêu không nhận thức được của ta. Kant nghĩ rằng điều này được cảm nghiệm nhờ niềm vui thích do những đặc tính quy tắc về hình thức được thể hiện trong nhận thức “tự do” của trí tưởng tượng. Nhưng điểm quan trọng nhất mà ông đang bàn lại liên quan đến biện luận kép cho rằng khả năng đánh giá cái đẹp của ta không phụ thuộc vào mục đích có thể tri giác được hay sự quan tâm cụ thể nào khác – cái đẹp không phải là một biểu hiện của cái gì khác hay giản lược thành một loại khoái lạc hay sự quan tâm nào khác; nó là quyền tự quyết; và thứ nữa, khả năng này chứng tỏ rằng các bản chất đạo đức và không thuộc cảm giác thì không bị trôi nổi một cách phi lý trong vũ trụ vật chất, vô nghĩa nào đó. Kết quả là ta đang chứng minh sự thăng hoa của các bản tính vật chất và hữu hình của ta nhờ một khả năng đánh giá như vậy, có được niềm vui sướng như vậy, trong những khía cạnh phi vật chất, có hình thái như vậy của thế giới tự nhiên.

Những khẳng định về *tính chủ quan* của kinh nghiệm mỹ học như vậy và sự nhất quán về *tính độc lập của mỹ học* bỗng nhiên đóng vai trò cốt lõi trong hầu như tất cả tư tưởng hiện đại sau này trên phạm vi vấn đề mỹ học. Cái đẹp không có nghĩa là được hiểu chỉ như một phương tiện để phục vụ cái khác, hay một niềm khoái lạc tâm lý đơn giản, được cá nhân đa dạng biểu thị theo các cách thức đa dạng khác nhau. Cá nhân tiểu tư sản mới được giải phóng, bắt đầu tự xem mình có quyền được hưởng sự khoái lạc không phụ thuộc vào chính trị và tôn giáo hay thậm chí cả giác quan, và lúc này họ có thể trải nghiệm được một tầm cỡ mỹ học đã được giải phóng một cách bình đẳng. Và một cảm nghiệm như vậy bắt đầu trở nên quan trọng: khả năng đánh giá cái đẹp của ta có thể được coi là thể hiện được một

phẩm giá nhất định, tầm quan trọng đạo đức và ngay cả sự siêu vượt giới vật chất (và sau đó là giới tư sản, đã được thương mại hóa).

Chắc chắn rằng vị trí của Kant thường bị bỏ lại đằng sau rất xa. Vì một điều, Kant đã quan tâm nhiều hơn đến cái đẹp tự nhiên; ông đã cho những tác phẩm nghệ thuật chỉ còn mang tầm quan trọng thứ cấp và thậm chí còn có vẻ đáng ngờ nữa, trên những cơ sở đạo đức, về hoạt động nghệ thuật không trực tiếp liên quan tới cảm nghiệm tự nhiên “nguyên gốc” (đối với ông) về cái đẹp. *Những tác phẩm* nghệ thuật thuộc đủ loại sẽ mau chóng có ý nghĩa quan trọng hơn hẳn cái mà Kant đã đem lại cho chúng. (Đương nhiên, sự nhấn mạnh vào cái đẹp trong thiên nhiên của Kant cũng như của truyền thống chẳng bao lâu sẽ mất đi sự cố thủ của nó về sự tưởng tượng của tính hiện đại Âu châu. Có lẽ tư tưởng về một sự hòa hợp có thể hiểu được, có tính chính thể với thế giới tự nhiên đã bắt đầu có vẻ ngầy ngô trong kỷ nguyên khoa học và kỹ thuật hiện đại. Nó đã bắt đầu tỏ ra khó thân thuộc với những kết cấu và sản phẩm đã đạt được của ta. Sự hòa giải với bản thân chúng ta và giữa chúng ta với nhau đã hiện ra sừng sững như những vấn đề thúc bách hơn). Khoái lạc sẽ không giữ được vị trí kiêu hãnh lâu dài của mình trong những lý giải về cái đẹp, với tư cách sự cảm nghiệm về cái siêu phàm – và mối quan tâm nhiều hơn về những phản ứng mỹ học trước cú sốc, cái đau đớn, cái phi thường, cái bí ẩn, cái kinh hoàng – có thể chiếm lĩnh những vai trò trọng tâm hơn trong cuộc sống nói chung của nghệ thuật, còn chức năng chính trị và xã hội của những tác phẩm nghệ thuật có thể sẽ tái ngự trị như những vấn đề lớn, thay thế ở chừng mực nào đó cho những mối bận tâm thiên về siêu hình hơn hiển hiện rõ rệt ở Kant.

Tuy nhiên, mối liên kết mà Kant đã cố thiết lập giữa tầm cỡ mỹ học của kinh nghiệm với tự do của con người, vai trò của nó trong thể hiện sự thật về chúng ta không phải là tạo vật khả tri, được xác định, sẽ khởi đầu một kiểu tư duy và giới thiệu một loạt vấn đề có thể sẽ là kết cấu của tư duy hiện đại về tầm quan trọng của mỹ học.

Điều này thật rõ ràng ngay trong bản tuyên ngôn của học thuyết hậu Kant có ảnh hưởng cực kỳ mạnh mẽ được thi sĩ kiêm kịch gia Đức Friedrich Schiller viết năm 1793, *Về Giáo dục thẩm mỹ của con người trong một loạt thư từ*. Trong tầm tay của Schiller, nhiều khái niệm của Kant đã được trình bày mà không có tất cả những mối liên kết phức tạp liên quan tới dự án chung trong triết học phê phán của Kant, và đã được triển khai và mở rộng theo những cách liên quan nhiều tới cả các ước vọng lẫn những bức xúc của thời đại mới. Vì thời hiện đại đã tự tuyên bố là một thời đại khai phóng, và vấn đề dai dẳng lớn của tính hiện đại do vậy có liên quan đến những gì cũng đã là chủ đề quan trọng nhất của Kant: bản thân của tự do, bản chất của nó và các điều kiện thể hiện của nó. Vấn đề rõ ràng đã tạo nên một số phản ứng chính trị khẩn cấp, và cả Kant lẫn Schiller đều đã sống suốt thời đại Cách mạng Pháp khi họ viết các tác phẩm quan trọng của mình. Nhưng tư tưởng quen thuộc (dai dẳng mặc dù chịu nhiều phê phán và thậm chí còn là những gì có vẻ đáng ngờ đối với nhiều người) cho rằng tầm cỡ mỹ học của cuộc sống có thể khiến ta trở nên những người tốt hơn (hay có thể thể hiện sự hiện diện của các phẩm tính tốt đẹp hơn của chúng ta) đã mang hình dạng khác biệt trong tác phẩm của Schiller, một tác phẩm chủ yếu chịu ảnh hưởng bởi nhận thức kiểu Kant về những gì khiến ta đáng

giá hơn hết, hay là tự do của ta. Schiller đã đủ dũng cảm để nói rằng chính “nhờ cái đẹp, ta mới đạt được tự do,” và vì vậy mới thể hiện được “số phận cao quý nhất” của ta như những con người đạo đức. Tư tưởng cho rằng sự sáng tạo và tham gia vào nghệ thuật có thể được xem như thành tích của tự do (ngược lại, có thể tạo ra một kiểu phản kháng chống lại những kinh nghiệm tất yếu có tính tự nhiên và xã hội) sẽ có được một lịch sử lâu dài và phức tạp sau đó.

Kant đã vay mượn của Jean-Jacques Rousseau tư tưởng mà có lẽ nó trở thành một trong những tư tưởng có ảnh hưởng lịch sử mạnh nhất đã từng được một triết gia nói ra – rằng tất cả mọi người đều đáng được hưởng sự kính trọng hết mức về một khả năng mà tất cả đều có: khả năng xác định quá trình sống của chính mình với tư cách cá nhân, là những con người tự quyết hay tự trị. Họ được hưởng sự kính trọng như vậy vì lý do ấy. Vì có khả năng đó, không ai có thể bị cư xử như một phương tiện cho bất kỳ người nào khác; họ đều là “những cứu cánh của chính mình.” Cụ thể hơn, những chủ thể này có thể được coi là tự do vì họ có thể có chủ định và lựa chọn những gì họ làm; họ có thể đặt ra mục đích của mình dựa trên lý trí, chứ không chỉ theo đuổi những mục đích do thiên nhiên hay xã hội định ra. Ở tất cả mọi người lý trí là khả năng xác định những nguyên tắc hành động, và con người là khả năng hành động nhờ động cơ này, vì một nguyên tắc như vậy áp dụng cho tất cả những tác nhân có lý trí. Nhưng dĩ nhiên, con người không chỉ là những tác nhân có lý trí mà thôi; họ là những tạo vật có tri giác, ước muốn cũng như đam mê, và có lẽ hầu hết thời gian hành động dựa trên đam mê và nhu cầu như vậy. Một cách hiệu quả, họ cho phép chính mình “bị khăng định;” họ cho phép

tiến trình cuộc sống của mình “bị xác định” bằng những đam mê và những mối quan tâm mà họ không tự mình “xác định” và vì vậy họ không hành động một cách tự do theo nghĩa đầy đủ nhất. Họ hành động theo đường lối thừa nhận sự khăng định tương đương của mọi người khác để quyết định cuộc sống của riêng họ cũng như vậy, và cũng theo một nguyên lý có lý trí, và từ đó theo một đường lối tự khăng định, nhờ vậy được hiểu như một lý tưởng đạo đức khó khăn cũng như một nguyên lý trừu tượng.

Với quyền lực và ảnh hưởng to lớn của những đam mê và bản ngã của con người, ta mới có thể nghĩ rằng các cơ hội để thực hiện một lý tưởng như vậy quá mong manh để chẳng đi đến đâu. Dẫu rằng chính Kant đã tin vào khả năng có được sự tiến bộ đạo đức nào đó, quan điểm cơ bản của ông là “khúc cây cong không thể làm ra được vật gì thẳng cả” giống như con người, rằng ta vẫn sẽ duy trì “bản tính ác” (luôn có khuynh hướng ưu tiên cho trường hợp của riêng mình), và sự đối nghịch giữa khả năng điều khiển hành động của ta bằng lý trí và nhờ vậy mà tự do điều khiển, với những khuynh hướng theo cảm tính của ta, cho phép ít cơ hội dàn xếp và hòa giải. Nhưng Schiller, bằng cách chấp nhận những tư tưởng của riêng Kant về tầm quan trọng có tính tượng trưng của cái đẹp, đã cho rằng các cảm giác của ta cần phải được hiểu như những yếu tố của một bản thể tổng hòa, không phải là sự đối lập trừu tượng với lý trí, và cho rằng khi chúng được hiểu theo cách này, thì kết quả là ta có thể thấy được cách chúng có thể biến đổi, có thể được giáo dục. Chúng là đối tượng của việc đào tạo văn hoá và thói quen, và Schiller đã cố gắng chứng minh rằng phương tiện mạnh mẽ nhất cho cả việc chứng tỏ một bản chất người hài hòa hơn và cho cả một nền giáo

dục đạo đức như vậy chính là nghệ thuật. Có thể có một “nền giáo dục thẩm mỹ của nhân loại.”

Schiller chưa hề nghĩ về văn học có tính đạo lý, hay là về chuyện ngụ ngôn của Aesop, phương pháp “văn dĩ tải đạo” hay những bài học răn đời. Điểm nhấn của ông tổng quát hơn nhiều và có liên quan đến cách thức mà trong đó toàn bộ nghệ thuật vĩ đại, biệt lập với vấn đề của chủ đề, có thể vừa chứng minh vừa giúp ta thể nghiệm được tiềm năng và sự hòa hợp đích thực giữa những yếu tố lý tưởng, lý trí hay hình thức của kinh nghiệm với những yếu tố vật chất hay tri giác. Trong phạm vi mỹ học như vậy, cốt lõi vật chất hay từ ngữ thuộc tri giác không chỉ đơn giản là vật mang hình thức, loại vật liệu mà hình thức được ghi khắc vào đó; chúng thể hiện những yếu tố hình thức thành một kiểu hòa hợp sinh động mà Schiller công nhận là có tầm quan trọng đạo đức vô biên cũng như về mặt mỹ học. Schiller đã cho rằng, “Cái đẹp là sự tự do trong thể hiện.”

Trên bề nổi của vấn đề, không có lý do cụ thể tại sao thành công mỹ học thuộc loại này – cả khả năng biểu hiện những gì ta có thể sáng tạo trong vấn đề sáng tạo trong một loại hòa hợp mật thiết, và cả kinh nghiệm mãnh liệt về sự hòa hợp này – sẽ có được tầm quan trọng về mặt đạo đức như Schiller đã đề quyết. Vấn đề tự điều khiển hợp lý và sự đối nghịch vị kỷ, cảm quan có thể chỉ là một trường hợp rất chung về sự đối lập giữa lý tưởng và thực tế, không lấy gì làm quan trọng đặc biệt đối với kinh nghiệm đạo đức hay nền giáo dục đạo đức. Nhưng không chỉ có lời biện hộ của Schiller cho nghệ thuật tạo nên một trường hợp triết học nào đó; ông cũng không phải là người đầu tiên trình bày rõ những gì sẽ trở thành niềm hy vọng

nóng bỏng về những tầng lớp trung lưu Âu châu mới xuất hiện – rõ ràng đến nỗi những nếp sống của họ biến thành quen thuộc, được sửa đổi, bị xa lánh, bị đồng tiền thống trị hơn bao giờ hết vẫn cho phép một khoảnh khắc mang ý nghĩa siêu vượt cả cá tính và toàn thể, thể hiện những khả năng văn hóa cao hơn và đủ loại cứu chuộc. Tầm quan trọng mà Schiller đã phong cho những yếu tố thể nghiệm mỹ học, và ảnh hưởng vị thế của ông hưởng, đã bộc lộ một sự bồn chồn nói chung trong thời đại mà ông đã nói đến. Việc thiếu sự đồng thuận về những giá trị tôn giáo, những trục trặc và các cuộc cách mạng xảy ra mau chóng, và đơn giản là tốc độ thay đổi đặc trưng của tính hiện đại đã tạo ra một kiểu khao khát khác biệt đối với ý nghĩa tầm quan trọng không được thỏa mãn bằng những tiêu chuẩn thế tục về sự thành đạt chính trị hay thương mại thuộc mà giới tư sản đang nổi lên cho phép. Đó là thế giới “phi tự do,” tất yếu và có kiểm soát. Thế giới mỹ học, một mặt, được cho là đại diện cho thế giới chân thực, hòa nhập và tự do. Trong trường hợp đặc biệt của Schiller, nó thậm chí cho thấy rõ cả một sự khai phóng vô tư xuất phát từ những quyền lợi cá nhân và vị kỷ, cũng như một kiểu hòa giải với một thế giới cảm quan như vậy. Nghệ thuật về cái đẹp có thể chứng tỏ và tạo ra một tâm hồn cao đẹp.

Ta đã từng gặp trong phần khảo sát ngắn này phần trả lời cho những vấn đề như bản chất nghệ thuật, và tầm quan trọng và giá trị của nó, dường như liên quan nhiều đến loại xã hội mà trong đó nghệ thuật như vậy được sản sinh ra và được đánh giá cao. Người ta có thể dự kiến rằng một nền văn hóa khi đưa ra một giá trị rất cao về một kiểu hòa hợp công dân, hay về lòng một đạo, hay về tự do, hay về cá nhân và trách nhiệm đạo đức cá nhân, hay về sự

thành đạt trong thương mại hay về sự khám phá nào đó về ý nghĩa và mục đích mà ở đó chiều hướng này được thể nghiệm như là bị đe dọa, thì hậu quả là đến lượt những nghệ sĩ của nó với một loạt những câu hỏi và niềm hy vọng khác trong những tình huống khác như vậy. (Tuy nhiên, giống tất cả những vấn đề mỹ học, hiếm khi là một giả thuyết không gây mâu thuẫn và tạo nhiều tranh cãi. Nhiều nhà phê bình thấy được những gì là khác biệt trong toàn bộ nghệ thuật giống như những đặc tính hình thức đặc biệt nhất định và hiểu được lịch sử của sự biến đổi khi chú ý tới những tính chất khác biệt với tư cách nội tại tổng thể đối với lịch sử nghệ thuật, như một vấn đề thực nghiệm nghệ thuật nội tâm ở các nghệ sĩ. Những nhà phê bình này chú ý tới khả năng đánh giá nghệ thuật theo mọi lứa tuổi như bằng chứng về bản chất siêu việt về hình thức của nó. Vẫn có những nhà phê bình khác như Theodor Ardeno hiểu nghệ thuật theo những đặc tính về hình thức của nó nhưng lại thấy được những đặc tính hình thức của nghệ thuật đúng ý nghĩa về lịch sử và phê bình của nó). Nếu bất kỳ cái gì giống như một giả thuyết tổng quát như vậy về ý nghĩa xã hội và lịch sử của mỹ học là đúng, thì dấu rằng, nó có thể đặc biệt giúp để lý giải tình trạng biến đổi trong lĩnh vực mỹ học khi nền văn hóa chính thức của Âu châu hiện đại đã bắt đầu, trong hậu bán thế kỷ XIX, thể nghiệm một loạt khủng hoảng sâu sắc về lòng tự tin và mục đích.

Một triết gia kiêm nhà phê bình văn hóa bên trên tất cả những triết gia khác có liên quan tới cuộc khủng hoảng này là Friedrich Nietzsche (mà ông gọi nó là vấn đề “thuyết hư vô”). Nietzsche đã xuất bản quyển sách quan trọng bậc nhất của mình, *Sự ra đời của bi kịch* (The Birth of Tragedy) nói về vai trò của nghệ thuật, đặc biệt là

âm nhạc (đặc biệt nhất là vở nhạc kịch của Richard Wagner), nên biểu diễn với sự hiểu biết về cuộc khủng hoảng đó). Nietzsche đã cho rằng phong trào thế tục hiện đại của “khai sáng” đã hứa hẹn cho phép chỉ các đòi hỏi về quyền lực, cho dù là về chính trị, đạo đức hay trí tuệ mà đòi hỏi đó có thể bảo đảm được biện hộ bằng lý trí. Nền văn hóa tự ý thức mạnh mẽ, cả sự hứa hẹn cũng thế, cho phép ta dung dưỡng một thế giới gồm những cá nhân đa dạng, tự tại, chịu đựng đa dạng của nhau và bảo đảm trong thẩm quyền của những lý lẽ thuộc lý trí. Thay vì thế, Nietzsche đã nói rằng sự phê phán bằng lý trí đã trở thành chủ nghĩa hoài nghi tất cả, và nhất là với triết học của Kant, nói cho cùng đáng phê phán ngay cả về việc làm táo bạo của chính nó đến nỗi nó đã bắt đầu “chán cả đuôi của chính mình” và đã tạo ra sự lẫn lộn và bất ổn cho trí tuệ, chứ không phải sự tự tin. Về mặt xã hội, thay vì là một cuộc chạy đua của các cá nhân tự lực, Nietzsche đã cho rằng, phong trào ánh sáng dân chủ Âu châu đã sản sinh ra một cuộc chạy đua của những con cừu nhút nhát, bộp chộp và thô tục. Cuộc khủng hoảng trí tuệ và xã hội này đã dẫn đến một cuộc khủng hoảng về giá trị, hay là cuộc khủng hoảng của thuyết hư vô, ý nghĩa làm suy yếu là: “không có gì là chân thực: mọi sự đều được phép,” “đánh mất mục đích,” nên chẳng có gì đáng để mong muốn và tranh đấu vì nó.

Tác phẩm đầu (1870) của Nietzsche, *Sự ra đời của bi kịch xuất phát từ tinh thần của âm nhạc*, được viết phần lớn dưới dạng tiểu luận triết học về nguồn gốc lịch sử của bi kịch Hy Lạp. Nhưng giữa những chi tiết lịch sử thuộc những lý lẽ khác thường của ông về vai trò của hợp xướng và âm nhạc, Nietzsche đã

quay trở lại với “cuộc tranh cãi cổ đại” giữa thi ca và triết học do Plato khởi đầu. Vì lần đầu tiên trong lịch sử của tư tưởng phương Tây, Nietzsche đã dựng lên một cuộc tấn công nhưc nhối vào vị anh hùng về trí tuệ vĩ đại nhất phương Tây là Socrates, hoàn toàn nhân danh hay với tư cách người ủng hộ những thi sĩ bi kịch, đặc biệt là Aeschylus và Sophocles. (Euripides được xem như đã từng chịu nhiều ảnh hưởng của thuyết duy lý của Socrates). Socrates bị công kích vì đã tạo ra loại chủ nghĩa lạc quan “giả” hay “ngây thơ” về vai trò khả dĩ của lý trí và tư duy trong cuộc sống con người mà, đối với Nietzsche, phải có những hậu quả có tính định mệnh như vậy trong truyền thống của phương Tây. Trái lại, “bi kịch” do Nietzsche xử lý lại không với tư cách một tiêu chuẩn mỹ học thuần túy, mà với tư cách một loại phạm trù đạo đức. Bi kịch, được xử lý như kiểu mẫu cho toàn bộ nghệ thuật, được phân tích không những như sự thể hiện một sự căng thẳng của sức sáng tạo, bất ổn và bạo lực giữa những nỗ lực của con người khi tạo hình, cho sự sáng tỏ và trật tự (sức mạnh của thần Apollonius hay của sự hài hòa cân đối) và sự phân hủy hình thể, sự nhiễm độc, ngay cả tính chất thác loạn của thần Dionysus (một sự đối nghịch chịu nhiều ảnh hưởng của Schiller hơn Nietzsche), mà còn là một câu trả lời phi Socrates thật mạnh mẽ cho câu hỏi cốt lõi, nổi tiếng kiểu Socrates: người ta nên sống như thế nào? Quan điểm bi kịch đã thể hiện một “chủ nghĩa bi quan buồn thảm,” một kiểu sức mạnh khi đối diện với sự thất bại của trật tự, sự cá nhân hóa và sự cố kết, một sự khẳng định về cuộc sống bất chấp đau khổ, và không cần viện dẫn đến một loại “biện luận” kiểu Socrates hay một “câu trả lời” hợp lý cho câu hỏi “tại sao cuộc sống phải là được sống.”

Vị thế của Nietzsche đặt ra nhiều câu hỏi, và chính ông cũng mau chóng từ bỏ việc kêu gọi sự tái kích động quan điểm bị kịch qua loại nhạc kịch của Wagner. Tư tưởng về sự thất bại trong Thời đại Ánh sáng về tính hiện đại có vẻ như đã đưa chúng ta trở lại cuộc tranh cãi thời cổ đại và nó đã nêu ra câu hỏi là tại sao một lập trường mỹ học nào đó về cuộc sống (hay những cái mà Nietzsche đã tiếp tục gọi là “sự biện minh có tính mỹ học về tồn tại”) có thể chứng tỏ là chiếm ưu thế hơn về nhiều phương diện so với những sự kiện dẫn đến lý trí của Thời đại Ánh sáng. Việc đem lại ưu thế cho một hình thức mỹ học làm cho nó có ý nghĩa và chính thống như vậy có thể còn thực sự hơn cái không thể giải quyết và những sự mơ hồ của các căng thẳng của cuộc sống và nó có thể đem lại một “sự khẳng định về cuộc sống” tốt đẹp hơn, phù hợp hơn. Những chủ đề như vậy không chỉ tăng cường những gì đã từng chứng tỏ là những dòng chảy mạnh mẽ của chủ nghĩa lãng mạn Âu châu, mà còn giúp củng cố nhiệt tình trong truyền thống hiện đại thời kỳ cuối về một quan điểm “phê phán” nghệ thuật đối với kẻ lập dị, “người theo chủ nghĩa hiện đại,” kẻ chống tư sản và phần tử cách mạng. Về nhiều phương diện, Nietzsche là triết gia lập dị đầu tiên, triết gia hiện đại đầu tiên đã nêu câu hỏi là liệu ông “thuộc về” triết học hay văn chương, liệu ông đang viết triết học hay đang đóng những vai trò của đủ loại nhân vật triết học khác nhau. Đây là sự lẫn lộn có suy tính về phần ông, một hệ quả ý thức của ông là sự siêu việt theo quan điểm của Socrates và khoa học đã chấm dứt, và một kỷ nguyên mới ít ra cũng có khả năng, được định hướng từ tiềm năng sáng tạo, duy nghiệm, bị quan nhưng vẫn có tính khẳng định của mỹ học, và ông phải là “Socrates” mới, khúc quanh lịch sử vĩ đại dành cho cái mà ngày nay ta gọi là thời “hậu hiện đại.”

Đĩ nhiên, lập trường của Nietzsche không phải là đường lối duy nhất mà người ta có thể suy nghĩ về sự liên tục giữa số phận của nghệ thuật và số phận của thời hiện đại. Đối với những nhà phê bình theo chủ nghĩa Mác xít truyền thống, đối với những người hiểu rõ nhất phong cách và nội dung nghệ thuật như những phản ảnh về “ý thức hệ” của các quan hệ giai cấp và đấu tranh giai cấp, nghĩa là, như phương tiện mà các giai cấp thống trị đã dùng nó để tìm cách chính thống hóa bản thân mình và xác định nhận thức về những giai cấp khác, phạm trù phù hợp cho nghệ thuật hiện đại cũng mang tính lịch sử, nhưng chủ nghĩa hiện đại lại được hiểu là “suy đồi” chứ không mang tính khai phóng (như một sự phản ánh tình trạng “mâu thuẫn” lịch sử hay tận thế hay tình trạng tuyệt vọng của chủ nghĩa tư bản hiện đại).

Vị thế của Adorno không quá thiên về chủ nghĩa giản lược thô thiển như vậy, và kết hợp với một sự phân tích về tính hiện đại kiểu tân Mác xít đã được sửa chữa. Đối với những lý thuyết gia như Adorno, đặc trưng chính yếu của chủ nghĩa tư bản không phải là mâu thuẫn giai cấp như vậy mà sự thành công to lớn của nó về việc hòa nhập các cá nhân trong hệ thống tổ chức xã hội của nó, khả năng thể hiện một thuyết cải cách thuần nhất hóa và mâu thuẫn chỉ như những sự hợp lý hóa trung lập về tổ chức quan liêu, hiệu quả, và vì vậy, khả năng mạnh mẽ của nó là để làm lắng dịu, cách ly và kết nạp tất cả sự đối lập, trật tự chung của nó. Ông đã gọi đây là vấn đề “tư duy Đồng Nhất” và, giống như những vấn đề đã bàn luận xong, ông đã xử lý vấn đề mỹ học như một hình thức phủ định hay sự đối lập với Đồng Nhất thể toàn diện. (“Nghệ thuật là phản đề về mặt xã hội của xã hội”). Adorno đã thông cảm nhiều hơn với tiềm năng chính trị “phủ

định” trong các tác phẩm nghệ thuật hiện đại và lập dị (nhất là trong âm nhạc), vì ông nghĩ rằng đặc trưng thực nghiệm hình thức của tác phẩm như vậy có thể phá vỡ sự duy trì những nguyên lý phổ quát chủ đạo về sự hợp lý hóa và sự hợp nhất theo một cách nào đó. Kết quả là và dù sao cũng là nghịch lý khi ông đã gán cho sự tự trị của tác phẩm nghệ thuật một tầm quan trọng có tính chính trị nghiêm túc và đã phát triển một vị thế phê phán xã hội về nghệ thuật hiện đại với sự thông cảm hơn so với các nhà phê bình Mác xít. Sự hiện hữu của bản thân nghệ thuật, nhất là tác phẩm duy nghiệm hình thức, như một dấu hiệu về một sự bất mãn với thực tại đang hiện hữu, vì nhu cầu của một sự phủ định và làm lại với thực tế xã hội, một cách bày tỏ sự chối bỏ và phủ nhận mà nó có thể tự có được những hiệu quả khai phóng.

Đối với một người theo chủ nghĩa hiện đại lạc quan hơn nhiều, nếu không muốn nói là phi tiêu chuẩn, như John Dewey, việc tạo tác và đánh giá toàn bộ nghệ thuật đương nhiên là có liên quan đến “kinh nghiệm” hiện đại, nhưng không phải bằng đường lối cách mạng hay đối lập như Nietzsche và các triết gia lập dị khác đã đề xuất, và không phải bằng đường lối “phủ định” hình thức do Adorno đã đề ra. Nghệ thuật nên được hiểu như một thành phần nối tiếp cảm nghiệm của con người bình thường, hay hiểu về mặt chức năng, theo những nhu cầu và mục đích của cuộc sống thực tế mà trong đó những kinh nghiệm về việc đánh giá mỹ học đặc biệt mạnh mẽ và theo trật tự hình thức có thể đóng vai trò của nó và vì vậy có thể được người ta hiểu rõ nhất. Những nhu cầu và mục đích này bao gồm những nhu cầu đối với mức độ sâu sắc của sự hiểu biết và mức độ tế nhị của sự truyền đạt và sự kích thích “năng lực” sáng tạo mà nghệ thuật có thể thỏa

mãn, cho dù trải qua những thời kỳ lịch sử khác nhau rất nhiều. Và cuối cùng, đối với tất cả những sự khác biệt giữa diễn giải của Dewey với nhiều người khác được tóm tắt ở đây, ông đã kết thúc việc bàn luận của mình bằng một cách diễn đạt khác về niềm hy vọng vĩ đại, bền bỉ rằng nghệ thuật có thể làm cho chúng ta tốt đẹp hơn, nó có thể “tái tạo” lại chúng ta, “định hướng lại” ước muốn của ta, và “ám chỉ khả năng là quan hệ của con người sẽ không được tìm thấy trong những quy tắc hay giáo điều.”

Những quan điểm như vậy, bày tỏ nỗi e sợ rằng nghệ thuật có thể làm ta bị đời bại hoặc niềm hy vọng rằng nghệ thuật có thể giáo dục cảm quan của chúng ta, làm phong phú hay thậm chí còn chuộc lỗi cho ta, cũng cần nhớ lại một quan điểm đối nghịch cuối cùng cho rằng kỷ nguyên của tầm quan trọng của nghệ thuật và tầm quan trọng của đời người đã hết rồi, đã cáo chung rồi. Nếu câu hỏi là “ý nghĩa của kinh nghiệm mỹ học – cái được gọi là những khát vọng về nghệ thuật hay văn hóa cao – trong thế giới ở cuối thời kỳ hiện đại là gì? Câu trả lời có thể là “không hề có ý nghĩa hay vai trò như vậy, những kinh nghiệm như vậy đã bị đẩy ra bên lề xã hội một cách thật nguy hiểm.” Và nếu câu hỏi là “làm thế nào người ta có thể phân biệt được cảm nghiệm mỹ học chân thực với sự giải trí do các nhà quảng cáo và những nhà sản xuất trên thị trường quy mô cung cấp?” câu trả lời có thể là “một sự phân biệt rành rọt như vậy không còn nữa.” Những tác giả của những văn tuyển này và nhiều triết gia khác cùng các nghệ sĩ trong lịch sử rõ ràng đã coi tình trạng như vậy là một tai họa. Những câu hỏi như: liệu một thực trạng như vậy sẽ qua đi hay không, và nếu thế, liệu sự biện minh đó có đúng không. Đành phải để lại ở đây như những câu hỏi còn bỏ ngỏ.

Nền cộng hòa của PLATO

Sau khi đã trình bày xong phần diễn giải thế nào là quốc gia hết sức công bằng, Socrates và các bạn hữu của ông đã suy ngẫm về nó. Socrates bắt đầu một cuộc thảo luận với Glaucon về thi ca, và về lý do tại sao ông đã ra lệnh trục xuất các thi sĩ ra khỏi thành phố.

Trong số nhiều điều xuất sắc mà tôi nhận thức được trong vòng trật tự của Quốc gia chúng ta, không có điều nào mà khi ngẫm lại tôi thấy hài lòng hơn quy định về thi ca.

Ý ngài muốn nói đến điều gì chứ?

Đến sự bài bác thi ca mô phỏng, mà chắc chắn không được tiếp nhận; bây giờ tôi mới thấy rõ hơn rằng những thành phần của tâm hồn đã được phân biệt với nhau.

Ý ngài là sao chứ?

Chỉ nói riêng cho ngài nghe thôi nhé, vì tôi không muốn các lời nói của tôi bị nói lại cho các nhà viết bi kịch và đám nhại thơ khác – nhưng tôi không ngại nói cho ngài biết rằng tất cả những chuyện nhại thơ là rất tai hại cho sự hiểu biết của mọi người nghe thơ, và kiến thức về bản chất đích thực của chúng chính là liều thuốc giải độc duy nhất cho họ đấy.

Ngài hãy giải thích cơ sở nhận xét của ngài xem.

Tôi sẽ cho ngài biết, đầu rằng ngay khi mới bắt đầu tuổi thanh niên tôi vẫn luôn khiếp hãi nhưng yêu quý Homer,

mà thậm chí ngay bây giờ chúng còn làm tôi ấp úng nói không nên lời, vì ông là vị thuyền trưởng và là bậc thầy vĩ đại của toàn thể đám người bi ai mà quỵến rũ đó; nhưng một người sẽ không được sùng bái quá mức sự thật, và do đó tôi sẽ phải nói ra đây.

Ông ta đáp, hay lắm.

Thế thì hãy nghe tôi nói nhé, hay hãy trả lời tôi thì hơn.

Ngài cứ hỏi đi.

Ngài có thể cho tôi biết mô phỏng là gì không? Vì tôi thực sự không biết.

Có thể tôi biết ít nhiều.

Tại sao lại không chứ? Vì một con mắt đờ đẫn hơn lại thường có thể thấy một vật còn nhanh hơn kẻ tinh mắt nữa là.

Ông ta đáp, đúng thế; nhưng khi có mặt ngài ở đây, nếu như tôi có một ý niệm mơ hồ nào, thì tôi cũng không có đủ can đảm để thốt lên lời. Ngài hãy tự tra vấn mình thì hơn?

Thế thì, ta sẽ bắt đầu tra vấn theo cách thức bình thường của mình: Bất kỳ

khi nào một số cá thể có một cái tên chung, ta giả sử rằng chúng cũng có một ý niệm hay hình thức tương ứng. Ngài hiểu ý tôi chứ?

Tôi hiểu.

Ta hãy đơn cử một thí dụ thông thường; có những cái giường và những cái bàn trong thế giới này – thật nhiều, có phải không?

Phải.

Nhưng chỉ có hai khái niệm hay hình thức về chúng – một khái niệm về cái giường, và một khái niệm về cái bàn.

Đúng vậy.

Và người làm ra cái giường hay cái bàn cho ta sử dụng, phù hợp với khái niệm – đó là cách nói của ta trong thí dụ này và những thí dụ tương tự – nhưng không phải là người phát minh ra chính những khái niệm đó: anh ta có thể làm cách nào?

Không thể được đâu.

Và có một nghệ sĩ khác, – tôi muốn biết ngài sẽ nói gì về ông ta.

Ông ta là ai?

Người làm ra mọi công việc của tất cả những người thợ khác.

Một người dị thường quá nhỉ!

Chờ một chút, sẽ còn có thêm lý do cho anh nói thế mà. Vì chính ông ta có thể làm ra không những mọi loại thuyền bè, mà còn cả cây cối, thú vật nữa, bản thân ông ta và tất cả những thứ khác – trái đất và bầu trời, và những sự vật ở trên trời hay ở dưới đất; ông ta còn tạo ra các thần thánh nữa.

Ông ta ắt phải là một con người phi thường và không hề mắc lỗi lầm nào cả chứ.

Ồ! Ngài đang hoài nghi, có phải không? Ý ngài muốn nói rằng không hề có một người tác tạo hay một tạo hóa như vậy hay có ý nghĩ rằng có thể có một người tác tạo ra tất cả mọi sự vật này nhưng không phải ở một người khác chứ gì? Liệu ngài có thấy rằng có một cách để ngài có thể hoàn toàn tự mình làm ra chúng không?

Cách nào nhỉ?

Cũng dễ thôi; hay đúng ra, có nhiều cách để có thể hoàn thành được kỳ công ấy, nhưng không có cách nào nhanh hơn động tác cứ xoay tròn mãi một cái gương – chẳng bao lâu ngài sẽ tạo ra được mặt trời và các tầng trời, trái đất và chính ngài, muông thú và cỏ cây, rồi tất cả mọi sự vật khác mà hiện ta đang nói đến, trong cái gương đó.

Ông ta đáp, đúng rồi; nhưng chúng chỉ là những ngoại hình thôi.

Tôi đáp, rất hay, hiện giờ ngài sắp đến được trọng điểm rồi đấy. Và cả họa sĩ, như tôi nghĩ, cũng là một người khác như vậy – một nhà sáng tạo những ngoại hình, có phải không?

Đương nhiên rồi.

Nhưng thế thì, giả như ngài sẽ nói rằng những gì mà ông ta sáng tạo là không thực. Và dẫu vậy vẫn có một ý nghĩa để họa sĩ sáng tạo ra cái giường chứ?

Ông ta nói, đúng vậy, nhưng không phải là một cái giường thực sự.

Và cái gì thuộc về người tác tạo cái giường chứ? Ngài đã chẳng nói rằng ông ta cũng tác tạo, không phải ý tưởng, mà theo quan điểm của chúng ta, là bản chất của cái giường, mà chỉ là một cái giường cụ thể?

Đúng, tôi đã cho là vậy.

Vậy, nếu ông ta không làm ra cái giường đang hiện hữu thì ông ta không thể tạo ra tồn tại thực sự, mà chỉ một cái gì đó giống như tồn tại; và giả như bất kỳ người nào cho rằng công trình của người làm ra cái giường hay của bất kỳ người thợ nào khác, có sự hiện hữu thực sự, thì ông ta thật hiếm khi được giả định là đang nói sự thật.

Ông ta đáp, bằng bất cứ giá nào, các triết gia có thể nói rằng ông ta không nói thực.

Vậy thì, có gì là lạ khi công trình của ông ta cũng là một sự diễn đạt chân lý không rõ rệt.

Có gì là lạ đâu.

Bây giờ, giả như nhờ những thí dụ vừa nêu, ta tra vấn xem ai là người mô phỏng?

Nếu ngài sẵn lòng.

Thế thì ở đây có ba cái giường: một cái hiện hữu trong thiên nhiên, do Thượng đế tạo ra, mà tôi nghĩ rằng ta có thể nói vậy – vì không có ai khác có thể là người tạo tác được như vậy, phải không?

Không có ai cả.

Còn có một cái giường khác là công trình của anh thợ mộc nữa chứ?

Đúng vậy.

Vậy, những cái giường thuộc ba loại, và có đến ba nghệ sĩ lo về chúng: Thượng đế, người thợ làm giường và họa sĩ?

Đúng là có ba loại.

Thượng đế, cho dù là sự lựa chọn hay do sự thiết yếu, đã tạo tác một cái giường trong thiên nhiên và chỉ một cái duy nhất mà thôi; hai hay nhiều hơn những chiếc giường lý tưởng như vậy không bao giờ hiện hữu, cũng không bao giờ được Thượng đế tạo ra.

Tại sao lại thế?

Vì dẫu Ngài chỉ làm hai cái thôi, một cái thứ ba cũng sẽ xuất hiện sau hai cái kia xuất phát từ ý niệm về chúng, và đó chính là cái giường lý tưởng, chứ không phải là hai cái giường trước.

Ông ta đáp, rất đúng.

Thượng đế biết điều này, và Ngài khát khao được làm người tạo ra cái giường thực sự, không phải là người thợ cụ thể làm ra một cái giường cụ thể, và do đó Ngài đã tạo tác một cái giường độc nhất về mặt yếu tính và bản chất.

Chúng ta tin như vậy mà.

Thế thì, liệu ta sẽ nói đến Ngài như một tác giả tự nhiên hay người làm ra cái giường?

Ông ta trả lời, đúng đấy; về mặt tiến trình sáng tạo tự nhiên, Ngài là tác giả của cái giường này và của tất cả mọi sự vật khác.

Và những gì ta nói về người thợ mộc là – phải chăng anh ta cũng không phải là người làm ra cái giường sao?

Đúng vậy.

Nhưng ngài có gọi họa sĩ là một nhà sáng tạo kiêm người thợ không?

Chắc chắn là không rồi.

Tuy nhiên, nếu ông ta không phải là người thợ, thì ông ta có quan hệ gì với cái giường?

Ông ta đáp, tôi nghĩ rằng bình thường ta có thể gán cho ông ta là người mô phỏng cái mà người khác làm.

Tôi nói, tốt lắm; thế thì ngài gọi ông ta là kẻ bắt chước thứ ba, tính từ thiên nhiên đổ xuống?

Hẳn là thế.

Và nhà thơ bi là một người mô phỏng, và do vậy, cũng như những kẻ

mô phỏng khác, đã mô phỏng đến lần thứ ba, tính từ nhà vua trở xuống và từ chân lý trở đi?

Có vẻ là vậy đấy.

Kẻ mô phỏng.

Họ là hay họ có vẻ là như vậy? Ngài vẫn khẳng định điều này à.

Ý ngài là sao?

Tôi muốn nói rằng ngài có thể xem xét một cái giường từ những quan điểm khác nhau, bắt buộc, trực tiếp hay từ bất kỳ quan điểm nào khác, và cái giường sẽ có vẻ khác biệt, nhưng không có sự khác biệt nào trên thực tế. Và đối với tất cả những sự vật khác cũng vậy.

Ông ta nói, đúng rồi, sự khác biệt chỉ là bề ngoài.

Bây giờ hãy để tôi hỏi ngài một câu hỏi khác: Cái nào là nghệ thuật hội họa được thiết kế – một sự mô phỏng sự vật đúng như chúng hay có vẻ như vậy – cho ngoại hình hay hiện thực?

Cho ngoại hình.

Tôi nói, người mô phỏng còn cách quá xa với sự thật, và có thể làm tất cả vì anh ta chỉ mới chạm nhẹ vào một phần nhỏ của chúng, và phần đó là một hình ảnh. Chẳng hạn: một họa sĩ sẽ vẽ một thợ sửa giày, một thợ mộc hay bất kỳ những nghệ sĩ nào khác, cho dù anh ta không biết gì về kỹ xảo của họ; và nếu là một nghệ sĩ giỏi, anh ta có thể đánh lừa được trẻ em hay người có đầu óc giản đơn, khi anh ta cho họ xem một bức ảnh của một anh thợ mộc từ xa, và họ sẽ tưởng như mình đang nhìn thấy một anh thợ mộc thật.

Hẳn là thế rồi.

Và bất cứ khi nào, bất kỳ ai báo cho ta biết rằng anh ta đã phát hiện được một người biết được tất cả các ngành nghệ thuật, và tất cả những điều khác

mà bất kỳ ai biết, và mọi sự vật đơn lẻ với một mức độ chính xác hơn bất kỳ người nào khác – dù bất kỳ là ai cho ta biết điều này, tôi nghĩ rằng ta chỉ có thể tưởng tượng được rằng anh ta là một tạo vật đơn giản có thể bị một thầy phù thủy hay một diễn viên nào đó mà anh ta đã gặp và nghĩ là người đó biết mọi cách đánh lừa, vì bản thân anh ta đã không thể phân tích bản chất của tri thức, không biết và mô phỏng.

Đúng quá còn gì nữa.

Và vì vậy, khi ta nghe là có những người nói rằng các nhà viết bi kịch, và Homer là người đứng đầu, biết được tất cả mọi nghệ thuật và tất cả mọi sự của con người, đức hạnh cũng như tội lỗi, và cả những điều thuộc thần thánh nữa, vì rằng một thi sĩ tốt không thể sáng tác tốt nếu ông ta không biết đề tài của mình, mà không có kiến thức này thì ông ta không bao giờ có thể thành thi sĩ, ta phải xem xét rằng ở đây liệu có thể không có một ảo tưởng tương tự hay không. Có lẽ họ tình cờ gặp những kẻ mô phỏng và đã bị những người này lừa gạt; khi thấy được công trình của những kẻ mô phỏng kia, có thể họ không nhớ rằng đây chỉ là những những hình ảnh đã bị “tam sao” từ chân bản, và có thể dễ dàng được tạo tác mà không cần có bất kỳ tri thức nào về chân bản, vì chúng chỉ là những ngoại hình chứ không phải là những hiện thực? Hoặc là, rốt cuộc, các thi sĩ cũng giành được lẽ phải về mình, và họ thực sự biết được những sự vật mà đối với nhiều người dường như các thi sĩ này phải biết thì mới dám bạo miệng nói về chúng như vậy?

Ông ta đáp, hiển nhiên là vấn đề cần phải được xem xét.

Bây giờ, giả như một người có thể tạo ra được bản gốc cũng như hình ảnh của sự vật, liệu anh ta có nghiêm chỉnh

cống hiến hết mình cho chuyên ngành tạo dựng hình ảnh không? Liệu anh ta có cho phép việc mô phỏng trở thành nguyên tắc chủ đạo của cuộc đời mình, như thể trong con người anh ta không còn gì cao hơn nữa?

Tôi cho rằng không.

Nghệ sĩ chân chính, biết rõ những gì mình đang nhái lại, sẽ quan tâm đến thực tại chứ không phải hình ảnh; và khát khao để lại những tác phẩm thật nhiều và thật đẹp như những hồi niệm về mình; và thay vì là tác giả của những lời tán dương, anh ta lại thích được làm đề tài cho những lời tán dương đó hơn.

Ông ta đáp, đúng vậy, đó sẽ là một nguồn vinh dự và lợi ích lớn hơn nhiều cho anh ta.

Tôi nói, thế thì ta phải nêu một câu hỏi với Homer; không phải về y học hay bất kỳ những ngành nghệ thuật nào mà những bài thơ của ông chỉ tình cờ nói đến: ta không định hỏi ông, hay bất kỳ thi sĩ nào khác, là liệu ông có chữa lành các bệnh nhân như Asclepius hay chỉ để lại một trường phái y học như những bài thơ trữ tình Asclepiads, hoặc liệu ông chỉ bàn về y học và những nghệ thuật khác một cách gián tiếp; nhưng ta có quyền biết về chiến thuật quân sự, chính trị, giáo dục là những chủ đề chính và cao cả trong thơ của ông, và ta có thể hỏi ông về những chủ đề này một cách thẳng thắn. Thế thì ta sẽ nói với ông rằng “Này ông bạn Homer à, nếu ông chỉ mới trình bày lại sự thật lần thứ hai về đức hạnh, chứ không phải lần thứ ba – không phải người tạo ra hay mô phỏng hình ảnh – và nếu ông có thể phân biệt được những nghề nghiệp theo đuổi nào khiến người ta tốt hơn hay xấu hơn trong cuộc sống công hay tư, xin hãy cho chúng tôi biết loại Quốc gia nào đã từng được cai trị tốt hơn nhờ

sự giúp đỡ của ông? Trật tự tốt đẹp của Lacedaemon là do Lycurgus, và nhiều thành phố lớn nhỏ khác cũng được hưởng lợi ích tương tự nhờ những người khác; nhưng ai cho rằng ông là một nhà lập pháp giỏi của họ và đã làm cho họ bất kỳ điều tốt đẹp nào chưa? Ý và Sicily khoe khoang về Charondas, và trong đám chúng ta có Solon; nhưng còn thành phố nào có cái gì để nói về ông chứ? Liệu có thành phố nào ông có thể nêu tên ra được không?

Glaucon đáp, tôi nghĩ rằng không; ngay cả những người theo trường phái Homer cũng hoài nghi chuyện ông là một nhà lập pháp.

Nhưng có cuộc chiến nào được ghi lại là đã được tiến hành một cách thành công nhờ ông hay nhờ những lời tham vấn của ông khi ông còn sinh thời không?

Không có.

Hoặc có bất kỳ phát minh nào của ông, có thể áp dụng cho những ngành nghệ thuật hay cho cuộc sống con người, như Thales the Milesian hay Anacharsis ở Scythian và những người tài trí khác đã tưởng tượng ra, được gán cho ông không?

Tuyệt không có loại phát minh nào cả.

Nhưng, nếu Homer đã không bao giờ làm công việc phục vụ chung, liệu cá nhân ông lại là một người chỉ đạo hay bậc thầy dạy về bất kỳ công việc chung nào được sao? Liệu sinh thời, ông đã có những người bạn thích hợp tác với ông, và đã trao cho hậu thế một lối sống như của Homer, như Pythagoras đã thiết lập, ông này là người rất được quý trọng vì sự thông thái của mình, và các môn đệ của ông cho đến ngày nay vẫn còn khá nổi tiếng về những trật tự được đặt bằng tên của ông?

Không có điều gì như vậy được ghi chép về ông. Vì chắc chắn, Socrates, Creophylus, bạn của Homer, đứa con của xác thịt đó, mà cái tên của ông ta khiến ta phải bật cười, có thể bị chế nhạo nhiều hơn vì sự ngốc nghếch của mình, nếu, như đã nói, Homer lúc sinh thời hầu như đã bị ông ta và những người bạn khác quên lãng?

Tôi đáp, đúng vậy, đó là truyền thống. Nhưng này Glaucon, liệu ngài có thể tưởng tượng được rằng nếu Homer thực sự có thể giáo dục và hoàn thiện con người – ông ta đã có được tri thức để không chỉ là một kẻ mô phỏng thuần tuý – liệu ngài có thể cho rằng ông ta lại không có nhiều môn đệ, và được họ tôn vinh và yêu quý sao? Protagoras người Abdera, và Prodicus người Ceos, và những người khác nữa đã phải thâm thĩ với những người đương thời rằng “Các ngài sẽ chẳng bao giờ có thể tề gia hay trị quốc được cho đến khi các ngài bổ nhiệm chúng tôi làm bộ trưởng giáo dục của các ngài” – và công cụ tài tình này của họ tác động đến việc làm cho con người yêu quý họ đến nỗi các bạn hữu của họ thấy đều rước họ trên vai. Và liệu những người đương thời với Homer hay với Hesiod, có cho phép người nào trong bọn họ đi lang thang đây đó như những kẻ hát rong, nếu họ có thể thực sự làm cho con người trở nên đạo đức? Có phải họ không muốn chia tay với những người đó như phải chia tay với vàng, và bắt buộc họ phải ở lại quê hương với mình chứ? Hay nếu thấy không chịu ở lại, các môn đệ sẽ đi theo thầy khắp bốn phương trời, cho đến khi họ đạt đủ trình độ học vấn.

Đúng đấy, Socrates ạ, tôi cho điều này là khá đúng đấy.

Vậy thì ta không được suy diễn rằng tất cả những cá nhân thuộc giới thi sĩ này, khởi đầu bằng Homer, lại chỉ là

những kẻ mô phỏng không mà thôi; họ sao chép những hình ảnh của đức hạnh và những điều tương tự, chỉ trừ chân bản là họ không bao giờ đạt tới? Thi sĩ giống như họa sĩ, như ta đã nhận xét, sẽ tạo tác một cái gì giống như anh thợ sửa giày dẫu rằng anh ta chả hiểu gì về chuyện sửa giày cả; và hình ảnh của anh ta đủ tốt cho những người chẳng biết gì hơn anh ta, và chỉ biết phê phán bằng màu sắc và hình thể mà thôi.

Quả là thế.

Tương tự, thi sĩ với những từ và cụm từ có thể được người ta cho là dựa vào những sắc thái của một số ngành nghệ thuật, tự mình chỉ hiểu được bản chất của mình đủ để nhại lại chúng mà thôi; và những người khác, không được biết như anh ta, và chỉ phán đoán qua những từ của anh ta sử dụng, tưởng tượng rằng nếu anh ta nói đến việc sửa giày hay đến chiến thuật quân sự hay bất kỳ điều gì khác, bằng vận luật, sự hòa điệu hay nhịp điệu, anh ta nói rất hay – đây là tác động êm dịu mà giai điệu và nhịp điệu có được theo bản chất. Và tôi nghĩ rằng ngài phải quan sát đi quan sát lại những gì ở một ngoại hình kém cỏi mà những chuyện kể của các thi sĩ đã tạo ra khi lột bỏ hết những sắc thái mà âm nhạc đã khoác lên chúng, và kể lại bằng văn xuôi thật đơn giản.

Ông ta đáp, đúng vậy.

Họ giống những khuôn mặt chưa bao giờ đẹp thực sự, mà chỉ là ở thời kỳ rực rỡ nhất của mình mà thôi; còn bây giờ về rạn vỡ của thời thanh xuân đã bỏ họ mà đi rồi?

Chính xác là vậy.

Đây lại là một điểm khác: Kẻ mô phỏng hay người tạo ra hình ảnh chẳng biết gì về sự hiện hữu đích thực cả; anh ta chỉ biết được những ngoại hình mà thôi. Liệu tôi nói có đúng không?

Đúng đấy.

Thế thì ta cần phải có sự hiểu biết thật rạch ròi mà không nên chỉ thỏa mãn với sự lý giải nửa vời nhé.

Ngài cứ tiếp tục đi.

Về họa sĩ mà ta cho rằng anh ta sẽ vẽ dây cương ngựa, và sẽ vẽ cái nút đồng?

Vâng.

Còn người thợ làm da và đồng sẽ thực hiện những món đồ này?

Hẳn là vậy rồi.

Nhưng liệu anh họa sĩ có biết thật đúng hình thức của đồng tiền và cái nút đồng không? Không, chỉ hủ họa thôi, mặc dù là người thợ làm da và làm đồng làm ra chúng; nhưng chỉ có kỹ sư mới biết cách sử dụng chúng – chính anh này mới biết hình thể chính xác của chúng.

Thật quá đúng.

Và ta không thể nào nói y như vậy về tất cả mọi sự chứ?

Cái gì nhỉ?

Có ba ngành nghệ thuật liên quan đến mọi thứ: một ngành sử dụng, ngành thứ hai tạo tác và ngành thứ ba là mô phỏng chúng chứ gì?

Đúng đấy.

Và cái xuất sắc, cái đẹp hay chân lý của mọi cấu trúc, sinh động hay bất động, và của mọi hành động của con người, có liên quan tới công dụng mà tự nhiên hay nhà nghệ sĩ cố tình đặt ra cho chúng?

Đúng thế.

Vậy người sử dụng chúng phải có kinh nghiệm lớn nhất về chúng, và anh ta phải chỉ cho người thợ biết được những đặc tính tốt xấu của chúng khi sử dụng; chẳng hạn như người thổi sáo sẽ cho người làm sáo biết loại sáo nào là đạt

yêu cầu của người thổi sáo; anh ta sẽ nói cho người thợ này biết cách phải làm chúng như thế nào, và người thợ sẽ phải chú tâm đến những chỉ dẫn của anh ta?

Đương nhiên là thế.

Người nào biết và do đó mới đủ sức nói ra một cách thuyết phục về cái tốt cái xấu của ống sáo, trong khi người thợ, tin vào anh ta, sẽ thực hiện những gì anh ta nói?

Đúng đấy.

Nhạc cụ cũng thế, nhưng về sự tuyệt vời hay nhược điểm của nó thì người thợ chỉ cần biết được để chỉnh sửa niềm tin; và điều này anh ta chỉ đạt được nhờ người nào biết nó, bằng cách nói chuyện với người đó và bắt buộc phải nghe những gì người đó nói, trong khi đó người sử dụng có kiến thức hay không?

Đúng vậy.

Nhưng người mô phỏng cũng phải đạt được một trong hai điều này chứ? Dù có sử dụng hay không, anh ta cần biết hình vẽ của mình là đúng hay đẹp chứ? Hoặc liệu anh ta sẽ có được ý kiến đúng đắn từ việc phải bắt buộc cộng tác với người hiểu biết và chỉ cho anh ta về những gì nên vẽ?

Chẳng cần điều nào hết.

Vậy anh ta sẽ không có được ý kiến đúng hơn là việc anh ta sẽ có được tri thức về cái tốt hay cái xấu của những việc mô phỏng của mình?

Tôi không cho là thế.

Nghệ sĩ mô phỏng sẽ ở trong trạng thái sáng chói của trí tuệ về những sáng tạo của riêng mình?

Không đâu, ngược hẳn lại thì có.

Và anh ta vẫn cứ tiếp tục mô phỏng mà không cần biết những gì khiến cho

một sự vật thành tốt hay xấu, và do đó người ta dự kiến rằng anh ta chỉ bắt chước cái có vẻ tốt với đa số những người không biết gì?

Đúng là vậy đó.

Cho đến bây giờ ta rất đồng ý rằng kẻ mô phỏng không hề có tri thức đáng để đề cập đến những gì mà anh ta mô phỏng. Sự mô phỏng chỉ là một loại trò chơi hay trò thể thao, và những thi sĩ bi ca, cho dù viết bằng thể thơ Iambic hay loại thơ bi tráng, đều là những kẻ mô phỏng ở mức độ cao nhất?

Rất đúng.

Và bây giờ tôi gợi ý thế này nhé, hãy cho tôi biết phải chăng ta vẫn không chứng tỏ có sự mô phỏng nào sẽ liên quan đến chuyện tách rời khỏi chân bản đến ba lần?

Chắc chắn là thế.

Và khả năng nào ở con người mà sự mô phỏng được nhắm đến?

Ngài muốn nói sao chứ?

Tôi sẽ giải thích như vậy: Có phải cơ thể của ta lớn khi nhìn gần và nhỏ khi ở xa không?

Đúng vậy.

Và cùng một vật nhưng nó có vẻ thẳng khi ở bên ngoài nước và cong khi ở trong nước; và vật lồi trở nên lõm do ảo ảnh về màu sắc mà thị giác của ta có thể mắc phải. Do đó mọi lẫn lộn được thể hiện trong con người chúng ta; và đây là nhược điểm của tinh thần con người mà nghệ thuật kêu gọi và đánh lừa bằng sự sáng tối và những công cụ khôn khéo khác, tác động đến chúng ta như ma thuật vậy.

Đúng đấy.

Và nghệ thuật đo, đếm và cân đong bỗng nhiên đã giải cứu cho sự hiểu biết

của con người – có cái đẹp ở trong những nghệ thuật này – và hình thái biểu kiến lớn hay nhỏ, hoặc nhiều hơn hay nặng hơn, không còn chi phối chúng ta được nữa, mà phải nhường lối cho sự tính toán, cân, đo?

Đúng quá đi chứ.

Và đây chắc chắn phải là công trình của nguyên tắc tính toán và lý luận thuộc linh hồn?

Chắc chắn là vậy rồi.

Và khi nguyên tắc này đo lường và chứng thực rằng một số sự vật bằng nhau, hay một số lớn hay nhỏ hơn những sự vật khác, sẽ xảy ra sự mâu thuẫn hiển nhiên?

Đúng vậy.

Nhưng ta đã không nói rằng một sự mâu thuẫn như vậy là bất khả – và một khả năng không thể có những ý kiến trái nghịch cùng một lúc về cùng một sự vật được?

Rất đúng.

Vậy, bộ phận đó của linh hồn có ý kiến trái nghịch với sự đo lường thì không giống với bộ phận có ý kiến phù hợp với sự đo lường?

Đúng vậy.

Và bộ phận tốt hơn của linh hồn có thể là bộ phận tin vào sự đo lường và sự tính toán?

Chắc chắn là vậy.

Và bộ phận đối nghịch với chúng là một trong những nguyên tắc hạ đẳng của linh hồn?

Không có gì đáng ngờ cả.

Đây là kết luận mà tôi đang tìm cách để đạt cho được khi tôi nói rằng nghệ thuật hội họa hay vẽ, và sự mô phỏng nói chung, khi thực hiện công việc

phù hợp của mình, cách quá xa với chân lý, và những người đồng chí hướng cùng bạn bè và những người cộng tác về một nguyên lý trong con người cũng đều tách rời khỏi lý trí, và họ không có một mục đích đích thực hay lành mạnh.

Chính xác là thế.

Nghệ thuật mô phỏng là một cuộc hôn phối giữa một kẻ hạ đẳng với một người thấp kém, và sẽ có những đứa con cũng thuộc loại hạ đẳng.

Rất đúng.

Và liệu điều này chỉ bị hạn chế trong thị giác hay nó còn mở rộng sang cả ý nghĩa, thực sự liên quan đến những gì mà ta gọi là thi ca?

Có lẽ cũng đúng như vậy với thi ca.

Tôi nói, đừng dựa vào khả năng xuất phát từ sự so sánh với hội họa; nhưng ta hãy xem xét kỹ hơn và xem thử khả năng mà sự mô phỏng thi ca có liên quan là tốt hay xấu.

Tất nhiên là vậy.

Do đó ta có thể nêu câu hỏi: – Sự mô phỏng nhại theo những hoạt động của con người, dù là vô tình hay cố ý, làm nảy sinh một kết quả tốt hay xấu như họ tưởng tượng, và theo đó họ sẽ vui mừng hay đau khổ. Liệu còn có bất kỳ điều gì thêm nữa không?

Không, chẳng còn điều gì khác nữa đâu.

Nhưng trong toàn bộ sự đa dạng các tình huống này là con người trong sự thống nhất với chính mình – hay đúng hơn, như trong trường hợp thị giác có sự lẫn lộn và đối nghịch trong các ý kiến của anh ta về cùng những sự vật, vì vậy ở đây cũng không có sự xung đột và bất nhất trong cuộc sống của anh ta? Mặc dù tôi không cần nêu lại câu hỏi lần nữa, vì tôi nhớ rằng toàn bộ điều

này đã được thừa nhận; và linh hồn vẫn được chúng ta công nhận là tràn đầy những điều này và mười ngàn sự chống đối tương tự xảy ra cùng một lúc?

Ông ta đáp, và chúng ta đã đúng.

Tôi nói, đúng vậy, cho đến lúc này ta vẫn đúng; nhưng đã có một sự bỏ sót mà giờ đây ta phải bổ sung.

Điều bỏ sót nào?

Ta chẳng đã nói rằng một người tốt gặp cảnh bất hạnh như việc mất đứa con trai hay bất kỳ sự gì yêu quý nhất với anh ta, sẽ chịu đựng sự mất mát ấy thật thanh thản hơn người khác, phải không?

Đúng vậy.

Nhưng nếu anh ta không có nỗi u sầu nào, hay nếu ta phải nói dẫu rằng anh ta chẳng dặng dưng phải buồn sầu, thì liệu anh ta sẽ bớt sầu khổ không?

Trường hợp sau là câu nói thực hơn chứ.

Xin cho tôi biết: Liệu anh ta có khả năng tranh đấu và chịu đựng với nỗi buồn sầu của mình hơn khi được những người đồng cảnh ngộ trông thấy, hay khi phải âm thầm chịu đựng một mình hơn?

Quả là có sự khác biệt lớn giữa hai trường hợp này.

Trường hợp chịu khổ một mình, anh ta sẽ không phải bận tâm gì đến chuyện nói hay làm nhiều điều khiến anh ta phải hổ thẹn khi có ai nghe hay trông thấy?

Đúng thế.

Có một nguyên tắc về luật lệ và lý trí trong anh ta khiến anh ta chống đối lại, cũng như một cảm giác về nỗi bất hạnh của mình khiến anh ta phải dung dưỡng mối sầu?

Đúng vậy.

Nhưng khi một người bị giằng xé giữa hai hướng đối nghịch, tiến đến và tách rời khỏi một đối tượng, ta khẳng định điều này nhất định phải tiềm ẩn hai nguyên tắc khác biệt nhau trong con người anh ta?

Hắn là thế.

Một là sẵn sàng tuân theo sự hướng dẫn của luật lệ chẳng?

Ý ngài muốn nói thế nào chứ?

Luật lệ sẽ nói rằng hãy nhẫn nại chịu đựng đau khổ là tốt nhất, và ta không nên nản lòng, vì không biết liệu những điều như vậy là tốt hay xấu; vì chẳng có gì đạt được bằng sự thối chí nản lòng; cũng vậy, vì không có sự vật thuộc về con người nào có tầm quan trọng thật nghiêm túc, và nỗi đau buồn phải chịu đựng theo cách này ngay lúc đó là cần thiết nhất.

Ông ta hỏi, điều gì là cần thiết nhất?

Ta nên nghe lời tham vấn về những gì xảy ra, và khi con xúc xắc đã được tung lên, hãy sắp xếp công việc của mình theo cách thức mà lý trí cho là tốt nhất; như một đứa trẻ bị ngã, đừng ôm khư khư chỗ bị va đập và mất thời gian cho việc kêu khóc, mà hãy cho linh hồn làm quen ngay với việc chữa lành vết thương, bằng cách nâng chỗ bị té đau đó lên, loại bỏ tiếng khóc than rầu rĩ bằng nghệ thuật chữa bệnh.

Đúng vậy, đó là cách thức đúng để đáp ứng những cuộc tấn công vào số phận.

Tôi nói, đúng thế; và nguyên tắc cao hơn là sẵn sàng tuân theo đề xuất này của lý trí.

Rõ là thế.

Còn nguyên tắc kia, khiến cho ta có khuynh hướng hồi tưởng lại những rắc rối và than khóc, và có thể sẽ không

bao giờ làm gì gọi là đầy đủ về những chuyện này, mà ta có thể gọi là phi lý, vô ích và hèn nhát?

Đương nhiên là vậy.

Và chẳng phải là trường hợp sau – tôi muốn nói là nguyên tắc nổi loạn – sẽ cung cấp rất nhiều chất liệu đủ loại cho sự mô phỏng sao? Trong khi đó tính khôn ngoan và trầm tĩnh, luôn gắn với sự điềm đạm, lại không dễ gì bắt chước hay đánh giá khi được mô phỏng, nhất là tại một lễ hội công cộng, khi một đám đông hỗn tạp tụ tập trong một nhà hát. Vì cảm giác biểu lộ là cảm giác họ là những kẻ xa lạ.

Hắn là thế.

Vậy, thi sĩ mô phỏng nhắm vào việc được phổ biến không phải được tạo ra do bản chất, cũng không phải là nghệ thuật mà anh ta muốn có, để làm hài lòng hay để tác động đến nguyên tắc thuần lý trong linh hồn; nhưng anh ta sẽ ưa thích loại tính khí sôi nổi và bốc đồng, dễ bắt chước hơn?

Hiển nhiên là vậy.

Và bây giờ ta có thể công tâm đưa đến và đặt anh ta kế bên họa sĩ, vì anh ta giống họa sĩ ở hai mặt: thứ nhất, ở chỗ các sự tạo tác của anh ta có một mức độ chân thực thấp – tôi cho rằng hai người giống nhau ở điểm này; và anh ta cũng giống họa sĩ ở chỗ có liên quan đến một bộ phận hạ đẳng của linh hồn; và do đó, ta sẽ đúng trong việc khước từ chấp nhận anh ta vào một Quốc gia có quy củ, vì anh ta đánh thức, dung dưỡng và tăng cường cho tình cảm và làm hư hỏng lý trí. Vì trong một thành phố khi tội lỗi được phép nắm giữ quyền hành và cái tốt bị gạt ra ngoài, thì trong linh hồn con người, như ta vẫn duy trì, thi sĩ mô phỏng sẽ nuôi cấy một cơ sở tội lỗi, vì anh ta đang dung dưỡng cho bản chất phi lý không biết phân biệt

giữa cái to lớn và cái nhỏ bé, mà lại nghĩ rằng cùng một vật, lúc thì to lúc thì nhỏ – anh ta là nhà sản xuất ra những hình ảnh và rất xa rời chân bản.

Đúng thật.

Nhưng ta vẫn chưa đưa ra điểm nặng ký nhất trong bản cáo buộc của ta: – cái năng lực mà thi sĩ có, thậm chí còn làm hại cho những người tốt nữa (và có rất ít người không bị hại), chắc hẳn đó là điều thật khủng khiếp?

Chắc chắn là thế, nếu hậu quả đúng như lời ngài nói.

Xin hãy nghe đây rồi xét đoán: Kẻ tốt nhất trong chúng ta, như tôi cho là vậy, khi lắng nghe một đoạn thơ của Homer hay một đoạn thơ của những thi sĩ bi ai, mà trong đó ông thể hiện một vị anh hùng đáng thương nào đó cứ lải nhải nói về những nỗi sầu khổ của mình trong một bài thuyết trình dài, than khóc, và đấm ngực thùm thụp – như các ngài biết đấy, kẻ tốt nhất trong chúng ta, lại vui lòng để chịu thua sự thương cảm, và ngất ngây trước sự xuất sắc của nhà thơ đã kích động mạnh nhất cho những tình cảm của ta.

Dương nhiên, tôi biết điều này chứ.

Nhưng khi bất kỳ nỗi sầu nào xảy đến với ta, ngài có thể nhận thấy rằng ta lại tự hào về phẩm tính đối nghịch – ta sẽ dành lòng tĩnh lặng và nhẫn nại; đây là phẩm tính chất của đàn ông, còn phẩm tính chất kia làm ta hả hê trong việc kể lể sự tình lại thuộc phẩm tính của phụ nữ.

Thật đúng quá đi mất.

Bây giờ, liệu ta có thể đúng trong việc đánh giá và ca ngợi một kẻ khác đang thực hiện cái điều mà bất kỳ ai trong chúng ta cũng phải kìm nén trong bụng và phải hổ thẹn trong chính con người mình?

Không thể đâu, điều đó chắc chắn là không hợp lý rồi.

Tôi nói, không đâu, nó lại khá hợp lý theo một quan điểm.

Quan điểm nào vậy?

Tôi đáp, nếu xem xét rằng khi gặp bất hạnh, ta cảm thấy một sự thèm khát và ước ao làm vơi bớt nỗi sầu khổ của mình bằng cách khóc lóc, than vãn, và tình cảm này được kiềm chế trong những tai ương của ta lại được các thi sĩ thỏa mãn và vui thích; – bản chất tốt đẹp hơn trong mỗi con người chúng ta, không được rèn luyện đủ bằng lý trí và thói quen, cho phép yếu tố thương cảm bùng ra vì nỗi sầu khổ là của người khác; và người dự khán tưởng tượng rằng không thể có sự ô nhục nào xảy ra với mình trong việc ca ngợi và thương cảm bất kỳ ai đến với mình và kể lể rằng anh ta là một người tốt như thế nào, và làm âm lên về những rắc rối của mình; anh ta nghĩ rằng khoái lạc là một thứ lợi lộc, và tại sao anh ta lại kiêu kỳ và đánh mất điều này và cả thơ nữa? Một số người từng nghĩ, như tôi đã tưởng tượng, rằng từ tội lỗi của những người khác, một điều gì đó tội lỗi cũng truyền đến chính bản thân họ nữa. Và vì vậy, tình cảm sầu khổ vẫn thu hút sức mạnh khi trông thấy những bất hạnh của người khác đang bị đè nén thật khó khăn ở chúng ta.

Thật quá đúng!

Và chẳng phải là điều này cũng xảy ra ở sự lố bịch sao? Có những lời đùa nghịch mà ngài thấy mình phải xấu hổ khi tự mình nói ra, và cho dù ở trên sân khấu hài kịch hay dĩ nhiên cả ở chỗ riêng tư, khi nghe thấy chúng, ngài vui cười thật hả hê, và không chút gì ghê tởm sự không đứng đắn của chúng; – trường hợp thương cảm được lặp lại; – có một nguyên tắc trong bản

chất con người được bố trí để gây cười, và đã từng bị kiểm chế bằng lý trí, vì ngài e ngại nghĩ là bị làm trò cười cho thiên hạ, bây giờ lại được giải thoát lần nữa; và bằng cách đã kích thích khả năng cười tại nhà hát, ngài hiện đang phản bội một cách vô thức với chính mình trong việc trình diễn thơ hài tại nhà.

Ông ta nói, khá đúng đấy.

Và có thể nói điều này cũng xảy ra như vậy đối với thói dâm ô và sự tức giận cùng tất cả những tình cảm khác, đối với khát vọng, đau khổ và khoái lạc, không thể tách rời khỏi mọi hành động – trong tất cả những tình cảm này, thi ca nuôi dưỡng và tưới bón cho những đam mê thay vì làm cho chúng khô héo đi; thi ca để cho chúng thống trị, dấu rằng đúng ra chúng phải được khống chế, nếu loài người cứ mãi mãi gia tăng hạnh phúc và đức hạnh.

Không thể chối cãi vào đâu được.

Này ngài Glaucon, do đó, bất cứ khi nào gặp bất kỳ ai tán tụng Homer bằng cách tuyên bố ông là bậc thầy của Hy Lạp, và ông ta hữu ích cho nền giáo dục và cho việc sắp xếp những sự vật của con người, và cứ ca tụng ông ta mãi rồi tìm hiểu cùng điều chỉnh toàn bộ cuộc sống của ngài theo ông ta, ta có thể yêu quý và tôn vinh những người nói ra những điều này – họ là những người xuất sắc, một khi ánh sáng của họ còn lan tỏa; và ta sẵn sàng thừa nhận rằng Homer là thi sĩ vĩ đại nhất trong các

thi sĩ và là tác gia bị kịch đầu tiên; nhưng ta vẫn phải giữ vững niềm tin rằng những bài tán tụng thần thánh cùng những lời ca ngợi những nhân vật nổi tiếng là loại thi ca duy nhất được chấp nhận trong Quốc gia của chúng ta. Vì nếu ngài vượt ra khỏi điều này và cho phép nàng thơ đường mật xâm nhập, trong hùng ca hay thơ trữ tình, thay vì là lý trí hay luật lệ của con người, mà nhờ sự đồng thuận chung được xem là tốt đẹp nhất, nhưng rồi khoái lạc và đau khổ sẽ là những kẻ thống trị trong Quốc gia của chúng ta.

Ông ta đáp, thế thì đúng quá còn gì nữa.

Và bây giờ vì ta đã trở lại với chủ đề thi ca, hãy để lời biện hộ của ta trình bày sự hợp lý của phán đoán trước đây của ta trong việc trục xuất ra khỏi Quốc gia chúng ta một ngành nghệ thuật có những khuynh hướng mà ta đã mô tả; vì lý trí đã ép buộc chúng ta. Nhưng nó không thể quy cho chúng ta bất kỳ sự lỗ mãng hay sự thiếu lịch sự nào, ta hãy cho nó biết rằng còn có một cuộc tranh cãi thời cổ đại giữa triết học và thi ca; mà trong đó có nhiều bằng chứng, như sự cứu lấy “con chó săn đang kêu lên ăng ăng với chủ của mình,” hay của một “sức mạnh trong cuộc bàn luận vô nghĩa của những kẻ điên,” và “đám hiền triết vây quanh thần Zeus,” và “những nhà tư tưởng tinh tế mà rốt cuộc chỉ là những tên ăn mày;” và còn vô số những dấu hiệu khác của mối thù hằn cổ đại giữa hai lãnh vực này.

Thi pháp của ARISTOTLE

I.

Tôi dự định bàn về bản thân Thi ca và các thể loại của nó, lưu ý phẩm chất cốt yếu của từng loại; để tìm hiểu cấu trúc nội dung như điều tiên quyết cho một bài thơ hay; để tìm hiểu số lượng và bản chất của những thành phần của một bài thơ; và cũng để hiểu bất kỳ điều gì khác thuộc phạm vi tìm hiểu. Tiếp sau trật tự của bản chất, ta sẽ bắt đầu bàn về các nguyên tắc đầu tiên.

Sử thi và Bi kịch, Hài kịch và cả loại thơ Tán tụng (Dithyrambic), và nhạc cho sáo và đàn lia theo các thể của chúng, tất cả theo quan niệm chung đều thuộc các kiểu mô phỏng. Tuy nhiên, chúng khác biệt nhau về ba phương diện, – phương tiện, đối tượng, kiểu hay cách thức mô phỏng, mỗi phương diện đều khác biệt.

Vì có những người, bằng ý thức nghệ thuật hay chỉ do thói quen, mô phỏng và thể hiện các đối tượng khác nhau thông qua phương tiện màu sắc và hình thức, hay bằng giọng nói; vậy, trong các nghệ thuật nêu trên, được coi như một tổng thể, thì sự mô phỏng được phát sinh nhờ nhịp điệu, ngôn ngữ hay sự “hài hòa,” hoặc riêng biệt hay kết hợp.

Do đó, trong loại nhạc sáo và đàn lia, chỉ có sự “hài hòa” và nhịp điệu

được sử dụng; chúng cũng được sử dụng trong các nghệ thuật khác, như nghệ thuật âm nhạc ống hơi của những người chăn cừu, chủ yếu tương tự như loại nghệ thuật trên. Trong khiêu vũ, người ta chỉ sử dụng nhịp điệu mà không sử dụng “hòa âm;” vì ngay cả khiêu vũ cũng mô phỏng tính cách, đam mê và hành động, bằng những chuyển động theo nhịp điệu.

Có một nghệ thuật khác chỉ mô phỏng bằng ngôn ngữ và theo thể loại văn xuôi hay thơ ca – thơ ca có thể kết hợp những loại nhịp thơ khác nhau hay chỉ gồm một loại – nhưng loại này cho đến nay vẫn chưa có tên. Một mặt vì không có thuật ngữ chung để ta áp dụng cho những loại kịch câm của Sophron và Xenarchus và những đối thoại của Socrates; và mặt khác, sự mô phỏng thi ca bằng nhịp thơ Iambic, nhịp thơ bi ai hay bất kỳ loại nhịp thơ tương tự. Đương nhiên, người ta phải bổ sung tên của “người sáng tạo” hay “thi sĩ” vào tên của loại nhịp thơ, và nói đến những thi sĩ thể loại bi ca hay những thi sĩ sử thi (nghĩa là loại thơ sáu âm tiết) thì như thể không phải sự mô phỏng đã làm nên nhà thơ, mà chính thể thơ cho phép họ có quyền đặt ra đủ thứ tên. Ngay cả một thiên khảo luận về y học hay khoa học tự nhiên cũng được thực hiện bằng thơ,

cái danh thi sĩ theo tục lệ được dành cho tác giả; và tuy Homer và Empedocles không có gì chung ngoại trừ nhịp thơ, để phân biệt cho đúng đâu là nhà thơ, đâu là nhà vật lý học chứ không phải là thi sĩ. Theo cùng nguyên tắc này, ngay cả một văn sĩ viết theo kiểu mô phỏng của thi ca cũng kết hợp tất cả các loại nhịp thơ, như Chaeremon đã thực hiện trong tác phẩm *Chòm sao Nhân mã* (Centaur) của ông, là sự pha trộn tất cả những loại nhịp thơ, ta cũng nên xếp ông vào dưới loại đẳng cấp thi sĩ theo nghĩa thông thường của cái danh này. Vì vậy có rất nhiều điều cần nói về những sự khác biệt này.

Có một số nghệ thuật cũng sử dụng tất cả những phương tiện nêu trên – gọi là nhịp điệu, giai điệu và nhịp thơ. Chẳng hạn như thể loại thơ Dithyrambic và Nomic, và cả Bi kịch và Hài kịch; nhưng sự khác biệt giữa hai loại thơ này là trong hai loại đầu, tất cả các phương tiện được sử dụng phối hợp, trong hai loại sau, chỉ sử dụng một phương tiện, lúc phương tiện này, lúc phương tiện khác.

Vậy đây là những dị biệt của các ngành nghệ thuật về phương tiện mô phỏng.

2.

Vì các đối tượng mô phỏng là con người đang hành động, và những người này thuộc loại cao hay thấp (do tư cách đạo đức chủ yếu đưa đến những sự phân loại này, tốt và xấu là những dấu hiệu phân biệt những dị biệt về đạo đức), tiếp theo là ta phải thể hiện con người tốt hơn trong cuộc sống thực tế, hay xấu hơn hoặc đúng như tình trạng đang diễn ra của họ. Nó cũng giống như trong hội họa. Polygnotus đã họa con người cao thượng hơn tình trạng thực tế của họ, Pauson thì mô tả họ thấp hơn, còn Dionysius đã vẽ họ đúng như cuộc đời thực.

Bây giờ, rõ ràng mỗi cách mô phỏng nói trên sẽ bộc lộ những khác biệt này, và trở thành một thể loại khác biệt khi mô phỏng những đối tượng dị biệt như vậy. Những khác biệt đa dạng như thế có thể tìm thấy ngay cả trong nghệ thuật khiêu vũ, thổi sáo và đàn lia. Lại nữa, ngay cả trong ngôn ngữ, dù là văn xuôi hay văn vần không nhạc đệm. Chẳng hạn như Homer đã tạo nên những con người tốt đẹp hơn thực tế; Cleophon diễn tả đúng như thực tế; Hegemon và Thasian, người phát minh ra thể loại thơ nhái châm biếm, và Nicochares, tác giả của tác phẩm *Deiliad*, mô tả con người tệ hại hơn thực tế. Trường hợp của thể loại Dithyramb và Nome cũng vậy; ở đây một người cũng có thể mô tả bằng những thể loại khác nhau, như Timotheus và Philoxenus trong việc thể hiện những người Khổng lồ của họ. Sự phân biệt y như vậy cũng tách biệt Bi kịch với Hài kịch, vì Hài kịch nhắm vào việc thể hiện con người tệ hại hơn, còn Bi kịch trình bày họ tốt đẹp hơn cuộc sống thực.

3.

Còn một khác biệt thứ ba – cách thức mô phỏng các đối tượng. Vì phương tiện giống nhau và các đối tượng cũng giống nhau nên thi sĩ có thể mô phỏng bằng cách tương thuật – trong trường hợp đó nhà thơ có thể mang một nhân tính khác như Homer đã làm hay phát biểu bằng chính con người mình, một cách bất biến – hoặc nhà thơ có thể thể hiện tất cả những nhân vật của mình như đang sống và chuyển động trước mặt chúng ta.

Vậy thì, như ta đã nói từ đầu, đây là ba loại dị biệt để phân biệt việc mô phỏng, – phương tiện, đối tượng và cách thức mô phỏng. Vì vậy, theo quan điểm này, Sophocles là người mô phỏng cùng

loại với Homer – vì cả hai đều nhại lại những tính cách thượng đẳng; còn theo quan điểm khác thì Sophocles lại cùng loại với Aristophanes – vì cả hai đều mô phỏng những người đang hành động và làm việc. Từ đó, một số người cho rằng tên gọi “kịch” (drama) được đặt cho những loại bài thơ như vậy, là để thể hiện hành động. Cũng vì lý do này mà những người Dorian nhận rằng mình đã phát minh ra cả Bi kịch lẫn HÀi kịch. Còn người Megarian lại tự nhận mình đã phát minh ra HÀi kịch – không những do những dân tộc Hy Lạp này cho rằng nó đã bắt nguồn từ chế độ dân chủ của họ, mà còn bắt nguồn từ những dân Megarian của đảo Sicily, vì thi sĩ Epicharmus, cũng thuộc về đất nước này còn sớm hơn cả những dân Chionide và Magne nữa. Bị kịch cũng được một số người Dorian thuộc dân tộc Peloponnese tự nhận. Trong mỗi trường hợp này họ đều viện dẫn đến ngôn ngữ. Họ nói rằng những ngôi làng xa xôi hẻo lánh được họ gọi là *κωμῆι*, còn người Athena gọi là *δημοί*; và họ giả định rằng những tác giả HÀi kịch được đặt tên như vậy không phải vì gốc từ *κωμάζειν*, tức “báo thù”, mà vì họ đã đi lang thang từ làng này sang làng khác (*κατὰ κωμὰς*), bị loại ra khỏi thành phố một cách khinh miệt. Họ cũng bổ sung rằng từ Dorian để chỉ nghĩa “làm” là *δραν*, và tiếng Athena là *πράττειν*.

Điều này có thể đủ để thấy rõ về số lượng và bản chất của các cách thức mô phỏng khác nhau.

4.

Thi ca nói chung có vẻ như phát sinh từ hai nguyên nhân, mỗi nguyên nhân này đều ẩn sâu trong bản chất của chúng ta. Trước hết, bản năng bất chước hay mô phỏng được ghi nhận ở

con người từ lúc còn nhỏ, một sự khác biệt giữa con người và các động vật khác là con người là một tạo vật có khả năng bất chước nhiều nhất, và qua sự bất chước đã học được những bài học đầu tiên của mình; và không kém phổ quát là khoái cảm được cảm thấy ở những sự vật được mô phỏng. Ta có bằng chứng về điều này qua sự thật của kinh nghiệm. Những đối tượng mà ta xem xét với nỗi đau khổ, ta sung sướng để chiêm ngưỡng khi chúng được sao chép lại với sự trung thực đến từng chi tiết nhỏ: như những hình thể của những con vật hạ đẳng nhất và của những xác chết. Nguyên nhân của điều này, là việc học đem lại niềm khoái lạc sống động nhất không những cho các triết gia mà còn cho cả con người nói chung; tuy rằng khả năng học hỏi của họ có hạn chế hơn. Do vậy, con người lại thích ngắm nhìn một chân dung mô phỏng lý do tại vì trong khi chiêm ngưỡng nó họ cảm thấy chính mình đang rút ra bài học hay suy diễn, và có lẽ còn nói, “À, chính là anh ta đó.” Vì nếu bạn bỗng nhiên thấy được nguyên gốc, niềm khoái lạc sẽ không phải là do sự mô phỏng như vậy, mà chính là do sự thực hiện, việc tô màu hay một nguyên nhân nào khác như vậy.

Vậy, sự mô phỏng là một bản năng thuộc bản chất chúng ta. Kế đó, còn có bản năng về sự “hài hòa” và nhịp điệu, nhịp thơ là các bộ phận của nhịp điệu. Do đó, con người khởi đầu với khả năng tự nhiên này đã phát triển thành các mức độ năng khiếu đặc biệt của mình, cho đến khi những hứng khởi thô thiển của họ đã khai sinh ra thi ca.

Lúc này thi ca được tách làm hai hướng, theo tính cách cá nhân của các tác giả. Những tâm hồn nghiêm chỉnh hơn đã mô phỏng những hành động cao thượng, và những hành động của những

con người tốt. Loại tác giả tầm thường hơn đã bắt chước những hành động của những con người tầm thường hơn, trước hết bằng cách sáng tác những bài thơ trào phúng, vì những hạng thi sĩ cao cấp kia đã làm những bài tụng ca thần thánh và ca ngợi những bậc danh nhân rồi. Một bài thơ thuộc loại trào phúng đương nhiên không thể được gán cho bất kỳ tác giả nào đi trước thời Homer; dấu rằng thời đó đã có nhiều tác giả. Nhưng từ Homer trở đi, có thể đơn cử những thí dụ – tác phẩm *Margites* của ông chẳng hạn, và những sáng tác tương tự khác. Ở đây những nhịp thơ thích hợp cũng được đưa vào; từ đó nhịp điệu vẫn được gọi là nhịp Iambic hay nhịp đá kích, là nhịp điệu mà người ta dùng để làm thơ đá kích nhau. Như vậy, các thi sĩ cổ xưa hơn được phân biệt là những tác giả của anh hùng ca hay trào phúng đá kích.

Bằng một phong cách nghiêm chỉnh, Homer nổi bật nhất trong số các thi sĩ, vì chỉ có ông mới kết hợp hình thức kịch với sự xuất sắc của việc mô phỏng, vì vậy ông cũng là người đầu tiên xây dựng các đường lối chủ đạo cho Hải kịch, bằng cách kịch hóa những điều lối bịch thay vì viết thơ châm biếm cá nhân. Loại thơ *Margites* của ông cũng có sự tương quan giống vậy đối với Hải kịch mà tác phẩm *Iliad* và *Odyssey* đã có. Nhưng khi Bi kịch và Hải kịch đã thành hình một cách rõ rệt, hai tầng lớp thi sĩ vẫn cứ theo đuổi khuynh hướng tự nhiên của mình: những thi sĩ đá kích đã trở nên những tác giả Hải kịch, và những nhà thơ Sử thi đã trở thành những nhà viết bi kịch, vì kịch là một hình thức nghệ thuật bao quát và cao hơn.

Cho dù Bi kịch đã hoàn thiện các thể loại thích hợp của nó hay chưa; và cho dù cần phải đánh giá theo chính bản thân nó hay trong quan hệ với khán

giả nữa – loại thi ca này còn làm nảy sinh một vấn đề khác. Bi kịch – cũng như Hải kịch – dù có thể như thế nào đi nữa thì thoát đầu chỉ là sự ứng khẩu. Dạng thơ có nguồn gốc cùng với những tác giả của loại thơ Dithyramb, một thể loại thơ khác kết hợp với những ca khúc biểu tượng linga, vẫn còn được dùng ở nhiều thành phố của chúng ta. Bi kịch đã phát triển với mức độ chậm chạp; mỗi yếu tố mới tự bộc lộ đã lần lượt được triển khai. Kinh qua nhiều biến đổi, nó đã tìm được hình thức tự nhiên của nó, và đã dừng lại ở đó.

Aeschylus lần đầu tiên đã đưa vào một diễn viên thứ hai; ông đã làm giảm tầm quan trọng của thể loại Hợp xướng, và đã gán vai trò chủ đạo cho đối thoại. Sophocles đã nâng số diễn viên lên ba người, và đã bổ sung thêm phong vẽ. Ngoài ra, không phải mãi về sau tình tiết ngắn mới bị loại ra để thay bằng một nội dung có tầm bao quát hơn, và việc chọn từ kệch cỡm của thể loại châm biếm lúc trước được thay bằng phong cách uy nghi của Bi kịch. Thể thơ Iambic sau đó đã thay thế thể thơ bốn chữ được sử dụng từ khi thơ ca còn đang ở đẳng cấp thơ châm biếm, và còn gắn liền với khiêu vũ. Một khi đối thoại đã vào cuộc, chính Tự nhiên đã khám phá ra nhịp điệu phù hợp. Vì loại nhịp thơ Iambic là loại thông tục nhất: ta thấy trong thực tế ngôn ngữ đàm thoại được truyền đạt theo nhịp Iambic còn thường xuyên hơn ở bất kỳ loại thơ ca nào: hiếm khi nó được truyền đạt theo loại thơ sáu âm tiết, và chỉ xảy ra khi ta xuống giọng trong câu nói thông thường. Những phần bổ sung vào số “phần giữa” hay những hồi, và những phần phụ khác mà truyền thống cho biết, cần phải được thực hiện như đã được mô tả; vì việc bàn luận chi tiết về chúng chắc chắn là một công việc lớn lao.

5.

Như ta đã nói, Hải kịch là sự mô phỏng những tính cách ở một thể loại thấp hơn – tuy nhiên, không phải toàn bộ ý nghĩa của từ này đều là xấu cả, cái Lố bịch chỉ là một phần nhỏ của cái xấu mà thôi. Nó bao hàm khuyết điểm hay sự xấu xa nào đó không mang tính chất đau khổ hay hủy hoại. Ta có thể nêu rõ rằng cái mặt nạ khôi hài là xấu và méo mó, nhưng lại không hàm nghĩa đau khổ.

Những thay đổi nối tiếp mà Bi kịch đã kinh qua, và những tác giả của những biến đổi này, được mọi người biết rõ, trong khi đó Hải kịch lại không có lịch sử, vì lúc đầu nó đã không được coi trọng. Phải mất một thời gian rất lâu trước khi Archon cấp cho thi sĩ một dàn đồng ca; mãi về sau những nghệ sĩ trình diễn này vẫn còn là những người tình nguyện. Hải kịch vốn đã định hình khi các nhà thơ hài, được gọi một cách khác biệt như vậy, mới được biết tiếng. Ai đã cung cấp cho hải kịch mặt nạ, hay phân đạo đầu hoặc gia tăng số lượng diễn viên – những chi tiết này và những chi tiết tương tự khác vẫn chưa được biết rõ. Còn về cốt truyện, nó bắt nguồn từ Sicily; nhưng trong số những tác giả Hy Lạp, Crates là thi sĩ đầu tiên đã khái quát hóa chủ đề và các cốt truyện của mình bằng cách bỏ đi hình thức thơ “Iambic” hay hình thức thơ đả kích.

Sử thi giống Bi kịch ở chỗ nó là sự mô phỏng bằng văn xuôi những tính cách thuộc loại cao cấp. Chúng khác nhau ở chỗ Sử thi chỉ chấp nhận một loại nhịp thơ, và ở dạng tường thuật. Chúng còn khác nhau về chiều dài: vì Bi kịch cố gắng hết mình để tự giới hạn mình trong một vòng quay duy nhất của mặt trời hay chỉ vượt quá giới hạn này một chút mà thôi. Trong khi đó

hành động của Sử thi lại không có hạn chế về thời gian. Vậy, đây là điểm dị biệt thứ hai; dấu rằng lúc đầu cả Bi kịch lẫn Sử thi đều cùng chấp nhận một sự tự do như nhau.

Trong các bộ phận cấu thành của chúng, có một số bộ phận chung cho cả hai, một số chỉ dành riêng cho Bi kịch: do vậy, bất kỳ ai biết Bi kịch tốt hay xấu như thế nào, cũng đều biết về Sử thi. Tất cả thành tố của một bài Sử thi đều được tìm thấy trong Bi kịch, nhưng không phải tất cả những thành tố trong Bi kịch đều được tìm thấy trong Sử thi.

6.

Sau đây ta sẽ nói về thể loại thi ca mô phỏng bằng loại thơ sáu âm tiết, và về Hải kịch. Bây giờ ta hãy bàn luận về Bi kịch, bắt đầu lại bằng định nghĩa chính thức của nó, xuất phát từ những gì đã từng đề cập rồi.

Vậy, Bi kịch là sự mô phỏng một hành động nghiêm túc, trọn vẹn và có tâm cơ nhất định; bằng ngôn ngữ được tô điểm theo từng loại trang điểm nghệ thuật, một số loại được tìm thấy trong những bộ phận riêng lẻ của một vở kịch; dưới dạng hành động, chứ không phải tường thuật; qua lòng thương cảm và nỗi e sợ tác động đến sự tẩy rửa những xúc cảm này. Bằng “ngôn ngữ được tô điểm,” tôi muốn nói loại ngôn ngữ có nhịp điệu, “sự hài hòa” và chuyển thành ca khúc. Bằng “nhiều thể loại khác nhau ở những phần riêng lẻ,” tôi muốn nói rằng một số phần chỉ được diễn đạt thông qua phương tiện thi ca mà thôi, những phần khác lại nhờ đến sự hỗ trợ của điệu hát.

Lúc này đây khi sự mô phỏng của bi kịch diễn về những con người hành động, trước hết, nhất thiết phải tuân thủ rằng công cụ tạo nên sự Ngọa mịch

sẽ là một thành phần của Bi kịch. Kế đó, Điệu hát và sự Chọn từ, vì đây là phương tiện mô phỏng. Với “sự Chọn từ” tôi muốn nói đến sự sắp xếp từ theo nhịp thơ duy nhất: còn về “Điệu hát,” đó là thuật ngữ mà mọi người đều hiểu ý nghĩa của nó.

Một lần nữa, Bi kịch là sự mô phỏng một hành động; và một hành động hàm nghĩa những tác nhân là con người, nhất thiết phải có một số phẩm tính khác biệt cả về tính cách lẫn tư duy; vì nhờ những điều này ta mới đánh giá được những hành động của chính họ, và những điều này – tư duy và tính cách – là hai nguyên do tự nhiên làm nảy sinh hành động, và một lần nữa, tất cả những thành công hay thất bại đều phải tùy thuộc vào hành động. Từ đó, Cốt truyện là sự mô phỏng hành động: – với từ cốt chuyện, ở đây tôi muốn nói đến sự sắp xếp các tình tiết. Với từ Tính cách, tôi muốn nói rằng vì nó mà ta áp đặt một số phẩm chất cho các tác nhân. Tư duy bất kỳ lúc nào cũng đòi hỏi một câu phát biểu được chứng minh hay nó có thể là một chân lý khái quát được nói ra. Do vậy, mọi Bi kịch phải có sáu phần, những phần xác định tính chất của nó – gọi là Cốt truyện, Tính cách, Chọn từ, Tư duy, Cảnh diễn, Điệu hát. Hai thành phần này tạo thành phương tiện mô phỏng, một là cách thức mô phỏng, và ba là những đối tượng mô phỏng. Và những thành phần này đã kết thúc danh mục. Ta có thể nói rằng những yếu tố này được các thi sĩ sử dụng để nói về con người; thực ra, mọi vở kịch đều chứa đựng những thành tố Ngoại mục cũng như Tính cách, Cốt truyện, sự Chọn từ, Điệu hát và Tư duy.

Nhưng quan trọng nhất là cấu trúc của các tình tiết. Vì Bi kịch là một sự mô phỏng, không phải về con người,

mà là về hành động và của cuộc sống, cuộc sống bao gồm cả hành động, và mục đích của nó là một cách hành động, chứ không phải là một phẩm chất. Bây giờ, tính cách quyết định những phẩm tính của con người, nhưng nhờ hành động của mình mà họ được hạnh phúc hay ngược lại. Vậy, hành động kịch tính không có ý định thể hiện tính cách: tính cách tỏ ra như phụ thuộc vào những hành động. Từ đó những tình tiết và cốt truyện mới là mục đích của một bi kịch; và mục đích là điều chính yếu hơn hết. Một lần nữa, nếu không có hành động thì không thể có bi kịch; có thể không có tính cách. Bi kịch của hầu hết các thi sĩ hiện đại chúng ta không thành công trong tìm kiếm tính cách; và điều này nói chung về thi sĩ thường là đúng. Trong hội họa cũng vậy; và ở đây có sự khác biệt giữa Zeuxis và Polygnotus. Polygnotus phác họa tính cách rất giỏi: phong cách của Zeuxis không hề mang phẩm chất đạo đức. Một lần nữa, nếu nối kết một loạt những ngôn từ diễn tả tính cách, và hoàn tất thật kỹ những phần chọn từ và tư duy, bạn sẽ không tạo ra được hiệu ứng bi kịch cốt lõi gắn với một vở kịch mà, tuy rằng có khiếm khuyết về những mặt này, vẫn có được một cốt truyện và những tình tiết được xây dựng một cách nghệ thuật. Ngoài điều đó ra, những yếu tố mạnh nhất của sự quan tâm về xúc cảm trong Bi kịch – Cảnh thay đổi đột ngột (Peripeteia) hay Sự đảo ngược (Reversal) của Tình huống (Situation), và những cảnh Thừa nhận (Recognition) – là những bộ phận của cốt truyện. Một bằng chứng khác là những người mới tập sự vào ngành nghệ thuật này phải hoàn tất việc chọn từ và đạt được độ chính xác trong phác họa tính cách trước khi có thể xây dựng được cốt truyện. Đó cũng là trường hợp của hầu hết thi sĩ thuở ban đầu.

Vậy thì Cốt truyện là nguyên tắc đầu tiên và vì nó là linh hồn của bi kịch: còn Tính cách đứng thứ hai. Điều này cũng tương tự như trong hội họa. Những màu sắc tươi đẹp nhất, được sắp xếp lẫn lộn, sẽ không đem lại nhiều khoái cảm cho bằng một phác thảo chân dung bằng phấn. Do đó, Bi kịch là sự mô phỏng của một hành động, và của những tác nhân chủ yếu theo quan điểm hành động.

Yếu tố thứ ba là tư duy, – nghĩa là, khả năng nói ra những gì có thể nói được và phù hợp với những tình huống đã cho. Trong trường hợp diễn thuyết, đây là chức năng của nghệ thuật chính trị và của nghệ thuật hùng biện: và do đó, dĩ nhiên các thi sĩ đàn anh đã làm cho tính cách của mình nói được bằng ngôn ngữ của đời sống dân dã; các nhà thơ thuộc thời đại chúng ta, lại sử dụng ngôn từ của những nhà hùng biện. Tính cách là điều thể hiện được mục đích đạo đức, cho thấy những thứ nào con người nên chọn hay nên tránh. Vậy lời nói không tạo ra được sự biểu hiện này, hoặc trong đó dù sao người nói cũng không chọn hay tránh được bất kỳ điều gì, thì sẽ không diễn tả được tính cách. Trái lại, tư duy được phát hiện nơi một điều gì đó được chứng minh là hiện hữu hay không hiện hữu, hoặc một khái quát tuyệt đối được nói ra.

Phần thứ tư là sự Chọn từ; với từ này tôi muốn nói đến, như đã đề cập ở trên, sự diễn đạt ý nghĩa bằng lời nói; và về bản chất đều cũng là một trong cả văn xuôi cũng như văn vần.

Về những yếu tố còn lại, Điệu hát nắm giữ vị trí chính yếu trong số những yếu tố tô điểm hoa mỹ.

Dĩ nhiên, Cảnh trí có sức hấp dẫn cảm xúc của chính nó, nhưng nó lại là phần ít mang tính nghệ thuật nhất, và

có ít liên quan nhất với nghệ thuật Thi ca. Vì mãnh lực của Bi kịch, ta có thể dám chắc, được cảm nhận ngay cả khi bị tách biệt khỏi sự trình diễn và các diễn viên. Ngoài ra, việc tạo ra những hiệu ứng ngoạn mục tùy thuộc nhiều hơn vào nghệ thuật dàn dựng sân khấu của người thợ sân khấu hơn là vào nghệ thuật của nhà thơ.

7.

Khi đã thiết lập được những nguyên tắc này rồi, bây giờ ta hãy bàn tới cấu trúc thích hợp của Cốt truyện, vì đây là yếu tố đầu tiên và quan trọng nhất trong Bi kịch.

Bây giờ, theo định nghĩa của chúng ta. Bi kịch là sự mô phỏng một hành động được hoàn tất, trọn vẹn và có một tầm cỡ nhất định; vì có thể có một tổng thể không có đủ tầm cỡ. Một tổng thể là cái có khởi đầu, có đoạn giữa và kết thúc. Khởi đầu là cái không phải theo sau bất kỳ cái gì do quan hệ nhân quả, mà sau nó còn có một cái gì hiện hữu một cách đương nhiên hay sẽ xảy ra. Một kết thúc, ngược lại, là cái tự nó phải theo sau một điều gì khác, do sự cần thiết hay theo qui luật, nhưng lại không có gì sau nó cả. Bởi vậy, một cốt truyện được xây dựng tốt không được bắt đầu hay kết thúc một cách bừa bãi, mà phải tuân theo nguyên tắc này.

Một lần nữa, một đối tượng đẹp, dù là một sinh vật hay bất kỳ một tổng thể bao gồm nhiều thành phần, không những phải có một sự sắp xếp trật tự các thành phần, mà còn phải có một tầm cỡ nhất định; vì cái đẹp lệ thuộc vào tầm cỡ và trật tự. Do đó, một sinh vật rất nhỏ không thể đẹp được; vì việc nhìn nó bị lẫn lộn, đối tượng đang được nhìn trong một khoảnh khắc thời gian hầu như không thể nhận biết được. Một lần nữa, một sự vật quá cỡ cũng không

thể đẹp được; vì mắt không thể nhìn thấy toàn thể hình dạng của nó ngay một lúc, thì sự hợp nhất và cảm giác về tổng thể của nó bị mất đi ở người quan sát; chẳng hạn như sự vật đó dài đến một ngàn dặm. Vì vậy, trong trường hợp những cơ thể hay sinh vật sống động, chúng cần phải có một tầm cỡ nào đó, và một độ lớn có thể dễ dàng nằm trong tầm nhìn; vì vậy, về phần cốt truyện, nó cần phải có một độ dài nào đó, và độ dài đó có thể dễ dàng nằm gọn trong ký ức. Độ dài giới hạn của nó có liên quan đến mâu thuẫn kịch tính và sự trình bày hấp dẫn, lại không phải là một thành phần của lý thuyết nghệ thuật. Vì nếu nó đã là qui luật cho cả trăm vở Bi kịch cạnh tranh nhau, thì sự trình diễn sẽ được điều chỉnh bằng đồng hồ nước – dĩ nhiên là như chúng ta đã được nghe kể là trước đây người ta đã làm như vậy. Nhưng giới hạn được ấn định do bản chất của vở kịch thì như sau: – vở kịch càng dài, lại càng hay nhờ tầm cỡ của nó, miễn sao toàn thể vở kịch phải thật rõ ràng. Và để xác định sơ qua vấn đề, ta có thể nói rằng tầm cỡ thích hợp phải nằm trong những giới hạn như vậy, rằng chuỗi sự kiện, theo định luật ngẫu nhiên hay thiết yếu, sẽ chấp nhận một sự thay đổi từ số phận xấu qua tốt hay từ số phận tốt qua xấu.

8.

Như một số người đã nghĩ, sự thống nhất của cốt truyện không nằm trong sự hợp nhất của vị anh hùng. Vì những tình tiết trong cuộc đời của một con người hết sức đa dạng không thể giản lược để hợp nhất với nhau được; và vì vậy còn có nhiều hành động của một người mà thiếu chúng ta không thể làm thành một hành động. Do đó, mới xuất hiện lỗi lầm, như vẫn thấy, của tất cả thi sĩ đã sáng tác bài thơ *Heracleid*, bài thơ *Theseid* hay những bài thơ khác cùng

thể loại. Họ tưởng tượng rằng khi Heracles là một con người, thì câu chuyện về Heracles ắt phải là một sự thống nhất. Nhưng Homer, ở trong tất cả loại thơ khác cũng như ở đây, còn trội vượt hơn cả sự đánh giá – cho dù là một thiên tài nghệ thuật hay tự nhiên – vẫn có vẻ như đã nhận thức được chân lý một cách hạnh phúc. Khi sáng tác *Odyssey* ông đã không ôm đồm tất cả những cuộc phiêu lưu của Odysseus – như vết thương của chàng trên núi Thi sơn (Parnassus), cơn điên loạn giã vờ của chàng tại buổi họp mặt của chủ nhà – những tình tiết trung gian này không phải là sự liên kết cần thiết hay khả hữu: nhưng ông đã tác tạo ra *Odyssey*, và tương tự là *Iliad*, để tập trung chung quanh một hành động mà trong ý thức về thế giới của chúng ta chỉ là một. Vì vậy, cũng như ở trong những nghệ thuật mô phỏng khác, sự bắt chước là duy nhất khi đối tượng được bắt chước là độc nhất, cốt truyện cũng vậy, là sự bắt chước một hành động, phải mô phỏng một hành động và đó là một hành động trọn vẹn, sự thống nhất về cấu trúc của những thành phần hợp thành mà nếu bất kỳ thành phần nào bị dịch chuyển hay gỡ bỏ, thì toàn thể sẽ bị rã rời và xáo trộn. Vì một sự vật mà sự hiện diện hay vắng mặt của nó không tạo nên sự khác biệt hiển nhiên nào thì nó không phải là một bộ phận hữu cơ của tổng thể.

9.

Hơn nữa, rõ ràng là từ những gì đã đề cập, chức năng của thi sĩ không phải là liên hệ với những gì đã xảy ra, mà là những gì có thể xảy ra – những gì có thể xảy ra theo quy luật khả dĩ hay tất yếu. Thi sĩ và sử gia khác nhau không phải ở chỗ viết văn xuôi hay văn vần. Tác phẩm *Herodotus* có thể được viết bằng thơ, và nó vẫn là một thể loại về sử, với tối thiểu một chút ít

nhịp thơ. Sự khác biệt đích thực ở chỗ một loại liên quan đến những gì đã xảy ra, còn loại kia liên quan đến những gì có thể xảy ra. Bởi vậy, thi ca là một cái gì mang tính triết lý hơn và ở tầm mức cao hơn lịch sử; vì Thi ca có khuynh hướng diễn đạt cái phổ quát, còn lịch sử trình bày cái đặc thù. Với từ phổ quát, tôi muốn nói đến cách mà một loại người nhất định sẽ đôi khi nói hay hành động, theo quy luật khả dĩ hay tất yếu; và đó là tính phổ quát mà Thi ca nhắm vào dưới cái tên mà nó gán cho các nhân vật. Cái đặc thù – chẳng hạn – là cái gì mà Alcibiades đã thực hiện hay phải chịu đựng. Trong Hải kịch, điều này thật quá rõ: vì ở đây thi sĩ trước hết đã xây dựng cốt truyện viết về những điều khả dĩ, và sau đó ghép vào những tên tuổi mang tính đặc trưng – không giống những thi sĩ trào phúng viết về những cá nhân cụ thể. Nhưng các thi sĩ bi kịch lại vẫn giữ nguyên danh tánh thực, lý do vì những gì khả hữu đều đáng tin: những gì chưa từng xảy ra thì ta sẽ không ngay lập tức cảm thấy thực sự có thể xảy ra được: còn những gì đã từng xảy ra thì rõ ràng là có thể xảy ra: nếu không nó đã không xảy ra rồi. Cho đến giờ, thậm chí vẫn có một số Hải kịch mà trong đó chỉ có một hai tên tuổi nổi tiếng, còn lại bao nhiêu đều là hư cấu. Trong những Bi kịch khác, không có danh xưng nào là nổi tiếng – như trong tác phẩm *Antheus* của Agathon, những tình tiết và danh xưng giống như giả tưởng, dấu rằng chúng vẫn thú vị. Do vậy, không bắt buộc là bằng bất cứ giá nào ta phải trung thành với những chuyện thần thoại đã được mọi người chấp nhận, là những chủ đề thông thường của Bi kịch. Đương nhiên, thật phi lý khi cố gắng làm theo nó; vì ngay cả những đề tài được biết thì cũng chỉ được một số ít người biết đến, chứ không gây được thích thú

cho tất cả mọi người. Theo đó, rõ ràng thi sĩ hay “người tạo tác” nên làm người tạo tác ra cốt truyện chứ không phải ra những bài thơ; vì anh ta là một thi sĩ chỉ vì anh ta mô phỏng, và những gì anh ta mô phỏng là những hành động. Và cho dù có tình cờ lấy chủ đề lịch sử đi nữa, anh ta vẫn là một thi sĩ; vì không có lý gì mà một số biến cố đã thực sự xảy ra lại phải tuân theo quy luật khả dĩ, và vì phẩm chất này trong chúng nên anh ta vẫn là thi sĩ hay người tạo tác của chúng.

Trong số những cốt truyện và hành động, thì hồi là tệ nhất. Tôi gọi đó là một cốt truyện “phân đoạn” mà trong đó những đoạn hay hồi cứ nối tiếp nhau mà không theo một tiến trình khả dĩ hay tất yếu. Những nhà thơ tôi sáng tác những bài thơ này bằng sự phạm lỗi của mình, còn những thi sĩ giỏi sáng tác để làm diễn viên biểu diễn được thích thú; vì, khi viết những tác phẩm trình diễn để tranh tài, họ đã kéo dài cốt truyện vượt quá tầm cỡ của nó, và thường bắt buộc phải phá vỡ tính liên tục tự nhiên của nó.

Nhưng một lần nữa, Bi kịch là một sự mô phỏng không những một hành động đã hoàn tất, mà còn mô phỏng những biến cố gây ra sợ hãi hay thương cảm. Một hiệu ứng như vậy được tạo ra hay nhất khi các tình tiết bỗng đến với ta một cách bất ngờ; và hiệu ứng được nâng cao khi, đồng thời, những tình tiết tiếp diễn theo quan hệ nhân quả. Sự kỳ diệu của Bi kịch sau đó sẽ tăng lên nếu tự chúng xuất hiện hay xuất hiện một cách tình cờ; vì ngay cả những sự trùng hợp cũng gây bất ngờ nhất khi chúng có vẻ như được hoạch định sẵn. Ta có thể đơn cử tình cảnh của Mirys tại Argos, khiến anh ta bị rơi vào vụ ám sát trong khi đang dự khán một buổi lễ hội, và đã bị giết

chết. Những biến cố như vậy dường như không do một sự tình cờ đơn thuần. Do đó, những cốt truyện được xây dựng trên những nguyên tắc này nhất định phải là những cốt truyện hay nhất.

10.

Cốt truyện hoặc Đơn giản hoặc Phức tạp, vì các hành động trong cuộc đời thực, mà các cốt truyện của chúng là một sự mô phỏng, cho thấy rõ ràng một sự khác biệt tương tự. Một hành động độc nhất và liên tục theo ý nghĩa nêu trên, tôi gọi là Đơn giản, khi sự thay đổi số phận xảy ra mà không có sự Đảo ngược của Tình thế và không có sự Thừa nhận.

Một hành động Phức tạp là hành động mà trong đó sự thay đổi được kèm theo sự Đảo ngược như vậy hay sự Thừa nhận hoặc cả hai. Những thứ sau cùng này nảy sinh từ cấu trúc bên trong của cốt truyện, vì vậy những gì theo sau sẽ là kết quả thiết yếu hay khả dĩ của hành động đi trước. Nó làm nên toàn bộ sự khác biệt là cho dù biến cố được cho sẵn nào có phải là một trường hợp *propter hoc* hay *post hoc* (cái được coi là hậu quả chỉ là một sự việc đến sau).

11.

Đảo ngược Tình huống là một sự thay đổi mà nhờ đó hành động xoay quanh trở thành cái đối nghịch của nó, luôn phải tuân theo quy luật khả dĩ hay tất yếu. Vì vậy trong *Oedipus*, sứ giả đến tung hô Oedipus và giải phóng chàng khỏi những cơn sợ hãi về mẹ mình, nhưng tiết lộ cho chàng biết chàng là ai, anh ta đã tạo ra một hiệu ứng ngược. Cũng thế, trong *Lynceus*, Lynceus đang được dẫn dắt ra khỏi cái chết của mình và Danaus cùng đi với chàng; có nghĩa sẽ giết chết chàng một cách tàn bạo; nhưng hậu quả của những tình tiết đi

trước là Danaus bị giết còn Lynceus lại được cứu thoát.

Nhận thức, như tên gọi, là một sự thay đổi từ chỗ không biết đến tri thức, tạo ra tình yêu hay thù hận giữa những con người mà thi sĩ đã dành sẵn cho một số phận tốt hay xấu. Hình thức hay nhất của nhận thức thì khớp với một sự Đảo ngược Tình huống, như trong tác phẩm *Oedipus*. Đương nhiên là vẫn còn có những hình thức khác nữa. Ngay cả những sự vật sống động thuộc loại tầm thường nhất cũng có thể là những đối tượng của sự nhận thức theo một nghĩa nào đó. Một lần nữa, ta lại có thể nhận thức hay khám phá xem liệu một người đã thực hiện một điều gì hay không. Nhưng sự nhận thức gắn bó chặt chẽ với cốt truyện và hành động, như ta đã nói, là sự nhận thức về con người. Sự nhận thức này kết hợp với sự Đảo ngược sẽ làm phát sinh lòng thương hại hay nỗi sợ hãi; và những hành động tạo ra những hiệu quả này là những hiệu quả mà Bi kịch thể hiện ra, theo định nghĩa của chúng ta. Ngoài ra, nó còn tùy vào những tình huống mà vấn đề số phận tốt hay xấu phải lệ thuộc. Vậy thì sự nhận thức giữa hai người, có thể là chỉ có một người được người kia nhận thức – khi người nhận thức này đã được biết rồi – hoặc có thể nhất thiết là sự nhận thức phải xảy ra ở cả hai. Bởi vậy Iphigenia được tiết lộ cho Orestes bằng cách gửi thư; nhưng phải cần đến một hành động nhận thức khác để làm cho Orestes biết đến Iphigenia.

Vậy, hai thành phần Cốt truyện – Đảo ngược Tình huống và Nhận thức – bỗng chuyển thành những cú bất ngờ. Một thành phần thứ ba là cảnh Đau khổ. Cảnh Đau khổ là một hành động phá hoại hay đau khổ, như cái chết trên sân khấu, sự thống khổ trên thân xác, những vết thương và

12.

[Những thành phần của Bi kịch phải được xử lý như những yếu tố của tổng thể đã được đề cập rồi. Giờ đây ta bàn tới những thành phần có tính định lượng – những thành phần riêng biệt được phân chia từ Bi kịch – gọi là Phần mở đầu, Hồi giữa, Đoạn kết, Đồng ca; phần sau cùng này được chia thành khúc Đạo đầu và Tụng ca chuyển đoạn. Đây là những phần thường gặp trong tất cả những vở kịch: dành riêng cho một số vở kịch là những bài ca của những diễn viên từ sân khấu và Commoi.]

Phần Mở đầu là thành phần trọn vẹn của một Bi kịch diễn ra trước khúc Đạo đầu của phần Đồng ca. Hồi giữa là phần trọn vẹn của Bi kịch xen giữa những bài Đồng ca. Đoạn kết là phần trọn vẹn của Bi kịch không có Đồng ca hoà theo. Đồng ca đạo đầu của phần Đồng ca là phần hát đầu tiên không bị ngắt quãng: Tụng ca chuyển đoạn là tụng ca hợp xướng không có thể thơ ba âm tiết anapaest hay thể thơ bốn chữ trochaic: Commos là một lời than chung của dàn Đồng ca và các diễn viên. Những thành phần của một Bi kịch phải được xử lý như những yếu tố của tổng thể đã được đề cập. Những thành phần có tính định lượng – những thành phần riêng biệt mà vở kịch bị phân chia ra – được liệt kê ở đây.]

13.

Như kết quả của những gì đã nói, ta phải tiến hành xem xét những gì mà thi sĩ nhắm vào, và những gì anh ta nên tránh, trong việc xây dựng các cốt truyện của mình; và bằng phương tiện nào mà hiệu ứng đặc biệt của Bi kịch sẽ được phát sinh.

Như ta đã thấy, một Bi kịch hoàn hảo có thể được sắp xếp không phải theo

một kế hoạch đơn giản mà theo một kế hoạch phức tạp. Ngoài ra, nó nên mô phỏng những hành động kích động lòng thương hại và nỗi sợ hãi, đây là dấu hiệu đặc biệt của sự mô phỏng của bi kịch. Trước hết nó hoàn toàn tuân thủ sự thay đổi của số phận được thể hiện chứ không phải là hình ảnh của một người đức độ bị đưa đẩy từ chỗ thành đạt đến chỗ bất hạnh: vì điều này không gây lòng thương cảm cũng không gây sợ hãi; nó chỉ khiến ta bị choáng thối. Lại một lần nữa, cũng không phải là hình ảnh của một kẻ xấu xa đi từ cảnh bất hạnh đến chỗ thành đạt: vì không gì có thể xa lạ hơn đối với tinh thần của một Bi kịch; nó không chỉ mang tính chất bi thảm mà thối; nó không thỏa mãn tình cảm đạo đức cũng không gây ra lòng thương cảm hay sự sợ hãi. Một lần nữa, sự suy sụp của kẻ cực kỳ hung ác cũng không được tỏ bày. Một cốt truyện loại này chắc chắn sẽ thỏa mãn tình cảm đạo đức, nhưng nó không gây ra lòng thương cảm cũng như sự sợ hãi; vì lòng thương cảm được đẩy lên bởi nỗi bất hạnh khôn lường, nỗi sợ hãi bị đẩy lên bởi nỗi bất hạnh của con người như chúng ta. Do đó, một biến cố như vậy sẽ không có gì là thương tâm và cũng không khủng khiếp. Thế thì, chỉ còn lại tính cách ở giữa hai thái cực này – tính cách của một con người không thật tốt và không thật công chính, dẫu rằng nỗi bất hạnh của anh ta đã không do tội lỗi hay sự trụy lạc gây ra, mà là do lỗi lầm hay nhược điểm nào đó. Anh ta phải là người rất ư nổi tiếng và giàu có – một nhân vật như Oedipe, Thyestes hay những con người lừng lẫy thuộc những dòng họ như thế.

Do đó, một cốt truyện được xây dựng kỹ chỉ có độc nhất một vấn đề, chứ không ôm đồm hai hay vài vấn đề một lúc. Sự thay đổi số phận không nên đi từ xấu đến tốt, mà ngược lại nên từ tốt đến xấu.

Nó không nên xảy ra như kết quả của sự xấu xa, mà là của sự sai sót hay nhược điểm lớn nào đó, trong một tính cách như ta đã mô tả hay còn tệ hơn nữa. Thực tiễn của sân khấu sẽ xác minh quan điểm này của chúng ta. Mới đầu các thi sĩ đã thuật lại thật kỹ bất kỳ huyền thoại nào trên con đường của mình. Lúc này, những Bi kịch hay nhất được dựa trên câu chuyện của một ít gia đình – dựa trên những số phận của Alcmaeon, Oedipeus, Orestes, Meleager, Thyestes, Telephus và những người khác đã thực hiện hay chịu đựng điều gì đó thật khủng khiếp. Vậy, một Bi kịch sẽ được hoàn chỉnh theo những quy tắc nghệ thuật sẽ được xây dựng theo kiểu này. Vì thế, họ đã mắc sai lầm khi chỉ trích Euripides chỉ vì ông ta đã theo nguyên tắc này trong các vở kịch, mà nhiều vở đã kết thúc có hậu. Như ta đã nói, đó là kết thúc đúng. Bằng chứng thuyết phục nhất là trên sân khấu và trong hội thi kịch nghệ, những vở kịch như vậy, nếu được thực hiện công phu sẽ đạt được hiệu ứng bi thảm nhất; và Euripides, có lỗi dẫu rằng ông có thể đã quán xuyến hết chủ đề của mình, tuy nhiên lại được cảm nhận là bi kịch nhất trong các thi sĩ.

Đứng thứ hai là thể loại Bi kịch mà có lúc đã chiếm vị trí hàng đầu. Như vở *Odyssey*, có một cốt truyện gồm hai nhánh, và cũng là một tai họa mâu thuẫn cho cả người tốt và cho cả kẻ xấu. Nó được xem là tốt nhất vì sự yếu đuối của khán giả; vì thi sĩ được hướng dẫn viết ra bởi các ước muốn của khán giả. Tuy nhiên, cái khoái cảm xuất phát từ đó không phải là niềm khoái lạc thực sự của Bi kịch. Nó thích hợp với Hải kịch hơn, nơi mà những kẻ thù không đội trời chung – như Orestes và Aegisthus – lại rời sân diễn như những người bạn ở phần kết mà không ai phải chém giết hay bị giết chết cả.

14.

Nỗi sợ hãi và lòng thương cảm có thể được đẩy lên bằng cách thức gây cảm giác ngoạn mục; nhưng chúng cũng có thể xuất phát từ cấu trúc nội tại của vở kịch, là cách thức hay nhất, và chúng tỏ một thi sĩ thượng đẳng. Vì cốt truyện phải được dàn dựng sao cho, ngay cả khi không cần sự hỗ trợ của mắt, chỉ cần nghe kể chuyện thôi người nghe đã run lên vì khủng khiếp và phải cúi lòng thương cảm trước những gì đang xảy ra. Đây là ấn tượng mà ta sẽ nhận được khi nghe câu chuyện về Oedipe. Nhưng việc tạo ra hiệu ứng này chỉ bằng hình ảnh là một phương pháp ít mang tính nghệ thuật, và phải tùy thuộc vào những hỗ trợ từ bên ngoài. Những người sử dụng những phương tiện gây cảm giác ngoạn mục tạo ra một cảm giác không phải là khủng khiếp mà chỉ là quái dị, là những kẻ rất xa vời với mục đích của Bi kịch; vì ta không được đòi hỏi ở Bi kịch bất kỳ hay mọi loại khoái cảm, mà chỉ là loại khoái cảm nào phù hợp mà thôi. Và vì loại khoái cảm mà thi sĩ phải tạo ra là loại xuất phát từ lòng thương cảm và nỗi sợ hãi qua sự mô phỏng, thì hiển nhiên tính chất này phải đậm nét trên những tình tiết.

Vậy, ta hãy khẳng định xem những tình huống nào sẽ gây cho ta sự khủng khiếp hay thương tâm.

Các hành động có thể gây ra hiệu ứng này phải xảy ra giữa những người là bạn, thù hay thờ ơ với nhau. Nếu là một kẻ thù giết một kẻ thù, sẽ chẳng có gì để gây ra sự thương cảm trong hành động hay trong ý đồ – ngoại trừ chỉ ở mức độ chính sự đau khổ là đáng thương mà thôi. Đối với những kẻ thờ ơ với nhau cũng vậy. Nhưng khi tình tiết bi thảm xảy ra giữa những kẻ thân thích hay yêu quý nhau – giả như một

người anh có ý định hay giết chết em trai mình, người cha, người mẹ ra tay hay định giết con mình, hoặc một người con trai định giết mẹ mình, hay bất kỳ một hành vi đại loại như vậy được thực hiện – đây là những tình huống mà thi sĩ tìm kiếm. Đương nhiên ông ta không thể phá hủy cách dàn dựng của những huyền thoại đã được tiếp nhận – chẳng hạn như sự kiện Clytemnestra bị Orestes giết và Eriphyle bị Alcmaeon sát hại – nhưng ông ta phải cho thấy sự sáng tạo của chính mình, và xử lý chất liệu truyền thống bằng kỹ xảo. Ta hãy giải thích rõ hơn ý nghĩa của việc xử lý bằng kỹ xảo này.

Hành động có thể được thực hiện một cách có ý thức và với tri thức về con người, theo cách của những thi sĩ cổ. Đây chính là tình huống mà Euripides khiến cho Medesa giết chết những đứa con của nàng. Hay, một lần nữa, công việc của nỗi khủng khiếp có thể được thực hiện, nhưng lại được thực hiện trong lúc không biết gì hết, và mối ràng buộc thân thích hay bạn hữu được khám phá sau đó. Điển hình là *Oedipe* của Sophocles. Dĩ nhiên ở đây, tình tiết ở bên ngoài vở kịch là phù hợp; nhưng có những trường hợp xảy ra ngay trong hành động của vở kịch: ta có thể đơn cử trường hợp Alcmaeon của Astydamos hay Teleconus trong tác phẩm *Wounded Odysseus*. Một lần nữa, ta có trường hợp thứ ba, – sẽ hành động với tri thức về con người và sau đó lại không hành động. Trường hợp thứ tư là khi có ai đó dự tính thực hiện một hành động thông qua việc không biết, và đã khám phá ra sự thực trước khi

hành động. Đây chỉ là những cách thức có thể xảy ra. Vì hành động phải được thực hiện hay không – và có chủ tâm hay không. Nhưng trong tất cả những phương thức này, dự tính hành động khi biết rõ con người, và sau đó lại không hành động, là trường hợp tệ hại nhất. Nó chỉ gây sốc mà không bi thảm, vì không có tai họa theo sau. Do đó, nó không bao giờ, hay rất hiếm khi, được tìm thấy trong Thi ca. Tuy nhiên, ta vẫn có một thí dụ trong tác phẩm *Antigone*, trong đó Haemon đã dọa giết Creon. Cách xử lý kế tiếp và hay hơn là hành động được thực hiện. Tốt hơn nữa là nó nên được thực hiện trong tình trạng không biết rõ, và việc khám phá ra sự thật sẽ xảy ra sau đó. Thế thì có gì là lạ, khi sự khám phá này lại tạo ra một hiệu ứng bất ngờ. Trường hợp cuối cùng là cách xử lý hay nhất, thí dụ như trong tác phẩm *Cresphontes*, Merope định giết con trai mình, nhưng kịp nhận ra nó là ai, nên đã tha mạng cho nó. Vì vậy trong *Iphigenia*, người chị đã nhận ra đứa em trai thật đúng lúc. Một lần nữa ở trong *Helle*, đứa con trai đã nhận ra mẹ mình đúng lúc giao nộp bà. Vậy, đây là lý do tại sao chỉ có một ít dòng họ, như đã từng nhận xét, cung cấp đề tài cho Bi kịch. Không phải nghệ thuật, mà sự tình cờ may mắn, đã dẫn dắt thi sĩ tìm kiếm những đề tài khác họa được tính chất bi thảm trên những cốt truyện của họ. Vì vậy, họ bắt buộc phải cầu viện đến gia đình dòng họ mà lịch sử của chúng chứa đựng những tình tiết đầy xúc động như vậy.

Chúng ta đã bàn khá đủ về cấu trúc của tình tiết, và loại cốt truyện đúng đắn.

**Về giáo dục thẩm mỹ của con người
trong một loạt thư từ
của
FRIEDRICH SCHILLER**

Lá thư đầu

1. Vậy là tôi đã được sự cho phép đầy rộng lượng của ngài để đệ trình các kết quả của cuộc truy tầm Nghệ thuật và cái Đẹp của tôi dưới dạng một loạt thư từ. Thật bồi hồi khi phải chịu áp lực của một trọng trách như vậy, nhưng tôi cũng năng động hẳn lên trước sức hấp dẫn và giá trị của nó. Tôi sẽ bàn về một chủ đề có liên hệ trực tiếp đến toàn bộ cái tốt đẹp nhất trong niềm hạnh phúc của con người, và không có mối quan hệ quá xa với những gì cao cả nhất thuộc bản chất đạo đức của chúng ta. Tôi sẽ biện hộ cho nguyên nhân của cái Đẹp trước một trái tim hoàn toàn cảm nhận được sức mạnh của cái đẹp đến mức tự mình tác động vào cái Đẹp, một trái tim, mà trong cuộc truy tầm người ta bắt buộc phải viện dẫn đến những tình cảm cũng thường xuyên không kém gì những nguyên lý, sẽ giảm bớt cho tôi được phần nặng nề nhất trong những lao động của mình.

2. Những gì mà tôi xin ngài ưu tiên cho là hãy hào phóng giao một nhiệm vụ cho tôi, hãy để tôi được đánh giá đúng ở mức độ đang có định hướng mà thôi. Phương cách tự do mà ngài đề ra cho tôi hàm ý là chẳng có gì bó buộc tôi cả; trái lại, nó còn đáp ứng cho nhu cầu

của chính tôi. Do ít được thực hành theo những cách chính quy trong trường lớp, tôi sẽ hiếm khi mắc nguy cơ vi phạm thị hiếu tốt đẹp vì không tôn trọng chúng. Những ý tưởng này của tôi, xuất phát từ việc liên hệ thường xuyên với chính mình hơn là với bất kỳ kinh nghiệm phong phú nào về thế giới hay từ việc đọc sách, sẽ không thể nào chối bỏ được nguồn gốc của chúng: điều đáng hổ thẹn cuối cùng mà chúng có thể gây ra là chủ nghĩa bè phái, và chúng dính líu nhiều đến việc phá đổ do sự yếu đuối vốn có hơn là duy trì bản thân chúng với sự hỗ trợ của giới có thẩm quyền và với sức mạnh vay mượn.

3. Đúng vậy, tôi sẽ không cố che giấu ngài rằng những ý tưởng chủ yếu dựa vào những nguyên lý của Kant. Nhưng nếu trong diễn tiến của cuộc truy tầm này có nhắc nhở ngài đến bất kỳ trường phái triết học nào, xin ngài hãy quy cho sự viển vông của tôi chứ không phải cho những nguyên lý này. Mà không đâu, tôi dám hứa với ngài, sự tự do tư tưởng của ngài vẫn luôn luôn không bị xâm phạm. Tình cảm của riêng ngài sẽ đem lại cho tôi chất liệu để xây dựng chủ đề, những quyền lực của riêng chúng ta về tự do tư duy sẽ đề ra những luật lệ mà theo đó chúng ta phải tiến hành công việc.

4. Về những tư tưởng thịnh hành trong phần Thực hành của hệ thống kiểu Kant chỉ là về tư tưởng khác nhau của các triết gia; còn số nhân loại còn lại, tôi có thể chứng minh, họ đều tán đồng. Một khi đã lột bỏ hình thức kỹ thuật của mình, các tư tưởng đó lộ rõ ra là những tuyên bố chính thức từ ngàn xưa về Lẽ thông thường, và như những dữ liệu của bản năng đạo đức mà Bản chất, trong sự khôn ngoan của nó, đã được chỉ định làm kẻ bảo vệ Con người cho đến khi, nhờ sự soi sáng do hiểu biết của mình, họ có thể tiến tới những năm tháng tự do được làm theo ý mình. Song đây chính xác là hình thức kỹ thuật, mà do đó chân lý được hiển hiện cho trí tuệ, nhưng lại bị tình cảm của chúng ta che lấp. Vì trời ạ! trước hết, trí năng phải hạ gục đối tượng của Ý thức nội tâm nếu muốn biến nó thành của riêng mình. Giống như nhà hóa học phân tích, triết gia chỉ có thể khám phá ra cách kết hợp của sự vật bằng cách phân tích chúng, chỉ có thể lột trần những công việc của Tự nhiên trước mắt bằng cách bắt chúng phải chịu sự tra tấn của các kỹ thuật của mình. Nhằm nắm bắt được hiện tượng thoáng qua, trước hết ta phải cột chặt nó vào quy tắc, xé nát hình hài đẹp đẽ của nó thành muôn mảnh bằng cách giản lược nó thành các khái niệm, và bảo tồn tinh thần sống động của nó trong một bộ xương ngôn từ thâm hại. Có gì đáng ngạc nhiên khi tình cảm tự nhiên không thể gặp lại chính mình trong một hình ảnh như vậy hay trong sự diễn giải của nhà tư tưởng phân tích mà chân lý hiện ra như một nghịch lý?

5. Do đó, tôi cũng thêm muốn có được mức độ nào đó về sức chịu đựng nếu những cuộc điều tra sau đây, nhằm đem chủ thể truy tầm đến gần hơn với hiểu biết, đưa nó vượt quá tầm của những giác quan. Những gì đã được khẳng định

bên trên kinh nghiệm đạo đức, thậm chí nhiều hơn hiện tượng, thì ta gọi là cái đẹp. Vì toàn bộ sức hấp dẫn của nó còn chìm trong sự bí ẩn, và trong việc giải quyết cái hỗn hợp cốt lõi của các thành tố của nó, ta nhận ra là mình đã giải quyết được chính Tồn tại của nó.

Lá thư thứ hai

1. Nhưng liệu ngài có thể tận dụng hơn nữa sự tự do mà ngài đã đồng ý với tôi bằng cách luôn chú tâm đến lãnh vực của những ngành mỹ thuật? Ít ra thì cũng chưa đúng lúc để tung ra một bộ luật cho thế giới mỹ học vào lúc những vụ việc đạo đức lại được quan tâm quá mức như vậy, và khi tinh thần tìm hiểu triết học đang bị những tình huống hiện thời thách thức buộc nó phải quan tâm tới sự hoàn hảo nhất của tất cả các công trình do nghệ thuật của con người đạt được: cơ cấu tự do chính trị đích thực?

2. Tôi không mong được sống trong thế kỷ nào khác hơn thế kỷ mà tôi đang sống đây, hay phải làm việc cho bất kỳ điều gì khác. Ta là công dân thuộc Thời đại cũng như Quốc gia của chính mình. Và nếu việc bản thân ta được miễn trừ về mặt đạo đức và phong tục thuộc cộng đồng ta đang sống bị xem là không thích đáng hay thậm chí không thể chấp nhận được, tại sao việc cho phép các nhu cầu và thị hiếu của thời đại chúng ta có được tiếng nói nào đó trong việc lựa chọn hoạt động của mình lại chưa trở nên một bốn phận?

3. Nhưng dù gì đi nữa, bản kết án thời đại này dường như sẽ là vì nghệ thuật, không phải chỉ có loại nghệ thuật được cuộc truy tầm của tôi nhắm đến thôi. Một loạt biến cố đem lại cho tinh thần của thời đại một định hướng đe dọa tách rời nó cứ mãi mãi xa dần nghệ thuật về cái Lý tưởng. Loại nghệ thuật này phải từ bỏ thực tại, và bay bổng

với việc trở nên dửng dưng hơn cả những ham muốn và nhu cầu của chúng ta; vì Nghệ thuật là con gái của Tự do, và nhận mệnh lệnh của nó từ sự tất yếu vốn có trong tâm thức, chứ không phải từ những nhu cầu cấp bách của vật chất. Nhưng hiện thời, những nhu cầu vật chất đang thống trị ở đỉnh cao và đang đè bẹp nhân tính đã bị hạ thấp dưới ách thống trị tàn bạo của chúng. Thực dụng là thân tượng vĩ đại của thời đại chúng ta, tất cả mọi quyền lực đều làm nô lệ cho nó và tất cả tài năng đều phải thần phục nó. Đặt trên bàn cân thô thiển này, những giá trị mong manh của Nghệ thuật hiếm khi làm lệch được cán cân, và bị tước đi tất cả những sự khích lệ, nó lảng tránh cái chợ đời náo nhiệt của thế kỷ của chúng ta. Chính tinh thần của cuộc truy tầm triết học đang bươi móc từ trí tưởng tượng của chính nó hết thành phố này đến thành phố khác, và những biên giới của nghệ thuật đang co cụm lại trong khi những biên giới của khoa học ngày càng bành trướng.

4. Hy vọng cái nhìn của triết gia cũng như của con người về trần gian đều đang chăm chăm vào toàn cảnh chính trị, nơi mà hiện giờ, người ta tin là chính số phận của loài người đang được tranh cãi. Phải chăng nó không bộc lộ một sự đứng đưng đáng khiến trách đối với hạnh phúc chung mà không can dự gì đến cuộc tranh cãi có tính phổ quát này sao? Nếu hành động vĩ đại này, theo lẽ nhân quả, có liên quan đến bất kỳ ai tự nhận mình là con người, thì, do phương pháp tiến hành, nó phải quan tâm đặc biệt đến ai đã từng biết suy nghĩ về bản thân. Vì một vấn đề cho đến nay vẫn luôn được cái lẽ phải mù quáng của sức mạnh quyết định, thì giờ đây, dường như, đang được đem ra trước phiên tòa của bản thân Lý trí Thuần túy, và bất kỳ ai cuối cùng có

được khả năng đặt mình vào trọng tâm sự vật, và nâng mình lên từ một cá nhân thành một đại diện cho giống loài, có thể tự xem mình như một thành viên của tòa án này, và đồng thời, bằng khả năng con người và công dân thế giới của mình, là một phe lý thú ít nhiều tự nhận thấy mình liên quan mật thiết đến kết quả của vụ xét xử. Do vậy, không chỉ nguyên nhân của anh ta đang được quyết định trong vụ xử kiện lớn này; việc bào chữa sẽ được thông qua theo luật pháp mà anh ta, là một sinh vật biết lý luận, chính anh ta có khả năng và có quyền ra lệnh.

5. Đối với tôi, thật hấp dẫn để nghiền ngẫm về một chủ đề như vậy cùng với một người là nhà tư tưởng sắc sảo với tư cách một công dân tự do của thế giới! Và hãy để cho ai nhiệt tình với hạnh phúc của nhân loại quyết định. Quả là điều ngạc nhiên đầy thú vị nếu, bất kể toàn bộ khác biệt về địa vị, và khoảng cách mệnh mông mà những tình huống của thế giới thực tế không thể tránh được, trong lãnh vực ý tưởng, tôi nhận thấy những kết luận của mình giống những kết luận của một đầu óc không có thành kiến như những kết luận của chính ngài! Tôi chống lại sự cảm dỗ đầy lôi cuốn này, và đã đặt cái Đẹp trước Tự do, mà tôi tin rằng không những được bào chữa dựa vào khuynh hướng cá nhân, mà còn được biện minh theo nguyên tắc. Tôi hy vọng thuyết phục được ngài rằng đề tài mà tôi đã chọn không xa lạ với những nhu cầu của thời đại chúng ta hơn là đối với thị hiếu của thời đại. Còn hơn cả điều này: nếu con người từng giải quyết vấn đề chính trị đó trong thực hành thì anh ta sẽ phải tiếp cận nó thông qua Mỹ học, vì chỉ thông qua cái Đẹp, con người mới có được con đường đến với Tự do. Nhưng điều này không thể chứng minh nếu

trước tiên không được ngài nhắc nhở các nguyên lý mà nhờ đó Lý trí, trong bất kỳ trường hợp nào, cũng được hướng đến những vấn đề pháp chế chính trị.

Lá thư thứ ba

1. Thiên nhiên đối xử với Con người cũng không tốt hơn với các phần còn lại của nó: nó còn tác động tới con người một khi họ chưa thể tác động tới bản thân mình như một khả năng trí tuệ tự do. Nhưng những gì làm cho họ thành Con người thì chính xác như sau: con người luôn thiếu những gì mà chính Thiên nhiên đã cấu thành họ, nhưng nhờ lý trí, họ lại có khả năng trở lại với những giai đoạn mà nó đã trải qua vì con người, chuyển đổi công việc cưỡng bách mù quáng thành một công việc lựa chọn tự do, và nâng cao sự thiết yếu vật chất thành sự thiết yếu đạo đức.

2. Từ giấc ngủ dài của những giác quan, con người tỉnh thức trở lại với ý thức và tự biết mình là một con người; họ nhìn quanh mình, và nhận ra mình – ở trong Tình trạng này. Mãnh lực của những nhu cầu của con người đã ném họ vào hoàn cảnh này trước khi họ chưa thể thực hiện được tự do của mình để lựa chọn nó; sự bức bách đã sắp xếp nó theo những định luật thuần túy tự nhiên trước khi họ có thể làm vậy theo những định luật của Lý trí. Nhưng cùng với Tình trạng miễn cưỡng này, đã sinh ra những gì mà Thiên nhiên đã định ra cho họ, và đã hoạch định để đạt cho bằng được cứu cánh này, con người cũng không thể cứ mãi bằng lòng với tư cách một Sinh vật Đạo đức. Và gây nên những đau buồn cho mình nếu có thể! Do vậy, nhờ cùng thứ quyền như thế mà con người mới trở thành Con người, họ rút ra khỏi lãnh địa của tất yếu mù quáng, ngay cả trong nhiều khía cạnh khác, họ đã tách khỏi nó

bằng tự do của mình; cho dù, đơn cử một thí dụ duy nhất, bằng luân lý, con người đã tiêu hủy, và bằng cái đẹp con người đã cao thượng hóa tính cách thô bạo do nhu cầu xác thịt của ái tình nhục dục tác động. Và cho dù làm như thế đi nữa, thì con người, bằng sự trưởng thành của mình, cũng tái khôi phục được thời niên thiếu của giống loài bằng sự hư cấu: con người, bằng ý tưởng, nhận thức được một tình trạng tự nhiên, một tình trạng dĩ nhiên đã trả lại cho họ bất kỳ kinh nghiệm nào, ngoại trừ kết quả cần thiết về những gì mà Lý trí đã định sẵn cho họ; quy cho bản thân con người trong tình trạng tự nhiên được lý tưởng hóa này một mục đích mà trong tình trạng tự nhiên thực sự họ đã hoàn toàn chẳng biết gì, và cho một năng lực lựa chọn tự do vào lúc mà họ hoàn toàn không thể có được; và bây giờ mới thực sự tiến hành như thế họ đang bắt đầu từ việc thảo luận sơ qua, và từ hiểu biết thấu đáo và sự giải quyết tự do, chuyển sang một tình trạng hoàn toàn độc lập để đạt được tình trạng khế ước xã hội. Dẫu thật tinh xảo, và tuy rằng thật vững chắc, tính bốc đồng mù quáng có thể đã đặt cơ sở cho công việc của nó, tuy nhiên nó vẫn có thể duy trì điều đó một cách kiên cường, và cùng với bất kỳ sự xuất hiện nào của sự đáng kính vây quanh nó – Con người hoàn toàn có quyền trong một loạt những hoạt động này để đối xử với nó như thể nó chưa hề xảy ra. Vì công việc của những mãnh lực mù quáng không có thẩm quyền gì mà Tự do cần phải cúi đầu trước nó, và mọi sự phải tự thích nghi với cứu cánh cao nhất mà Lý trí hiện đang quy định trong họ như một Con người. Đây là nguồn gốc và sự biện minh cho bất kỳ nỗ lực nào về phần con người đã phát triển đến mức trưởng thành để chuyển Tình trạng Tự nhiên sang tình trạng Đạo đức.

3. Tình trạng Tự nhiên này (như ta có thể dùng để gọi bất kỳ thực thể chính trị nào mà tổ chức của nó xuất phát từ sức mạnh chứ không từ luật pháp) thì, thực sự, bất đồng với con người trong cương vị tồn tại đạo đức, mà đối với họ, Luật duy nhất phải là hành động theo luật pháp. Nhưng nó chỉ đủ cho con người với tư cách con người thể xác; vì con người chỉ đem lại cho chính mình những luật lệ để đạt tới những thuật ngữ bằng sức mạnh. Nhưng con người thể xác thực ra vẫn hiện hữu, tuy rằng sự hiện hữu của con người đạo đức vẫn chưa thành vấn đề. Vậy, nếu Lý trí mất đi cùng với Tình trạng Tự nhiên (vì lý trí nhất thiết phải như vậy nếu nó đặt mình vào đúng vị trí của nó), nó gây nguy hiểm cho con người thể xác đang thực sự hiện hữu vì lợi ích của con người đạo đức chưa thành vấn đề, và liệu đánh đổi chính sự hiện hữu của xã hội để lấy một lý tưởng xã hội chỉ mang tính giả thuyết (dấu cho cần thiết về mặt đạo đức). Lý trí lấy đi một cái gì đó thực sự của con người, và nếu không có nó thì con người không có gì cả, và nói đến con người thay vì nói đến cái gì mà họ có thể và sẽ sở hữu. Và nếu trong khi làm như vậy lý trí lại dựa vào con người nhiều hơn cái mà họ có thể thực hiện được, vậy thì lý trí, vì nhân danh nhân tính, cái mà con người còn thiếu vắng – và có thể chẳng tổn hại gì cho sự hiện hữu nhỏ nhoi vẫn tiếp tục thiếu – đã tước đi của con người cái phương tiện của tồn tại con vật mà đó chính là tình trạng của con người. Trước khi con người có thời gian phân tách Luật pháp bằng toàn bộ sức mạnh ý chí đạo đức của mình, thì lý trí đã rút mất cái thang Thiên nhiên dưới chân của họ rồi.

4. Vậy, cái mà ta phải nhớ lấy là xã hội vật chất theo thời gian không một khoảnh khắc nào ngừng hiện hữu trong khi xã hội đạo đức là ý tưởng đang

trong tiến trình hình thành; vì giá trị đạo đức của con người, sự hiện hữu thực sự của họ không bao giờ bị hủy diệt. Khi người thợ thủ công sửa chữa chiếc đồng hồ, anh ta có thể để cho các bánh xe của nó ngừng chạy vì không lên giây; nhưng đồng hồ cuộc sống của Tình trạng tự nhiên thì phải được sửa chữa trong khi nó vẫn đang điểm giờ, và đó là vấn đề thay đổi bánh xe quay tròn khi nó vẫn đang quay. Vì lý do này, phải tìm kiếm một sự hỗ trợ nào sẽ bảo đảm cho sự hoạt động liên tục của xã hội, và làm cho nó độc lập với Tình trạng Tự nhiên là cái sẽ bị loại bỏ.

5. Sự hỗ trợ này sẽ không được tìm thấy trong đặc tính tự nhiên của con người, ích kỷ và bạo lực, nhắm vào sự hủy diệt xã hội hơn là bảo tồn. Nó không được tìm thấy trong đặc tính đạo đức, theo giả thuyết, trước hết phải được tạo thành, và dựa vào đó, chỉ vì nó là tự do, và vì nó không bao giờ trở thành hiển nhiên, nên nhà làm luật chẳng bao giờ có thể gây ảnh hưởng, mà cũng không phụ thuộc vào nó một cách nhất định. Do đó, đây là vấn đề trừu tượng hoá nó khỏi đặc tính thể chất của con người, và trừu tượng tự do của nó khỏi đặc tính đạo đức của nó; tạo ra trước hết là sự tuân thủ luật pháp, và thứ đến là sự tùy thuộc vào những ấn tượng của giác quan; tách đặc tính thể chất xa vấn đề hơn một chút, và kéo đặc tính đạo đức lại gần vấn đề hơn một chút; và tất cả những điều này đều nhằm mục đích khai sinh một đặc tính thứ ba có liên quan đến cả hai đặc tính kia, có thể sẵn sàng mở đường cho một sự chuyển tiếp từ quy tắc của sức mạnh đơn thuần đến quy tắc của luật pháp, dù sao cũng không cản trở sự phát triển của đặc tính đạo đức, mà ngược lại còn có thể phục vụ như một vật bảo đảm trong thế giới cảm tính của một nền đạo đức chưa hề thấy.

Lá thư thứ tư

1. Điều này là rất chắc chắn: Chỉ có sự nổi bật của một đặc tính như vậy ở loài người mới làm cho nó được an toàn để đảm nhận việc biến đổi một Tình trạng tự nhiên hòa hợp với những nguyên tắc đạo đức. Chỉ có một đặc tính như vậy mới có thể bảo đảm rằng sự cải cách như thế mới chịu đựng được. Sự tạo dựng một Tình trạng đạo đức liên quan đến khả năng dựa vào luật đạo đức như một sức mạnh hiệu quả, và từ đó ý chí tự do được đưa vào lãnh vực nhân quả, mà trong đó mọi sự vật theo sau mọi sự vật khác thành một chuỗi tất yếu nghiêm ngặt. Nhưng ta biết rằng những cách quyết định của con người sẽ luôn phải ngẫu nhiên, và chỉ ở Tôn tại Tuyệt đối sự tất yếu vật chất mới trùng hợp với sự tất yếu đạo đức. Bởi vậy, nếu ta có thể dựa vào hành vi đạo đức của con người với sự chắc chắn như ta vẫn làm theo những tác động tự nhiên, chính nó phải là tự nhiên, và con người sẽ phải được chính những sự thôi thúc của mình dẫn dắt đến loại cư xử bất buộc phải tiến hành từ một tính cách đạo đức. Nhưng ý chí của con người hoàn toàn tự do giữa bốn phận và khuynh hướng, và không có sự thôi thúc vật chất nào có thể, hay nên xâm phạm vào quyền tối cao thuộc cá nhân con người này. Vậy, nếu con người duy trì quyền lực lựa chọn của mình và tuy rằng, đồng thời, là một mắt xích đáng tin cậy trong chuỗi mắt xích nhân quả, thì điều này chỉ có thể được đưa ra qua hai động lực này, khuynh hướng và bốn phận, cùng tạo ra những kết quả hoàn toàn đồng nhất trong thế giới hiện tượng; qua nội dung ý muốn của mình vẫn duy trì bất kỳ sự khác biệt nào về hình thức; nghĩa là, qua sự thôi thúc đủ hòa hợp với lý trí để có khả năng làm nhà làm luật phổ quát.

2. Người ta có thể nói, mọi cá nhân đều có tiềm năng và viễn cảnh mang trong mình một con người lý tưởng, nguyên mẫu của một con người, và chính trọng trách về cuộc sống của con người, qua mọi biểu hiện thay đổi của mình, sẽ hòa hợp với sự hợp nhất bất biến của lý tưởng này. Nguyên mẫu này, được nhận thức ít nhiều rõ ràng ở mỗi cá nhân, được thể hiện bằng Quốc gia, mục đích và, hình thức tiêu chuẩn mà trong đó tất cả sự đa dạng của các chủ thể cá nhân đều cố gắng hợp nhất. Tuy nhiên, người ta có thể tưởng tượng ra hai cách khác nhau mà trong đó con người tồn tại trong thời gian có thể trùng hợp với con người Khái niệm, và kết quả là, có nhiều cách mà trong đó Quốc gia có thể tự khẳng định mình ở các cá nhân: con người lý tưởng áp đặt con người duy nghiệm, hay Quốc gia loại bỏ cá nhân; hoặc chính cá nhân trở thành Quốc gia, và con người theo thời gian sẽ cao thượng ngang tầm với con người Khái niệm.

3. Đúng là từ một quan điểm đạo đức một chiều mà sự khác biệt này đã xuất hiện. Vì Lý trí được thỏa mãn một khi quy luật của nó đạt được một cách vô điều kiện. Nhưng theo quan điểm thuần nhân chủng học, mà trong đó nội dung không kém gì hình thức, và tình cảm sống động cũng lên tiếng, sự khác biệt trở nên hoàn toàn xác đáng hơn. Lý trí đương nhiên phải cần đến sự thống nhất; nhưng Tự nhiên lại đòi hỏi phải có sự đa dạng; và cả hai loại định luật này đều có tính khẳng định với con người. Quy luật Lý trí được in dấu ở con người bằng một ý thức không phai nhòa; quy luật Tự nhiên được ghi khắc bằng tình cảm không thể tận diệt được. Do đó, sẽ phải luôn luôn cho rằng một nền giáo dục sẽ còn khiếm khuyết nếu đặc tính đạo đức có thể tự khẳng định chỉ bằng cách hy sinh tính tự nhiên. Và một thể chế chính trị vẫn không hoàn hảo nếu nó có thể đạt được

sự thống nhất chỉ bằng cách triệt tiêu sự đa dạng. Quốc gia không chỉ tôn trọng tính cách khách quan và đặc tính của giống loài ở các chủ thể riêng lẻ; nó cũng phải tôn vinh tính chủ quan và tính đặc thù, và trong khi mở rộng lãnh vực đạo đức bất khả kiến cần thận trọng không được làm giảm bớt dân số ở lãnh vực ngoại hình khả kiến.

4. Khi người thợ thủ công đặt tay lên khối đất chưa định hình nhằm tạo hình nó theo mục đích của mình, anh ta không cần phải e dè gì khi tác động nó một cách thô bạo; vì chất liệu thiên nhiên mà anh ta đang xử lý tự thân nó không đáng được tôn trọng, và mối bận tâm của anh ta không phải là về tổng thể vì các thành phần, mà về những thành phần vì tổng thể. Khi nghệ sĩ đặt tay lên một khối đất cũng y như vậy, ông ta sẽ chỉ hơi dấn đo một chút khi thao tác một cách thô bạo với nó; nhưng lại không để lộ điều đó. Vì đối với chất liệu đang xử lý, ông ta cũng tuyệt không có chút gì tôn trọng giống như anh thợ thủ công; nhưng con mắt tìm cách xác nhận sự tự do của chất liệu mà ông ta sẽ cố gắng đánh lừa bằng cách tỏ ra nhường nhịn chất liệu này. Với nhà mô phạm hay nghệ sĩ về chính trị dĩ nhiên sự vật hoàn toàn khác. Đối với ông ta, Con người trước mắt là chất liệu mà ông ta làm việc và là những mục tiêu mà ông ta cố gắng đạt tới. Trong trường hợp này, mục đích quay ngược lại chính nó và trở nên đồng nhất với phương tiện; và chỉ trông chừng mục tổng thể phục vụ các thành phần mà các thành phần dù gì đi nữa cũng phải qui phục tổng thể. Các nghệ sĩ – chính trị gia phải tiếp cận chất liệu của mình với một kiểu tôn trọng hoàn toàn khác biệt mà từ đó người tạo tác cái Đẹp mô phỏng theo cái đẹp của mình. Khía cạnh mà ông ta hòa hợp với sự độc đáo và

tính chất cá nhân của nó thì không thuần túy chủ quan, không nhắm vào việc tạo ra một ảo ảnh cho các giác quan, mà là khách quan và hướng đến tồn tại sâu thẳm của nó.

5. Nhưng chỉ vì Quốc gia sẽ là một tổ chức được hình thành bởi chính nó và cho nó, nó chỉ có thể trở nên một thực tế ở chừng mực các thành phần của nó được hòa nhịp với khái niệm tổng thể. Vì Quốc gia dùng để biểu thị cho con người lý tưởng và khách quan hiện hữu trong tâm của mỗi công dân của nó, nó sẽ phải quan sát những công dân này theo cùng mối tương quan mà mỗi người từng có với bản thân mình, và sẽ có thể tôn vinh con người chủ quan chỉ ở chừng mực là điều này được cao thượng hóa theo chiều hướng con người khách quan. Một khi con người hòa nhập làm một với bản thân mình ở bên trong, họ sẽ có thể giữ được cá tính của mình tuy rằng họ có thể đã phổ quát hóa hành vi của mình rất nhiều, và Quốc gia sẽ chỉ là người diễn giải chính bản năng tốt đẹp nhất của họ, một sự sắp xếp có hệ thống mạch lạc hơn của chính ý thức của họ về những gì là đúng. Trái lại, nếu trong tính cách của một con người tổng thể, con người chủ quan đối mặt với con người khách quan với mức độ mâu thuẫn mãnh liệt đến nỗi chiến thắng của con người khách quan thì chỉ có thể được bảo đảm bằng việc trừ khử được con người chủ quan, sau đó Quốc gia cũng sẽ phải áp đặt pháp luật nghiêm ngặt với công dân của mình, và chà đạp tàn bạo dưới gót chân mình chủ nghĩa cá nhân đầy loạn mạnh mẽ nhằm không cho một nạn nhân nào phải sa vào đó.

6. Nhưng con người có thể là những thứ kỳ quặc với chính mình bằng hai cách: hoang dại, khi tình cảm thống trị được nguyên tắc; hay dā man, khi nguyên tắc tiêu diệt được tình cảm. Sự

hoang đại coi thường Văn minh, và thừa nhận Thiên nhiên làm nữ chủ nhân thống trị mình. Sự dā man chế nhạo và lãng nhục Thiên nhiên; nhưng, còn đáng ghê tởm hơn cả sự hoang đại, vì nó thường không chịu tiếp tục làm nô lệ cho kẻ nô lệ của mình. Con người Văn hóa làm bạn với Thiên nhiên, tôn vinh tự do và kiểm chế sự bốc đồng của nó.

7. Kết quả là, khi nào Lý trí bắt đầu đưa sự thống nhất của luật đạo đức vào bất kỳ xã hội hiện hữu thực sự nào, thì nó phải coi chừng kéo phá hoại mất sự đa dạng của Thiên nhiên. Và Bất cứ khi nào Thiên nhiên cố gắng duy trì sự đa dạng của mình trong khuôn khổ đạo đức xã hội, thì do đó sự thống nhất đạo đức không phải chịu đựng bất kỳ sự xâm phạm nào. Được tách rời khỏi sự đồng bộ cũng như sự hỗn độn, sự chiến thắng của hình thức vẫn tồn tại ở đó. Do đó, sự trọn vẹn của tính cách phải hiện diện trong bất kỳ con người có khả năng và xứng đáng để đối một Quốc gia trói buộc lấy một Quốc gia tự do.

Lá thư thứ năm

1. Liệu đây có phải là tính cách mà thời đương đại, những biến cố hiện thời đang bày trước chúng ta không? Ta hãy quay trở lại ngay với đối tượng rõ nhất trong bức tranh khổng lồ này.

2. Đúng là thẩm quyền về ý kiến nhận được đã suy đồi, quy tắc tùy tiện bị lật mặt nạ và, cho dù vẫn được trang bị bằng quyền lực, có thể đã không còn, thậm chí bằng phương tiện ác độc, duy trì được diện mạo của phẩm giá nữa. Con người đã ngoi lên từ sự biếng nhác và sự tự hoại nghi lâu dài và, bằng một đa số đáng kể, đang cần đến sự tái tạo những quyền không phải ngoại lai. Nhưng họ không chỉ đòi hỏi điều này không mà thôi; ở đây đó, họ đang vùng

lên, dùng sức mạnh để nắm bắt những gì, mà theo ý họ, đã bị khước từ một cách sai lầm. Cấu trúc của Quốc gia tự nhiên đang lung lay, nền móng mục ruỗng của nó đang tiêu ma, và dường như có một khả năng thể chất về việc đặt ra luật pháp trên vương quyền, cuối cùng phải tôn vinh con người như một cứu cánh ở chính mình, và biến tự do đích thực thành cơ sở cho những mối liên kết chính trị. Thật là hy vọng hoài công! Khả năng đạo đức đang thiếu, và một khoảnh khắc hào phóng đầy dịp may như vậy lại tìm thấy một thể hệ chưa được chuẩn bị để tiếp nhận nó.

3. Con người phác họa chính mình bằng những hành động của mình. Và diện mạo mà con người khắc họa trong tấn tuồng đương đại mới phức tạp làm sao! Một đảng, quay trở về với tình trạng hoang đại; đảng khác, trở lại với trạng thái mê ngủ: nói cách khác, trở lại với hai thái cực đối bại của con người, và cả hai hợp nhất trong một thời đại duy nhất!

4. Ở giữa những tầng lớp thấp kém và nhiều tầng lớp khác nữa ta phải đương đầu với bản năng thô bạo, vô kỷ cương, được nối lỏng những sợi dây ràng buộc của trật tự dân sự, và hối hả với sự cuồng nhiệt bất trị để thỏa mãn thú tính. Có thể con người khách quan có lý do để phàn nàn Quốc gia; con người chủ quan vẫn phải tôn trọng những thiết chế của nó. Liệu Quốc gia có thể phải chịu trách nhiệm về việc đã bất kể đến phẩm giá của con người một khi vẫn còn vấn đề bảo đảm chính sự hiện hữu của họ? Hoặc vì đã bị những sức mạnh [máy móc] cố kết hối hả chia rẽ và hợp nhất, trong khi có thể vẫn chưa có tư duy về bất kỳ nguyên lý cấu thành [hữu cơ] từ bên trong? Chính sự phân rã của nó đem lại sự biện minh cho sự hiện hữu của nó. Vì xã hội, được thoát

khỏi sự khống chế của nó, đang rơi trở lại vương quốc của những nguyên tố, thay vì gấp rút tiến lên lãnh vực của cuộc sống hữu cơ.

5. Mặt khác, những tầng lớp đã được khai hóa lại mang tới cảnh tượng của cơn mê ngủ thậm chí còn ghê tởm hơn, và sự sa đọa tính cách còn nhiều hơn nữa vì nền văn hóa chính là cội nguồn. Tôi không còn nhớ triết gia cổ đại hay hiện đại nào đã nhận xét rằng một sự vật càng cao thượng, thì khi nó bị suy đồi lại càng gớm ghiếc; nhưng ta sẽ nhận thấy rằng điều này cũng thực không kém trong lãnh vực đạo đức. Đứa con của Thiên nhiên, khi được buông thả, sẽ biến thành kẻ điên loạn; tạo vật của nền văn minh trở nên một tên bất lương. Thời đại Ánh sáng đó, không phải là sự khoe khoang hoàn toàn vô căn cứ các tầng lớp được chọn lọc, nói chung đã có quá ít ảnh hưởng cao thượng hóa trên tình cảm và tính cách có khuynh hướng ủng hộ cho sự suy đồi bằng cách đem lại cho nó sự hỗ trợ của các quy tắc. Ta không làm chủ được Thiên nhiên trong chính lãnh vực của nó chỉ để phục tùng bạo quyền của nó trong vấn đề đạo đức, và khi chống đối lại hậu quả mà nó đã tác động lên các giác quan của ta đang sẵn sàng thấu tóm các nguyên lý của nó. Sự thích hợp giả vờ của phong cách của ta khước từ lời nói đầu tiên của Thiên nhiên – có thể được bỏ qua – chỉ là để nhường cho nó câu nói mạng tính quyết định và chung cuộc trong đạo đức học duy vật. Ngay trong lòng cuộc sống xã hội đã phát triển đến mức tinh tế nhất, thuyết duy ngã độc tôn đã hình thành hệ thống của nó, và từ đó không bao giờ có được một tâm hồn có tinh thần xã

hội thực sự, ta sẽ chịu đựng tất cả những ảnh hưởng xấu và những tai họa của xã hội. Ta bắt sự phán đoán tự do của mình phải theo ý kiến độc tài của nó, bất tình cảm của mình phải theo những phong tục kỳ quái của nó, ý chí của ta phải chịu những cám dỗ của nó; chỉ có tính bốc đồng làm cho ta chống đỡ được với những quyền thiêng liêng của nó. Lòng tự tin đầy kiêu hãnh kết giao với con tim của con người trần gian, một con tim ở con người thiên nhiên vẫn thường đập trong sự thông cảm; và từ một thành phố chìm ngập trong lửa, mỗi người chỉ tìm cách cứu vớt bà con họ hàng khốn khổ của mình ra khỏi cơn hủy diệt chung. Vì vậy người ta nghĩ rằng chỉ bằng cách hoàn toàn thoát bỏ được tính nhạy cảm ta mới có thể an toàn tránh khỏi những lăm lặc của nó; và sự chế nhạo vẫn thường tác động như một sự uốn nắn bỏ ích cho kẻ quá nhiệt tình cũng không đáng thương xót trong sự báng bỏ tình cảm cao thượng nhất của nó. Văn minh, còn lâu mới khiến ta được tự do, thực ra đã tạo ra một nhu cầu mới nào đó với mọi sức mạnh mới mà nó phát triển trong chúng ta. Gông cùm của thể chất cứ thít chặt mãi đến mức đáng lo ngại hơn nữa, để cho nỗi lo sợ phải mất đi những gì mà ta dập tắt ngay cả sự thôi thúc tiến bộ sôi sục nhất, và châm ngôn về sự phục tùng thụ động qua đi vì trí khôn ngoan tối thượng của cuộc đời. Nhờ vậy, ta mới thấy được tinh thần của thời đại dao động giữa sự đối trụy và tàn bạo, giữa tính phi thiên nhiên và thuần thiên nhiên, giữa sự mê tín và sự hoài nghi về đạo đức; và chỉ bằng một sự cân bằng những điều ác mà đôi khi vẫn gìn giữ điều gì đó trong các giới hạn.

Trích tác phẩm

Sự khai sinh của bi kịch & phả hệ của con người của FRIEDRICH NIETZSCHE

Bài văn tuyển này được trích từ tác phẩm “Sự khai sinh của bi kịch từ tinh thần của âm nhạc”.

I

Nhiều điều sẽ đạt được với mỹ học một khi ta thành công một cách trực tiếp – chứ không phải chỉ xác định – rằng nghệ thuật đã có được sự phát triển liên tục nhờ lưỡng tính Hải hòa cân đối – Thác loạn lệch lạc (Apollonian – Dionysiac), ngay cả sự lan truyền của giống loài tùy thuộc vào sự đối ngẫu của hai giới tính, những xung đột thường xuyên và những hành động định kỳ của sự hòa hợp của chúng. Tôi đã mượn những tính từ của tiếng Hy Lạp, đã phát triển những học thuyết thần bí về nghệ thuật bằng những sự biểu hiện có vẻ hợp lý, chứ không phải bằng những phương tiện thuần túy khái niệm. Chính nhờ hai vị thần hộ trì cho nghệ thuật, Apollo và Dionysos, ta mới nhận thức được sự phân xẻ thật khủng khiếp, về nguồn gốc và mục tiêu, giữa những nghệ thuật tạo hình của thần Apollo và nghệ thuật âm nhạc vô hình do thần Dionysos gợi hứng. Hai khuynh hướng sáng tạo đã cùng phát triển bên nhau, luôn đối nghịch nhau mãnh liệt, mỗi ngành bằng những nhận xét châm chọc của mình ép buộc bên kia phải tăng cường sản xuất thêm nữa, trong sự bất hòa, cả hai đã

bất diệt hóa mối xung đột mà thuật ngữ nghệ thuật chỉ gọi tên một cách yếu ớt: cho đến lúc cuối, nhờ phép thần thông biến hóa của một hành động ý chí kiểu Hy Lạp, đôi lứa mới chấp nhận chui vào ách hôn nhân và, trong tình cảnh này, đã sinh ra bi kịch của Athen, phô bày những nét đặc trưng của cha mẹ.

Để hiểu biết cận kề hơn về hai khuynh hướng này, ta hãy bắt đầu bằng cách xem xét chúng như những lãnh vực nghệ thuật tách biệt của giấc mơ và say, hai hiện tượng sinh lý cùng chịu đựng lẫn nhau rất giống mối quan hệ của Apollo và Dionysos. Theo Lucretius, chính trong giấc mơ mà những vị thần huyền diệu nam nữ lần đầu tiên đã thể hiện mình ra trước tâm trí con người. Trong giấc mơ, điêu khắc gia vĩ đại Phidias đã thấy những thân xác thuộc loại đẳng cấp cao hơn con người đang tiến vào, và tương tự, nếu có ai hỏi những thi sĩ Hy Lạp về bí ẩn của sự sáng tác thi ca, họ cũng đã chỉ cho thấy những giấc mơ và đã hướng dẫn thật nhiều cho anh ta như Hans Sachs đã chỉ dẫn trong bài thơ Die Meistersinger:

Này bạn, đó là việc của nhà thơ

Cứ chiêm bao để diễn giải và tỏ bày

Tin tôi đi tính tự phụ của con người

Trong giấc mơ trở nên hoàn tất:

Tất cả thi ca ta từng đọc

Chỉ là mơ, thực được diễn giải mà thôi.

Ảo ảnh đẹp đẽ trong cõi mơ, trong việc sản sinh ra nó mọi người đều chứng tỏ mình là một nghệ sĩ chu toàn, là một tiên đề không những cho toàn bộ nghệ thuật tạo hình, mà ngay cả, như ta sẽ thấy hiện thời, còn cho đủ loại thi ca nữa. Ở đây ta hưởng một sự thông hiểu tức thời về hình thức, tất cả các hình thù đều trực tiếp nói với ta, không có gì có vẻ như dừng dừng hay thừa cả. Bất luận những hiện thực của giấc mơ này hiện hữu với chúng ta với mức độ cao đến đâu, ta vẫn có một cảm giác tồn đọng lại rằng chúng chỉ là ảo ảnh; chỉ ít đó cũng là kinh nghiệm của tôi – và sự thường xuyên, nếu không muốn nói là trạng thái bình thường của kinh nghiệm được xác nhận trong nhiều đoạn văn của các thi sĩ. Những người có khuynh hướng triết học nổi tiếng về linh cảm thường xuyên của họ rằng hiện thực hàng ngày của ta cũng là một ảo ảnh, che giấu một loại hiện thực hoàn toàn khác biệt. Chính Schopenhauer đã coi khả năng thấy được tất cả những người và vật như những bóng ma hay những hình ảnh chiêm bao là dấu hiệu đích thực của tài năng triết học. Con người đáp lại những kích thích nghệ thuật ứng xử với hiện thực của giấc mơ rất giống với cách ứng xử của triết gia với hiện thực đang hiện hữu: ông ta quan sát thật chính xác và thích thú với những sự quan sát của mình, vì chính nhờ những hình ảnh này mà ông ta lý giải cuộc đời, bằng những tiến trình này mà ông ta nhắc lại nó. Không phải chỉ nhờ những hình ảnh dễ chịu này mà những mối liên kết hợp lý như vậy được tạo ra: toàn bộ hài kịch thần thánh của cuộc sống, kể cả những khía cạnh đen tối,

những trở ngại đột ngột, những tai nạn quỷ quái, những dự kiến đầy háo hức của nó đã đi qua ông ta, không hẳn như một vở kịch u tối – vì rốt cuộc, chính ông ta phải sống và chịu đựng những cảnh này – tuy rằng nó luôn luôn đem lại một cảm giác chớp nhoáng của ảo ảnh; và tôi tưởng tượng rằng nhiều người đã phải tự kiểm tra lại ngay giữa những mối nguy hiểm trong giấc mơ bằng cách hét lên, “Chỉ là mơ thôi mà! Ta muốn nó cứ tiếp tục diễn ra nữa đi.” Thậm chí tôi nghe thấy có người còn mơ liên tiếp ba hay nhiều đoạn nối tiếp nhau theo quan hệ nhân quả của cùng một giấc mơ trong ba hay nhiều đêm liền. Tất cả những sự kiện này rõ ràng là bằng chứng cho thấy con người nội tại sâu thẳm nhất của ta, cái nền móng chung của con người, những kinh nghiệm trải qua những giấc mơ với niềm vui sướng sâu xa và với một ý thức về tính thiết yếu đích thực. Cái cảm giác hạnh phúc và sâu lắng này về sự thiết yếu của chiêm bao đã được người Hy Lạp diễn đạt trong hình ảnh của thần Apollo. Thần Apollo trước mắt là vị thần của tất cả những năng lực tạo hình và cũng là vị thần tiên tri. Theo thần thoại học, ông là vị thần “sáng chói,” vị thần của ánh sáng, thống trị luôn cả những ảo giác tươi đẹp trong thế giới tưởng tượng nội tại. Sự hoàn thiện của những điều kiện này trái ngược với thực tại trong trạng thái thức tỉnh của ta được hiểu là bất toàn, cũng như cái ý thức sâu sắc của ta về những quyền năng cứu chữa của thiên nhiên trong khoảng thời gian xen kẽ giữa giấc ngủ và chiêm bao, đem lại một sự so sánh mang tính tượng trưng đối với khả năng tiên tri và khá thông thường đối với những ngành nghệ thuật, khiến cho cuộc sống khả dĩ và đáng sống. Nhưng hình ảnh của thần Apollo phải kết hợp cả sự mong manh mà hình ảnh của giấc mơ không thể vượt qua được, dưới hình

phạt trở nên bệnh hoạn, áp đặt chính bản thân nó lên ta như thực tại ngồn ngộn ra đó: một sự hạn chế thậm trọng, sự tự do xuất phát từ tất cả những thôi thúc ngông cuồng, sự trầm tĩnh khôn ngoan của vị thần tạo hình. Mắt của thần phải như ánh mặt trời, luôn gìn giữ nguồn gốc của mình ở bên trong. Ngay cả khi thần nổi giận và bấn gắt thì việc thánh hóa ảo ảnh tươi đẹp cũng vẫn thuộc về thần. Người có thể nói đến thần Apollo một cách kỳ quái như Schopenhauer đã nói, trong phần đầu của *Thế giới là ý chí và ý niệm*, về con người bị che kín trong bức màn của Maya: “Thậm chí như trên một vùng biển mênh mông, đang sôi sục, bị những ngọn sóng khổng lồ tấn công, một người ngồi trong chiếc thuyền nhỏ vẫn tin tưởng vào tay nghề yếu kém của mình, vì vậy, ở giữa những cơn dầy vò điên cuồng của thế giới này, cá nhân vẫn điềm nhiên ngồi, với sự hỗ trợ của *nguyên lý cá nhân* (principium individuationis) và cậy dựa vào nó.” Người ta có thể nói rằng niềm tin không gì lay chuyển ở nguyên lý đó đã nhận được cách diễn đạt có ý nghĩa của mình ở thần Apollo, và chính thần Apollo có thể được xem như hình ảnh thần thánh kỳ diệu của *nguyên lý cá nhân*, mà các vóc dáng và điệu bộ của nó tỏa ra niềm vui sướng, sự khôn ngoan và vẻ đẹp tràn đầy của “ảo ảnh”.

Trong cùng văn mạch đó, Schopenhauer đã mô tả cho chúng ta thấy nỗi hãi hùng khủng khiếp mà con người đã có, khi họ bỗng nhiên bắt đầu hoài nghi những cách nhận thức của kinh nghiệm, nói cách khác, khi ở trong một trường hợp cho sẵn thì luật nhân quả dường như đã tự đình lại. Nếu ta thêm vào nỗi hãi hùng này sự truyền dẫn vinh quang nảy sinh ở con người, ngay cả từ chính những tầng sâu của thiên nhiên, vào lúc phá vỡ tan tành *nguyên lý cá nhân*, thì ta mới ở trong vị trí hiểu biết

được yếu tính của trạng thái ngất ngây vô hạn, mà chỉ có trạng thái say sưa của thân xác mới có thể được xem là gần với nó nhất. Những cơn ngất ngây nảy sinh nhờ ảnh hưởng của những chất ma túy mà qua đó các dân tộc cổ đại mới nói lên được những bài tụng ca, hay qua sự tiến bước mạnh mẽ của mùa xuân đang thấm nhuần vào toàn thể cấu trúc của thiên nhiên. Chính ở trong cái mãnh lực mê mê này mà nước Đức thời trung cổ đã làm cho đám đông dân chúng ca hát và nhảy múa ngày càng nhiều từ nơi này đến nơi khác; ta nhận thấy ở những người nhảy múa ở St. John và St. Vitus những bản hợp xướng ca ngợi Tử thần Dionysos của người Hy Lạp, mà tiền thân của chúng đã có ở Tiểu Á và mãi tận Babylon và xứ Sacaea ăn chơi. Có những người vì thiếu kinh nghiệm hay vì đã vượt ra khỏi tình trạng hoàn toàn ngu dốt đã quay lưng ngoảnh mặt lại với những hiện tượng này, và ý thức mạnh mẽ về sự mình mẫn của mình, đã gán cho chúng cái danh xưng “những căn bệnh địa phương” một cách mỉa mai hay thương cảm. Những linh hồn bị giam hãm trong màn đêm tối không hề biết gì về “sự lành mạnh” của mình đã xuất hiện một cách nhợt nhạt và ma quái như thế nào khi đám khách khứa nhốn nháo thác loạn đang ào ào tràn qua họ.

Không chỉ mỗi ràng buộc giữa người với người mới từng bị ma thuật thuộc nghi thức của lễ hội mừng thần Dionysos thúc ép, mà chính thiên nhiên, bị giận ghét hay khuấy phục từ lâu, lại dấy lên để chào mừng sự hòa giải với đứa con phóng đảng của mình tức con người. Trái đất đã tự nguyện hiến tặng những món quà của nó, cùng với những dã thú trên núi non và sa mạc đang tiến đến trong sự an bình. Chiếc xe ngựa của thần Dionysos được trang trí bằng hoa và những vòng hoa; những con báo và những con cọp đang đi lại dưới ách thống

trị của thần. Nếu người ta muốn chuyển bản nhạc “Paeon to joy” của Beethoven thành một bức tranh, và không chịu kiềm chế sự tưởng tượng khi quần chúng đã quy phục chính vị thần này một cách cung kính trong đám bụi mù, người ta có thể hình thành sự hiểu biết nào đó về nghi thức của lễ hội về thần Dionysos. Bây giờ, kẻ nô lệ mới xuất hiện như một người tự do; tất cả những bức tường vững chắc và thù địch với tính thiết yếu hay chế độ chuyên quyền được dựng lên giữa con người đã bị phá vỡ tan tành. Giờ đây phúc âm về sự hài hòa của vũ trụ mới vang lên, mỗi cá nhân không những hòa giải với đồng loại của mình mà còn thực sự hòa nhập làm một với họ – như thể bức màn bí ẩn của Maya đã bị xé toạc ra và chỉ còn lại những mảnh vải te tua vương vãi trước viễn cảnh của Nhất thể huyền bí. Con người lúc này mới tự thể hiện mình qua bài ca và những điệu nhảy múa như thành viên của một cộng đồng cao cấp hơn; con người đã quên mất cách đi, cách nói và chỉ suyt nữa đã mọc cánh khi đang nhảy múa. Mỗi vũ điệu của họ đều lộ rõ trạng thái mê mê; qua họ một sức mạnh siêu nhiên đã phát ra, chính sức mạnh này đã làm cho thú vật nói được và đất đai biến thành sữa và mật. Con người tự cảm thấy mình giống như thần thánh và lang thang đây đó với niềm phấn chấn và trạng thái mê mê như những vị thần thánh mà họ đã thấy trong những giấc mơ của họ. *Nghệ sĩ* đã không còn nữa, ông ta đã tự biến thành một *tác phẩm nghệ thuật*: năng lực sản xuất của toàn thể vũ trụ bây giờ chỉ còn là dấu hiệu trong sự vận chuyển của thần, tiến đến sự thỏa mãn đầy vinh quang về một Nhất thể nguyên sơ. Cục đất sét mịn màng nhất, viên cẩm thạch quý giá nhất – con người – ở đây đã bị trộn lẫn và bị đeo gót, và những nhát đục của nghệ sĩ

thuộc thế giới của thần Dionysos được kèm thêm tiếng hét của những tu sĩ thuộc phái thần thông Eleusian: “Này dân chúng, có phải các ngươi đang ngã quy đó chẳng, liệu các ngươi có đoán ra người tác tạo nên ta chưa?”

II

Cho đến lúc này, ta đã xem xét những tình trạng hài hòa cân đối và thác loạn vô kỷ cương như sản phẩm của những sức mạnh cấu thành nảy sinh trực tiếp từ thiên nhiên mà không cần đến suy niệm của nghệ sĩ nhân loại. Ở giai đoạn này, những thôi thúc nghệ thuật được *đáp ứng trực tiếp*, một mặt qua hình ảnh của những giấc mơ, mà sự toàn hảo của nó khá độc lập với đẳng cấp trí tuệ, sự phát triển nghệ thuật của cá nhân; mặt khác, qua một thực tại ngậy ngát lại một lần nữa đã coi thường cá nhân và thậm chí còn hủy diệt nó nữa, nếu không cũng chuộc lại nó bằng một kinh nghiệm thần bí của tập thể. Liên quan đến những điều kiện sáng tạo trước mắt này của thiên nhiên, mọi nghệ sĩ phải xuất hiện như “kẻ mô phỏng,” như nghệ sĩ *mơ giấc mơ* của thần Apollo hay nghệ sĩ trong trạng thái ngất ngây kiểu thần Dionysos, hoặc cuối cùng (như trong bi kịch Hy Lạp chẳng hạn) là nghệ sĩ vừa mơ vừa ngất ngây. Ta có thể phác họa cho chính bản thân mình kiểu nghệ sĩ phóng túng, trong một tình trạng say túy lúy kiểu Dionysos và sự tự hủy bỏ bản thân một cách thần bí, lang thang tách biệt khỏi đám đông đang say sưa truy hoan, ngập sâu vào lòng đất, và cách thể hiện sau đó cho anh ta thấy chính tình cảnh của mình ở đó – tính chất hoàn toàn độc nhất cùng với yếu tính của vũ trụ – trong một cái gì tựa như giấc mơ.

Sau khi đã đặt ra những tiền đề và những sự khác biệt tổng quát này, giờ ta mới quay trở lại với những người Hy

Lạ để nhận thức được ở chừng mực nào những lực cấu thành của thiên nhiên đã được phát triển ở họ. Một cuộc truy tầm như vậy sẽ cho phép ta đánh giá đúng đắn được mối quan hệ của nghệ sĩ Hy Lạp với nguyên mẫu của họ hay, để sử dụng thành ngữ của Aristotle là “sự mô phỏng thiên nhiên.” Trong số những giấc mơ mà người Hy Lạp đã mơ, không thể chắc gì được, cho dù đã có những văn bản về chiêm bao hiện có và số lớn những giai thoại về giấc mơ. Nhưng khi xem xét sự chính xác khủng khiếp của đôi mắt họ, niềm khoái cảm sôi nổi và không hề nao núng về màu sắc của họ, có thể người ta hiếm khi sai lầm trong việc giả định rằng những giấc mơ của họ cũng đã cho thấy một tiến trình thật khắt khe về những đường nét và đường công tua, màu sắc và mảng, sự phát triển những cảnh vật tương tự với những bức phù điêu đẹp nhất của họ. Sự hoàn chỉnh của những cảnh vật trong chiêm bao này hầu như cũng cảm dỗ ta xem xét người Hy Lạp đang mơ như một Homer và Homer như một người Hy Lạp đang mơ; giống như người hiện đại sẽ so sánh mình trong giấc mơ của mình với Shakespeare.

Tuy nhiên có một điểm khác mà ta không phải phỏng đoán chút nào về nó cả: ý tôi muốn nói là khoảng cách sâu xa tách biệt những người Hy Lạp thác loạn với các dân man di thác loạn. Qua đủ loại văn minh cổ đại (tạm gạt bỏ những nền văn minh mới mẻ ra khỏi việc diễn giải trong lúc này) ta nhận thấy bằng chứng về những lễ mừng tữu thần Dionysos tượng trưng cho khuôn mẫu Hy Lạp rất giống với thần rừng (thần satyr nửa người nửa dê của Hy Lạp), mà tên và những thuộc tính của vị thần này xuất phát từ con dê đực, tượng trưng cho thần Dionysos. Mối quan tâm chính của những lễ lạt này hầu

như phổ biến khắp nơi như một sự dâm bôn hay lang chạ hoàn toàn bừa bãi vượt quá mọi hình thức luật lệ đã lập ra của các bộ lạc; tất cả những thói thúc hoang dã của tâm trí được tháo cũi sổ lồng nhân dịp này cho đến khi họ đạt được cơn bột phát của thú tính và sự tàn bạo vẫn luôn luôn gây ấn tượng cho tôi giống như “cái vạc của phù thủy” *thuộc loại thượng hạng*. Có vẻ như người Hy Lạp đã có lúc khá miễn dịch với những cơn sốt quá độ này, đã đến với họ bằng mọi đường bộ hay đường biển như mọi người đã biết. Những gì đã khiến người Hy Lạp được an toàn chính là lòng tự hào, dựa vào hình ảnh của thần Apollo, nắm giữ đầu của nữ thần tóc rắn Gorgon cho các sức mạnh tàn bạo và ngoạn mục này của thần Dionysos chinh phục họ. Nghệ thuật kiến trúc của người Dorian đã làm cho việc bác bỏ tất cả sự phóng túng đầy uy nghi của Apollo trở nên bất tử. Nhưng sự chống đối đã trở nên khó khăn, thậm chí còn bất khả, ngay khi những thói thúc tương tự đã bắt đầu đột phá về phía trước từ nền tảng sâu xa của chính nền văn hóa cổ Hy Lạp. Chẳng bao lâu, chức năng của vị thần thuộc thành phố Delph này đã phát triển thành một điều gì đó khá khác biệt và bị hạn chế nhiều hơn: tất cả những gì mà thần có thể hy vọng để hoàn tất lúc này là giết cho được vũ khí hủy diệt trên tay của đối thủ bằng một cử chỉ hòa hoãn thật đúng lúc. Hành động hòa hoãn đó thể hiện biến cố quan trọng nhất trong lịch sử về nghi thức của Hy Lạp; mọi lãnh vực của cuộc sống lúc này đều cho thấy những triệu chứng thay đổi theo chiều hướng cách mạng. Hai địch thủ lớn đã được hòa giải. Từ đây trở đi, mỗi bên đều bắt buộc phải giữ những giới hạn của mình, mỗi bên sẽ tôn vinh bên kia bằng cách trao tặng những tặng vật theo định kỳ, trong khi sự phân chia vẫn cơ bản duy trì như cũ.

Tuy thế, nếu ta xem xét những gì xảy ra cho những quyền lực của thần Dionysos dưới áp lực của hòa ước thì ta nhận thấy có một sự khác biệt to lớn: ở xứ Sacaea thuộc Babylon, với sự thoái hóa của con người trở lại với tình trạng của loài vượn và cọp, lúc này ta mới thấy được những nghi lễ hoàn toàn mới được cử hành: những nghi thức chuộc tội chung, nghi thức biến hình rực rỡ. Chỉ đến bây giờ người ta mới có thể nói đến việc tổ chức lễ mừng chiến thắng về *mỹ học* của thiên nhiên; chỉ đến lúc này việc loại bỏ *nguyên lý cá nhân* mới trở nên một biến cố mỹ học. Chất phù phép khủng khiếp của phù thủy được pha chế bằng sự dâm ô và tàn bạo đã mất đi tất cả quyền lực trong những điều kiện mới này. Tuy nhiên, sự pha trộn kỳ quặc của những xúc cảm trong tâm hồn của kẻ ăn chơi thác loạn – sự mơ hồ của anh ta như bạn sẽ thấy – dường như vẫn quay trở lại (như loại thuốc dùng làm chữa bệnh lại biến thành thuốc độc chết người) cho tới ngày tháng khi mà cơn đau được cảm nghiệm như một niềm vui trong khi cảm giác về một chiến thắng tối cao lại gây ra những tiếng kêu thống khổ phát ra từ con tim. Vì giờ đây trong mọi niềm vui chan chứa người ta còn nghe thấy tiếng thì thầm của nỗi hãi hùng, nếu không cũng là tiếng rên rỉ thương tiếc cho sự mất mát không thể lấy lại. Như thế trong những lễ hội Hy Lạp này, nét tình cảm của thiên nhiên đang giữ địa vị lãnh đạo, như thể thiên nhiên đang thương tiếc cho sự tan nát, sự phân rã của nó thành những cá nhân riêng rẽ. Những bài thánh ca và những điệu bộ của những kẻ ăn chơi trác táng này, có động cơ quá mơ hồ, biểu thị cái hoàn toàn mới lạ trong thế giới những người Hy Lạp của Homer; âm nhạc phóng túng của họ, đặc biệt, đã gieo rắc khắp nơi sự kinh hoàng và sự run rẩy. Quả đúng vậy: âm nhạc đã quen thuộc với những người Hy Lạp

như một nghệ thuật hài hòa cân đối, như nhịp vỗ đều đặn của những con sóng xô bờ, một nhịp điệu uyển chuyển đã phát triển thật rõ ràng để phác họa ra những điều kiện hài hòa. Âm nhạc của thần Apollo là một kiến trúc âm thanh theo kiểu Dorian – những âm thanh thoáng gợi lên như chỉ phù hợp với loại đàn thập lục xita. Chính những yếu tố này nói lên đặc trưng của loại âm nhạc phóng túng Dionysos và, sau đó là của âm nhạc nói chung: cường độ âm thanh làm rung động con tim, sự trôi lướt đồng bộ của giai điệu, nguồn hòa âm độc nhất vô nhị – tất cả những thành tố này đã được thận trọng giữ một khoảng cách thật xa như không ăn nhập gì với tiêu chuẩn của loại âm nhạc Apollo cả. Trong tụng ca về tửu thần Dionysos, con người đã bị kích động để làm việc hết mình với những khả năng về biểu tượng của mình; một điều gì đó ít được nghe thấy thì nay đang được rêu rao âm ĩ: khát khao xé nát tấm màn bí ẩn Maya để đắm chìm trở lại với nhất thể nguyên thủy của thiên nhiên; ước muốn bày tỏ chính bản chất tinh túy bằng biểu tượng. Do vậy, một loạt những biểu tượng hoàn toàn mới đã nảy sinh nơi con người. Trước hết, tất cả các biểu tượng vẫn duy trì những đặc trưng thể chất: miệng, mặt, lời nói, động tác nhảy múa điều phối tứ chi và uốn lượn chúng theo nhịp điệu của nó. Sau đó, bỗng nhiên tất cả những sức mạnh tượng trưng còn lại – âm nhạc và nhịp điệu như động năng, sự hài hòa – tự khẳng định mình bằng năng lực thật lớn lao. Để hiểu được sự giải phóng chung cho tất cả những sức mạnh tượng trưng, người ta phải đạt đến tầm cỡ của sự tự do nội tại mà chính những sức mạnh này đang biểu thị; nghĩa là kẻ tôn sùng thần Dionysos không thể hiểu được chỉ trừ kẻ cũng thuộc loại tôn sùng thần Dionysos như vậy mới hiểu được mà thôi. Quả là để hình dung ra được nỗi ngạc

nhiên đến hai hùng mà người Hy Lạp tôn thờ thần Apollo đã có khi phải ngắm nhìn thần Dionysos. Và sự ngạc nhiên đó sẽ còn tăng mạnh hơn nữa khi những người Hy Lạp thờ thần Apollo nhận ra, với một cái rùng mình, rằng rốt cuộc toàn bộ điều này không quá xa lạ với họ, rằng sự ý thức về Apollo của anh ta chỉ là một tấm màn mỏng manh che không cho anh ta thấy được toàn bộ lãnh vực của thần Dionysos.

III

Để hiểu được điều này, ta phải triệt hạ cái dinh thự văn hóa đầy kỳ công về thần Apollo bằng cách tháo gỡ từng viên đá một cho đến khi phát hiện được nền móng của nó. Thoạt đầu, trước khi xảy ra sự kiện, người ta rất ấn tượng với những hình thể tuyệt vời của những vị thần trên núi Olympia đứng sừng sững trên những trán tường (pediment) của tòa dinh thự, và những kỳ công của họ được tạc thành phù điêu sáng chói trang trí cho những trụ gạch của nó. Sự thật là thần Apollo được nhận thấy lẫn trong các vị thần khác, chứ không giành được một vị trí ưu tiên, sẽ không khiến ta phải lảo đảo. Chính nỗ lực tìm ra biểu tượng hoàn chỉnh nhất của nó về thần Apollo cũng đã khai sinh ra toàn bộ thế giới Olympia, và theo chiều hướng này, ta có thể xem Apollo là cha đẻ của thế giới đó. Nhưng nhu cầu cơ bản mà từ đó xã hội của các hữu thể trên núi Olympia đã nảy sinh là gì?

Bất kỳ ai tiếp cận những nhân vật trên núi Olympia theo một tôn giáo khác trong tâm hồn mình, nhằm tìm kiếm sự nâng cao đạo đức, tính chất duy linh, lòng nhân hậu, lúc này sẽ buộc phải quay lưng ngoảnh mặt với họ trong tâm trạng thất vọng buồn bực. Không có gì ở những vị thần thánh này nhắc nhở ta về chủ nghĩa khổ hạnh, trí tuệ hay bốn

phận cao siêu cả: ta phải chạm trán với sự hiện hữu thật xa hoa, vinh quang, bất chấp cái tốt và cái xấu đến mức đứng đưng. Và người ngắm nhìn những nhân vật này có thể cảm thấy mất hết nhuệ khí khi có sự hiện diện của một cuộc sống tràn dâng như vậy và tự hỏi những con người hung hăng này ắt đã uống nhầm loại bùa mê thuốc lú nào mới dám ngắm nhìn, theo bất kỳ hướng nào mà họ nhìn, Hy Lạp đang chế nhạo họ, hình ảnh lừa bịp về chính sự hiện hữu của mình. Nhưng ta sẽ kêu gọi người chiêm ngắm đó khi họ đã quay lưng bỏ đi: Xin đừng đi! Trước hết hãy lắng nghe những gì mà chính những người Hy Lạp phải nói về cuộc đời đang dần trải ra trước mặt bạn với sự thanh bình khiến ta phải bối rối. Một truyền thuyết cổ kể rằng vua Midas đã săn lùng rất lâu trong rừng để tìm cho ra nhà thông thái Silenus, bạn của thần Dionysos, mà vẫn không tài nào bắt được ông ta. Cuối cùng, khi bắt được ông ta, nhà vua đã hỏi ông ta rằng ông ta cho cái gì là cái tốt đẹp nhất của con người. Kẻ ranh ma vẫn giữ vẻ mặt rầu rĩ và không chịu nói năng gì cho đến khi cuối cùng, bị nhà vua ép buộc, ông ta mới cười ré lên một tiếng rồi nói: "Này kẻ khốn khổ phù du kia, được sinh ra trong tình cờ và lao nhọc, tại sao ngươi lại bắt ta phải cho biết về những gì mà tốt hơn hết là ngươi không nên nghe chứ? Những gì tốt đẹp nhất cho ngươi thì hầu như nằm ngoài tầm tay của ngươi: không sinh ra đời, không hiện hữu, không là gì cả. Còn điều tốt nhất thứ hai là chết sớm đi."

Mối tương quan giữa những vị thần ở núi Olympia và sự khôn ngoan thông thường này là gì? Đó chính là mối tương quan của viễn cảnh đã tiêm nhiễm vào đầu óc về vị thánh tử đạo phải chịu thống khổ. Giờ đây, ngọn Olympia huyền bí tự hé mở trước mắt ta, phơi bày con người ta đến tận gốc rễ. Người Hy Lạp hăm

hở tìm biết những nỗi hãi hùng và khủng khiếp của sự hiện hữu; để có thể sống sót bằng bất kỳ giá nào, họ đã phải đặt ra trước mặt mình hình ảnh tưởng tượng sáng chói về những nhân vật trên núi Olympia. Sự mất tin tưởng khủng khiếp vào những sức mạnh phi thường của thiên nhiên: Moira, đã lên ngôi một cách tàn nhẫn vượt ra ngoài thế giới khả tri; con chim kền kền đã sống nhờ vào Prometheus đầy lòng bác ái vĩ đại; cái rút thăm khủng khiếp mà Oedipus đã rút phải; lời nguyện rửa dòng họ Atreus đã khiến Orestes giết chết mẹ mình; tóm lại, đó là toàn bộ cái Triết học Kinh hoàng với những điển hình huyền bí của nó, mà do đó dân Etruscans âu sầu đã phải diệt vong, người Hy Lạp đã chinh phục được – hay chí ít đã che giấu – hết lần này đến lần khác bằng ngọn núi Olympia nhân tạo này. Để có thể sống được, người Hy Lạp đã phải dựng nên những vị thần này. Nhu cầu về cái đẹp của thần Apollo đã phát triển hệ thống đẳng cấp niềm vui của núi Olympia bằng những mức độ từ tốn đi từ hệ thống đẳng cấp to lớn nguyên thủy về những nỗi hãi hùng, như người ta thấy những đóa hồng bị gãy ra từ một bụi gai. Một giống loài quá nhạy cảm, quá mãnh liệt về xúc cảm, được trang bị quá chu đáo để chịu đau khổ còn có thể chịu đựng cuộc sống một cách khác hơn được sao? Cũng chính xu hướng đã mời gọi nghệ thuật trở thành sự hoàn tất và hoàn thiện của sự hiện hữu, và như một sự bảo đảm cho sự hiện hữu tiến xa hơn nữa, cũng đã làm nảy sinh lãnh vực Olympia, như một tấm gương biến hóa cho ý chí của Hy Lạp. Các thần thánh đã biện minh cho cuộc sống con người bằng cách sống chính cuộc sống đó – chính trị thần quyền duy nhất làm con người thỏa mãn từng được phát minh. Được hiện hữu trong ánh sáng tỏ tường của những vị thần này giờ đây được cảm

nhận như một sự chí thiện, và nỗi sầu thực sự duy nhất mà những con người của Homer phải chịu đựng đã do ý tưởng từ bỏ ánh sáng đó gây ra, nhất là khi sắp phải rời xa. Giờ đây nó có thể chịu đựng được sự khôn ngoan của Silenus ở trên đầu mình và tuyên bố rằng chết sớm là tội nặng nhất đối với con người, và cái tội nặng thứ hai là chết bằng bất cứ giá nào. Những lời rên rỉ như vậy nảy sinh và bây giờ còn nảy sinh cho Achilles yếu mạng, cho những thế hệ phù du như những chiếc lá, sự suy đồi của thời đại anh hùng. Nó không phù hợp ngay cả với vị anh hùng vĩ đại nhất khát khao một kiếp sau, dấu là một người lao động suốt ngày. Khi ở trong giai đoạn của thần Apollo, ý chí của con người lại khát khao tồn tại trên trái đất tới mức họ trở nên đồng nhất với sự tồn tại, đến nỗi lời rên rỉ của họ hóa thành một bài ngợi ca.

Đến lúc này rõ ràng sự hòa nhập với thiên nhiên mà ta là những kẻ đến sau nhìn nó với nỗi luyến tiếc quá khứ, và Schiller đã tạo ra một thuật ngữ màu mè là *ngây thơ* (naïve), hoàn toàn không có nghĩa là một điều kiện đơn giản và không thể tránh khỏi cần được khám phá tại lối vào của mọi nền văn hóa, như một kiểu thiên đường. Một niềm tin như vậy chỉ có thể được ủng hộ bằng một thời kỳ mà trong đó Emile của Rousseau là một nghệ sĩ và Homer chỉ là một nghệ sĩ được nuôi dưỡng trong lòng của thiên nhiên. Bất kỳ khi nào ta chạm trán với “sự ngây thơ” (naïveté) trong nghệ thuật, ta đã mất đối mặt với hoa quả chín muồi của nền văn hóa Apollo – phải luôn luôn chiến thắng trước hết những tên khổng lồ (titans), hạ sát những con quái vật, và khắc phục được sự chiêm ngưỡng thực tế một cách sâu thẳm, tính nhạy cảm mạnh mẽ với khổ đau, bằng những ảo ảnh được tiêu khiển

một cách nồng nhiệt và thích thú. Sự ngây thơ thực sự về sự đồng nhất hóa hoàn toàn với cái đẹp bên ngoài mới hiếm hoi làm sao! Chính thành tựu này đã khiến Homer trở nên uy nghi như vậy – Homer, với cương vị cá nhân riêng, đã giữ vững nền văn hóa bình dân trong cùng mối tương quan giống như nghệ sĩ trong giấc chiêm bao riêng tư đối với khả năng chiêm bao của một loài hay của thiên nhiên nói chung. Sự ngây thơ của Homer phải được xem là một chiến thắng hoàn toàn của ảo ảnh Apollo. Thiên nhiên thường sử dụng những ảo ảnh loại này nhằm hoàn tất những mục đích bí ẩn của mình. Mục tiêu thực sự bị che lấp bằng một ảo ảnh. Ta với tay đến ảo ảnh, trong khi thiên nhiên được sự dối trá của ta tiếp tay, lại đạt được mục tiêu đích thực. Trong trường hợp người Hy Lạp, chính ý chí mong muốn nhìn ngắm chính mình trong tác phẩm nghệ thuật, trong sự siêu vượt của thiên tài; nhưng để nhìn ngắm được mình như vậy, các tạo vật của nó trước hết phải tự cho mình là vinh quang, tự chuyển mình đến phạm vi cao cấp hơn, mà không cần đến phạm vi thuần túy chiêm ngưỡng thử thách mình hay quở trách mình về sự thiếu kém. Chính trong phạm vi cái đẹp đó mà những người Hy Lạp đã coi những nhân vật trên núi Olympia như những hình ảnh gương mẫu của mình; chính nhờ tấm gương thẩm mỹ đó mà người Hy Lạp sẽ chống chọi được với đau khổ và sự khôn ngoan đen tối của đau khổ luôn đi kèm với tài năng nghệ thuật. Homer, nghệ sĩ ngây thơ, đã đứng sừng sững như một đài tưởng niệm cho chiến thắng của nó.

IV

Ta có thể biết điều gì đó về nghệ sĩ ngây thơ qua sự tương tự của chiêm bao. Ta có thể tưởng tượng khi người đang chiêm bao tự gọi mình, vẫn đang chìm

trong ảo ảnh chiêm bao của mình và không làm khuấy động nó, “Đây chỉ là mơ thôi mà, và mình vẫn muốn cứ tiếp tục mơ nữa,” và một mặt, ta có thể suy diễn rằng anh ta có được một niềm cảm khoái sâu xa trong việc chiêm ngưỡng giấc mơ này, và, mặt khác, anh ta phải quên đi cuộc sống thường nhật, đầy những phiền toái đến khủng khiếp, để tận hưởng giấc mơ của mình, sẽ cung cấp manh mối cho những gì đang xảy ra ở đây. Dẫu rằng trong hai nửa cuộc sống này – nửa cuộc sống lúc tỉnh và nửa cuộc sống lúc mơ – nửa cuộc sống lúc tỉnh thường được xem không những là quan trọng hơn mà còn là cuộc sống duy nhất được sống một cách đích thực, mặc dù có nguy cơ trở thành nghịch lý, để xuất quan điểm đối lập. Càng nhận ra thêm những khuynh hướng cấu thành vô hạn này trong thiên nhiên và cùng với chúng là sự mong mỏi ảo ảnh thật mạnh mẽ, thì tôi càng cảm thấy mình thiên về giả thuyết cho rằng Nhất thể nguyên thủy, nền tảng của Tồn tại, của đau khổ bất tận và mâu thuẫn, nhiều lần có nhu cầu về ảo ảnh mê ly và ảo ảnh thú vị để tự cứu rỗi. Vì chính ta là vật liệu của những ảo ảnh này, ta phải xem mình như sự phi hiện hữu thực sự, nghĩa là, như một sự dần trải trong thời gian, trong không gian và trong quan hệ nhân quả – những gì mà ta gọi là “thực tại duy nghiệm.” Nhưng nếu, trong khoảnh khắc nào đó, ta lại trừu tượng hóa thực tại của mình, xem sự hiện hữu thường nghiệm của mình, cũng như sự hiện hữu của thế giới nói chung là *ý niệm* của Nhất thể nguyên thủy, đối mới trong từng khoảnh khắc, thì giấc mơ của ta sẽ hiện ra với ta như ảo ảnh của ảo ảnh. Chính vì lý do này mà thiên nhiên lấy đi niềm cảm khoái sâu đậm ở nhà nghệ sĩ ngây thơ, và tác phẩm nghệ thuật ngây thơ, cũng chỉ là ảo ảnh của ảo ảnh như vậy. Raphael, chính ông là

một trong những nghệ sĩ “ngây thơ” bất hủ, trong một bức họa tượng trưng đã minh họa rằng sự gián lược ảo ảnh thành một ảo ảnh khác là hành động nguyên thủy của nghệ sĩ ngây thơ và đồng thời cũng thuộc văn hóa hoàn toàn mang tính chất Apollo. Trong nửa dưới của “sự biến hình” này, qua hình ảnh của cậu bé bị ám ảnh, những kẻ đau khổ đến tuyệt vọng, những môn đồ khiếp hãi, không biết nương tựa vào đâu, ta thấy một sự phản ảnh của nỗi đau nguyên thủy, nền tảng độc nhất của con người: “ảo ảnh” ở đây là sự phản chiếu của mâu thuẫn trường tồn, kẻ nhìn ngắm tất cả sự vật. Giống như thức ăn của thần thánh, từ ảo ảnh này nảy sinh ra một thế giới ảo ảnh mới, vô hình đối với những kẻ mới mắc lưới lần đầu: một viễn cảnh chiếu tỏa niềm vui thuần khiết, một cái nhìn say đắm bằng đôi mắt mở rộng. Ở đây ta có, trong một biểu tượng vĩ đại của nghệ thuật, cả thế giới đẹp đẽ của Apollo và nền tảng của nó, trí khôn ngoan khủng khiếp của Silenus, và ta có thể hiểu bằng trực giác cách chúng đòi hỏi lẫn nhau như thế nào. Nhưng thần Apollo lại xuất hiện với chúng ta lần nữa như một sự phong thần cho *nguyên lý cá nhân*, mà trong đó mục đích vĩnh cửu của Nhất thể nguyên thủy, được gọi là sự cứu chuộc bằng ảo ảnh của nó, sẽ tự hoàn thành. Bằng cử chỉ oai nghiêm, vị thần cho ta thấy có một nhu cầu đối với toàn thể thế giới về sự khổ hạnh để cho cá nhân tạo ra viễn cảnh chuộc tội và ngồi yên lặng trên chiếc thuyền dong dưa giữa biển cả, đắm chìm trong sự trầm tư.

Nếu sự phong thần cá nhân này sẽ được đọc lên bằng những thuật ngữ tiêu chuẩn, ta có thể suy diễn rằng có một tiêu chuẩn duy nhất: cá nhân – hay chính xác hơn là sự tuân thủ những giới hạn của cá nhân: *sự chùng mực*. Là một vị thần đạo đức, Apollo đòi hỏi dân chúng

của mình phải có sự tự kiềm chế và, để tuân thủ sự kiềm chế như vậy, phải có một tri thức về bản ngã. Và vì vậy, ta mới thấy rằng tính thiết yếu mỹ học của cái đẹp cần được kèm theo những mệnh lệnh, “Hãy tự biết mình” và “Không có gì là quá nhiều.” Ngược lại, sự quá lạm dụng và *xác láo* sẽ được xem như tinh thần thù địch thuộc phạm vi phi Apollo, do đó được xem là những đặc tính của kỷ nguyên tiền Apollo – thời đại của các người khổng lồ (Titan) – và thế giới ngoài Apollo, nghĩa là thế giới man di mọi rợ. Chính vì lòng yêu người Vô bờ bến của mình mà Prometheus đành để cho lũ kền kền cắn rủa da thịt mình; chính nhờ sự khôn ngoan hoang đường của Oedipus đã thắng trong việc giải đoán câu đố của con quái vật đầu người mình sư tử Sphinx mà chàng đã bị ném vào mắt xoáy của tội ác: cũng theo cách tương tự thì vị thần của thành Delph đã lý giải quá khứ của Hy Lạp.

Những hậu quả của tinh thần Dionysos đã khiến dân Hy Lạp tôn thờ thần Apollo như là vị thần Phi thường và mọi rợ; tuy nhiên họ không thể nào tự che giấu bản thân về sự thật là họ là bà con ruột thịt của những người đã hạ bệ những tên khổng lồ Titan và những vị anh hùng. Họ còn cảm thấy nhiều hơn thế nữa: toàn bộ sự hiện hữu của họ, cùng với cái đẹp chùng mực, đều dựa trên một nền tảng đau khổ và tri thức đã bị giấu kín với họ cho đến khi việc phục hồi thần Dionysos lại làm lộ chuyện một lần nữa. Và trông lạ chưa kìa! Apollo nhận thấy là không thể sống thiếu Dionysos được. Những yếu tố của tinh thần Titan và tính chất mọi rợ đã trở thành khá cơ bản như yếu tố Apollo. Và bây giờ ta hãy tưởng tượng xem những âm thanh ngây ngất của các nghi lễ trong lễ hội thần Dionysos đã xâm nhập một cách thú vị hơn vào thế giới ảo ảnh được kiềm chế

và thậm trọng do con người tạo ra như thế nào, những tiếng ồn ào này đã diễn đạt mọi nỗi truân chuyên của bản chất như thế nào – niềm khoái cảm, nỗi khổ đau, tri thức – thậm chí còn bằng một tiếng hét chói tai; và sau đó ta hãy hình dung xem nghệ sĩ theo tinh thần Apollo với loại âm nhạc của đàn hạc (harp) mỏng manh, buồn tẻ đã phải cất lên bên cạnh bài tụng ca điên cuồng của dân chúng như thế nào! Những vị thi thần chủ trì những nghệ thuật ảo ảnh đã mờ nhạt trước một nghệ thuật nhiệt tình nói về chân lý, và sự khôn ngoan của Silenus đã phải hét lên, “Thảm quá đi!” để chống lại những vị thần Olympia bình thản. Cá nhân với những hạn chế và sự chùng mụt của mình đã quên mất bản thân trong cơn lốc Dionysos và đã không còn nhớ gì đến những luật lệ của thần Apollo. Sự hoang đường vô tâm đã tự phơi bày như một chân lý, và sự mâu thuẫn, một khoái cảm được sinh ra từ đau khổ, đã thổ lộ tấm lòng của thiên nhiên. Bất cứ khi nào nghe thấy giọng nói của Dionysos, thì tiêu chuẩn của Apollo bị đình lại hay bị tiêu diệt. Tuy nhiên, cũng không sai khi ở những nơi nào mà cuộc công kích đầu tiên bị kháng cự thì uy tín và oai phong của vị thần của thành Delph đã tỏ ra vững vàng và đáng sợ hơn trước đó. Tôi chỉ có một cách duy nhất để xem xét về nghệ thuật Dorian và quốc gia Dorian là ở chỗ đóng quân của những lực lượng của thần Apollo. Một nghệ thuật quá mọt mạc đến mức ngang ngược, được vây bọc quá kín bằng những công sự – một nền giáo dục quá thiên về quân sự và thật chính xác – một chính thể quá mức tàn bạo – chỉ có thể lâu bền được trong một quốc gia phải liên tục chống lại sự đe dọa dị thường và mọi rợ của Dionysos.

Đến điểm này, ta đã triển khai được một loạt đề tài nào đó đã được nêu trong phần mở đầu của tiểu luận này: những yếu tố Dionysos và Apollo, trong một

chuỗi những sáng tạo liên tục, củng cố lẫn nhau, đã thống trị tinh thần Hy Lạp như thế nào; từ Thời đại Đồ sắt, với những trận chiến chống dân Titan và triết lý bình dân khổ hạnh của nó, dưới sự bảo vệ của thần Apollo, thế giới về cái đẹp của Homer đã phát triển như thế nào; sự lộng lẫy “ngây thơ” này sau đó đã được dòng lữ Dionysos hấp thụ thêm một lần nữa như thế nào, và đối mặt với quyền lực mới này, nguyên tắc Apollo đã củng cố thành sự uy nghi của nghệ thuật và sự chiêm ngưỡng của dân Dorian như thế nào. Nếu giai đoạn đầu của lịch sử Hy Lạp có thể tách rõ ra làm bốn thời đại chính của nghệ thuật kịch hóa cuộc chiến giữa hai nguyên lý thù địch nhau, thì ta cần phải truy tầm thêm (kéo nghệ thuật Dorian đối với ta có vẻ như mục đích cao nhất và tối hậu của tất cả những khuynh hướng đang tranh chấp này) những gì là cứu cánh đích thực mà sự tiến hóa hướng đến. Và đôi mắt của ta sẽ được nghỉ ngơi trên thành tựu tuyệt vời và được ca ngợi bằng loại tụng ca tán dương tửu thần gây ấn tượng sâu sắc và bi kịch của thành Athen, như mục đích chung của cả hai sự thôi thúc này; mà cuộc hôn nhân đầy bí ẩn của chúng, sau một cuộc bất hòa kéo dài, đã cao thượng hóa chính mình bằng một đứa con, ngay trước mắt là Antigone và Cassandra.

V

Bây giờ ta mới đề cập tới mối quan tâm chính của cuộc truy tầm của chúng ta, nhằm đạt cho được sự hiểu biết về tinh thần Dionysos-Apollo, hay chí ít cũng là một sự thông hiểu bằng trực giác về điều bí ẩn đã khiến sự giao hòa này thành khả hữu. Vấn đề đầu tiên của ta ắt phải là: mầm mống mới khởi đầu được khám phá mà sau đó đã phát triển thành bi kịch và tụng ca tửu thần mang kịch tính nằm ở đâu trong thế

giới Hy Lạp? Thời thượng cổ Hy Lạp đem đến cho ta một manh mối bằng hình ảnh khi nó thể hiện trong những pho tượng, trên đồ trang sức bằng đá chạm..., Homer và Archilochus sát cánh bên nhau như những bậc tổ tiên và những người giương cao ngọn đuốc thi ca Hy Lạp, chắc chắn rằng chỉ có hai người này mới được xem là những tinh thần nguyên thủy thực sự, mà sau đó một dòng lửa xuất phát từ họ đã chảy lan tràn khắp thế giới Hy Lạp. Homer, người chiêm bao cổ kính, chìm ngập trong cõi trừu tượng, nguyên mẫu của nghệ sĩ ngâm thơ Apollo, sững sốt nhìn chăm chăm vào cái đầu sôi nổi của Archilochus, người đầy tớ trung thành như người lính của Thi thần, đã phải sống lang thang theo số phận. Toàn bộ nền mỹ học gần đây hơn có thể bổ sung bằng cách lý giải rằng ở đây, nghệ sĩ “khách quan” phải đối đầu với người nghệ sĩ “chủ quan” đầu tiên. Ta nhận thấy sự lý giải này chẳng ích lợi gì nhiều, vì đối với ta, nghệ sĩ chủ quan chỉ là người nghệ sĩ tồi, và vì đòi hỏi trên hết, ở mọi loại và đẳng cấp nghệ thuật, chiến thắng tính chủ quan, sự sùng bái bản thân, sự dập tắt mọi ý chí và khát vọng cá nhân; vì, thực ra, ta không thể tưởng tượng được rằng công trình nghệ thuật đích thực nhỏ nhất lại thiếu mất tính khách quan và sự thưởng ngoạn vô tư. Vì lý do này, nền mỹ học của ta trước hết phải giải quyết được vấn đề sau: làm thế nào mà thi sĩ trữ tình dù gì đi nữa cũng có thể là nghệ sĩ – mà theo kinh nghiệm của tất cả mọi thời đại, vẫn luôn luôn xưng “Tôi” và thuật lại cho chúng ta toàn bộ những thang bậc sắc thái của những đam mê và thị hiếu của mình? Chính Archilochus gây phiền nhiễu cho ta nhất, được đặt bên cạnh Homer, với âm thanh phì phò của nỗi hận thù và sự nhạo báng của ông, những cơn bột phát say cuồng của khát vọng của ông. Chẳng phải ông –

nghệ sĩ đầu tiên được gọi là chủ quan – vì lý do đó mà được gọi là phi nghệ sĩ đó sao? Vậy thì ta sẽ giải thích thế nào về sự sùng bái mà trong đó ông được cho là thi sĩ, cái vinh dự mà thánh nhân của thành Delph đã phong cho ông, vị trí của nghệ thuật “khách quan,” trong một số châm ngôn rất kỳ lạ?

Schiller đã có một số gợi ý về phong cách sáng tác của mình bằng một sự quan sát tâm lý, thế nhưng mà nó dường như không thể lý giải cho bản thân ông nếu như chính ông không tạm nghỉ. Schiller thú nhận rằng, trước khi sáng tác, ông đã cảm nghiệm được không phải là một loạt những hình ảnh liên kết một cách hợp lý, mà là một *trạng thái âm nhạc*. “Với tôi, cảm xúc khởi đầu không có những ý tứ rõ ràng và xác định; những ý tứ này chỉ phát sinh sau đó mà thôi. Một sự bố trí âm nhạc của tinh thần đến trước, và sau đó mới đến ý thơ.” Nếu triển khai điều này, chú ý đến hiện tượng quan trọng nhất của thi ca cổ đại, mà nhờ đó tôi nói đến sự hợp nhất ấy – không phải là sự đồng nhất – được xem là tự nhiên ở khắp mọi nơi, giữa âm nhạc và thi sĩ (theo đó thì thi ca hiện đại của ta có vẻ như một pho tượng không đầu), dựa trên nền mỹ học còn lơ mơ di trước, sau đó ta mới có thể lý giải được thi ca trữ tình theo cách sau. Trước hết và trên hết, ông là một nghệ sĩ Dionysos, trở nên hoàn toàn đồng nhất với Nhất thể nguyên thủy, sự đau khổ và mâu thuẫn của nó, và sản sinh ra một bản sao của cái Nhất thể đó là âm nhạc, nếu âm nhạc có thể được xem là sự lập lại của thế giới một cách chính đáng; tuy nhiên loại âm nhạc này lại trở nên hữu hình với ông một lần nữa, như trong hình ảnh tương tự thuộc giấc mơ, qua ảnh hưởng của giấc mơ Apollo. Sự phản ánh đó, không có hình ảnh hay ý niệm, của nỗi đau trong âm nhạc, với

sự cứu chuộc nó bằng ảo ảnh, bây giờ lại tạo ra một ảnh phản chiếu thứ hai như một cái tương tự hay cái gương mẫu. Nghệ thuật đã hủy bỏ tính chủ quan trước đó của ông, trong giai đoạn Dionysos: hình ảnh mà bây giờ thể hiện ra với ông như nhất thể của ông với trái tim của thế giới là một cảnh chiêm bao cho thấy trước một cách sinh động, cùng với nỗi đau khổ nguyên thủy, niềm khoái cảm nguyên thủy về ảo ảnh. Từ “Tôi” như vậy được phát ra từ sâu thẳm của con người; cái mà những tác giả viết về mỹ học gần đây nói đến như “chủ thể tính” chỉ là một điều bịa đặt. Khi Archilochus, thi sĩ trữ tình đầu tiên của người Hy Lạp, lật nhào cả tình yêu điên cuồng và sự khinh thường những đứa con gái của Lycamber, thì không phải ta đã thấy chính nỗi đam mê của ông đang nhảy múa trước mặt ta trong trạng thái điên cuồng trác táng: ta thấy Dionysos và những cô gái thờ tử thần, ta thấy Archilochus ăn chơi say sưa, đang ngủ vùi – như Euripides đã mô tả ông trong *bacchae* (các nữ tu sĩ của Tử thần), đang ngủ trên cánh đồng cỏ trên núi cao, trong ánh nắng giữa trưa – và lúc này Apollo mới đến gần ông và dùng cành nguyệt quế chạm vào ông. Trạng thái mê của kẻ đang ngủ trong âm nhạc Dionysos bây giờ mới lóe ra những hình tượng, những bài thơ khi phát triển cao nhất sẽ mang tên là bi kịch và tụng ca tử thần mang kịch tính.

Điều khắc gia cũng như người anh em của ông ta là thi sĩ sử thi đều liên quan đến sự chiêm ngưỡng thuần túy bằng hình ảnh. Nhạc sĩ theo tinh thần Dionysos, tự thân là vô hình, chẳng là gì cả ngoài nỗi đau khổ nguyên thủy và sự phản chiếu của hình ảnh mà thôi. Từ tiến trình triệt bỏ bản thân đầy huyền bí này, tinh thần của thi sĩ cảm thấy cả một thế giới hình ảnh và những thứ tương tự nảy sinh, khá khác biệt

về màu sắc, tương quan nhân quả và tốc độ chuyển động thuộc những hình ảnh của điêu khắc gia và thi sĩ tường thuật. Trong khi điêu khắc gia hay thi sĩ tường thuật sống trong những hình ảnh này, và chỉ ở trong chúng, với sự hài lòng, và không bao giờ biết chán việc phân xẻ chúng thành những đặc trưng tinh tế nhất, trong khi ngay cả hình ảnh của Achilles đang nổi giận đối với ông ta cũng không hơn gì một *hình ảnh* mà ông ta thường thức về mặt giận dữ của nó bằng một sự cảm khoái về mặt hình thức bên ngoài của một người đang mơ – để cho sự phản chiếu hình thức bên ngoài này bảo vệ ông ta khỏi bị hoàn toàn hòa nhập vào những nhân vật của mình – ngược lại, chính thi sĩ trữ tình lại trở thành hình ảnh của chính mình, những hình ảnh của ông ta là những phiên bản được khách quan hóa bản thân ông ta. Là trung tâm hoạt động của thế giới đó, ông ta có thể mạnh dạn xưng mình bằng ngôi thứ nhất, chỉ có cái “Tôi” của ông ta mới không phải là cái tôi của kẻ đang thức tỉnh thực sự, mà là cái “Tôi” đang dừng lại, thực sự và mãi mãi, ở nền tảng tồn tại. Chính qua những sự phản chiếu của cái “Tôi” đó, thi ca trữ tình nhìn ngắm cái nền tảng của con người. Ta hãy hình dung xem, kể đó, ông ta cũng tự xem mình nằm trong số những phản chiếu đó như thế nào – như kẻ không phải thiên tài, nghĩa là, như chính chủ đề của mình, cả một đám rất nhiều những đam mê và ý đồ hướng về một mục tiêu xác định; và lúc này có vẻ như thi sĩ và phi thi sĩ đã kết hợp làm một nơi ông ta, và như thể thi sĩ sẽ sử dụng đại từ “Tôi,” ta có thể thấy được qua hình thức bên ngoài này, đã đánh lừa những người đã gán cái nhãn “chủ quan” cho thi sĩ trữ tình. Con người Archilochus, với tình yêu và hận thù thật mãnh liệt, thực ra

là một viễn cảnh của thiên tài, một thiên tài không còn chỉ là Archilochus nữa mà là thiên tài của vũ trụ, bày tỏ nỗi đau khổ của mình qua cái giống như con người Archilochus. Mặt khác, Archilochus, con người có ý chí và khát vọng chủ quan, không bao giờ có thể là thi sĩ được. Thi sĩ cũng không nhất thiết chỉ xem hiện tượng con người Archilochus trước khi ông ta là sự phản chiếu của Tôn tại Vĩnh hằng: thế giới của bi kịch cho ta thấy ở chừng mực nào đó cái viễn cảnh thi sĩ có thể tự tách mình ra khỏi hiện tượng khẩn cấp, tức thời.

Schopenhauer, hoàn toàn ý thức được những khó khăn mà thi sĩ trữ tình đã tạo ra cho nhà nghiên cứu mỹ học, cho rằng ông đã tìm được một giải pháp, tuy tôi không thể ủng hộ. Đúng là chỉ có ông mới có được phương tiện để giải quyết vấn đề này trong triết học âm nhạc sâu sắc của ông; và tôi nghĩ mình đã tôn vinh thành tựu của ông trong những trang viết này, tôi hy vọng ở tinh thần của ông. Tuy nhiên trong phần đầu tác phẩm *Thế giới là Ý chí và Ý niệm*, ông đã nêu đặc trưng thuộc bản chất của bài ca như sau: “Ý thức của ca sĩ ngập tràn chủ thể của ý chí, nghĩa là ý muốn của chính anh ta. Ý muốn đó có thể là một ý muốn (niềm vui) được thư giãn, thỏa mãn, hay, xảy ra thường hơn, là một ý muốn (sự buồn bã) bị ngăn cấm. Trong cả hai trường hợp đều có ảnh hưởng: đam mê, sự rung động mãnh liệt. Tuy vậy, ca sĩ cũng bị xúc động vì chiêm ngưỡng thiên nhiên quanh mình để cảm nghiệm bản thân như chủ thể của sự hình thành ý tưởng phi ý chí, thuần túy, và sự trầm lắng không gì làm xao động của sự hình thành ý tưởng đó trở nên đối nghịch với sự khẩn trương của ý muốn của ông ta, các hạn chế và những thiếu sót của nó. Chính sự cảm

nh nghiệm về mâu thuẫn này, hay sự lôi kéo mạnh mẽ của chiến tranh, mà ông ta diễn đạt trong bài ca của mình. Trong khi ta tìm thấy bản thân mình trong điều kiện trữ tình, sự hình thành ý tưởng thuần túy đến gần ta, như nó đã đến gần, để cứu ta thoát khỏi những khẩn cấp của ý muốn; ta tuân thủ, dẫu rằng chỉ trong phút chốc thôi. Ý muốn của ta, ký ức về những mục tiêu cá nhân, cứ mãi khiến ta phải xao lãng việc trầm tư tĩnh lặng, trong khi ngược lại, cảnh đẹp kế tiếp mà ta nhìn ngắm sẽ một lần nữa nhường chúng ta cho sự hình thành ý tưởng thuần túy. Vì lý do này ta mới tìm thấy trong bài ca và trong tâm trạng trữ tình một sự pha trộn ý muốn thật kỳ lạ (mối quan tâm cá nhân trong *những mục đích*) và sự thưởng ngoạn thuần túy (mà chủ đề của nó do những cảnh vật chung quanh cung cấp); những mối tương quan được tìm kiếm và hình dung giữa hai loại cảm nghiệm này: trạng thái chủ quan – sự ảnh hưởng của ý chí – truyền đạt màu sắc của nó đến môi trường chung quanh được xem xét một cách thuần túy, và ngược lại. Toàn bộ bài ca trung thực phản ánh một tình trạng tinh thần pha trộn và phân chia theo cách này.

Ai không thể nhận thức được trong sự mô tả này rằng thi ca trữ tình được trình bày như một nghệ thuật không bao giờ nhận thức trọn vẹn, dĩ nhiên là một sự pha tạp mà bản chất của nó bắt buộc phải bao gồm trong một hỗn hợp không lấy gì làm thoải mái của ý chí và sự thưởng ngoạn, nghĩa là những điều kiện mỹ học và phi mỹ học? Về phần mình, ta vẫn chủ trương rằng sự khác biệt chủ quan và khách quan, mà thậm chí Schopenhauer vẫn còn sử dụng như một cái thước đo để phân biệt các ngành nghệ thuật, không có bất kỳ giá trị gì trong mỹ học; lý do là chủ thể – cá nhân

đang nỗ lực hướng về việc đẩy xa hơn nữa những mục đích vị kỷ của mình – có thể được coi chỉ như một kẻ thù của nghệ thuật, chứ chẳng bao giờ là nguồn cội của nó cả. Nhưng ở chừng mực chủ thể là một nghệ sĩ đã từng được cứu thoát khỏi ý chí cá nhân và trở nên một phương tiện mà nhờ đó Chủ thể Đích thực đã ăn mừng sự cứu chuộc mình bằng ảo ảnh. Vì dù tốt hay hơn hay xấu hơn, thì một sự vật cũng phải rõ ràng đối với tất cả chúng ta: toàn bộ tấn hài kịch của nghệ thuật không được công diễn vì chúng ta – vì sự hoàn thiện hay việc giáo dục của chúng ta, chẳng hạn – ta cũng không thể nào tự xem mình là những nhà sáng tạo nghệ thuật đích thực được; trong khi trái lại, ta có đủ quyền để xem mình như những hình ảnh dự phóng của nhà sáng tạo thực thụ và nhận được chân giá trị mà ta có được này từ tình trạng của ta giống như những tác phẩm nghệ thuật vậy. Chỉ như một sản phẩm mỹ học, thế giới mới có thể được biện minh là hoàn toàn trường cửu – dấu rằng ý thức của ta về tầm quan trọng của mình hiếm khi vượt quá ý thức một chiến binh đang lâm chiến được vẽ ra. Do đó, toàn bộ tri thức về nghệ thuật chỉ là ảo ảnh, vì rằng, như *những người hiểu biết* thuần túy mà chúng ta chẳng bao giờ có thể được đồng hóa với tinh thần cốt yếu đó, đồng thời cũng là nhà sáng tạo và khán giả, đã chuẩn bị cho tấn hài kịch về nghệ thuật khai trí của mình. Chỉ khi nào là thiên tài sáng tạo kết hợp với tài kiến trúc cơ bản về vũ trụ, lúc ấy ông ta mới thực sự biết được đâu là bản chất trường tồn của nghệ thuật. Vì trong điều kiện đó, ông ta mới giống hình ảnh của câu chuyện thần tiên kỳ bí có thể nhìn thấy chính mình bằng cách xoay tròn cặp mắt của mình. Ông ta vừa là chủ thể vừa là đối tượng, vừa là thi sĩ vừa là diễn viên và khán giả.

XI

Bi kịch Hy Lạp tàn lụi khác với những ngành nghệ thuật chị em với nó: nó đã tự vẫn, vì một cuộc xung đột không thể giải quyết được, trong khi những ngành nghệ thuật khác đã chết thanh thản và tự nhiên trong những thời đại tiến bộ. Nếu đó là dấu hiệu của một điều kiện hạnh phúc tự nhiên, là được chết mà không hề bị đau đớn, để lại một đàn con cháu tốt lành, thì sự ra đi của những loại nghệ thuật cổ xưa đó đã cho thấy một điều kiện như vậy; chúng cứ chìm đắm từ từ, và những đứa con của chúng tốt đẹp hơn chúng, đứng sừng sững trước đôi mắt đang chết dần của chúng, nhiệt tình nâng đầu chúng dậy. Cái chết của bi kịch Hy Lạp, trái lại, đã tạo ra một khoảng trống rỗng thật khủng khiếp được cảm thấy thật xa xôi và rộng lớn. Khi các thủy thủ dưới thời Tiberius nghe thấy từ một hải đảo cô quạnh tiếng hét thật rùng rợn “Thần Pan (thần đồng quê Hy Lạp) Vĩ đại đã chết rồi!” thì lúc đó người ta có thể nghe ngân vang trên khắp thế giới Hy Lạp những tiếng thét đầy đau thương: “Bi kịch đã chết rồi! Và thi ca cũng bị diệt vong theo nó! Các người hãy biến đi, những kẻ bất chước vô hồn đáng thương! Các người cũng về châu diêm vương đi, nơi mà các người có thể ních căng bụng bằng những vụn bánh do các tên chủ nhân cũ của các người ném cho.”

Khi rớt cuộc, cả một thế loại mới nảy sinh và đã tôn vinh bi kịch như cha mẹ mình, người ta thấy đứa con với sự mất tinh thần phải chịu mang lấy ấy đương nhiên là những nét đặc trưng của mẹ mình, nhưng là của người mẹ trong suốt cuộc đấu tranh kéo dài vùng vẫy trước khi chết. Cuộc đấu tranh đầy chết của bi kịch do Euripides thực hiện, trong khi nghệ thuật sau đó được

biết đến như hài kịch Mới của Athen. Bi kịch đã sống dưới hình thức thoái hóa, một đài tưởng niệm cho cái chết đau khổ và nặng nề của nó.

Trong bối cảnh này ta có thể hiểu được sự yêu thích đầy nồng nhiệt đối với hài kịch mới của các tác giả dành cho Euripides. Bây giờ ước muốn của Philemon – đang mong muốn được treo cổ vì niềm khoái lạc được viếng thăm Euripides ở Âm phủ, nếu như ông có thể chắc chắn rằng người chết vẫn còn giữ được các giác quan của mình – không còn có vẻ xa lạ với ta nữa. Nếu người ta cố gắng gợi ý một cách ngắn gọn và đơn giản về những gì mà Menander và Philemon có chung với Euripides, và những gì họ nhận thấy là thật gương mẫu và hứng thú ở mình, người ta có thể nói rằng Euripides đã thành công trong việc đưa khán giả lên sân diễn. Một khi nhận ra loại bản chất nào mà những nhà soạn kịch Prometheus trước khi có Euripides đã hình thành nên những vị anh hùng của mình và những ý tưởng của họ đã được mang lên sân diễn thực sự cách biệt nhất định đối với một bản sao trung thực của thực tế, ta sẽ thấy rõ những ý đồ của Euripides khác biệt đến như thế nào. Qua ông, người bình thường đã tìm ra con đường của mình từ thính phòng đến sân khấu. Tấm gương đó, trước đây chỉ thể hiện những nét vĩ đại và quả cảm, giờ đây thể hiện cả tính chất chính xác để phản ánh cả những nét không đáng kể của tự nhiên. Odysseus, loại nghệ thuật Hy Lạp điển hình cổ xưa hơn, đã suy đồi dưới tay của những thi sĩ mới theo tính cách của Graeculus, mà từ nay trở đi họ nắm giữ vị trí trung tâm của sân khấu như tên nô lệ vui vẻ, ranh ma. Giá trị mà Euripides, trong tác phẩm *Những con ếch* (Frogs) của Aristophanes, đã gán cho chính mình bằng phương thuốc vạn năng

của mình đã tránh cho nghệ thuật bi kịch khỏi trạng thái phổ thông quá mức của nó, hiển hiện trong mỗi vị anh hùng bi kịch của nó. Bây giờ mọi khán giả có thể ngắm nhìn kẻ giống hệt mình trên sân diễn của Euripides và lấy làm cảm khoái khi thấy rằng kẻ đó thật hùng biện. Nhưng đó không phải là niềm khoái lạc duy nhất. Chính dân chúng đã học được cách nói từ Euripides – ta chẳng nghe thấy ông đã khoe khoang, trong cuộc ganh đua với Aechylus, rằng nhờ ông mà quần chúng đã biết quan sát, biết giải quyết và hình thành những kết luận theo tất cả những quy luật của nghệ thuật, với sự khôn khéo cực kỳ đó sao? Qua cuộc cách mạng trong diễn thuyết trước công chúng mà loại hài kịch mới trở nên có khả năng. Từ giờ trở đi, những từ ngữ làm chất liệu để thể hiện những công việc thường nhật đã sẵn trong tầm tay. Từ đó trở đi đặc trưng của ngôn ngữ kịch đã được xác định bằng nhân vật á thần trong bi kịch và vị thần rừng say khướt trong hài kịch, mà Euripides đã đặt tất cả những niềm hy vọng chính trị của mình vào tính tư sản tầm thường thì lúc này đang giữ địa vị lãnh đạo. Và vì vậy Euripides theo Aristophanes đã có thể hãnh diện khi phác họa được cuộc sống “đúng như thực tại” và chỉ cho con người biết cách tấn công nó: nếu bây giờ tất cả thành viên của công chúng đều có thể triết lý, đều có thể biện hộ cho vụ kiện của mình trước tòa án và thực hiện những vụ kinh doanh của mình với sự khôn ngoan khác thường, thì ông quả thực xứng đáng, kết quả của sự khôn ngoan đó mà ông đã khắc vào tâm trí họ.

Loại hài kịch mới bây giờ đã có thể nói đến mình trước một đám đông đã được khai hóa, được chuẩn bị, những kẻ mà Euripides đã sử dụng như người chỉ huy hợp xướng – chỉ trong trường hợp này sự hợp xướng của khán giả ắt

phải được rèn luyện. Ngay khi dàn hợp xướng này đã nắm vững được bí quyết của Euripides, loại hài kịch mới – loại kịch giống như đánh cờ – với những chiến thắng liên tục của sự khéo léo và ranh mãnh, đã nảy sinh. Trong khi đó người chỉ huy dàn hợp xướng Euripides là đối tượng của sự khen ngợi quá đáng; thực ra, người ta đã tự vấn để biết được nhiều hơn nếu họ không biết được từ ông ta rằng các thi sĩ bi kịch cũng phải chết như chính bi kịch. Với bi kịch, người Hy Lạp đã từ bỏ niềm tin về sự bất tử: không những niềm tin về một quá khứ lý tưởng, mà còn niềm tin về một tương lai lý tưởng. Những từ trên mộ bia nổi tiếng “Không kiên định và phù phiếm trong thời cổ xưa” cũng áp dụng thật đúng cho giai đoạn cuối của tinh thần dân tộc Hy Lạp. Các vị thần tối cao của nó thì dí dỏm, nhanh trí, bốc đồng, vui thú trong khoảnh khắc. Đẳng cấp thứ năm, những kẻ nô lệ, đã trở thành chính nó, ít nhất ở thái độ, và lúc này, nếu có thể nói đến sự trầm lặng của người Hy Lạp, thì cũng phải nói đến sự trầm lặng của nô lệ, những kẻ có những trách nhiệm khó khăn, không có những mục đích cao siêu, và đối với họ không có gì, trong quá khứ hay hiện tại, có giá trị hơn là hiện tại. Điều giống như sự trầm lặng Hy Lạp đã xúc phạm những trí tuệ thâm sâu và quyền thế của bốn thế kỷ đầu sau Thiên Chúa. Việc tránh né tất cả sự nghiêm trọng và nỗi kinh sợ kiểu đàn bà này, sự ôm đồm thiên cận niềm cảm khoái dễ dãi này, đối với họ dường như không những đáng khinh thường mà còn là một cấu trúc tinh thần thực sự chống Kitô giáo. Chính họ đã để lại cho những thế hệ sau một bức tranh thời cổ đại Hy Lạp được vẽ hoàn toàn bằng những sắc thái hồng nhạt của sự thanh bình – như thể đã không bao giờ có một thế kỷ thứ sáu với sự ra đời của bi kịch, những bí ẩn, Pythagoras và Heracleitus

của nó, dĩ nhiên như thể những tác phẩm nghệ thuật của thời đại vĩ đại đã chưa từng hiện hữu. Và dĩ nhiên không một triết gia nào trong hai người nêu trên có thể sinh ra từ mảnh đất của sự khoái trá dễ tiện tầm thường, làm như thể họ đã tạo nên một nền triết học hoàn toàn khác với tư cách *lý do tồn tại* (raison d'être) của họ.

Trước đây, khi tôi nói rằng Euripides đã đem khán giả lên sân khấu để khiến họ có thể phán đoán vở kịch, tôi có thể đã gây ấn tượng rằng những vở kịch xưa hơn đều chịu một mối tương quan giả dối với khán giả; và sau đó người ta có thể bị cám dỗ phải ca ngợi khuynh hướng cấp tiến của Euripides để lập ra mối quan hệ phù hợp giữa tác phẩm nghệ thuật và khán giả như một sự tiến bộ dựa trên Sophocles. Nhưng, rất cuộc, *khán giả* chỉ là một từ, chứ không phải là một giá trị không bao giờ thay đổi. Tại sao một tác giả lại cảm thấy bắt buộc phải tự thích nghi với một quyền lực mà sức mạnh của nó chỉ ở dưới dạng những con số? Nếu ông ta tự coi mình có tài năng và những chủ đích cao siêu hơn từng khán giả, tại sao ông ta lại tỏ ra tôn trọng sự thể hiện tập thể của tất cả những khả năng xoàng xĩnh này chứ không phải với một số ít khán giả dường như tương đối có năng khiếu nhất? Sự thực của vấn đề là không có một nghệ sĩ Hy Lạp nào đã từng cư xử với khán giả của mình một cách bạo dạn và tự phụ như Euripides; khi mà công chúng chịu khuất phục, ông đã từ bỏ các khuynh hướng của mình bằng một cách thách thức cao thượng và công khai – chính nhờ những khuynh hướng này mà trước đó ông đã chinh phục được quần chúng. Nếu thiên tài này có được sự sùng bái nhỏ nhoi nhất dành cho nhóm người diên gọi là công chúng, thì ông đã bị

triệt hạ từ lâu trước khi đạt đến giữa chặng đường sự nghiệp của mình bằng những cú dùi cui tấn công vào sự thất bại của ông rồi. Bây giờ, ta nhận thấy rằng câu phát biểu của ta, “Euripides đem khán giả lên sân khấu” – hàm ý rằng từ đó khán giả sẽ có thể thực hiện sự xét đoán thành thạo – chỉ là tạm thời và ta phải tìm kiếm một cách lý giải hợp lý hơn về những chủ đích của ông. Người ta cũng thường công nhận rằng Aeschylus và Sophocles đã được hưởng thụ tất cả trong suốt cuộc đời của họ và được hưởng lâu hơn nữa lợi ích trọn vẹn từ sự yêu mến của khán giả, và vì lý do này, thật phi lý khi nói đến sự mất cân đối giữa tác phẩm nghệ thuật và sự tiếp nhận của công chúng trong cả hai trường hợp. Vậy thì cái gì đã khiến Euripides tài cao và sáng tạo không ngừng phải đi trật ra khỏi con đường thắm nhuần ánh sáng của hai nguồn sáng song hành này – những vị tiền bối vĩ đại của ông – cũng như sự cổ vũ của công chúng? Khía cạnh kỳ lạ nào của khán giả đã khiến ông thách thức lại chính đám khán giả đó? Sao lại có chuyện lòng tôn trọng khán giả hết mực của ông lại khiến ông đối xử với họ một cách hết sức thiếu tôn trọng như vậy chứ?

Euripides – và đây có thể là lời giải cho câu đố của chúng ta – đã tự xem mình là hết sức cao siêu đối với cả đám đông khán giả nói chung; tuy nhiên, đó không phải là đối với hai loại khán giả của ông. Ông sẽ chuyển khán giả lên sân khấu nhưng vẫn đề quyết, cũng thế thôi, về việc sùng kính hai thành viên làm những giám khảo duy nhất cho nghệ thuật của mình; tuân theo tất cả những sự chỉ dẫn và khuyên nhủ của họ, và truyền dẫn vào chính những trái tim của các nhân vật của ông những xúc cảm, đam mê và nhận thức này trước đây đã ủng hộ cho hành động trên sân diễn,

giống như một bài hợp xướng vô hình, theo những thang bậc của hí trường vòng cung. Chính để chiều theo những vị giám khảo này mà ông đã cho những nhân vật mới của mình một giọng nói mới và cả một loại âm nhạc mới nữa. Sự bầu chọn của họ chứ không phải của ai khác, đã xác định nỗ lực của ông là có giá trị. Và khi nào công chúng khước từ công lao của ông thì đó lại chính là sự khuyến khích của họ, sự tin tưởng của họ vào chiến thắng cuối cùng của ông, cái đó đã duy trì ông.

Một trong hai khán giả mà tôi vừa nói đến chính là Euripides – nhà tư tưởng Euripides, chứ không phải thi sĩ. Người ta có thể nói về ông như người có óc phê phán sắc bén, đã giúp sản sinh, như trong trường hợp của Lessing, một phân nhánh sáng tạo thật trung thực. Được phú ban một tài năng, sự minh mẫn và đa năng về trí tuệ nổi bật như vậy, Euripides đã theo dõi những buổi công diễn các vở kịch của những bậc tiền bối và đã cố gắng khám phá lại trong các vở kịch này những nét đặc trưng tốt đẹp mà thời đại, như đã xảy ra ở những bức tranh cổ, đã bôi đen và hầu như xóa mờ đi. Và bây giờ một điều gì đó đã xảy ra mà không thể làm nhiều người trong chúng ta phải ngạc nhiên vì đã quen với những bí ẩn sâu xa hơn của tấn bi kịch Aeschylus. Euripides đã nhận ra trong mỗi dòng chữ, mỗi đặc trưng, một cái gì đó thật khó so sánh: một sự trong sáng mang tính lừa bịp nào đó và, cùng với nó, một thâm sâu bí ẩn, một quá trình bí ẩn. Một hình thể sáng nhất đã kéo lê sau nó một cái đuôi sao chổi có vẻ như nhắm vào một cái gì đó không chắc chắn, một cái gì đó không thể hoàn toàn lý giải được. Một ánh hoàng hôn tương tự có vẻ như dành cho chính cấu trúc của kịch, nhất là chức năng của dàn hợp xướng. Vậy, một lần nữa,

những giải pháp cho tất cả những vấn đề đạo đức mới mơ hồ làm sao! Cách xử lý những chuyện thần thoại mới thật nan giải! Cũng có nhiều ngoại lệ hơn trong ngôn ngữ bi kịch cổ xưa mà ông đã công nhận, ngoại trừ, hay chí ít cũng đã khám phá được sự rắc rối: tại sao toàn bộ sự phô trương lại ở sự thể hiện những mối tương quan đơn giản? Tại sao tất cả những lời lẽ phô trương và cường điệu này lại xuất hiện ở chính những nhân vật giản đơn và bộc trực? Euripides đã ngồi trầm tư trong rạp hát, một khán giả bối rối. Cuối cùng ông đã thừa nhận mình chẳng hiểu nổi những nhà soạn kịch tiền bối. Nhưng vì ông đã nghi ngờ lý trí như nguồn suối của tất cả hành động và sự hưởng thụ, ông phải khám phá xem liệu có bất kỳ ai cùng chia sẻ những khái niệm về sự hưởng thụ này của ông, hay liệu ông

chỉ đơn thân độc mã trong khi đối đầu với những đặc trưng không thể so sánh được với nhau như vậy. Nhưng quần chúng, kể cả một số cá nhân giỏi nhất, chỉ cho ông một nụ cười thiếu tin tưởng; không ai trong số họ sẽ cho ông biết tại sao, dấu rằng ông rất nghi ngại và e dè, tuy thế những bậc thầy vĩ đại lại đúng. Trong tình trạng thống khổ tinh thần như vậy, Euripides đã khám phá ra vị khán giả thứ hai của mình – con người đã không hiểu bi kịch và vì lý do đó đã bác bỏ nó. Đồng minh với họ, ông đã có thể liêu lĩnh ra khỏi sự cô lập của mình để chiến đấu trong trận chiến chống lại những tác phẩm của Aeschylus và Sophocles; không phải bằng bút chiến, mà như một thi sĩ bi kịch đã quyết tâm làm cho khái niệm về bi kịch vượt qua những khái niệm truyền thống.

Nghệ thuật như sự trải nghiệm của ***JOHN DEWEY***

Nghệ thuật và văn minh

Nghệ thuật là một phẩm chất thấm vào kinh nghiệm; nói cho hoa mỹ một chút thì nó không phải là chính kinh nghiệm. Kinh nghiệm về mỹ học vẫn luôn luôn nhiều hơn mỹ học. Trong đó một thân xác gồm vật chất và đầy ý nghĩa tự nó không phải là mỹ học, trở thành mỹ học khi chúng nhập vào thành một chuyển động nhịp nhàng, trật tự hướng tới sự hoàn mỹ. Chính vật chất nói rộng ra là con người. Vật chất của kinh nghiệm thẩm mỹ ở con người – con người có liên quan với thiên nhiên mà nó là một bộ phận – mang tính xã hội. Kinh nghiệm thẩm mỹ là một biểu tượng, một sự ghi nhận lại và sự tán dương cuộc sống của một nền văn minh, một phương tiện khuyến khích sự phát triển của nó, và cũng là sự phán đoán tối cao về phẩm chất của một nền văn minh. Có lúc nó đã được các cá nhân làm ra và thưởng thức, những cá nhân này là chính họ hiện hữu trong nội dung của kinh nghiệm của họ vì những nền văn hóa mà họ tham dự vào.

Magna Carta, Đại hiến chương của Anh quốc (do vua John ban hành năm 1215), được trưng lên như là yếu tố ổn định chính trị vĩ đại cho nền văn minh Anglo-Saxon. Dẫu vậy, nó vẫn vận hành

theo nghĩa đã có trong tưởng tượng chứ không phải do những nội dung thực có. Có những thành tố chỉ thoáng qua và cũng có những thành tố lâu bền trong một nền văn minh. Những lực tác động bền bỉ thì không tách rời nhau; chúng là những chức năng của vô số những sự việc qua đi khi những sự việc này được tổ chức thành những ý nghĩa hình thành nên những ý nghĩ của chúng ta. Nghệ thuật là lực lượng to lớn trong việc tác động đến sự hợp nhất này. Các cá nhân với những ý nghĩ lần lượt thoáng qua. Những công trình mà trong đó những ý nghĩa đã nhận được sự diễn đạt khách quan thì lâu bền. Chúng trở thành bộ phận của môi trường, và sự tương tác với giai đoạn này của môi trường là cái trục xuyên suốt trong cuộc sống của nền văn minh. Những lễ nghi tôn giáo và quyền lực luật pháp có hiệu quả vì chúng được khoác lên vẻ tráng lệ, một phẩm giá và sự uy nghi mà đó là tác phẩm của sự tưởng tượng. Nếu phong tục xã hội nhiều hơn những cách hoạt động đồng bộ bên ngoài, đó là vì chúng đã bão hòa với câu chuyện và ý nghĩa được truyền đạt. Mọi nghệ thuật theo một cách nào đó là một phương tiện của việc truyền đạt này trong khi các sản phẩm của nó lại không phải thành phần đáng xem xét của vấn đề bão hòa.

“Sự chiến thắng là Hy Lạp và Sự vĩ đại là La Mã” đối với đa số chúng ta, có lẽ đối với tất cả chỉ trừ sinh viên lịch sử, sự tổng kết những nền văn hóa này; sự chiến thắng và vĩ đại đều mang tính mỹ học. Đối với tất cả ngoại trừ Ai Cập cổ đại, xa xưa, là những lăng tẩm, đền đài và văn học của nó. Tính liên tục của văn hóa đi từ nền văn minh này đến nền văn minh khác cũng như bên trong nền văn hóa, do nghệ thuật quy định nhiều hơn là do bất kỳ điều gì khác. Đối với ta, thành Troy chỉ sống trong thi ca và trong những đối tượng của nghệ thuật được phục hồi từ những phế tích của nó. Nền văn minh Minoa ngày nay là những sản phẩm thuộc nền nghệ thuật của nó. Những vị thần thánh và những nghi lễ ngoại đạo đã thuộc về quá khứ đã qua, thế nhưng vẫn còn kéo dài trong nhang, đèn, khăn áo hành lễ và những ngày lễ nghỉ hiện nay. Nếu thư từ được đặt ra vì mục đích, giả như, tạo thuận tiện cho những giao dịch thương mại, đã không phát triển trong văn chương, thì chúng vẫn còn là những công cụ kỹ thuật, và bản thân chúng ta có thể hiếm khi được sống giữa một nền văn hóa cao hơn nền văn hóa của những vị tổ tiên man di của mình. Tách biệt hẳn những nghi thức và lễ lạc, kịch câm, vũ điệu và kịch nghệ đã phát triển từ những thứ này, từ điệu múa, bài ca và âm nhạc dành cho nhạc cụ đi kèm, từ những dụng cụ nhà bếp và những vật dụng của cuộc sống hàng ngày đã được hình thành theo những khuôn mẫu và được đóng dấu ấn của cuộc sống cộng đồng gắn gũi với những dấu ấn được biểu thị trong những ngành nghệ thuật khác, những biến cố của thời dĩ vãng xa xôi hiện đã chìm vào quên lãng.

Xuất phát từ vấn đề thực hiện nhiều hơn là đề xuất theo đề cương duy nhất về chức năng của các ngành nghệ thuật trong những nền văn minh cổ xưa. Các nghệ thuật mà dân gian thời cổ sơ đã

dùng để tưởng niệm và truyền đi những tục lệ và những thiết chế, những ngành nghệ thuật cộng đồng, là nguồn cội mà từ đó tất cả những ngành mỹ thuật đã phát triển. Những khuôn mẫu đặc trưng của vũ khí, thảm, chăn, giỏ, bình, đều là những dấu hiệu của sự hợp nhất bộ lạc. Ngày nay những nhà khảo cổ dựa trên những mẫu hình được chạm khắc trên một cây gậy, hay được vẽ trên một cái chén để xác định nguồn gốc của nó. Nghi thức và lễ lạc cũng như truyền thuyết đã ràng buộc người sống với người chết trong mối cộng tác chung. Chúng mang tính mỹ học nhưng còn hơn cả mỹ học nữa. Những nghi lễ tang ma diễn đạt nhiều hơn sự buồn đau; vũ điệu chiến tranh và được mùa còn hơn cả sự thu thập năng lực cho những trọng trách sẽ phải thực hiện; ma thuật còn hơn cả cách điều khiển những sức mạnh thiên nhiên thực hiện theo mệnh lệnh của con người; các yến tiệc còn hơn cả sự thỏa cơn háu đói. Mỗi cách hoạt động tập thể này đều hợp nhất những gì là thực tế, xã hội và giáo dục vào trong một tổng thể hòa nhập mang hình thức mỹ học. Chúng đã đưa những giá trị xã hội vào kinh nghiệm một cách ấn tượng nhất. Chúng đã liên kết những sự vật có tầm quan trọng tổ tông và sự thực hiện công khai với cuộc sống thiết yếu của cộng đồng. Nghệ thuật ở trong chúng, vì các hoạt động này tuân theo các nhu cầu và điều kiện của hầu hết các kinh nghiệm ấn tượng nhất, đã có và được ghi nhớ lâu nhất. Nhưng chúng còn hơn cả nghệ thuật, dấu rằng bến bờ mỹ học trải rộng khắp nơi.

Ở Athens, mà ta xem là quê hương chính cống của sử thi và thi ca trữ tình, của nghệ thuật kịch, điêu khắc và kiến trúc, thì người ta vẫn không hiểu được ý tưởng nghệ thuật vị nghệ thuật, như tôi đã từng nhận xét. Sự gay gắt của Plato đối với Homer và Hesiod có vẻ căng thẳng.

Nhưng họ là những thầy dạy đạo lý cho dân chúng. Những sự công kích của ông đối với các thi sĩ cũng giống những sự chỉ trích của một số nhà phê bình ngày nay dành cho những bộ phận của Kinh thánh Kitô giáo vì ảnh hưởng đạo đức xấu xa mà họ đã gán cho chúng. Yêu cầu phải kiểm duyệt thi ca và âm nhạc của Plato chính là sự bày tỏ lòng kính trọng đối với ảnh hưởng về xã hội và thậm chí về chính trị do những nghệ thuật này tác động. Kịch được diễn vào những ngày thiêng liêng; việc tham dự nó mang tính chất của một hành động cúng tế của người dân. Kiến trúc dưới tất cả những hình thức quan trọng của nó đã mang tính chất công, chứ không phải thuộc gia đình, càng ít dành cho công nghiệp, ngân hàng hay thương mại.

Sự suy tàn của nghệ thuật trong thời Alexandria, sự thoái hóa thành những mô phỏng theo kiểu cách cổ xưa, là một tổn thất chung của ý thức công dân đi kèm với sự mờ nhạt của nhà nước đô thị và sự phát triển của một chủ nghĩa đế quốc mang tính cấu kết. Những lý thuyết về nghệ thuật và sự vun bồi cho ngữ pháp và mỹ từ pháp đã thay thế cho sự sáng tạo. Và những lý thuyết về nghệ thuật đã làm rõ sự thay đổi xã hội đang diễn ra. Thay vì liên kết các nghệ thuật với sự diễn đạt cuộc sống của cộng đồng, cái đẹp của thiên nhiên và của nghệ thuật, lại được xem như một tiếng vọng và như lời nhắc nhở đến thực tại cao siêu nào đó có tồn tại bên ngoài đời sống xã hội, thực ra là nằm ngoài bản thân vũ trụ – nguồn gốc tối thượng của tất cả những lý thuyết kéo theo đã xem nghệ thuật như một cái gì từ bên ngoài được du nhập vào kinh nghiệm.

Khi giáo hội Kitô giáo phát triển, nghệ thuật lại được kết hợp với cuộc sống con người và đã trở nên sự đoàn kết con người với nhau. Qua các lễ nghi

và các bí tích của mình, giáo hội Kitô giáo đã phục sinh và áp dụng hình thức đầy ấn tượng cái gây xúc động nhất trong tất cả những nghi thức và lễ lạc trước đó.

Kitô giáo, thậm chí còn hơn cả đế quốc La Mã, đã có tác dụng như một sự tập trung thống nhất ở giữa sự phân hủy theo sau đó là sự sụp đổ của La Mã. Sử gia viết về cuộc sống trí tuệ sẽ chú trọng vào các học thuyết của Kitô giáo; sử gia về các thiết chế chính trị sẽ nhấn mạnh vào sự phát triển của luật pháp và quyền bính nhờ thiết chế của giáo hội. Nhưng ảnh hưởng đáng kể trong cuộc sống hàng ngày của quảng đại quần chúng và đã đem lại cho họ một ý thức về sự thống nhất đã được thiết lập, ta có thể phỏng đoán khá chắc rằng nhờ những phép bí tích, bài ca và hình ảnh, nhờ nghi thức và lễ lạc, tất cả đều có một sự phát triển về mỹ học, hơn là nhờ bất kỳ điều gì khác. Điều khác, hội họa, âm nhạc, thư từ đã được khám phá ở nơi thực hiện sự thờ phụng. Những đối tượng và hành động này còn nhiều hơn cả những tác phẩm nghệ thuật của những người thờ cúng tụ tập trong đền thờ. Có lẽ những tác phẩm nghệ thuật dành cho họ còn ít hơn nhiều so với những tín đồ và những kẻ vô tín ngưỡng ngày nay. Nhưng nhờ tuyến phát triển mỹ học, các giáo lý tôn giáo đã được truyền đạt nhiều hơn và hiệu quả của chúng mới lâu bền hơn. Nhờ có nghệ thuật ở bên trong, chúng mới được biến đổi từ các lý thuyết thành các kinh nghiệm sống.

Chính Kitô giáo đã ý thức được một cách đầy đủ tác động ngoài mỹ học này của nghệ thuật nó đã được hiển hiện rõ ràng trong việc nó quan tâm điều chỉnh nghệ thuật. Do đó, vào năm 787 sau Công Nguyên, Cộng đồng Nicaea thứ hai đã chính thức ban lệnh như sau:

“Bản chất của những cảnh tượng tôn giáo không phải dành cho sự sáng tạo của nghệ sĩ; nó xuất phát từ những nguyên tắc do giáo hội Công giáo và truyền thống tôn giáo. Chỉ có nghệ thuật là thuộc về họa sĩ; còn cách tổ chức và sắp xếp thì thuộc về tu sĩ.” Sự kiểm duyệt mà Plato ao ước đã hoàn toàn bị lung lay.

Có một tuyên bố của Machiavelli mà đối với tôi vẫn luôn luôn là biểu tượng của tinh thần Phục hưng. Ông nói rằng khi hoàn tất công việc hàng ngày, ông đã trở lại với việc nghiên cứu của mình và đã đắm chìm vào văn học cổ điển của những thời xa xưa. Câu phát biểu này mang tính biểu tượng kép. Một mặt, nền văn hóa cổ không còn sống. Nó chỉ có thể được nghiên cứu mà thôi. Như Santayana đã nói, nền văn minh Hy Lạp hiện nay là một nền văn minh lý tưởng được ngưỡng mộ, nhưng không phải để được thực hiện. Mặt khác, tri thức về nghệ thuật Hy Lạp, nhất là về kiến trúc và điêu khắc, đã làm cách mạng thực hành nghệ thuật, bao gồm cả hội họa. Ý thức về những hình thể của sự vật theo chủ nghĩa tự nhiên và về sự bài trí chúng trong cảnh vật thiên nhiên đã được phục hồi; trong trường phái La Mã, hội họa hầu như là một nỗ lực sinh ra những tình cảm xuất phát từ điêu khắc, trong khi trường phái Florence đã phát triển những giá trị kỳ lạ vốn có ở đường nét. Sự biến đổi đã có tác động đến cả hình thức lẫn bản chất. Thiếu phối cảnh, tính chất mặt phẳng và mặt nghiêng của nghệ thuật nhà thờ, việc sử dụng

vàng và vô số những đặc trưng khác, không phải chỉ do thiếu kỹ năng về kỹ thuật. Chúng có quan hệ hữu cơ với những mối tương tác cụ thể trong kinh nghiệm của con người đã được ước ao như hệ quả của nghệ thuật. Những kinh nghiệm thế tục nảy sinh vào thời Phục hưng và đã sống nhờ vào nền văn hóa cổ đại có liên quan đến sự tất yếu sản sinh ra những hậu quả đòi hỏi ở hình thức mới trong nghệ thuật. Sự mở rộng bản chất từ những đề tài Kinh thánh và cuộc đời của những vị thánh thành những cảnh thần thoại Hy Lạp và sau đó đến những quang cảnh cuộc sống đương đại đã gây ấn tượng về mặt xã hội đương nhiên phải phát sinh từ đó.

Những nhận xét này chỉ nhằm minh họa sự kiện mọi nền văn hóa đều có tính cách riêng mang tính tập thể của nó. Giống như tính chất cá nhân của con người mà từ đó một tác phẩm nghệ thuật được phát sinh ra, tính cách riêng mang tính tập thể này để lại dấu ấn không thể gột bỏ được trên nghệ thuật đã được sản sinh ra. Những cách diễn đạt như nghệ thuật của những đảo trên biển Nam Hải, của dân da đỏ Bắc Mỹ, Phi châu, Trung Hoa, Crete¹, Ai Cập, Hy Lạp, Hy Lạp cổ, Byzantine², Hồi giáo, Gothic, của thời Phục hưng, nghệ thuật có tầm quan trọng đích thực. Sự thực không thể bác bỏ về nguồn gốc văn hóa tập thể và việc du nhập những tác phẩm minh họa sự thực, đã đề cập, cho rằng nghệ thuật là một dòng kinh nghiệm chứ không phải là một thực thể tự thân. Một vấn đề đã được đặt ra từ thực tế, tuy rằng bởi một trường phái tư tưởng

1. Crete: hòn đảo lớn nhất của Hy Lạp ở Đông Địa Trung Hải.

2. Byzantine: nay là Istanbul, thủ đô của Thổ Nhĩ Kỳ.

gần đây. Nó được biện luận rằng vì ta không thực sự sao chép kinh nghiệm của một người cách biệt xa xôi về thời gian và xa lạ về mặt văn hóa, nên ta không thể đánh giá trung thực được về nghệ thuật mà nó đã tạo ra. Ngay cả nghệ thuật Hy Lạp được khẳng định là thái độ của người Hy Lạp cổ đối với cuộc sống và thế giới cũng khác với thái độ của chúng ta đến nỗi sản phẩm của nền văn hóa Hy Lạp về mặt mỹ học đối với chúng ta phải là một quyển sách bị gán xi.

Câu trả lời cho cuộc tranh luận này đã được một phần. Chắc chắn rằng kinh nghiệm chung của người Hy Lạp hiện diện trong, chẳng hạn như, kiến trúc, tạc tượng và hội họa Hy Lạp thì khác biệt hẳn với kinh nghiệm của chúng ta. Những đặc trưng của nền văn hóa của ta thì chóng qua; hiện thời chúng không hiện hữu, và những đặc trưng này hiện thân trong kinh nghiệm của họ về tác phẩm nghệ thuật của mình. Nhưng kinh nghiệm lại là vấn đề tương tác giữa sản phẩm nghệ thuật với bản ngã. Do đó, nó khác biệt đến hai lần đối với những con người khác nhau, ngay cả ở ngày nay. Trong cùng một người, nó cũng thay đổi vào những thời điểm khác nhau, khi họ đem điều gì đó khác vào một tác phẩm. Để trở thành mỹ học, không có lý do gì lý giải rằng những kinh nghiệm này giống hệt nhau. Cho đến giờ, vì trong mỗi trường hợp đều có một sự chuyển động theo thứ tự của vấn đề kinh nghiệm nhằm đạt đến sự viên mãn, nên vẫn có tính chất mỹ học chủ đạo. *Về mặt cơ bản mà nói*, bản chất mỹ học thì như nhau đối với người Hy Lạp, Trung Hoa và Mỹ.

Tuy nhiên câu trả lời này không bao gồm toàn bộ nền tảng. Vì nó không áp dụng cho toàn bộ ảnh hưởng của con người tới nghệ thuật của một nền văn hóa. Vấn đề là, khi được sắp xếp một cách sai lầm, đặc biệt coi trọng mỹ học,

sẽ nảy sinh vấn đề nghệ thuật của dân tộc khác có thể có ý nghĩa gì đối với kinh nghiệm của chúng ta. Biện luận của Taine và trường phái của ông ta cho rằng ta phải hiểu nghệ thuật về mặt “chúng tộc, nơi chốn và thời gian” có dính dáng đến vấn đề, nhưng thật khó dung tới nó. Vì sự hiểu biết như vậy có thể chỉ thuộc trí tuệ, và ở mức độ nào đó nó liên quan đến thông tin về địa lý, nhân chủng và lịch sử. Vấn đề tầm quan trọng của nghệ thuật ngoại lai đối với đặc trưng kinh nghiệm của nền văn minh hiện đại còn để ngỏ.

Bản chất của vấn đề được đề xuất bằng lý thuyết của Hulme, một mặt về sự khác biệt cơ bản giữa nghệ thuật Byzantine và nghệ thuật Hồi giáo, và mặt khác là sự dị biệt giữa nghệ thuật Hy Lạp và nghệ thuật Phục hưng. Ông nói rằng sự khác biệt sau mang tính chất cốt lõi và tự nhiên. Còn sự khác biệt trước có tính cách địa lý. Sự khác biệt mà ông tiếp tục giải thích này thì không liên quan đến những dị biệt về khả năng kỹ thuật. Hồ sơ ngăn cách được tạo ra do sự khác biệt cơ bản về thái độ, về khát vọng và mục đích. Bây giờ ta làm quen với một cách thỏa mãn và ta mang thái độ riêng của mình về sự khát khao và mục đích vốn có ở toàn bộ bản chất con người khi đánh giá tất cả công trình nghệ thuật, khi hình thành nhu cầu mà tất cả công trình nghệ thuật phải đáp ứng và phải thỏa mãn. Ta có những khát vọng bất nguồn từ việc mong mỗi một sự gia tăng sinh lực được cảm nghiệm qua việc giao hòa lý thú với những hình thức và chuyển động của “thiên nhiên.” Nghệ thuật Byzantine, và một số hình thức nghệ thuật Đông phương khác, phát sinh từ một kinh nghiệm không có sự thích thú ở thiên nhiên và không tranh đấu để có được sinh khí. Chúng “diễn đạt một tình

cảm cách biệt khi đối diện với thiên nhiên bên ngoài.” Thái độ này mô tả đặc điểm của sự vật không giống như kim tự tháp Ai Cập và hoa văn Byzantine. Sự khác biệt giữa nghệ thuật như vậy và nghệ thuật mang đặc trưng của thế giới phương Tây sẽ không được giải thích bằng mối quan tâm về những điều trừu tượng. Nó biểu thị ý tưởng về sự cách biệt, về sự bất hòa, về con người và thiên nhiên.

Hulme đã tổng kết bằng cách nói rằng “người ta không thể hiểu được nghệ thuật thông qua chính nghệ thuật, mà phải xem nó như một yếu tố thuộc một tiến trình điều chỉnh chung giữa con người và thế giới bên ngoài.” Bất luận sự thực của cách lý giải của Hulme về nghệ thuật Đông phương và Tây phương thế nào (nó hiếm khi áp dụng cho bất kỳ trường hợp nào của nghệ thuật Tây phương), thì cách nêu vấn đề của ông, theo ý tôi, đã đặt ra vấn đề chung trong văn cảnh phù hợp của nó và đề xuất giải pháp. Chỉ vì nghệ thuật, nói theo quan điểm ảnh hưởng của nền văn hóa tập thể tác động lên sự sáng tạo và thưởng thức các tác phẩm nghệ thuật, biểu thị một thái độ điều chỉnh ngấm ngấm, của một ý niệm và lý tưởng cơ bản về thái độ chung thuộc giống nòi con người, thì đặc trưng nghệ thuật của một nền văn minh là phương tiện để thâm nhập một cách đầy thông cảm vào những yếu tố sâu xa nhất về kinh nghiệm của những nền văn minh xa xôi và ngoại lai. Sự du nhập nghệ thuật của con người cho chính mình cũng được lý giải bằng sự kiện này. Chúng ảnh hưởng đến việc mở rộng và đào sâu của kinh nghiệm của chính chúng ta, biến nó trở nên ít mang tính cục bộ, địa phương bằng với mức độ mà ta hiểu thấu được, nhờ phương tiện của chúng, những thái độ cơ bản dưới những hình thức khác của kinh nghiệm. Trừ khi ta đạt được những thái độ thể

hiện trong nghệ thuật của nền văn minh khác, các sản phẩm của nó chỉ liên quan đến “nhà duy mỹ” thôi, hoặc chúng không gây ấn tượng gì với ta về mặt mỹ học cả. Thế thì nghệ thuật Trung Hoa có vẻ “kỳ quặc,” vì cách phối cảnh lạ lẫm của nó; nghệ thuật Byzantine thì cứng nhắc và vụng về; còn nghệ thuật Phi châu thì kịch cớm.

Khi tham khảo nghệ thuật Byzantine, tôi phải đặt khái niệm tự nhiên trong ngoặc kép. Sở dĩ như vậy vì từ “tự nhiên” có một ý nghĩa đặc biệt trong văn bản về mỹ học, được biểu thị một cách đặc biệt bằng cách sử dụng tính từ “theo chủ nghĩa tự nhiên.” Nhưng “tự nhiên” cũng có một ý nghĩa mà trong đó nó bao gồm toàn bộ sự sắp xếp những sự vật – trong đó nó có mãnh lực của từ “vũ trụ” thuộc tưởng tượng và cảm xúc. Trong kinh nghiệm, những mối tương quan, những thiết chế và truyền thống của con người cũng đáng là một thành phần của tự nhiên mà trong đó và nhờ đó ta sống như trong thế giới vật chất. Tự nhiên theo nghĩa này không phải “ở bên ngoài,” nó ở trong ta, và ta ở trong và thuộc về nó. Nhưng có vô số cách để tham gia vào nó, và những cách này mang đặc trưng không những của đủ loại kinh nghiệm của cùng một cá nhân, mà còn là những thái độ về sự khát khao, nhu cầu và thành tựu thuộc về những nền văn minh về phương diện tập thể của chúng. Những tác phẩm nghệ thuật là phương tiện mà nhờ đó ta xâm nhập, bằng trí tưởng tượng và những xúc cảm mà chúng gây ra, vào những hình thức khác của những mối quan hệ và sự tham gia chứ không phải là chính chúng ta.

Nghệ thuật cuối thế kỷ XIX đã được đặc trưng hoá bằng “chủ nghĩa tự nhiên” theo nghĩa giới hạn của nó. Sản phẩm hầu hết có đặc trưng của đầu thế kỷ XX đều được đánh dấu bằng ảnh hưởng của

nghệ thuật Ai Cập, Byzantine, Iran, Trung Hoa, Nhật và Phi châu. Ảnh hưởng này được in dấu trong hội họa, điêu khắc, âm nhạc và văn chương. Tác động của nghệ thuật “nguyên thủy” và đầu thời trung cổ là một phần của phong trào chung giống như vậy. Thế kỷ XVIII đã lý tưởng hóa sự man rợ của giới quý tộc và nền văn minh của những dân tộc ở xa xôi. Nhưng ngoài những đồ vật mô phỏng phong cách Trung Hoa và một vài giai đoạn của nền văn chương lãng mạn, ý thức về những gì ở sau những ngành nghệ thuật của dân tộc ngoại lai đã không ảnh hưởng đến nghệ thuật thực sự được phát sinh. Được xem là có triển vọng, nền nghệ thuật được gọi là tiền Raphael của Anh quốc lại đậm phong cách của thời Victoria nhất đối với toàn bộ ngành hội họa của thời kỳ này. Nhưng những thập niên gần đây, khởi đầu cho thập niên 90, ảnh hưởng của các ngành nghệ thuật của các nền văn hóa xa xôi đã thâm nhập thực sự vào việc sáng tạo nghệ thuật.

Đối với nhiều người, ảnh hưởng này chắc chắn chỉ hời hợt, chỉ đem lại một loại gồm những thứ có thể thưởng thức một phần vì sự đổi mới của bản thân chúng, và một phần vì tính chất trang trí bổ sung. Nhưng ý kiến diễn giải rằng sự sản sinh những tác phẩm tạm thời do sự khát khao duy nhất về cái dị thường, lập dị hay thậm chí sự hấp dẫn thì còn hời hợt hơn loại ý kiến về sự thưởng thức này. Lực chuyển động là sự tham gia đích thực, ở mức độ và giai đoạn nào đó, vào loại kinh nghiệm mà những đối tượng nghệ thuật thời cổ sơ, thời kỳ đầu của thời trung cổ và Đông phương của nó là sự biểu hiện. Nếu những tác phẩm chỉ

thuần túy mô phỏng các tác phẩm ngoại lai, thì chúng sẽ không tồn tại lâu với thời gian và không có giá trị gì. Nhưng tốt nhất là chúng thực hiện được một sự pha trộn hữu cơ của những thái độ đặc trưng của kinh nghiệm thuộc thời đại của chúng ta với thái độ của những dân tộc cách biệt xa xôi. Vì một ít nét mới không phải chỉ là những sự bổ sung mang tính chất trang trí mà phải thâm nhập vào *cấu trúc* của những tác phẩm nghệ thuật và tạo nên một kinh nghiệm bao quát và đầy đủ hơn. Tác động lâu bền của chúng đối với những người nhận thức và thưởng thức sẽ là một sự mở rộng thông cảm, trí tưởng tượng và ý thức *của họ*.

Phong trào mới này trong nghệ thuật đã minh họa tác động của toàn bộ sự hiểu biết về nghệ thuật do các dân tộc khác sáng tác. Ta hiểu được nó ở mức độ ta biến nó thành một phần những thái độ của chính ta, không phải chỉ bằng những thông tin tập thể về những điều kiện mà trong đó nó được sản sinh ra. Ta hoàn tất kết quả này khi, bằng cách mượn một thuật ngữ của Bergson, ta đặt mình vào những cách nhận biết thiên nhiên mà thoát đầu xa lạ với chúng ta. Ở mức độ nào đó, ta tự mình trở nên những nghệ sĩ khi ta đảm nhận sự kết hợp này, và, bằng cách mang nó đi qua, thì kinh nghiệm của chính ta mới được định hướng lại. Những chương ngại vật đã được giải tỏa, những thành kiến hạn chế đã bay biến, khi ta tiến vào tinh thần nghệ thuật của người da đen hay dân Polynesia¹. Sự tan biến mà ta không hay biết này có hiệu quả hơn hẳn sự thay đổi do tác động của lý trí, vì nó xâm nhập trực tiếp vào thái độ.

1. Polynesia: Một quần đảo trong Thái Bình dương, gồm các đảo Samoa, Society Marquesas, Mangareva, Tuamotu, Cook, Tubuai và Tonga.

Khả năng xảy ra sự tuyến đạt nguyên xi là một vấn đề rộng mà với vấn đề này một người chỉ liên quan tới một loại thông tin. Đó là sự thật đã xảy ra, nhưng bản chất cộng đồng về kinh nghiệm là một sự kiện về những vấn đề nghiêm trọng nhất của triết học – nghiêm trọng đến nỗi một số nhà tư tưởng đã từ chối sự thật này. Sự hiện hữu của việc truyền đạt thông tin thì quá khác biệt đối với sự cách ly thể chất giữa chúng ta với nhau và với những cuộc sống tinh thần bên trong của các cá nhân đến nỗi chẳng có gì đáng ngạc nhiên khi sức mạnh siêu nhiên được quy cho ngôn ngữ và khi sự truyền đạt thông tin có giá trị như một sự ban phước.

Ngoài ra, những sự kiện quen thuộc và theo tục lệ là những điều mà ta ít có thể suy nghĩ về chúng nhất; ta phải thừa nhận chúng. Vì sự gần gũi của chúng với ta, qua điệu bộ và động tác không lời, chúng cũng là những thứ khó quan sát nhất. Sự truyền đạt bằng ngôn ngữ, nói hay viết, là nét quen thuộc và không đổi của cuộc sống xã hội. Theo đó, ta có khuynh hướng xem nó chỉ như một trong số những hiện tượng khác về những gì mà ta chấp nhận trong bất kỳ trường hợp nào mà không cần phải thắc mắc. Ta xem xét sự kiện nó là nền tảng và nguồn gốc của tất cả hoạt động và những mối tương quan khác biệt về sự hợp nhất bên trong của con người với nhau. Có một “lĩnh vực” mà trong đó chúng xảy ra, một lĩnh vực được quy định và được duy trì mãi mãi bằng những thiết chế pháp chế và chính trị. Nhưng nhận thức về lĩnh vực này không thâm nhập vào hành động kết hợp của ta như lực tổng hợp và điều khiển nó. Những mối tương quan của các quốc gia với nhau, những mối tương quan của các nhà đầu tư và người lao động, của nhà sản xuất và người tiêu thụ, đều là những sự tương

tác chỉ là những hình thức giao tiếp thông tin ở mức độ nhẹ nhàng. Có những sự tương tác giữa những bên có liên quan, nhưng chúng ở bên ngoài và mang tính cục bộ đến nỗi ta phải chịu đựng những hệ quả của chúng mà không hòa nhập được chúng với kinh nghiệm.

Ta nghe thấy lời nói, nhưng hầu như thể ta đang nghe thấy một mớ ngôn ngữ hỗn độn. Ý nghĩa và giá trị không trở thành quen thuộc với chúng ta. Trong những trường hợp này, không có sự liên lạc và không có kết quả cộng đồng nào về kinh nghiệm phát huy tác dụng chỉ khi ngôn ngữ trong sự du nhập đầy đủ mới phá vỡ sự cách ly về thể chất và sự tiếp xúc bên ngoài. Nghệ thuật là một cách phổ quát hơn của ngôn ngữ so với ngôn ngữ hiện hữu trong vô số những hình thức không thông hiểu lẫn nhau. Ngôn ngữ của nghệ thuật phải được thủ đắc. Nhưng ngôn ngữ của nghệ thuật không chịu tác động của những biến cố bất ngờ thuộc lịch sử phân biệt những cách thức khác biệt của ngôn ngữ loài người. Sức mạnh của âm nhạc đặc biệt khi sáp nhập những cá nhân khác nhau vào một sự chi phối, lòng trung thành và niềm hứng khởi chung, một sức mạnh được sử dụng trong tôn giáo cũng như trong chiến tranh, chứng tỏ tính phổ quát tương đối của ngôn ngữ nghệ thuật. Những khác biệt giữa tiếng Anh, Pháp và Đức đã tạo ra những rào cản khi nghệ thuật nói lên tiếng nói của mình.

Về mặt triết học mà nói, vấn đề ta đang đối phó là mối tương quan giữa trừu tượng và liên tục. Cả hai đều là những sự thật không khoan nhượng thế nhưng chúng phải gặp và hòa vào bất kỳ mối liên kết nào của con người, mối liên kết đó phát sinh bên trên mức tương tác dữ dội. Nhằm biện minh cho liên tục tính, các sử gia vẫn thường phục hồi một phương pháp được mệnh danh sai

lầm là phương pháp “căn nguyên,” mà trong đó không hề có một căn nguyên đích thực, vì mọi vật đều được giải quyết bằng những cái đã xảy ra từ trước. Nhưng nền văn minh và nghệ thuật Ai Cập không chỉ là một sự chuẩn bị cho người Hy Lạp, tư tưởng và nghệ thuật Hy Lạp cũng không phải là những phiên bản được tái bản duy nhất của những nền văn minh mà họ đã vay mượn thật thoải mái từ đó. Mỗi nền văn hóa đều có cá tính riêng của mình và có một khuôn mẫu ràng buộc các thành phần của nó lại với nhau.

Tuy nhiên, khi nghệ thuật của nền văn hóa khác thâm nhập thành những thái độ để xác định kinh nghiệm của ta thì tính liên tục đích thực phải chịu ảnh hưởng. Kinh nghiệm riêng của ta không do đó mà đánh mất cá tính của nó mà còn tự nhận lấy bản thân mình và kết hợp với những yếu tố khác để mở rộng tầm quan trọng của mình. Một cộng đồng nhưng là cộng đồng mà nó không hiện hữu về mặt thể chất được tạo ra. Nỗ lực để thiết lập liên tục tính bằng những phương pháp giải quyết một loạt những biến cố và một loạt những thiết chế thành những cái đã có trước thì bị quy kết là thất bại. Chỉ có một sự mở rộng kinh nghiệm mà nó hấp thụ vào chính nó những giá trị đã trải nghiệm thành những thái độ sống, chứ không phải những giá trị nảy sinh từ môi trường con người của riêng chúng ta, làm tan biến tác động của sự gián đoạn.

Vấn đề đang gây thắc mắc không giống cái mà hàng ngày ta phải chịu đựng trong nỗ lực để hiểu được người khác mà ta vẫn thường gắn bó. Toàn bộ tình thân hữu là giải pháp cho vấn đề. Tình bạn và tình cảm thân mật không phải là kết quả của thông tin về người khác cho dù tri thức có thể cho thêm thông tin của chúng. Nhưng chuyện đó

xảy ra khi nó trở thành một bộ phận tổng hợp của lòng thông cảm qua trí tưởng tượng. Đó là khi các khát vọng và sự bố thí, những mối quan tâm và những cách thức phản ứng của người khác trở thành sự mở rộng thêm tồn tại của riêng mình mà để ta hiểu được họ. Ta học được cách nhìn bằng mắt của họ, nghe được bằng tai của họ, và những kết quả đó đem lại sự hướng dẫn đích thực, vì chúng được xây dựng thành cấu trúc của riêng mình. Tôi nhận thấy ngay cả từ điển cũng tránh định nghĩa thuật ngữ “văn minh.” Nó định nghĩa văn minh là tình trạng được khai hóa và “được khai hóa” là “ở trong tình trạng văn minh.” Tuy nhiên, động từ “khai hóa” được định nghĩa là “chỉ dạy về những nghệ thuật của cuộc sống và do đó nâng cao bậc thang văn minh.” Việc chỉ dạy trong các nghệ thuật của cuộc sống là một cái gì đó khác hơn việc truyền đạt thông tin về chúng. Đó là vấn đề truyền đạt và tham gia vào những giá trị của cuộc sống bằng trí tưởng tượng, và những tác phẩm nghệ thuật là phương tiện mật thiết và mạnh mẽ nhất để hỗ trợ cá nhân chia sẻ những nghệ thuật cuộc sống. Văn minh thì hướng đến sự hài hòa vì con người được phân chia thành những hệ phái, chủng tộc, quốc gia, giai cấp và phường nhóm không mang tính cách truyền đạt.

Phác thảo ngắn gọn về những giai đoạn lịch sử của việc kết hợp nghệ thuật với cuộc sống cộng đồng được đề ra trước đó trong chương này đã đưa ra sự trái nghịch với những điều kiện hiện tại. Không biết sao cho đủ khi cho rằng sự vắng mặt của mối liên kết hữu cơ rõ rệt của các ngành nghệ thuật với các hình thức khác của nền văn hóa được giải thích bằng sự phức tạp của cuộc sống hiện đại, bằng nhiều sự chuyên biệt hóa của nó, và bằng sự hiện hữu đồng thời

của nhiều trung tâm văn hóa đa dạng ở các quốc gia khác nhau trao đổi với các sản phẩm của chúng nhưng không tạo thành những bộ phận của một tổng thể xã hội. Những thứ này thật sự đủ, và tác động của chúng lên tình trạng của nghệ thuật liên quan đến văn minh có thể đã được khám phá. Nhưng sự thật quan trọng là sự phân hóa rộng khắp.

Ta được thừa hưởng nhiều từ những nền văn hóa của quá khứ. Ảnh hưởng của khoa học và triết học Hy Lạp, của luật pháp La Mã, của tôn giáo có nguồn gốc Do Thái, dựa trên các thiết chế, các niềm tin và cách suy nghĩ cùng cảm nhận hiện thời của ta quá quen thuộc để cần được đề cập đến nhiều hơn. Hai lực lượng đã được đưa vào sự hoạt động của những yếu tố này đặc biệt có nguồn gốc về sau này và tạo thành “tính hiện đại” trong thời đại hiện nay. Hai lực lượng này là khoa học tự nhiên và sự ứng dụng của nó trong công nghệ và thương mại thông qua máy móc và sử dụng những hình thức năng lượng không phải là con người. Kết quả là, vấn đề địa điểm và vai trò của nghệ thuật trong nền văn minh đương đại đòi hỏi phải lưu ý đến mối quan hệ của nó với khoa học và với những hệ quả xã hội công nghiệp cơ khí. Sự cách biệt của nghệ thuật đang hiện hữu sẽ không được xem là một hiện tượng biệt lập. Đó là một biểu tượng của sự không mạch lạc của nền văn minh của ta do những lực lượng mới này sinh ra quá mới đến nỗi những thái độ thuộc về chúng và những hệ quả phát xuất từ chúng đã không được hòa nhập và tiêu hóa thành những yếu tố tổng hợp của kinh nghiệm.

Khoa học đã mang theo nó một khái niệm hoàn toàn mới về bản chất vật chất và về mối tương quan của ta với nó. Khái niệm mới này vẫn chưa sát với khái niệm về thế giới và con người

là một sự kế thừa của quá khứ, nhất là của truyền thống Kitô giáo mà qua đó sự tưởng tượng về xã hội điển hình Âu châu được hình thành. Những thứ thuộc thế giới vật chất và những thứ thuộc phạm vi đạo đức đã tách rời nhau, trong khi truyền thống Hy Lạp và truyền thống thời trung cổ đã kiềm giữ chúng trong sự hiệp nhất mật thiết – dấu rằng là một sự hiệp nhất được hoàn thành bằng những phương tiện khác nhau trong hai thời kỳ. Sự đối nghịch hiện thời đang tồn tại giữa những yếu tố tinh thần và lý tưởng thuộc di sản lịch sử của ta và cấu trúc của bản chất vật chất do khoa học đã bộc lộ, là nguồn gốc tối thượng của những thuyết nhị nguyên đã được triết học học từ thời Descartes và Locke hệ thống hóa. Những sự hệ thống hóa này lần lượt phản ánh cuộc xung đột hoành hành khắp nơi trong nền văn minh hiện đại. Theo quan điểm phục hồi một vị trí hữu cơ cho nghệ thuật trong nền văn minh thì giống như vấn đề tái tổ chức di sản từ quá khứ của ta và sự thấu đáo về tri thức hiện tại thành một sự thống nhất thật chặt chẽ và mang tính chất tưởng tượng tích hợp.

Vấn đề này rất sâu sắc và có ảnh hưởng rộng đến nỗi bất kỳ giải pháp nào có thể được đề nghị cũng chỉ là một dự đoán trong tình huống tốt nhất có thể chỉ được thể hiện bằng diễn biến của các biến cố. Phương pháp khoa học hiện đang được áp dụng còn quá mới để được bản chất hoá thành kinh nghiệm. Phải mất một thời gian dài trước khi nó chìm vào tinh thần để trở nên một thành phần của niềm tin và thái độ tập thể. Cho đến khi điều đó xảy ra, cả phương pháp và những giải pháp sẽ vẫn luôn có được các chuyên gia đặc biệt, và sẽ gây ảnh hưởng chung của mình chỉ bằng con đường tác động từ bên ngoài và ít nhiều làm phân hóa các niềm tin,

và bằng sự áp dụng thực tiễn cũng từ bên ngoài. Nhưng ngay cả bây giờ, ta cũng có thể chú trọng đến ảnh hưởng tai hại mà khoa học gây ra với trí tưởng tượng. Đúng là khoa học về thể chất đã bóc tách những phẩm chất của đối tượng mà nó đem lại cho đối tượng và cảnh vật thuộc kinh nghiệm thông thường tất cả sự sâu sắc và quý giá của chúng, khiến thế giới, đang ở mức độ chuyển biến theo khoa học của mình, không còn những đặc điểm vẫn luôn tạo nên giá trị tức thì cho nó. Nhưng thế giới của kinh nghiệm tức thời mà trong đó nghệ thuật có tác dụng, chỉ duy trì được những gì đã hiện hữu của nó mà thôi. Không thể có sự thật là khoa học vật chất lại thể hiện cho ta những đối tượng hoàn toàn không dính dáng gì đến những ước ao và khát vọng của con người được dùng để biểu thị rằng cái chết của thi ca sắp xảy ra. Con người vẫn luôn ý thức rằng có nhiều thứ trong quang cảnh mà cuộc sống của họ được sắp đặt là thù địch với mục đích của con người. Không lúc nào những đám quần chúng bị tước quyền kế thừa lại ngạc nhiên trước sự tuyên bố rằng thế giới quanh họ lại xa lạ với hy vọng của họ.

Sự thật là khoa học có khuynh hướng chứng tỏ rằng con người là một thành phần của thiên nhiên có tác động ích lợi hơn là bất lợi cho nghệ thuật khi tầm quan trọng bên trong của nó được thể hiện và khi ý nghĩa của nó không còn được diễn giải bằng sự trái nghịch với những niềm tin đến với ta từ quá khứ. Vì con người càng được đến gần với thiên nhiên bao nhiêu thì các lực thôi thúc và những ý tưởng của họ do thiên nhiên thủ diễn bên trong họ càng trở nên rõ ràng bấy nhiêu. Tính nhân bản trong các hoạt động sống còn của nó vẫn luôn tác động theo nguyên tắc này. Khoa học hỗ trợ trí tuệ cho hành động

này. Ý thức về mối tương quan giữa thiên nhiên và con người dưới hình thức nào đó vẫn luôn kích hoạt tinh thần của nghệ thuật.

Hơn nữa, sự phản kháng và xung đột vẫn luôn là những yếu tố trong sự phát sinh nghệ thuật; và như ta vẫn thấy, chúng là một bộ phận cần thiết của hình thức nghệ thuật. Không có một thế giới hoàn toàn không thay đổi và buồn thảm ngay trước mặt con người cũng không có một thế giới quá hòa hợp với những mong muốn làm hài lòng tất cả những khát khao lại là một thế giới mà trong đó nghệ thuật có thể phát sinh. Những câu chuyện thần tiên có liên quan đến những tình huống loại này sẽ không còn thú vị nếu chúng đã không còn là những chuyện thần tiên nữa. Sự cọ xát cũng cần thiết để làm phát sinh năng lượng mỹ học như đó là nguồn năng lượng làm chạy máy móc. Khi những niềm tin xưa mất đi sự liên kết với trí tưởng tượng – và sự cố thủ của nó vẫn luôn bám vào đó chứ không phải vào lý trí – sự phơi bày của khoa học đối với sự phản kháng mà môi trường đó đem lại cho con người sẽ cung cấp những chất liệu mới cho mỹ thuật. Thậm chí bây giờ ta còn nhờ khoa học đem lại một sự giải phóng tinh thần của con người. Nó đã làm nảy sinh một sự tò mò đáng khao khát hơn, và chủ yếu đã đẩy nhanh ít ra một chút nào đó sự quan sát nhanh nhạy đối với những sự vật mà ta đã chưa từng biết đến sự hiện hữu của chúng trước đó. Phương pháp khoa học có khuynh hướng tạo ra một sự tôn trọng đối với kinh nghiệm, và cho dù sự sùng kính mới này vẫn còn bị giam hãm chút ít, thì nó vẫn chứa đựng lời hứa hẹn về một loại kinh nghiệm mới mẻ đòi hỏi phải được thể hiện.

Ai có thể tiên đoán những gì sẽ xảy ra khi quan điểm thực nghiệm đã

từng trở nên hoàn toàn thích nghi trong một nền văn hóa chung? Sự đạt được viễn cảnh về tương lai là một trọng trách khó khăn nhất. Ta đành phải chấp nhận những đặc trưng nổi bật nhất và rắc rối nhất vào một thời điểm định sẵn như thể chúng là những đầu mối của tương lai. Vì vậy ta mới nghĩ đến hậu quả mai sau của khoa học theo những thuật ngữ phát xuất từ hoàn cảnh hiện thời mà trong đó nó chiếm một vị trí đầy xung đột và phân hóa liên quan đến những truyền thống lớn của thế giới phương Tây, như thể những thuật ngữ này đã xác định vị trí của nó một cách tất yếu và vĩnh cửu. Nhưng để phê phán đúng, ta phải xem khoa học như những sự vật sẽ thể hiện khi thái độ thực nghiệm hoàn toàn được tự nhiên hóa. Và nghệ thuật đặc thù sẽ luôn luôn bị quên lãng hoặc suy yếu đi và đi vào những chi tiết quá tinh tế khi nó thiếu mất những sự vật quen thuộc làm chất liệu cho nó.

Cho đến giờ, ở chừng mực, hiệu quả khoa học có liên quan đến hội họa, thi ca và tiểu thuyết, đã làm đa dạng những chất liệu và hình thức của chúng chứ không phải tạo ra một sự tổng hợp hữu cơ. Tôi ngờ rằng vào bất kỳ lúc nào nếu có bất kỳ một số lượng rất nhiều người “đã thấy cuộc đời một cách không đổi và thấy nó như một tổng thể.” Và, tệ nhất, thì nó cũng là một cái gì được giải thoát khỏi những sự tổng hợp của trí tưởng tượng trở thành trái nghịch với ý muốn của sự vật. Sự có được một ý thức nhanh về giá trị dành cho kinh nghiệm mỹ học của vô số sự vật trước đó đã bị loại trừ, là một sự bù trừ nào đó giữa sự hỗn tạp của những đối tượng của nghệ thuật. Những bãi tắm, những góc phố, hoa trái, những em bé và những ông chủ ngân hàng trong hội họa đương đại tuân theo toàn bộ một điều gì đó hơn là những sự vật lan man và không

liên kết gì với nhau. Vì chúng là những thành quả của một tầm nhìn mới.

Giả dụ rằng phần lớn “nghệ thuật” luôn luôn được sản sinh ra là không có giá trị gì và chỉ là những chuyện vặt vãnh. Bàn tay thời gian đã sàng sẩy đi rất nhiều, khi mà trong một cuộc triển lãm ngày nay ta lại phải chạm trán với nó *một cách ồ ạt*. Tuy nhiên, sự mở rộng của hội họa và các ngành nghệ thuật khác gồm cả vấn đề đã từng được xem là quá thông thường và quá đơn giản để xứng đáng được công nhận là nghệ thuật lại là một lợi ích vĩnh cửu. Sự mở rộng này không trực tiếp là hậu quả của sự phát sinh khoa học. Nhưng nó là sản phẩm của những điều kiện giống nhau đưa đến cuộc cách mạng về phương thức khoa học.

Những sự phân tán và thiếu mạch lạc này như xuất hiện trong nghệ thuật ngày nay là dấu hiệu của sự đổ vỡ sự đồng thuận về niềm tin. Sự hoà hợp lớn hơn ở vật chất và hình thức của nghệ thuật theo đó tùy thuộc vào một sự thay đổi chung về văn hóa theo xu hướng của những thái độ được thừa nhận dựa trên nền văn minh và tạo thành nền tảng cho những niềm tin và những nỗ lực có ý thức. Có một điều thật chắc chắn; sự hiệp nhất không thể đạt được bằng cách rao giảng nhu cầu trở lại với quá khứ. Khoa học ở đây, và một sự tổng hợp mới phải quan tâm đến nó và gồm cả nó.

Sự hiện diện trực tiếp và tràn ngập nhất của khoa học trong nền văn minh hiện thời được tìm thấy trong những ứng dụng của nó trong công nghiệp. Ở đây ta nhận thấy một vấn đề về mối tương quan của nghệ thuật với nền văn minh đương đại và viễn cảnh của nó nghiêm trọng hơn là trong trường hợp chính bản thân khoa học. Sự chia tay giữa nghệ thuật ứng dụng và mỹ thuật thậm chí còn có ý nghĩa hơn sự chia lìa

của khoa học với những truyền thống của quá khứ. Sự dị biệt giữa chúng đã không thành hình trong thời hiện đại. Nó phát sinh từ thời Hy Lạp cổ khi các nghệ thuật ứng dụng được những người nô lệ và “cơ học nền tảng” thực hiện và ít được quý trọng. Những nhà kiến trúc, xây dựng, điêu khắc, họa sĩ, những diễn viên trình diễn âm nhạc đều là những người thợ. Chỉ có những người làm việc với chữ nghĩa mới là những nghệ sĩ được coi trọng, vì các hoạt động của họ không liên quan đến việc sử dụng chân tay, công cụ và những vật liệu vật chất. Nhưng việc sản xuất đại trà bằng cơ khí đưa đến sự tách biệt giữa hữu dụng và nét đẹp và từ đó tạo một bước ngoặt mới mang tính quyết định. Sự phân hóa được tăng cường thêm bằng tầm quan trọng lớn hơn mà ngày nay gắn liền với công nghiệp và thương mại trong toàn bộ tổ chức của xã hội.

Máy móc đối cực với mỹ học và sự sản xuất hàng hóa ngày nay là theo lối máy móc. Sự tự do lựa chọn dành cho thợ thủ công làm việc bằng chân tay đã hầu như không còn, sử dụng cơ giới một cách phổ cập. Việc sản xuất những thứ để hưởng thụ bằng kinh nghiệm trực tiếp bởi những ai sở hữu nó, ở chừng mực nào đó, khả năng sản xuất hàng hóa hữu ích biểu lộ những giá trị riêng lẻ, đã trở nên một vấn đề chuyên biệt tách rời khỏi việc điều hành sản xuất chung. Sự kiện này có lẽ là yếu tố quan trọng nhất về tình trạng của nghệ thuật trong nền văn minh đương đại.

Tuy nhiên, có một số khía cạnh sẽ ngăn trở người ta kết luận rằng các điều kiện công nghiệp có thể chuyển biến thành một sự tổng hợp nghệ thuật trong nền văn minh. Tôi không thể đồng ý với những ai nghĩ rằng sự áp dụng kinh tế và hiệu quả những thành phần của một sự vật với nhau về mặt sử dụng sẽ

tự động đưa đến “cái đẹp” hay hiệu ứng mỹ học. Mọi sự vật và máy móc được xây dựng kỹ càng đều có hình thể, nhưng chỉ có hình thể mỹ học khi sự vật có hình thể bên ngoài này phù hợp với một kinh nghiệm lớn hơn. Sự tương tác của chất liệu thuộc kinh nghiệm này với công cụ hay máy móc không thể bị loại ra khỏi sự diễn giải. Nhưng mối tương quan khách quan phù hợp của những thành phần đối với việc sử dụng hiệu quả nhất chỉ ít cũng xảy ra một điều kiện thuận lợi cho việc thưởng thức thẩm mỹ. Nó lột bỏ đi những gì là tình cờ và thừa thãi. Có một điều gì sạch sẽ theo ý nghĩa mỹ học về một cỗ máy có cấu trúc hợp lý thích nghi với công việc của mình, và sự bóng láng của thép và đồng là điều cốt yếu để đạt được sự vận hành tốt đang gây sự sảng khoái tự tại trong nhận thức. Nếu người ta so sánh những sản phẩm thương mại hiện thời với những sản phẩm thương mại cách đây 20 năm, người ta phải sửng sốt vì thành quả to lớn về hình thức và màu sắc. Sự thay đổi từ những chiếc xe hơi Pullman bằng gỗ cổ lỗ sĩ với những món trang trí rườm rà cho những chiếc xe hơi thép ngày nay là điển hình cho những gì mà tôi muốn nói. Kiến trúc bên ngoài của những căn hộ thành phố vẫn là hình hộp nhưng ở bên trong hiếm có hơn một cuộc cách mạng mỹ học xảy ra do sự thích nghi hơn với nhu cầu.

Một khía cạnh quan trọng hơn nữa là môi trường công nghiệp hoạt động để tạo ra kinh nghiệm lớn hơn mà trong đó những sản phẩm cụ thể phù hợp để sao cho đạt được tính chất mỹ học. Đương nhiên, nhận xét này không nhắm vào việc hủy hoại bụi bẩn những cái đẹp tự nhiên của cảnh vật vì những nhà máy xấu xí và những môi trường chung quanh nó cũng không nhắm vào những khu nhà ổ chuột trong thành phố bước theo chân

của sự sản xuất cơ khí. Tôi muốn nói đến những thói quen của con mắt như một phương tiện nhận thức đang biến đổi từ từ để làm quen với những hình thể điển hình của các sản phẩm công nghiệp và với những sự vật thuộc về đô thị khác biệt với cuộc sống nông thôn. Những màu sắc và những mặt phẳng mà sinh vật vẫn quen phản ứng phát triển thành chất liệu mới gây thích thú. Dòng suối chảy, thảm cỏ, những hình thể kết hợp với một môi trường nông thôn, đang mất đi vị trí chất liệu chính của kinh nghiệm. Ít nhất phần thay đổi thái độ của hàng chục năm cuối đối với những hình ảnh “theo chủ nghĩa hiện đại” trong hội họa cũng là kết quả của sự thay đổi này. Ngay cả những sự vật của cảnh vật thiên nhiên bỗng nhiên được “nhận thức” theo những mối quan hệ đặc biệt mang đặc trưng của những sự vật mà thiết kế của nó là do những cách sản xuất cơ khí; những tòa nhà, những đồ đạc trong nhà, những hàng hóa sản xuất hàng loạt. Trong một kinh nghiệm bão hòa với những giá trị này, những sự vật có được những sự mô phỏng chức năng bên trong của chúng ta sẽ phù hợp theo cách tạo ra những kết quả thẩm mỹ.

Nhưng vì cơ thể ham muốn thỏa mãn một cách tự nhiên về mặt vật chất của kinh nghiệm, và vì môi trường chung quanh mà con người đã tạo ra, dưới ảnh hưởng của nền công nghiệp hiện đại, ít có được sự trọn vẹn và sự thúc đẩy hơn bất kỳ thời điểm nào trước đó, thì chỉ còn một vấn đề quá hiển nhiên vẫn chưa được giải quyết. Sự ham hố thỏa mãn bằng mắt của sinh vật thì thường hơn hẳn sự thôi thúc khẩn cấp về thức ăn của nó. Đương nhiên nhiều nông dân được cho là bận tâm đến việc vun trồng một thửa đất trồng hoa hơn sản xuất thực phẩm. Ất phải có những lực đang hoạt động tác động đến phương tiện sản

xuất cơ khí không liên quan đến sự vận hành của bản thân máy móc. Dĩ nhiên những lực này được tìm thấy trong hệ thống sản xuất kinh tế vì lợi ích tư nhân.

Vấn đề nhân công và việc làm mà ta ý thức một cách sâu sắc không thể chỉ được giải quyết bằng những thay đổi về những điều kiện lương bổng, giờ làm việc và vệ sinh. Không có giải pháp thường xuyên nào có thể là cứu tinh cho sự thay đổi xã hội cơ bản, tác động đến mức độ và kiểu tham gia mà công nhân có trong sự bố trí sản xuất và xã hội nơi hàng hóa mà anh ta sản xuất. Chỉ có sự thay đổi như vậy mới thay đổi một cách quan trọng nội dung kinh nghiệm mà trong đó sự tạo tác sự vật được thực hiện vì mục đích sử dụng. Và sự biến đổi bản chất kinh nghiệm là yếu tố quyết định sau cùng về tính chất mỹ học của kinh nghiệm về sự vật được sản xuất. Ý kiến cho rằng vấn đề cơ bản có thể chỉ được giải quyết bằng cách tăng thời gian nhàn rỗi là phi lý. Một ý kiến như vậy chỉ duy trì sự phân công theo thuyết nhị nguyên cổ xưa giữa lao động và nhàn rỗi.

Vấn đề quan trọng là một sự thay đổi sẽ làm giảm áp lực bên ngoài và làm tăng áp lực về ý thức tự do và quyền lợi cá nhân trong những hoạt động sản xuất. Sự chỉ huy theo thể chế đầu sỏ từ bên ngoài của những tiến trình và những sản phẩm của công việc là lực lượng chính trong việc ngăn ngừa công nhân không có được quyền lợi tối hậu về những gì anh ta thực hiện và làm ra là một điều kiện tiên quyết cốt lõi cho sự thỏa mãn mỹ học. Không có gì trong bản chất của sản xuất bằng máy móc là tự thân đó là một chướng ngại không thể vượt qua trong cách ý thức của công nhân về ý nghĩa của những gì mà họ làm và sự thích thú của những sự thỏa mãn về tình bạn hữu và về công việc hữu ích đã được thực hiện tốt. Các điều kiện tâm lý

phát sinh từ việc chỉ huy tư nhân đối với lao động của những người khác vì lợi ích riêng tư, chứ không phải bất kỳ luật lệ tâm lý hay kinh tế nào, là những lực lượng loại bỏ và hạn chế tính chất mỹ học trong kinh nghiệm đi cùng với tiến trình sản xuất.

Một khi nghệ thuật là cửa hiệu thẩm mỹ của nền văn minh, thì cả nghệ thuật hay nền văn minh cũng không có gì là bảo đảm. Tại sao kiến trúc của những thành phố lớn của ta lại không đáng là một nền văn minh tốt đẹp? Không phải vì nó thiếu các vật liệu cũng như thiếu khả năng kỹ thuật. Và tuy rằng nó không chỉ là những khu nhà ổ chuột mà là những căn hộ của sự thịnh vượng có khuynh hướng khước từ mỹ học, vì chúng quá thiếu sự tưởng tượng. Đặc tính của chúng được xác định bằng một hệ thống kinh tế mà đất đai được sử dụng trong đó – và tránh không sử dụng – vì lợi lộc, vì lợi tức do việc cho thuê và bán đất. Cho đến khi đất được giải phóng khỏi gánh nặng kinh tế này, thì những cao ốc đẹp đẽ mới có cơ hội mọc lên, nhưng ít có hy vọng phát triển sự xây dựng kiến trúc bao quát xứng đáng với một nền văn minh cao cả. Sự hạn chế đặt ra trên cao ốc tác động gián tiếp đến số lớn những ngành nghệ thuật tương cận nhau, trong khi các lực lượng xã hội có ảnh hưởng đến các cao ốc mà trong đó ta sinh sống và từ trong đó ta thực hiện công trình hoạt động dựa trên tất cả các ngành nghệ thuật.

Auguste Comte đã nói rằng vấn đề trọng đại của thời đại chúng ta là tổ chức của giới tư sản trong hệ thống xã hội. Nhận xét này bây giờ thậm chí còn đúng hơn cả khi nó đã được thực hiện. Nhiệm vụ không thể đạt được bằng bất kỳ cuộc cách mạng nào ngăn chặn việc thiếu tác động trí tưởng tượng và những xúc cảm của con người. Những

giá trị dẫn đến việc sản xuất và thưởng thức nghệ thuật một cách thông minh phải kết hợp trong hệ thống các mối tương quan xã hội. Đối với tôi dường như nhiều điều cần bàn luận về nghệ thuật tư sản được tách ra theo quan điểm này vì nó lẫn lộn ý định riêng và có cân nhắc của một nghệ sĩ với vị trí và sự hoạt động của nghệ thuật trong xã hội. Quả thực bản thân nghệ thuật không có gì là bảo đảm dưới những điều kiện hiện đại cho đến khi đảm bảo chúng thực hiện công trình hữu ích của thế giới có cơ hội được giải phóng trong việc thực hiện những tiến trình sản xuất và được ban phát thật dồi dào khả năng thưởng thức những thành quả của công trình tập thể. Sự thật là chất liệu dành cho nghệ thuật nên được rút ra từ mọi nguồn gốc bất kỳ nào và các sản phẩm của nghệ thuật nên có thể được tiếp cận với tất cả là một nhu cầu bên cạnh ý đồ chính trị cá nhân của nhà nghệ sĩ là không quan trọng.

Chức vụ đạo đức và chức năng tính người của nghệ thuật có thể được bàn luận một cách thông tỏ trong bối cảnh văn hóa mà thôi. Một công trình nghệ thuật cụ thể có thể có một ảnh hưởng nhất định tới một con người cụ thể hay tới một số người. Ảnh hưởng xã hội của các tiểu thuyết của Dickens hay của Sinclair Lewis hầu như không bị lãng quên. Nhưng một sự điều chỉnh thường xuyên ít ý thức hơn và ồ ạt hơn về kinh nghiệm xuất phát từ môi trường tổng thể được tạo ra bằng nghệ thuật tập thể của một thời. Chỉ vì cuộc sống thể chất không thể tồn tại nếu không có sự hỗ trợ của môi trường vật chất, vì vậy cuộc sống đạo đức không thể tiếp tục mà không có sự trợ giúp của môi trường đạo đức. Ngay cả những nghệ thuật công nghệ, nói chung, cũng thực hiện được điều gì đó hơn là cung cấp một số thuận

lợi và phương tiện tách biệt. Chúng hình thành những nghề nghiệp tập thể và do đó xác định chiều hướng quan tâm và chú ý, và từ đó ảnh hưởng đến khát vọng và mục đích.

Con người cao thượng nhất sống trong sa mạc hấp thu được điều gì đó từ sự gay gắt và khô cằn của nó, khi nỗi sâu tha hương của một người sinh trưởng ở miền núi lúc bị tách khỏi môi trường của mình là bằng chứng về việc môi trường sống đã trở nên một bộ phận của tồn tại của người đó sâu sắc nhường nào. Hiện trạng của một người mọi rợ hay một người văn minh đều không do thể chất bản địa mà do nền văn hóa mà anh ta tham dự tạo ra. Biện pháp cuối cùng cho tính chất của nền văn hóa đó là các ngành nghệ thuật nở rộ. So với ảnh hưởng của chúng, nhiều điều được truyền dạy trực tiếp bằng ngôn từ và những lời giáo huấn thật lạt lẽo và kém hiệu quả. Shelly đã không quá cường điệu khi ông cho rằng khoa học về đạo đức chỉ “sắp xếp những yếu tố mà thi ca đã sáng tạo,” nếu ta cho mở rộng “thi ca” để bao gồm tất cả những sản phẩm của kinh nghiệm tưởng tượng. Tổng số tác động của tất cả những chuyên luận về đạo đức thật không đáng kể so với ảnh hưởng của kiến trúc, tiểu thuyết, kịch nghệ, về cuộc sống, trở nên quan trọng khi những sản phẩm “trí tuệ” hệ thống hóa những khuynh hướng của những ngành nghệ thuật này và cung cấp cho chúng một nền tảng trí tuệ. Một sự kiểm tra lý trí “nội tâm” là dấu hiệu của sự rút lui khỏi thực tế trừ khi đó là một sự phản ánh của những lực lượng cốt yếu vây quanh. Những nghệ thuật chính trị và kinh tế có thể cung cấp sự an toàn và khả năng không phải là những sự bảo đảm để cứu vớt một cuộc sống giàu có và sung túc của con người như họ đã được tham dự bằng cách làm nảy nở những ngành nghệ thuật xác định nền văn hóa.

Ngôn từ giúp ghi chép lại những gì đã xảy ra và hướng dẫn bằng lời yêu cầu và mệnh lệnh cho những hành động cụ thể trong tương lai. Văn chương chuyển tải ý nghĩa của quá khứ còn có tầm quan trọng trong kinh nghiệm hiện tại và mang tính chất tiên đoán về phong trào lớn hơn trong tương lai. Chỉ có viễn cảnh tưởng tượng mới gọi ra những khả năng đan xen trong phạm vi cấu trúc của thực tế. Những khuấy động đầu tiên của sự bất mãn và những sự gợi mở ra một tương lai tốt đẹp hơn luôn được tìm thấy trong những tác phẩm nghệ thuật. Sự sinh ra nghệ thuật có đặc trưng mới mẻ của một thời kỳ với một ý thức về những giá trị khác hơn những giá trị đang phổ biến là lý do tại sao kẻ bảo thủ lại thấy được nghệ thuật như vậy là sự vô luân và gớm ghiếc, và cũng là lý do tại sao anh ta phải sử dụng đến những sản phẩm của quá khứ để thỏa mãn về mặt mỹ học. Khoa học thực tế có thể thu thập những bản thống kê và những biểu đồ. Nhưng như đã nói, những dự đoán của nó chỉ là lịch sử của quá khứ bị đảo ngược. Sự thay đổi trong bầu không khí tưởng tượng là dấu chỉ về những thay đổi và nó có tác động nhiều hơn tới những chi tiết của cuộc sống.

Những học thuyết gán ảnh hưởng và ý đồ đạo đức trực tiếp cho nghệ thuật đã thất bại vì chúng không diễn giải được nền văn minh tập thể rằng đó là bối cảnh mà trong đó những tác phẩm nghệ thuật được sản sinh và được thưởng thức. Tôi không nói rằng chúng có khuynh hướng bàn về những tác phẩm nghệ thuật như một loại chuyện ngụ ngôn của Aesops được thăng hoa. Nhưng tất cả đều có xu hướng rút ra những công việc cụ thể, được xem như đặc biệt khai trí, từ môi trường của họ và nghĩ đến chức năng đạo đức của nghệ thuật trong mối tương quan hạn chế ở mức cá nhân

giữa những tác phẩm được chọn lọc và một cá nhân cụ thể. Toàn bộ quan niệm của họ về đạo đức đều theo chủ nghĩa cá nhân đến nỗi họ bỏ qua một ý thức về *con đường* mà theo đó nghệ thuật tác động đến chức năng của con người.

Câu châm ngôn của Matthew Arnold là “thi ca là sự phê phán về cuộc sống” là một trường hợp. Nó gợi cho độc giả một chủ ý đạo đức của thi sĩ và một sự phê bình về đạo đức về phần độc giả. Nó không thấy hay không hề thấy chút biến cố nào để phát biểu *làm thế nào* mà thi ca lại là một sự phê phán cuộc sống; được gọi là, không trực tiếp, nhưng bằng sự thổ lộ, qua viễn cảnh tượng tượng nhắm đến kinh nghiệm tượng tượng (không phải đặt ra sự phê phán) về những khả năng trái nghịch với những điều kiện thực tế. Một ý thức về những khả năng không được thể hiện và có thể được thể hiện khi chúng được đặt vào những điều kiện trái nghịch với những điều kiện thực tế, “sự phê phán” thấu đáo nhất về những điều kiện thực tế có thể thực hiện được. Đó là do ý thức về những khả năng mở rộng trước mặt mà ta biết được những vòng cương tỏa vây bọc chúng ta ở bên trong và bằng những gánh nặng áp đặt lên ta.

Ông Garrod, một đồ đệ của Matthew Arnold theo nhiều ý nghĩa hơn, đã đi dõm nói rằng những gì mà ta bực bội với loại thi ca giáo huấn không phải ở chỗ nó rao giảng, mà ở chỗ nó không dạy về sự kém cỏi của nó. Ông đã nói thêm về tác động mà thi ca rao giảng như là những người bạn và cuộc sống giảng dạy, bằng tồn tại, chứ không bằng cách bày tỏ ý đồ. Ở chỗ khác ông còn nói, “Rốt cuộc, những giá trị của thi ca là những giá trị ở cuộc sống con người. Bạn không thể tách biệt chúng ra khỏi những giá trị khác, như thể bản chất của con người được xây dựng trong những

căn buồng tách biệt” Tôi không nghĩ rằng những gì Keats đã nói trong một lá thư của ông có thể vượt quá đường lối mà thi ca hành xử. Ông hỏi rằng kết quả sẽ ra sao nếu mọi người xuất phát từ kinh nghiệm tượng tượng của mình cứ quay tròn quanh “một Thành trì không tượng” giống như một mạng nhện mà con nhện đang quay cuồng trên đó, “chứa đầy không khí với vòng chu vi thật đẹp.” Vì, ông nói, “con người không nên tranh biện hay khẳng định, mà chỉ thì thầm về kết quả với hàng xóm, và do đó, bằng mọi con vi trùng tinh thần hút lấy nhựa cây từ chất ête trong đất, mà mọi con người có thể trở nên vĩ đại, và Loài người thay vì là loại thạch nam phổ biến bao gồm cả Kim tước và Tầm xuân ở rải rác đây đó thì là một cây Thông hay cây Sồi ở xa xôi, sẽ trở nên một thể chế dân chủ vĩ đại của những Cây Rừng.”

Bằng cách truyền đạt mà nghệ thuật trở nên cơ quan giảng dạy không gì sánh bằng, nhưng bằng đường lối rất khác biệt với đường lối văn thường kết hợp với ý tưởng giáo dục, đó là cách nâng nghệ thuật vượt cao hẳn những gì mà ta vẫn quen nghĩ là giáo huấn, ta bị đẩy lùi xa vì bất kỳ gợi ý nào về việc dạy và học liên quan đến nghệ thuật. Nhưng sự nổi loạn của ta thực ra là một sự phản ánh trên sự giáo dục tiến hành bằng những phương pháp theo đúng nghĩa đen là loại trừ sự tượng tượng và sự giáo dục không dụng gì đến những khát vọng và những xúc cảm của con người. Shelley nói, “Trí tưởng tượng là công cụ vĩ đại để thực hiện cái thiện, và thi ca thực hiện để đem lại kết quả bằng cách tác động vào nguyên nhân.” Từ đó, ông tiếp tục nói, “một thi sĩ sẽ sáng tác tồi khi thể hiện những khái niệm đúng sai của mình, thường là những khái niệm về thời gian và nơi chốn của mình, trong những sáng tạo thi ca của mình. . . Bằng

giả định về chức vị thấp kém này. ông từ chối sự tham gia của nguyên nhân” – sự tưởng tượng. Chính thi sĩ thấp kém hơn “thường xuyên ảnh hưởng đến một mục tiêu đạo đức, và ảnh hưởng của thi ca của họ bị giảm thiểu đến mức độ chính xác như họ bắt buộc chúng ta phải quảng bá cho mục đích này.” Nhưng sức mạnh của dự phóng tưởng tượng quá lớn đến nỗi ông đã gọi các thi sĩ là “những người sáng lập xã hội thế tục.”

Vấn đề quan hệ nghệ thuật và đạo đức thường được xử lý như vấn đề chỉ tồn tại trên phương diện nghệ thuật. Người ta thực sự cho rằng đạo đức chỉ được thỏa mãn trong ý tưởng chứ không phải trong thực tế, và vấn đề duy nhất là liệu hoặc bằng những cách nào mà nghệ thuật phải tuân theo một hệ thống đạo đức đã phát triển rồi. Nhưng câu phát biểu của Shelley đã đi thẳng vào trọng tâm của vấn đề. Trí tưởng tượng là công cụ chính của cái thiện. Ít nhiều là chuyện thường tình khi nói rằng những ý kiến và cách cư xử với bạn bè của một người thì tùy thuộc vào khả năng của anh ta tự đặt mình vào vị trí bằng tưởng tượng. Nhưng tính ưu việt của trí tưởng tượng đã vượt xa ngoài phạm vi của những mối tương quan cá nhân trực tiếp. Ngoại trừ trường hợp “lý tưởng” được sử dụng trong sự tôn kính theo quy ước hay như một cái tên dành cho sự mơ mộng tình cảm, những yếu tố lý tưởng theo mọi quan điểm đạo đức và lòng trung thành của con người đều là tưởng tượng. Liên minh lịch sử giữa tôn giáo và nghệ thuật có cội nguồn từ tính chất chung này. Do đó, chính nghệ thuật còn đạo đức hơn cả đạo đức. Vì đạo đức thì, hoặc có khuynh hướng trở nên, những sự cứng tế của *nguyên trạng*, những phản ánh của tục lệ, những sự tái củng cố trật tự đã được thiết lập. Những nhà tiên tri đạo đức về nhân

tính vẫn luôn luôn là những thi sĩ cho dù họ nói bằng thơ tự do hay bằng chuyện ngụ ngôn. Tuy nhiên, tầm nhìn của họ về những khả năng chẳng bao lâu đã chuyển thành một lời tuyên bố về những sự thật thực sự hiện hữu và đã được cố định trong những thiết chế bán-chính trị. Sự thể hiện những tưởng tượng thành lý tưởng cần phải điều khiển tư tưởng và ước vọng vẫn được coi như những quy tắc thuộc chính sách. Nghệ thuật là phương tiện làm sống động ý thức về những mục đích vượt quá cả bằng chứng và ý nghĩa siêu vượt thói quen đã ăn sâu.

Đạo đức được dành cho một phần đặc biệt trong lý thuyết và thực hành vì chúng phản ánh sự phân loại thể hiện trong các thiết chế kinh tế và chính trị. Bất kỳ ở đâu những phân loại xã hội và những trở ngại tồn tại, thì thực hành và tư tưởng phù hợp với chúng mới định ra những những giới hạn và ranh giới, do vậy hoạt động tự do phải bị kiểm chế. Trí thông minh sáng tạo bị coi thường một cách không tin cậy; đối mới là bản chất của cá tính thật đáng sợ, và cơn bốc đồng hào phóng phải chịu những ràng buộc không làm khuấy động sự an bình. Nếu nghệ thuật là một sức mạnh được thừa nhận trong sự liên kết với con người và không bị cư xử như niềm vui lý tưởng nhất thời hay như một phương tiện biểu diễn phô trương, nhưng đạo đức được hiểu là đồng nhất với mọi khía cạnh giá trị được chia sẻ trong kinh nghiệm, thì “vấn đề” hay quan hệ của nghệ thuật và đạo đức sẽ không tồn tại.

Ý tưởng và sự thực hành đạo đức bao hòa với những quan niệm bất nguồn từ sự ca ngợi và quả trách, sự ban thưởng và trừng phạt. Loài người được chia thành cừu và dê, kẻ ác và người lành, tuân thủ luật pháp và phạm tội, cái tốt và cái xấu. Vượt ra ngoài cái lành cái dữ là điều bất khả đối với con người, và

nếu cái tốt chỉ có ý nghĩa là cái duy nhất được tán dương và khen thưởng, còn cái xấu hiện đang bị lên án và đặt ngoài vòng pháp luật, thì những yếu tố lý tưởng của đạo đức vẫn luôn luôn và ở khắp mọi nơi vượt ra khỏi cái tốt và cái xấu. Vì nghệ thuật hoàn toàn không biết gì đến những ý tưởng xuất phát từ sự ca ngợi hay quở trách, nó bị những người bảo vệ phong tục nhìn bằng con mắt hoài nghi, hay chính bản thân nghệ thuật quá cổ xưa và “cổ điển” để nhận được lời ca ngợi theo quy ước được tiếp nhận một cách miễn cưỡng, nếu, chẳng hạn như trường hợp của Shakespeare, là những dấu hiệu thuộc đạo đức quy ước có thể được rút ra một cách khéo léo từ tác phẩm của mình. Tuy nhiên sự thờ ơ đối với khen chê này vì sự có trước của kinh nghiệm tưởng tượng đã tạo ra trọng tâm quyền lực đạo đức của nghệ thuật. Từ đó mới tiến tới việc giải phóng và hợp nhất quyền lực của nghệ thuật.

Shelley đã nói, “Cái bí ẩn to lớn của đạo đức là lòng yêu thương, hay *một sự thoát khỏi bản chất của chúng ta* và sự xác định bản thân với cái đẹp hiện hữu trong tư duy, hành động, hay con người, chứ không phải của riêng chúng

ta. Một người thực sự tốt phải biết tưởng tượng mạnh mẽ và toàn diện.” Những gì là thực đối với cá nhân thì cũng thực đối với toàn bộ hệ thống đạo đức trong tư tưởng và hành động. Trong khi nhận thức về sự hợp nhất giữa khả năng và thực tế trong một tác phẩm nghệ thuật là một điều tốt vĩ đại tự thân, điều tốt không bị giới hạn bằng nhu cầu riêng và trực tiếp nảy sinh điều tốt. Sự hợp nhất được thể hiện trong nhận thức vẫn bền bỉ trong việc tái tạo sự thúc đẩy và tư duy. Những sự báo trước về những việc định hướng lại thật rộng rãi và bao quát sự khát khao và mục đích thiết yếu cho trí tưởng tượng. Nghệ thuật là cách tiên đoán không được tìm thấy trong những bảng biểu và thống kê, và nó ngầm nói đến những khả năng trong các mối quan hệ của con người sẽ được tìm thấy trong quy luật và những lời giáo huấn, sự răn đe và sự quản lý.

Nhưng nghệ thuật, mà trong đó con người nói là chẳng khôn ngoan gì cho con người,

Chỉ với loài người – Nghệ thuật mới có thể nói lên sự thực

Nói một cách xa xôi, hành động sẽ nuôi dưỡng tư tưởng.

Lý luận mỹ học của **THEODOR ADORNO**

Nghệ thuật, Xã hội, Mỹ học

Hiển nhiên không có gì liên quan đến nghệ thuật là hiển nhiên, kể cả cuộc sống nội tâm của nó, cả mối quan hệ của nó với thế giới, thậm chí cả quyền hiện hữu của nó cũng không. Sự giả mạo của những gì có thể được thực hiện tức thời hay không rắc rối gì vẫn được bù trừ bằng sự rộng mở vô tận của những khả năng mới mà tư duy gặp phải. Về nhiều khía cạnh, sự mở rộng lại có vẻ như thu nhỏ. Biển cả của những bất khả ngộ trước đây, mà những phong trào cách mạng nghệ thuật khoảng năm 1910 đã ra khơi, không dành cho niềm hạnh phúc phiêu lưu đầy hứa hẹn. Thay vì vậy, tiến trình đó được cởi bỏ đã tiêu thụ hết những phạm trù nhân danh nó dám nhận. Càng thường xuyên bị cuốn vào cơn lốc của điều cấm kỵ mới nhiều hơn; nghệ sĩ ở khắp mọi nơi càng ít được hưởng tự do mới đạt được hơn cái tự do mà họ tìm ngay được theo trật tự có vẻ bề ngoài tuy rằng hiếm khi phù hợp. Vì tự do tuyệt đối trong nghệ thuật, luôn luôn bị giới hạn ở một cái đặc thù, bị mâu thuẫn với sự mất tự do vĩnh viễn của cái tổng thể. Trong đó, vị trí của nghệ thuật đã trở nên không chắc chắn. Sự tự lập mà nó đạt được, sau khi đã tự giải phóng khỏi chức năng văn hóa và những hình ảnh của nó, đã được nuôi

dưỡng bằng khái niệm nhân loại. Khi xã hội là một xã hội bất nhân văn, thì sự độc lập này đã bị phá vỡ. Được rút ra từ lý tưởng của nhân loại, các thành tố của nghệ thuật đã bị tàn úa vì luật vận động riêng của nghệ thuật. Tuy nhiên, sự độc lập của nghệ thuật vẫn không thể bãi bỏ được. Tất cả những nỗ lực để phục hồi nghệ thuật bằng cách đem lại cho nó một chức năng xã hội – mà trong đó nghệ thuật tự nó đã không chắc chắn và nhờ nó mà nghệ thuật mới bày tỏ sự không chắc chắn của nó – bị tiêu diệt. Dĩ nhiên, sự tự lập của nghệ thuật cho thấy những dấu hiệu mù quáng. Sự mù quáng đã từng là một khía cạnh của nghệ thuật; tuy nhiên, trong thời đại giải phóng nghệ thuật, sự mù quáng này đã bắt đầu thống trị thay vì, nếu không vì sự ngây thơ đã mất của nghệ thuật, mà, như Hegel đã từng nhận thức, nghệ thuật không thể xóa bỏ. Điều này ràng buộc nghệ thuật vào một sự ngây thơ đối với một trật tự thứ hai: sự không chắc chắn về mục đích mà nó phục vụ. Không chắc rằng liệu nghệ thuật có còn khả dĩ hay không; với sự giải phóng hoàn toàn cho nó, thì nó đã tách xa các tiền đề của mình. Vấn đề quá khứ này của chính nghệ thuật đã cộm lên. Những tác phẩm nghệ thuật tự tách ra khỏi thế giới kinh nghiệm và khai sinh ra một thế giới khác, một thế giới đối lập

với thế giới kinh nghiệm như thể thế giới khác này cũng là một thực thể độc lập. Do vậy, tuy rằng bị kịch xuất hiện, những tác phẩm nghệ thuật có khuynh hướng suy diễn thành sự khẳng định. Sự sáo rỗng của nghệ thuật cam chịu buồn tẻ đóng cứng thế giới này là không thể chấp nhận được, không chỉ vì chúng nhái lại khái niệm rõ ràng của nghệ thuật bằng lối giải thích trường giả của nó và xếp nó vào giữa thể chế Chúa nhật để đem lại sự an ủi. Những sáo rỗng này chà sát vào vết thương mà chính nghệ thuật phải chịu đựng. Như kết quả của sự rút lui không tránh được khỏi thần học, khỏi lý lẽ không đủ khả năng về chân lý cứu chuộc, một sự thể tục hóa mà nếu không có thì nghệ thuật sẽ không bao giờ phát triển, nghệ thuật bị lên án đã cung cấp cho thế giới đang hiện hữu một sự khuây khỏa mà – bị tước mất bất kỳ hy vọng nào về một thế giới ở bên kia – tăng cường sự hấp dẫn của niềm hy vọng mà sự tự lập của nghệ thuật muốn tự giải phóng. Nguyên tắc tự trị là tự hoài nghi về khả năng đem lại sự khuây khỏa: Bằng cách đảm nhận việc thừa nhận tính tổng thể từ chính nó, tổng thể và tự hoàn thiện, hình ảnh này được chuyển cho thế giới mà nghệ thuật tồn tại trong đó và lai tạo ra nó. Do sự khước từ thế giới kinh nghiệm – một sự khước từ vốn có trong quan niệm về nghệ thuật và do đó không chỉ là *trốn thoát*, mà là quy luật nội tại của nó – nghệ thuật khuyến khích sự ưu việt của thực tại. Trong một tác phẩm chuyên ca ngợi nghệ thuật, Helmut Kuhn đã chứng thực rằng mỗi tác phẩm nghệ thuật là một bài tụng ca. Luận đề của ông có thể là đúng, với nghĩa phê phán. Đối diện với sự bất thường mà trong đó thực tế đang phát triển, thì bản chất khẳng định không thể tránh của nghệ thuật trở nên không chịu đựng nổi. Nghệ thuật phải quay lại chống lại mình, đối

ngịch với quan niệm của chính mình, và do đó trở nên không chắc chắn về chính mình ngay trong cơ cấu sâu thẳm nhất của nó. Tuy nhiên, nghệ thuật sẽ không chỉ được loại bỏ bằng sự phủ nhận trừu tượng của nó. Bằng cách tấn công những gì có vẻ là nền tảng của nó trong suốt cả truyền thống của nó, nghệ thuật đã biến đổi về chất; tự nó trở thành chất khác. Nghệ thuật biến đổi như vậy vì phải qua các thời kỳ bằng phương tiện hình thức của nó, nghệ thuật đã quay lại chống lại nguyên trạng và những gì chỉ hiện hữu vừa đúng như khi nó đến với sự trợ giúp của nó với hình thức cho những yếu tố mà nó đem đến. Nghệ thuật không còn bị giản lược thành công thức giải khuây chung hơn là cái đối nghịch của nó.

Quan niệm về nghệ thuật có vị trí trong những yếu tố biến chuyển theo lịch sử; nó phủ nhận định nghĩa. Bản chất của nó không thể được rút ra khỏi nguồn gốc của chính nó như thể tác phẩm đầu tiên là nền tảng mà mọi thứ theo sau nó đã được xây dựng và sẽ sụp đổ nếu không vững.

Niềm tin cho rằng những tác phẩm nghệ thuật đầu tiên là những tác phẩm cao nhất và tinh tuyền nhất là chủ nghĩa lãng mạn nông nàn; với ít sự biện minh hơn, người ta có thể cho rằng những tác phẩm nghệ thuật sớm nhất thật âm đạm và không thuần khiết ở chỗ chúng chưa được tách ra khỏi sự thần bí, sự chứng minh bằng tài liệu lịch sử, và những mục đích thực dụng như thông tin qua các khoảng cách thật xa bằng những tiếng gọi hay những tiếng còi; quan niệm cổ điển về nghệ thuật đã hoan hỉ tận dụng những biện luận này. Bằng những thuật ngữ lịch sử thẳng thừng, những sự kiện lu mờ đi. Nỗ lực để xếp căn nguyên lịch sử của nghệ thuật về mặt hiện tượng luận bên dưới một

chủ đề quán xuyên tới hậu sẽ nhất thiết gây lúng túng trong tài liệu tạp nham đến nỗi lý thuyết sẽ thành trắng tay ngoại trừ với sự hiểu biết thấu đáo rõ ràng mà những ngành nghệ thuật sẽ không khớp với bất kỳ quan niệm hoàn hảo nào về nghệ thuật. Trong những nghiên cứu cố gắng hiến cho mỹ học “DP”⁴, mẫu chất liệu thực chứng và sự suy xét này nếu không bị khinh thị bởi những ngành khoa học thịnh hành bên nhau; Bachofen là điển hình rõ nhất về điều này. Tuy nhiên, nếu người ta đã muốn theo kiểu triết học phân biệt thông thường về phạm trù, để làm rõ cái được gọi là vấn đề nguồn gốc – như vấn đề về bản chất của nghệ thuật – từ vấn đề về nguồn gốc lịch sử của nghệ thuật, mà sẽ chỉ đạt đến việc chuyển sang khái niệm về nguồn gốc tùy tiện chống lại ý thức thông thường về thế giới. Định nghĩa về nghệ thuật ở mọi thời điểm đã được chứng minh bằng những gì đã từng là hiện thực của nghệ thuật, nhưng nó chỉ hợp lệ nhờ những gì mà nghệ thuật đã trở nên với những gì mà nó muốn và có thể trở nên. Dẫu rằng sự khác biệt của nghệ thuật với kinh nghiệm thuần túy sẽ được duy trì, thì sự khác biệt này được chuyển vào bản thân nó về mặt tính chất; nhiều khả năng đó không phải là nghệ thuật – những công trình thờ cúng chẳng hạn – qua dòng lịch sử đã biến hóa thành nghệ thuật; và nhiều cái đã từng là nghệ thuật không còn nữa. Được đặt ra ở mức độ cao, vấn đề là liệu có cái gì đó như phim ảnh có còn là ngành nghệ thuật không dẫn đến đâu chăng. Vì nghệ thuật là những gì mà nó đã trở thành, khái niệm của nó bàn đến những gì mà nó không hàm chứa. Sự căng thẳng giữa những gì thúc đẩy nghệ thuật và những thứ kiềm chế nghệ thuật trong quá khứ là những vấn đề được gọi là sự thiết lập mỹ học. Nghệ thuật chỉ có thể được hiểu bằng

những quy luật chuyển động của nó, chứ không theo bất kỳ tập hợp những cái bất biến nào. Nghệ thuật có được nét đặc trưng của nó bằng cách tự tách mình ra khỏi cái mà nó đã phát triển từ đó; quy luật chuyển động của nó chính là quy luật về hình thức của nó. Nó chỉ tồn tại trong tương quan với hình thức khác của nó; đó là tiến trình diễn ra với hình thức khác của nó. Tri thức thấu đáo sau này của Nietzsche, được mài bén bằng sự đối nghịch với triết học truyền thống, mà ngay cả những gì biến đổi cũng có thể là thực, hiển nhiên là dành cho mỹ học được tái định hướng. Quan điểm truyền thống, mà ông đã đánh đổ, sẽ quay đầu trở lại: Chân lý hiện hữu độc nhất một khi nó trở thành chân lý. Những gì xuất hiện trong tác phẩm nghệ thuật như tính chính thống của riêng nó là sản phẩm muộn màng của một cuộc cách mạng kỹ thuật nội tại cũng như vị trí của nghệ thuật trong phạm vi thế tục hóa đang tiến triển; tuy nhiên rõ ràng là những tác phẩm nghệ thuật đã trở nên những tác phẩm nghệ thuật chỉ bằng cách phủ nhận nguồn gốc của chúng. Chúng sẽ không phải kêu gọi để giải thích cho sự thất sủng của sự lệ thuộc cổ xưa của chúng vào ma thuật, sự quy phục của chúng với nhà vua và sự giải trí, như thể đây là tội nguyên thủy của nghệ thuật, vì nghệ thuật đã tiêu hủy ngược trở lại quá khứ cái mà nó đã phát sinh từ đó. Âm nhạc trong yến tiệc không phải là không thoát khỏi đối với âm nhạc được giải phóng, âm nhạc phục vụ yến tiệc cũng không phải là dịch vụ trung thực mà nghệ thuật nhàm chán đã giận dữ rút lui khỏi đó. Tiếng ồn ào cơ khí thảm hại của loại âm nhạc cho yến tiệc không vì lý do gì mà được cải thiện vì một phần quá mạnh mẽ của cái gì hiện đang qua đi cho nghệ thuật thoát ra khỏi vũng lầy đầy ắp tiếng vang vọng của cái phát ra tiếng ồn ào đó.

Quan điểm của Hegel về cái chết khả dĩ của nghệ thuật phù hợp với sự thật là nghệ thuật là một sản phẩm của lịch sử. Hegel đã xem nghệ thuật là phù du trong khi việc ghi chép nó vào tinh thần tuyệt đối cũng như vậy thì hợp với tính hai mặt trong hệ thống của ông, tuy nhiên, nó gợi ra ý tưởng rằng điều đó sẽ không bao giờ xảy ra đối với ông: bản chất của nghệ thuật, theo ông là tính tuyệt đối của nó, thì không đồng nhất cái sống và chết của nghệ thuật. Đúng hơn bản chất nghệ thuật có thể chính là sự nhất thời của nó. Có thể suy nghĩ được, và không chỉ là một khả năng trừu tượng, loại âm nhạc vĩ đại đó – một sự phát triển muộn màng – có thể chỉ trong suốt một giai đoạn hạn chế của loài người. Cuộc nổi dậy của nghệ thuật, về mặt thần học được đặt trong “thái độ đối với tính khách quan” của nó hướng về thế giới lịch sử, đã trở nên một cuộc nổi loạn chống nghệ thuật; thật vô ích khi tiên tri xem nghệ thuật có cứu sống được nó hay không. Những gì mà chủ nghĩa lạc quan văn hóa phản động từng hô hào chống đối không thể được dẹp bỏ bằng sự phê phán về văn hóa: như Hegel đã ngầm nghĩ cách đây 150 năm, rằng nghệ thuật có thể đã bước vào thời đại suy đồi của nó. Như câu tuyên bố đầy ấn tượng của Rimbaud một trăm năm trước đây đã tiên đoán một cách khẳng định về lịch sử của nền nghệ thuật mới, sự yên lặng sau đó của ông, ông bước vào hàng như một người làm công, đã tiên đoán sự suy đồi của nghệ thuật. Nằm ngoài nhân quan mỹ học ngày nay là liệu nó sẽ trở thành tiểu sử của nghệ thuật đã chết hay không; tuy nhiên, nó không được đưa với việc thuyết giảng, khẳng định cứu cánh, thưởng thức quá khứ và vì một loại tình trạng man rợ chối bỏ rằng cái đó không tốt hơn nền văn hóa có được tình trạng man rợ để

bù cho sự quái dị của mình. Cho dù nghệ thuật có bị xóa bỏ, bị tàn lụi, hay vẫn cứ ngắc ngoải một cách tuyệt vọng, người ta vẫn không cho rằng nội dung [*Gehalt*] của nghệ thuật quá khứ phải tiêu vong. Nó có thể cứu sống nghệ thuật trong một xã hội đã tự giải phóng khỏi sự man rợ thuộc nền văn hóa của mình. Không chỉ các hình thức mỹ học mà vô số những chủ đề đã từng mai một, tội thông dâm nằm trong trong số đó. Mặc dù tội gian dâm đã đầy rẫy trong các tiểu thuyết thời Victoria và đầu thế kỷ XX, bây giờ người ta hiếm khi có thể chú trọng tới loại văn chương này, được cho là sự tan rã của loại gia đình hạt nhân tư sản cao cấp và sự lỏng lẻo của chế độ một vợ một chồng; bị bóp méo và bị làm nghèo đi, loại văn chương này chỉ sống dựa vào những tạp chí có tranh ảnh minh họa. Dầu vậy, đồng thời những gì là chân thực trong tác phẩm *Bà Bovary* (*Madame Bovary*) và đã từng hiện thân trong nội dung theo chủ đề của nó từ khi nó đã bỏ xa nội dung này và sự hư hỏng của nó. Rõ ràng đây không phải là những cơ sở cho chủ nghĩa lạc quan triết học lịch sử đối với sự bất khả bại của tinh thần. Chất liệu cho chủ đề về sự suy đồi cũng có thể mang theo nó chủ đề thuần túy hơn. Nghệ thuật và các tác phẩm nghệ thuật có thể hư hoại, không chỉ vì sự thống trị khác mà chúng lệ thuộc, mà vì ngay trong chi tiết nhỏ nhất của sự độc lập của chúng, khuyến khích sự tách riêng tinh thần bằng sự phân công lao động, chúng không chỉ là nghệ thuật mà là cái gì xa lạ và trái nghịch với nó. Trộn lẫn với chính khái niệm của nghệ thuật là sự dấy lên của chính sự hủy bỏ của nó.

Không có sự khúc xạ mỹ học nếu không có cái gì đó bị khúc xạ; không có sự tưởng tượng nếu không có cái gì được tưởng tượng. Điều này vẫn đặc biệt đúng trong trường hợp về ý đồ nội tại của

nghệ thuật. Trong mối tương quan của nó với thực tại kinh nghiệm, nghệ thuật thăng hoa nguyên tắc *giữ cho mình* (sese conservare) như lý tưởng tự đồng nhất của các công trình nghệ thuật; như Schoenberg đã nói, một người vẽ một bức tranh, chứ không phải những gì anh ta tượng trưng. Mọi tác phẩm nghệ thuật vốn đã khát khao một sự đồng nhất với chính mình, một sự đồng nhất mà trong thực tại kinh nghiệm tác động mãnh liệt lên tất cả đối tượng khi đồng nhất với chủ thể và do đó đã được bắt chước. Đồng nhất mỹ học tìm cách hỗ trợ cho cái phi đồng nhất, mà trong thực tế nó bị cưỡng bách của thực tại ngăn không cho đồng nhất. Chỉ bằng cách tách rời khỏi thực tế kinh nghiệm, khuyến khích nghệ thuật mô phỏng quan hệ của cái tổng thể với bộ phận theo nhu cầu của chính tác phẩm, thì mới làm cho tác phẩm nghệ thuật đạt được một trật tự hiện hữu được nâng cao. Những tác phẩm nghệ thuật là dư ảnh của cuộc sống kinh nghiệm ở chỗ chúng giúp các dư ảnh về những gì bị chối bỏ ra bên ngoài phạm vi của chúng và do đó giải phóng nó khỏi cái mà vì nó họ đã bị kinh nghiệm bên ngoài, bị vật chất hóa lên án. Mặc dù lần ranh giới giữa nghệ thuật và cái kinh nghiệm không bị xóa bỏ, và ít bị sự vinh quang hóa của nghệ sĩ xóa bỏ nhất, dẫu vậy các tác phẩm nghệ thuật vẫn có một cuộc sống riêng. Cuộc sống này không phải chỉ là số phận bên ngoài của chúng. Những tác phẩm nghệ thuật quan trọng thường xuyên để lộ những tầng lớp mới; chúng già đi, trở nên khô cứng hơn rồi chết đi. Thật là thừa khi phải vạch rõ rằng những vật tạo tác của con người, chúng không sống động như con người. Nhưng sự nhấn mạnh vào yếu tố tạo tác của con người trong nghệ thuật ít liên quan đến sự kiện nó được tạo ra nhiều hơn cấu tạo bên trong của chính nó, bất kể nó được tạo ra như

thế nào. Những tác phẩm nghệ thuật sống động ở chỗ chúng nói lên theo giọng điệu bác bỏ những đối tượng tự nhiên và những chủ thể làm ra chúng. Chúng nói lên bằng sự truyền đạt mọi đối tượng ở trong chúng. Do đó chúng mâu thuẫn với sự tùy tiện về những gì chỉ hiện hữu mà thôi. Tuy nhiên, thật chính xác như những tạo tác của con người, như những sản phẩm của lao động xã hội, chúng cũng truyền đạt với kinh nghiệm từng trải rằng chúng bác bỏ và từ đó chúng rút ra được nội dung của chúng [*Inhalt*]. Nghệ thuật phủ nhận những xác định có tính phạm trù đã chà đạp thế giới kinh nghiệm và tuy rằng có che giấu những gì đang hiện hữu trong chính bản chất của nó. Nếu nghệ thuật chống lại cái tính kinh nghiệm bằng yếu tố hình thể - và sự suy ngẫm về hình thức và nội dung không nắm bắt được nếu không có sự phân biệt chúng - sự hoà giải sẽ được tìm thấy trong sự nhận thức hình thức mỹ học như nội dung còn đọng lại. Cái gì được cho là những hình thức mỹ học thuần khiết nhất (chẳng hạn như những hình thức âm nhạc truyền thống) có thể được truy nguyên thậm chí bằng chi tiết có đặc tính nhỏ nhất của nội dung như khiêu vũ. Trong nhiều trường hợp, những sự trang trí trong những ngành nghệ thuật dùng đến thị giác đã từng chủ yếu là những biểu tượng văn hóa. Việc truy nguyên những hình thức mỹ học ở nội dung, như Viện Warburg đảm nhận để thực hiện bằng cách lần theo cuộc sống sau này, đáng được đảm đương một cách bao quát hơn. Sự truyền đạt của những tác phẩm nghệ thuật với những gì là ngoại tại của chúng, với thế giới từ đó chúng hân hoan hay đau khổ nhất kín mình lại, đã xảy ra qua sự tuyệt thông; chính xác là nhờ đó mà chúng tự chứng tỏ chúng bị khúc xạ. Thật dễ tưởng tượng được rằng phạm vi độc lập của nghệ thuật không có gì chung

với thế giới bên ngoài ngoài những yếu tố vay mượn đã thâm nhập vào một bối cảnh bị hoàn toàn thay đổi. Tuy nhiên, không có việc tranh luận về sự rập khuôn mà lịch sử văn hóa ưa chuộng, mà sự phát triển của các tiến trình nghệ thuật, thường được phân loại dưới tiêu đề của phong cách, tương ứng với sự phát triển xã hội. Ngay cả những tác phẩm nghệ thuật siêu phàm nhất cũng có thái độ quyết đoán đối với thực tại thường nghiệm bằng cách thoát khỏi ảnh hưởng mạnh mẽ mà nó tung ra, không phải chỉ một lần mà luôn luôn, cứ mãi tiếp diễn, cụ thể là mang tính luận chiến vô thức đối với sự hấp dẫn ở từng khoảnh khắc lịch sử này. Những tác phẩm nghệ thuật như những đơn tử không có cửa sổ “thể hiện” những gì tự chúng không thể làm được có thể hiếm khi được hiểu biết ngoại trừ bằng năng động của chính mình, tính lịch sử nội tại của chúng như một biện chứng về thiên nhiên và sự thống trị của nó, không những có cùng bản chất như biện chứng bên ngoài chúng mà còn giống với nó mà không cần phải bất chước. Lực lượng sản xuất của mỹ học thì giống lực lượng sản xuất và có cùng mục đích luận; và những gì có thể được gọi là những quan hệ sản xuất mỹ học – tất cả cái mà trong đó lực lượng sản xuất hiện thân và sống động – nếu là những sự lắng đọng hay ghi khắc những quan hệ sản xuất xã hội. Tính hai mặt của nghệ thuật, vừa tự trị vừa là *sự kiện xã hội* không ngừng được sao chép ở mức độ tự trị của nó. Chính nhờ mối tương quan này, tính kinh nghiệm mà những tác phẩm nghệ thuật phục hồi được, được trung hòa, những gì đã từng được trải nghiệm theo đúng nghĩa đen và trực tiếp trong cuộc sống và những gì bị tinh thần gạt bỏ. Các tác phẩm nghệ thuật tham gia vào việc khai sáng chúng không nói dối: chúng không giả vờ như tuân theo nghĩa đen của

những gì nói lên từ chúng. Chúng thực sự là những câu trả lời cho vấn đề gay go được đặt ra cho chúng từ bên ngoài. Sự căng thẳng của các vấn đề có liên quan đến sự căng thẳng ở bên ngoài chúng. Những mức độ cơ bản của kinh nghiệm thúc đẩy nghệ thuật có liên quan đến những mức độ cơ bản của thế giới khách quan mà từ đó chúng nảy sinh. Những phản kháng không giải quyết được của thực tại quay trở lại thành những tác phẩm nghệ thuật với tư cách những vấn đề hình thức bên trong. Điều này, không phải là sự xen vào của những yếu tố khách quan, xác định mối tương quan của nghệ thuật với xã hội. Sự phức tạp của những căng thẳng trong tác phẩm nghệ thuật kết tinh thành những vấn đề hình thức này và bằng sự giải phóng khỏi diện mạo thực tế của thế giới bên ngoài để hòa với bản chất thực sự. Nghệ thuật, *χωρις* từ sự hiện hữu kinh nghiệm, chiếm một vị trí từ đó hợp với biện luận của Hegel để chống lại Kant: Khoảnh khắc mà một giới hạn được đặt ra, bị vượt qua và chống lại điều đó giới hạn lại được thiết lập. Chỉ duy nhất điều này, không phải sự thuyết giảng đạo đức, là sự phê phán nguyên tắc *nghệ thuật vị nghệ thuật*, mà bằng sự phủ nhận trừu tượng đã thừa nhận *χωρισμοϋ* vị nghệ thuật là tuyệt đối. Sự tự do của các tác phẩm nghệ thuật, trong đó những vinh quang tự thức của chúng mà nếu không có thì những tác phẩm này sẽ không tồn tại, là thủ đoạn lý lẽ riêng của nghệ thuật. Mỗi yếu tố của chúng đều ràng buộc chúng vào cái mà qua đó, vì hạnh phúc, chúng phải bay vút lên và quay lại đó vào đúng thời điểm chúng bị đe dọa đổ nhào lần nữa. Trong mối tương quan của chúng với thực tại kinh nghiệm, các tác phẩm nghệ thuật khơi gợi biện luận thần học cho rằng trong thế giới được cứu chuộc mọi sự có thể như nó là, cho dù là cái khác hoàn toàn.

Không có sự hiểu lầm giữa cái tương tự với khuynh hướng trần tục nhằm thể tục hóa lãnh vực thiêng liêng ở chỗ vì được thể tục hóa thì khuynh hướng thể tục mới lâu bền được; lãnh vực thiêng liêng được khách quan hóa, được hạn định một cách hiệu quả, vì yếu tố phi chân lý tức thời của nó đang chờ đợi sự thể tục hóa và bằng lời khẩn nguyện phòng tránh thể tục. Theo đó, quan niệm thuần túy nghệ thuật đã không thể định nghĩa được chu vi cố định của một hình cầu đã từng được bảo đảm một lần và mãi mãi; hơn nữa, sự cương tỏa của nó chỉ đạt được trong một sự cân bằng dễ bị phá vỡ có thể sánh với sự cân bằng tâm lý hơn là giữa cái tôi và bản năng. Tác động của lực đẩy phải thường xuyên được đổi mới. Mọi tác phẩm nghệ thuật chỉ là một khoảnh khắc; mọi tác phẩm thành công là một sự dừng lại, một sự đình hoãn của tiến trình, nhờ đó mà nó tự thể hiện ra trước nhãn quan không dao động. Nếu những tác phẩm nghệ thuật là những đáp án cho chính những vấn đề của chúng, thì tự chúng thực sự trở nên những vấn nạn. Khuynh hướng nhận thức nghệ thuật ngoài mỹ học hay tiền mỹ học, cách mà ngày nay không thuyên giảm bởi nền giáo dục đã thất bại rõ ràng, không những là phần man rợ còn sót lại hay một sự nguy hiểm của ý thức bị thoái hóa. Một điều gì đó trong nghệ thuật đang mời gọi đưa ra câu trả lời này. Nghệ thuật được nhận thức nghiêm ngặt về mặt mỹ học là nghệ thuật bị nhận thức sai về mỹ học. Chỉ khi nào khuynh hướng khác của nghệ thuật được cảm nhận như một tầng sơ đẳng trong kinh nghiệm của nghệ thuật làm cho nó trở nên có thể thăng hoa lớp này, để hóa giải những ràng buộc của chủ đề, mà không cần đến sự tự trị của tác phẩm nghệ thuật trở thành một vấn đề không được quan tâm. Nghệ thuật vừa tự trị

vừa không tự trị; không có cái là hỗn tạp đối với nó, thì tự do ý chí của nó vượt khỏi nó. Những thiên sử thi vĩ đại, đã sống sót ngay cả khi bị lãng quên, thì ngay trong thời đại của chính chúng cũng đã pha trộn với sự tường trình lịch sử và địa dư; nghệ sĩ Valéry đã ghi nhận mức độ vật chất của chúng đã có được những yêu cầu chính thức của các sử thi Homer, sử thi ngoại đạo Đức và sử thi Kitô giáo, không có sự giáng cấp liên quan đến những tác phẩm sạch sẽ. Tương tự, bi kịch vẫn là nguồn gốc tư tưởng về tự do ý chí mỹ học, là một dư ảnh của những hành động văn hóa nhằm gây ra những hiệu quả thực sự. Lịch sử nghệ thuật như là lịch sử của tự do ý chí đang tiến triển đã không bao giờ thành công trong việc tiết trừ yếu tố này, nhưng không chỉ vì giới hạn quá chặt. Vào thế kỷ XIX, ở đỉnh cao hình thức của nó, tiểu thuyết hiện thực có một cái gì đó mà lý thuyết về cái gọi là chủ nghĩa hiện thực xã hội đã tính toán một cách hợp lý cho sự giảm giá trị của nó: sự tường trình, sự tiên đoán về những gì mà khoa học xã hội khẳng định sau đó. Sự hoàn thiện ngữ học cuồng tín của tác phẩm *Madame Bovary* có lẽ là một triệu chứng về yếu tố đối nghịch này một cách chính xác; sự thống nhất cả hai, của sự tường trình và chủ nghĩa cầu toàn về ngữ học, diễn giải cho tính thực tế không hề phai nhòa của quyển truyện này. Trong các tác phẩm nghệ thuật, tiêu chuẩn thành công gồm hai phần: liệu chúng có thành công trong việc tổng hợp những giai tầng thuộc chủ đề và những chi tiết vào luật nội tại về hình thức và trong sự tổng hợp này đồng thời duy trì những gì đối lập với nó và những vết nứt rạn xảy ra trong tiến trình tổng hợp. Sự tổng hợp như vậy không bảo đảm chất lượng; trong lịch sử nghệ thuật, sự tổng hợp và chất lượng vẫn

thường tách rời nhau. Vì không có một phạm trù duy nhất, thậm chí còn không có quan niệm mỹ học trọng tâm về quy luật hình thức, để đặt tên cho bản chất nghệ thuật và đủ để thẩm định các sản phẩm của nó. Cốt yếu đối với nghệ thuật là định nghĩa những đặc trưng mâu thuẫn với khái niệm triết học nghệ thuật cố định. Mỹ học về nội dung của Hegel [*Inhaltsästhetik*] đã nhận ra yếu tố về sự khác biệt nội tại của nghệ thuật và do đó đã thay thế cho mỹ học hình thức, rõ ràng hoạt động với một khái niệm nghệ thuật thuần khiết hơn nhiều và dĩ nhiên là về các tiến trình lịch sử đã được giải phóng khi hội họa phi tượng trưng đã bị mỹ học - nội dung của Hegel và Kierkegaard ngăn cản. Tuy thế, cùng lúc ấy phép biện chứng duy tâm của Hegel, tuy đã nhận thức được rằng hình thức là nội dung, nhưng nó đã thoái hóa xuống mức tiền mỹ học, thô thiển. Nó lẫn lộn việc xử lý chất liệu có tính chủ đề mang tính tượng trưng hay rời rạc với tính khác biệt cơ bản của nghệ thuật. Hegel đã vi phạm khái niệm biện chứng của chính mình về mỹ học, hệ quả là ông đã không tiên đoán được; kết quả là ông đã giúp cải cách nghệ thuật thành một ý thức hệ về sự thống trị. Ngược lại, những gì không thực và phi hiện hữu trong nghệ thuật thì không độc lập với thực tại. Không được đặt ra một cách tùy tiện, không được phát minh, vì nó được duy trì một cách thông thường; đúng ra, nó được cấu trúc theo tỉ lệ giữa những gì hiện hữu, những tỉ lệ tự xác định bằng những gì hiện hữu, sự khiếm khuyết, nỗi buồn khổ, và sự mâu thuẫn cũng như những tiềm năng của nó; ngay cả ở những định đề này, những nội dung thực vẫn có tiếng vang. Nghệ thuật có liên quan đến hình thức khác của nó như một cục nam châm với một từ trường đẩy những mặt sắt. Không chỉ

những yếu tố nghệ thuật, mà còn là tập hợp nhiều yếu tố, đặc thù mỹ học và nhờ đó tinh thần của nó mới thường đạt được tốt đỉnh, quy lại cho hình thức khác của nó. Sự đồng nhất của tác phẩm nghệ thuật với thực tại đang hiện hữu cũng là sự đồng nhất của sức hấp dẫn của tác phẩm, tập trung quanh nó *những mẫu rời rạc* của nó, những dấu vết của sự hiện hữu. Tác phẩm nghệ thuật có liên quan đến thế giới theo nguyên lý mâu thuẫn với thế giới, và cũng chính nguyên lý đó mà tinh thần đã tổ chức lại thế giới. Sự tổng hợp đạt được bằng tác phẩm nghệ thuật không chỉ được tác động lên các thành tố của nó; mà hơn nữa, nó còn thấu tóm sự tổng hợp mà trong đó những yếu tố này chia sẻ với nhau; do đó sự tổng hợp chính là sản phẩm của tính khác biệt. Đương nhiên, sự tổng hợp có cơ sở của nó trong phạm vi vật chất xa rời tinh thần của những tác phẩm, trong đó sự tổng hợp hoạt động được. Điều này hợp nhất yếu tố hình thức của mỹ học với sự phi áp bức. Bằng sự khác biệt của nó với thực tại thường nghiệm, tác phẩm nghệ thuật nhất thiết phải tự hình thành trong sự tương quan với những gì không là nó, và với những gì biến nó trước hết thành một tác phẩm nghệ thuật. Sự khẳng định của cái không chủ định trong nghệ thuật – rõ ràng là trong sự tán đồng của nghệ thuật với những biểu tượng hạ đẳng của nó khởi đầu bằng quan điểm lịch sử chuyên biệt của nó với sự nhạo báng của Wedekind bằng từ “nghệ sĩ-nghệ thuật,” với Apollinaire, và dĩ nhiên là với khởi đầu của phái lập thể – đã vạch ra sự tự ý thức một cách vô thức của nghệ thuật khi tham gia vào những gì trái nghịch với nó; sự tự ý thức này đã thúc đẩy khúc quanh phê phán - văn hóa của nghệ thuật đã loại bỏ ảo ảnh về tồn tại thuần túy tinh thần của nó.

Nghệ thuật là phản đề xã hội của xã hội, không trực tiếp diễn dịch từ nó. Cấu trúc của thế giới nghệ thuật tương ứng với cấu trúc của một không gian nội tại của con người như là không gian thể hiện của họ: Theo suy diễn thì cấu trúc không gian này tham gia vào sự thăng hoa. Do đó nó được cho là nhận thức về sự phát triển định nghĩa của nghệ thuật từ một học thuyết về cuộc sống tâm linh. Chủ nghĩa hoài nghi hướng tới những học thuyết nhân chủng học về những cái bất biến của con người đã đề xuất ra học thuyết phân tâm. Nhưng học thuyết này đã tăng trưởng về mặt tâm lý học hơn là về mặt mỹ học. Vì phân tâm học coi tác phẩm nghệ thuật là những dự phóng vô thức của người đã sinh ra chúng, và, đã luôn bận tâm với khoa chú giải học các tài liệu có tính chủ đề, nó đã quên mất các phạm trù về hình thức và, do đó, đã chuyển về mô phạm của các vị học giả đầy nhạy cảm thành các đối tượng không phù hợp nhất, như Leonardo da Vinci hay Baudelaire. Sự thiếu cẩn, bất chấp tất cả sự chú trọng vào tình dục, thể hiện thành sự thật là kết quả của những cuộc nghiên cứu này, thường là những bộ phận của cái mốt dờ hơi về sinh học, những nghệ sĩ mà tác phẩm của họ đã đem những hình thức không bị kiểm duyệt đến sự phủ nhận cuộc sống bị loại bỏ như những kẻ loạn thần kinh. Quyển sách của Laforgue đã nghiêm chỉnh kết tội Baudelaire về việc đã phải chịu đựng mặc cảm về người mẹ. Vấn đề chưa bao giờ được khai mở là liệu một Baudelaire bình thường về tâm linh vẫn có thể viết được tác phẩm *The Flowers of Evil* (Những bông hoa Tội ác) chẳng, đó là chưa đề cập đến chuyện liệu các bài thơ có bị trở nên tệ hại hơn vì chứng bệnh thần kinh hay không. Trạng thái tâm lý bình thường có được thiết lập một cách thái quá thậm chí

thành tiêu chuẩn, như trong trường hợp Baudelaire, phẩm chất mỹ học được xác nhận một cách thẳng thừng khi không có *tâm hồn lành mạnh (mens sana)*. Theo giọng điệu của những chuyên khảo phân tâm học, nghệ thuật nên xử lý một cách dứt khoát bằng tính phủ định của kinh nghiệm. Yếu tố phủ định được chủ trương chẳng khác gì với dấu hiệu của tiến trình ức chế, rõ ràng đã đi vào tác phẩm nghệ thuật. Đối với phân tâm học, những tác phẩm nghệ thuật là những giấc mơ ngày; nó lẫn lộn kinh nghiệm với những tư liệu và chuyển chúng vào trong tâm trí của một người đang mơ, mặt khác, như sự dằn bù cho việc loại trừ cảnh giới ngoại tinh thần, nó giản lược các tác phẩm nghệ thuật thành chất liệu có chủ đề thô thiển, nếu không thiếu đi một cách kỳ lạ học thuyết về “công trình giấc mơ” của chính Freud. Trong tiến trình sản sinh, những gì được dự phóng chỉ là một yếu tố trong mối tương quan của nghệ thuật với tác phẩm nghệ thuật và hiếm khi là một yếu tố xác định; thành ngữ và chất liệu có tầm quan trọng riêng của chúng, như chính sản phẩm có tầm quan trọng hơn hết; điều này hiếm khi nếu từng xảy ra cho những nhà phân tích. Chẳng hạn, luận đề phân tâm học cho rằng âm nhạc là một sự tự vệ chống lại sự đe dọa của chứng hoang tưởng, dĩ nhiên cũng đúng đối với đa phần những người chủ trương là đúng về phương diện lâm sàng, tuy nhiên nó lại chẳng nói lên gì cả về tính chất và nội dung của một luận điểm cụ thể. Học thuyết phân tâm học về nghệ thuật hơn hẳn mỹ học duy tâm ở chỗ nó làm sáng tỏ những gì ở bên trong nghệ thuật chứ không phải bản thân nghệ thuật. Nó giúp giải phóng nghệ thuật khỏi sự thu hút của tinh thần tuyệt đối. Trong khi đó chủ nghĩa duy tâm thông tục, đã chống lại tri thức về tác phẩm nghệ thuật một

cách ác ý, và nhất là tri thức về sự đan kết của nó với bản năng, muốn cách ly nghệ thuật trong cảnh giới được cho là cao hơn, thì phân tâm học lại hoạt động theo chiều hướng đối nghịch, trong tinh thần khai sáng. Việc giải mã tính chất xã hội sẽ cho biết một tác phẩm xuất phát từ đâu và ở đó, trong nhiều dịp, tính cách tác giả của nó là dấu hiệu, thì phân tâm học sẽ cung cấp những mối liên kết trung gian cụ thể giữa cấu trúc của những tác phẩm nghệ thuật và cấu trúc của xã hội. Nhưng phân tâm học cũng tung ra sự quyến rũ của nó liên quan đến chủ nghĩa duy tâm, chủ nghĩa duy tâm của một hệ thống ký hiệu tuyệt đối chủ quan biểu hiện những lực thôi thúc bản năng chủ quan. Nó mở ra những hiện tượng, nhưng lại thiếu mất hiện tượng về nghệ thuật. Phân tâm học xem những tác phẩm nghệ thuật chẳng là gì cả ngoài những thực tại, tuy nhiên nó lại bỏ qua tính khách quan, sự nhất quán nội tại, đẳng cấp hình thức, sự thôi thúc phê phán của chúng, mối quan hệ của chúng với thực tại phi tâm linh, và cuối cùng là ý niệm về chân lý của chúng. Khi một họa sĩ, tuân theo thỏa ước về sự hoàn toàn ngay thẳng giữa nhà phân tâm và bệnh nhân, để chế nhạo những bức hình chạm khắc xấu xí của một người dân thành Vienna làm xấu đi những mặt tường của mình, bà ta đã được nhà phân tâm cho biết rằng đây chẳng là gì cả ngoại trừ là sự công kích về phần bà ta mà thôi. Những tác phẩm nghệ thuật không thể được so sánh là kém một bản sao và sự sở hữu của nghệ sĩ hơn là một ông bác sĩ biết được nhà nghệ sĩ riêng biệt từ chiếc ghế tràng kỷ có thể tưởng tượng ra. Chỉ có những tay chơi tài tử mới giản lược mọi thứ trong nghệ thuật thành sự lặp đi lặp lại sáo rỗng, một cách vô thức. Trong việc sản sinh nghệ thuật, sức mạnh vô

thức là một loại lực thôi thúc, là chất liệu trong số nhiều thứ khác. Chúng nhập vào tác phẩm qua trung gian bằng luật hình thức; nếu không phải vậy, thì chủ đề thực sự được một tác phẩm vẽ ra sẽ chẳng là gì cả ngoại trừ là một bản sao chép. Những tác phẩm nghệ thuật không phải là *Những Trắc nghiệm Tổng giác Chủ đề* (Thematic Apperception Tests) của những người tác tạo ra chúng. Phần trách nhiệm đối với chủ nghĩa vật chất này là sự cố gắng hiển của phân tâm học cho nguyên lý về thực tại: Bất kỳ điều gì từ chối tuân theo nguyên lý này thì luôn luôn chỉ là "sự trốn chạy;" việc thích nghi với thực tại trở nên *cái chí thiện* (summum bonum). Tuy nhiên thực tại cũng đem đến nhiều lý do hợp lý cho việc đào thoát khỏi nó vì sự thôi thúc sẽ được trí tưởng tượng về một ý thức hệ ràng buộc với sự hài hòa ổn thỏa; chỉ trên cơ sở tâm lý học, thì nghệ thuật còn hợp lý hơn cả sự thừa nhận về tâm lý. Đúng là trí tưởng tượng là sự vượt thoát, nhưng không chỉ có vậy: Những gì siêu vượt nguyên lý thực tại hướng về điều thượng đẳng cũng luôn luôn là một bộ phận của cái gì ở bên dưới thực tại; việc châm chọc nó thật là ác độc. Hình ảnh của nghệ sĩ, như một kẻ phải cam chịu, phải hòa nhập giống như kẻ mắc bệnh tâm thần trong một xã hội bị ràng buộc bởi phân công lao động, đã bị bóp méo. Trong số những nghệ sĩ ở đẳng cấp cao nhất như Beethoven hay Rembrandt, thì ý thức sắc sảo về thực tại đã được kết hợp với sự tách biệt khỏi thực tại; thực ra, đây là một đối tượng thích đáng cho tâm lý học nghệ thuật. Nó cần phải giải mã tác phẩm nghệ thuật không phải chỉ giống như nghệ sĩ nhưng cũng có khi không giống như vậy, vì lao động trên một thực tại kháng lại nghệ sĩ. Nếu nghệ thuật có nguồn cội phân tâm học, thì chúng chính

là những nguồn cội của khả năng tưởng tượng trong sự tưởng tượng của quyền năng tuyệt đối. Trí tưởng tượng này bao gồm cả ước vọng tạo ra một thế giới tốt đẹp hơn. Khả năng tưởng tượng này giải phóng toàn bộ biện chứng, trong khi khái niệm nghệ thuật chỉ là một ngôn ngữ chủ quan vô ý thức, thậm chí không hề dả động gì đến nó cả.

Mỹ học của Kant là phản đề của học thuyết Freud về nghệ thuật giống như mong muốn được hoàn thành. Ý thích vô vị lợi là yếu tố đầu tiên của sự phê phán thị hiếu trong “Sự Phân tích cái Đẹp.” Ở đó sự quan tâm được gọi bằng thuật ngữ “sự ưa thích mà ta kết hợp với sự thể hiện tồn tại của một đối tượng.” Tuy nhiên, quả là không rõ ràng khi ý nghĩa của “sự thể hiện hiện hữu của một đối tượng” lại chính là nội dung của nó, chất liệu có tính chủ đề theo nghĩa đối tượng được xử lý trong tác phẩm, hay chính bản thân tác phẩm nghệ thuật; người mẫu khóa thân xinh đẹp hay tiếng ngân vang êm ả của tiếng nhạc có thể chỉ là một thứ hào nhoáng hay có thể là một yếu tố tích hợp của phẩm chất nghệ thuật. Cách hiểu về “sự thể hiện” là hệ quả của cách tiếp cận theo chủ nghĩa chủ quan của Kant, hòa hợp với truyền thống duy lý, đáng kể là của Moses Mendelssohn, ngấm ngấm tìm kiếm tính chất mỹ học trong ảnh hưởng mà tác phẩm nghệ thuật tác động tới người thưởng thức. Những gì mang tính cách mạng trong tác phẩm *Phê bình về sự Phán đoán* (*Critique of Judgement*) là nếu không từ bỏ cảnh giới mỹ học xưa cũ hơn thì Kant đồng thời cũng đã hạn chế nó bằng chủ nghĩa phê phán nội tại; điều này gắn với toàn bộ chủ nghĩa khách quan của ông, nó đóng một vai trò quan trọng trong nỗ lực khách quan để cứu vớt tính khách quan bằng sự phân tích những yếu tố có tính chủ quan. Những tập hợp vô-vị lợi tự tách khỏi ảnh

hưởng tức thời mà sự ưa thích tìm cách duy trì, và điều này đã bắt đầu sự phân rã uy quyền tối thượng của ý thích. Vì, một khi đã bị cắt xén những gì mà Kant gọi là mối quan tâm, thì sự thỏa mãn trở nên bất định đến nỗi nó không còn giúp gì vào việc xác định cái đẹp được nữa. Học thuyết về sự thỏa mãn vô vị lợi bị làm cho nghèo đi về mặt mỹ học; nó giản lược hiện tượng thành cái đẹp hình thức, mà khi bị cô lập thì hết sức mơ hồ, hoặc thành cái gọi là sự vật tự nhiên siêu phàm. Sự siêu phàm của tác phẩm mang hình thức tuyệt đối, bỏ qua tinh thần của tác phẩm để trước hết thực hiện sự siêu phàm. Điều này đã được phần ghi chú cuối trang của Kant chứng nhận một cách trung thực và miễn cưỡng, trong đó ông đã khẳng định rằng việc phán đoán một đối tượng ưa thích đương nhiên có thể là vô vị lợi, tuy nhiên thật thú vị; nghĩa là nó có thể sinh ra điều thích thú ngay cả khi nó không dựa vào đó. Kant đã phân chia cảm nhận mỹ học – và do đó, hòa hợp với mô hình của mình, bản thân nghệ thuật – từ quyền lực của sự tham vọng, mà “sự thể hiện hiện hữu của một đối tượng” nói đến; việc ưa thích sự thể hiện như vậy “luôn luôn nói đến quyền lực của tham vọng.” Kant là người đầu tiên đã đạt đến sự hiểu biết thấu đáo, từ khi bị bỏ quên, rằng cách ứng xử mỹ học thoát khỏi sự khao khát tức thời; ông đã cứu nghệ thuật thoát khỏi chủ nghĩa vật chất tham lam luôn muốn với cho được nó và thưởng thức nó. Tuy nhiên, chủ đề bao quát của Kant thì không hoàn toàn xa lạ với học thuyết về nghệ thuật theo phân tâm học: Ngay cả đối với Freud, những tác phẩm nghệ thuật cũng không phải là những mong muốn được hoàn thành ngay trước mắt mà chuyển biến dục năng (libido) không được thỏa mãn thành một sự thành tựu phong phú về mặt xã hội, do đó giá trị nghệ thuật về mặt xã hội chỉ được giả định, với một

khía cạnh không mang tính phê phán về tiếng tăm trước công chúng của nghệ thuật. Dẫu rằng Kant cũng nhấn mạnh vào sự khác biệt giữa nghệ thuật và quyền lực của tham vọng – và do đó là giữa nghệ thuật và thực tại trải nghiệm – còn mạnh mẽ hơn cả Freud, ông không lý tưởng hóa nghệ thuật một cách đơn giản: Sự tách biệt cảnh giới mỹ học khỏi kinh nghiệm đã tạo nên nghệ thuật. Tuy nhiên, Kant đã nắm bắt cấu trúc này một cách tiên nghiệm, là một tiến trình lịch sử, và xếp nó một cách giản dị ngang bằng với bản chất của nghệ thuật, không liên quan gì đến cái mà những thành phần chủ quan, thuộc bản năng của nghệ thuật bị biến hình trở lại ngay cả dưới hình thức tự nhiên nhất của nghệ thuật, phủ nhận chúng. Tính chất năng động của nghệ thuật bị học thuyết siêu phàm của Freud thu tóm trọn vẹn hơn nhiều. Nhưng về điều này rõ ràng Freud đã phải trả giá không kém gì Kant. Nếu trong trường hợp của Kant, thay vì ưu tiên nói đến trực giác cảm tính, bản chất tinh thần của tác phẩm nghệ thuật lại bắt nguồn từ sự khác biệt giữa cách ứng xử có tính mỹ học và cách ứng xử có tính thực hành, thì sự áp dụng mỹ học vào học thuyết bản năng của Freud có vẻ như tự tách mình ra khỏi bản chất tinh thần của nghệ thuật; đối với Freud, các tác phẩm nghệ thuật đương nhiên, cho dù đã được siêu phàm hóa, hơi ít quyền năng so với sự thôi thúc của giác quan, mà chỉ ít chúng cũng khiến không thể tái nhận thức bằng loại tác phẩm mộng mơ. Sự đối đầu của hai nhà tư tưởng không đồng nhất này – Kant không những đã bác bỏ thuyết tâm lý triết học mà khi về già càng lúc càng bác bỏ mạnh hơn cả triết học nữa – thế nhưng lại được cho phép bằng một sự tương đồng trội hơn hẳn sự khác biệt tuyệt đối quá hiển nhiên giữa một mặt là cơ cấu chủ thể tiên nghiệm của Kant, và mặt khác là sự phục hồi

tính chất tâm lý thường nghiệm của Freud: Cả hai đều theo nguyên tắc định hướng chủ quan bằng sức mạnh của tham vọng, cho dù nó được lý giải một cách tiêu cực hay tích cực. Đối với cả hai, tác phẩm nghệ thuật chỉ hiện hữu một cách tương đối với người thưởng ngoạn hay tạo ra nó. Bằng một cơ chế mà triết học đạo đức của ông tùy thuộc vào, ngay cả Kant cũng buộc phải xem cá nhân đang hiện hữu, yếu tố tồn tại thực tế, còn thích ứng hơn với tư tưởng chủ thể tiên nghiệm. Không có ý thích nào mà lại không có một con người đang sống hưởng thụ nó. Dẫu rằng nó chẳng bao giờ được thể hiện một cách rạch ròi, tác phẩm *Phê bình về sự Phán đoán* dành hoàn toàn cho việc phân tích *cấu trúc* (constituta). Do đó những gì được dự trù như một cây cầu bắc ngang giữa lý trí thuần lý và lý trí thuần thực tế đều liên quan đến ἀλλογενω. Dĩ nhiên, đó là điều cấm kỵ về nghệ thuật – và một khi được định nghĩa, nó phải tuân thủ điều cấm kỵ, vì những định nghĩa là những điều cấm kỵ thuộc lý trí – nghiệm cấm người có quan điểm nhục dục hướng về đối tượng, nghĩa là, người đó thống trị nó bằng cách xóa bỏ nó về mặt vật chất. Nhưng quyền lực của điều cấm kỵ tương ứng với quyền lực mà nó ngăn cấm. Không nghệ thuật nào lại không chứa đựng chính nó như một yếu tố, lại phủ định những gì mà nó từ chối chấp nhận. Nếu nó còn hơn cả sự đứng đưng đơn thuần, thì “không chút bận tâm” của Kant sẽ bị phủ bóng bởi mối bận tâm hoang dại nhất, và phải có thật nhiều điều để nói đến cái ý tưởng cho rằng giá trị của các tác phẩm nghệ thuật phải tùy thuộc vào cường độ của sự quan tâm mà chúng giành được từ đó. Kant khước từ điều này vì một quan niệm tự do mà nó khiển trách là dị trị dù cho điều đó không được sinh ra chỉ dành cho chủ thể. Học thuyết của ông bị bóp méo bởi sự thiếu hiệu quả của thuyết lý trí thực tiễn. Khái

niệm về cái gì là đẹp, có được mức độ tự trị nào đó khi đối diện với cái Tôi thống trị, có thể, có được một chiều hướng về triết học, bị chệch khi trượt vào các lãnh vực trí tuệ. Nhưng cùng với điều mà nghệ thuật xuất phát ra từ phần dẽ, thì nghệ thuật đã bị cắt xén toàn bộ nội dung, và ông đã đặt vào chỗ của nó một cái gì đó chính thức với tư cách sự thỏa mãn mỹ học. Đối với Kant, mỹ học trở nên một chủ nghĩa khoái lạc bị cắt xén một cách đầy nghịch lý, tham vọng mà chẳng hề có khát vọng. Một sự bất công tương tự cũng được thực hiện cho cả kinh nghiệm nghệ thuật, mà trong đó ý thích hoàn toàn không phải là tổng thể của nó mà chỉ đóng vai trò phụ thuộc, và với quan tâm thuộc tri giác, những nhu cầu bị ức chế và không được thỏa mãn vẫn vang lên sự phủ định mỹ học của chúng và biến những tác phẩm nghệ thuật thành những khuôn mẫu rỗng tuếch. Sự vô vị lợi có tính mỹ học đã mở rộng mối quan tâm vượt khỏi tính đặc thù. Mối quan tâm về tính tổng thể của mỹ học đã muốn trở thành, một cách chủ quan, là sự quan tâm về tổ chức đúng của cái tổng thể. Nó không nhắm vào sự trọn vẹn của cái đặc thù mà nhắm vào khả năng vô bờ bến, dấu rằng không hề có khả năng nào mà lại không có sự giả định trước về sự trọn vẹn của cái đặc thù. Tương quan với sự yếu kém về mỹ học của Kant, mỹ học của Freud duy tâm hơn là hoài nghi. Khi các tác phẩm nghệ thuật chỉ được chuyển dịch thuần túy vào nội tâm tâm linh, chúng bị lược bỏ mất phần dẽ đối với phi ngã, vẫn duy trì tình trạng không bị sự gay gắt của các tác phẩm nghệ thuật thách thức. Nói cho cùng, chúng mệt mỏi trong cuộc trình diễn tâm linh để chế ngự sự từ bỏ bản năng và, trong sự đạt được tính đồng nhất. Thuyết tâm lý về sự diễn giải mỹ học dễ dàng đồng ý với quan điểm về tác phẩm nghệ thuật như sự dập tắt một

cách hòa hoãn những sự đối kháng, một hình ảnh mơ mộng về một thế giới tốt đẹp hơn, không liên quan gì đến sự khổ khổ mà hình ảnh này được giành giật ra từ đó. Sự hậu thuẫn của phân tâm học theo chủ nghĩa cải cách đối với quan điểm thịnh hành về tác phẩm nghệ thuật như một món hàng văn hóa thật ý nghĩa tương ứng với một chủ nghĩa khoái lạc mỹ học loại bỏ tính phủ định của nghệ thuật trong tác phẩm hoàn chỉnh. Nếu sự siêu phàm và tích hợp thành công làm thành cái kết thúc và cái hiện hữu của tác phẩm nghệ thuật, thì nó sẽ mất đi cái sức mạnh mà nhờ đó nó vượt quá cái đã có, mà nó thừa nhận chỉ bằng sự hiện hữu của nó. Tuy nhiên, lúc mà tác phẩm nghệ thuật tự xử sự bằng cách giữ lại tính phủ định về thực tại và chiếm lấy vị trí của nó, thì khái niệm vô vị lợi cũng bị biến đổi. Ngược với cách lý giải của Freud và Kant về nghệ thuật, các tác phẩm nghệ thuật tự thân hàm ý quan hệ giữa sự quan tâm và sự từ bỏ của nó. Ngay cả thái độ thưởng ngoạn các tác phẩm nghệ thuật, được giành lấy từ các đối tượng hành động, được cảm thấy như một sự tuyên bố về một thói quen trước mắt và – ở ngay mức độ thực tiễn này – như một sự từ chối tiếp tục vai trò. Chỉ những tác phẩm nghệ thuật được cảm nhận như một hình thức xử sự mới có lý do để tồn tại. Nghệ thuật không những là kẻ có toàn quyền về một thói quen tốt hơn thói quen có trước khi bị thống trị, nhưng cũng là sự phê phán thói quen như quy tắc bản năng tự sinh tồn tàn bạo ngay giữa cái nguyên trạng và sự giúp ích của nó. Nó chứng minh việc sản xuất chỉ vì sản xuất là sai và chọn một hình thức thói quen vượt xa ảnh hưởng của lao động. *Sự hứa hẹn hạnh phúc* (promesse du bonheur) của nghệ thuật không những có nghĩa là cho đến nay thói quen đã ngăn chặn hạnh phúc mà hạnh phúc còn vượt xa thói quen. Việc đo

lượng hố sâu ngăn cách giữa thói quen với hạnh phúc được thể hiện bằng sức mạnh của tính phủ định trong tác phẩm nghệ thuật. Hẳn rằng Kafka không đánh thức quyền lực của khát vọng. Tuy vậy nỗi e sợ thực sự được nảy sinh bằng những tác phẩm văn xuôi như *Sự biến hình* (Metamorphosis) hay *Thuộc địa bị trừng phạt* (The Penal Colony), mà cơn choáng khiếp sợ và gớm ghiếc gây chấn động cả thiên nhiên, như sự bảo vệ, liên quan nhiều đến khát vọng hơn là với sự vô vị lợi xưa cũ bị Kafka và những người theo Kafka xóa bỏ. Như một phản ứng, sự vô vị lợi sẽ không phù hợp với những bài viết của ông một cách thô thiển. Nói chung, sự vô vị lợi đã hạ thấp nghệ thuật xuống mức những gì mà Hegel đã chế nhạo, một thứ trò chơi thú vị hay hữu ích của *Nghệ thuật Thi ca* (Ars Poetica). Chính từ đây mà mỹ học của thời đại duy tâm, cùng thời với chính nghệ thuật, đã giải phóng chính nó. Chỉ một lần nó được thực hiện với sự thưởng thức ngon lành và sau đó kinh nghiệm nghệ thuật đã trở nên nhàm chán. Con đường đến với tự do ý chí mỹ học tiến hành một cách vô vị lợi; sự giải phóng nghệ thuật khỏi cách xào nấu hay văn hóa đôi trụy là không thể hủy bỏ được. Tuy vậy nghệ thuật không ngừng lại ở vô vị lợi. Vì sự vô vị lợi tự sao chép từ bên trong – và biến đổi – mối quan tâm. Trong thế giới giả tạo toàn bộ hdonh đều là giả tạo. Vì hạnh phúc, mà hạnh phúc bị từ bỏ. Chính vì vậy sự khát khao vẫn sống sót trong nghệ thuật.

Khoái lạc giả trang vượt ra ngoài sự nhận thức về sự vô vị lợi của Kant. Những gì mà nhận thức bình dân và mỹ học dễ dãi coi như sự thưởng thức khoái lạc trong nghệ thuật, được nhại lại trong sự thưởng thức thực sự, có lẽ không tồn tại. Chủ thể thưởng nghiệm chỉ có một bộ phận hạn chế và biến đổi trong kinh nghiệm nghệ thuật như thế

đó, và bộ phận này có thể bị giảm đi đẳng cấp của tác phẩm trình độ cao hơn. Bất kỳ ai được thưởng thức những tác phẩm nghệ thuật một cách cụ thể đều là kẻ phạm phu tục tử; anh ta bị kết án bằng thành ngữ “khoái lồ nhĩ.” Tuy nhiên nếu những dấu vết cuối cùng của sự khoái lạc đã bị tận diệt, thì vấn đề là tại sao lại có những tác phẩm nghệ thuật lại gây lúng túng. Thực sự, chúng càng được hiểu nhiều bao nhiêu thì lại càng ít được thưởng thức bấy nhiêu. Trước đây, ngay cả thái độ truyền thống về tác phẩm nghệ thuật, nếu nó hoàn toàn phù hợp với tác phẩm, là thái độ ngưỡng mộ các tác phẩm hiện hữu như chúng hiện hữu trong chính chúng chứ không phải vì người thưởng ngoạn. Những gì cởi mở, và làm mê say người xem là chân lý của chúng, như ở những tác phẩm thuộc loại như Kafka có ảnh hưởng hơn mọi yếu tố khác. Chúng không phải là đẳng cấp giải trí cao cấp. Mối tương quan với nghệ thuật không phải là mối tương quan hủy hoại vật chất của nó; trái lại, người thưởng ngoạn đã tan biến thành chất liệu; điều này thậm chí còn nhiều hơn trong những tác phẩm hiện đại đến nỗi nhắm vào người chiêm ngưỡng như trường hợp chiếc đầu máy xe lửa thực hiện trong phim ảnh. Hãy hỏi một nhạc sĩ xem âm nhạc có phải là một thú vui, câu trả lời: có thể là – như trong chuyện khôi hài của Mỹ về người nhạc công vĩ cầm đang nhớ nhó trình tấu nhạc Toscanini – “*Tôi thù hận âm nhạc.*” Đối với ai có mối tương quan thực sự với nghệ thuật, mà chính họ tan biến trong đó, nghệ thuật không phải là một đối tượng; anh ta không chịu đựng được sự tước đoạt nghệ thuật, tuy nhiên, anh ta không xem các tác phẩm cá nhân là những nguồn vui. Thật không thể chối cãi được, không ai lại tự hiến mình cho nghệ thuật nếu – như giới tư sản đã đặt ra nó – không có được điều gì xuất phát

từ đó; tuy nhiên, điều này không đúng theo ý nghĩa có thể rút ra một bản cân đối: “được nghe bản Giao hưởng Số chín đêm nay, đã tự thưởng thức thật nhiều” cho dù một đầu óc non nớt cũng đã tự thiết lập theo ý thức thông thường của mình. Giới tư sản muốn nghệ thuật đầy khoái lạc nhưng cuộc sống thì khổ đau; chuyện ngược lại thì đúng hơn. Ý thức được vật chất hóa đem lại một thể phẩm cho tính tức thời của cảm giác mà nó cướp đi của người ta trong một cảnh giới không phải là nơi ở của nó. Trong khi sự khêu gợi cảm giác của tác phẩm nghệ thuật có vẻ như đem nó lại gần với người tiêu thụ, thì nó lại bị xa rời anh ta vì là một món hàng mà anh ta sở hữu và là sự mất mát mà anh ta phải thường xuyên lo sợ. Mọi tương quan giả tạo với nghệ thuật thì gần với sự bức xúc về quyền sở hữu. Tư tưởng thờ vật của tác phẩm nghệ thuật như tài sản có thể được sở hữu và hủy diệt bằng sự suy nghĩ làm sao có được mối tương quan chính xác của nó trong khái niệm về tài sản có thể được khai thác trong nền kinh tế tâm lý của bản ngã. Nếu theo chính khái niệm của chính nó, nghệ thuật đã trở nên điều nó là, điều này cũng không kém gì trường hợp xếp loại nó như một nguồn vui thú; dĩ nhiên, là những thành phần của tục lệ về nghi lễ, những tục lệ huyền bí và duy linh đi trước của nghệ thuật đã không phải là sự tự do ý chí; thế nhưng, một cách chính xác, vì chúng linh thiêng nên chúng không phải là những đối tượng để thưởng thức. Sự đề cao nghệ thuật đã gây nên mối hiểm thù với loại nghệ thuật tiêu thụ độc quyền và được sản xuất ồ ạt, trong khi ngược lại, ác cảm đối với nghệ thuật tiêu thụ đã bắt buộc các nghệ sĩ đã đề cao nó một cách hấp tấp hơn. Không một bức tượng khỏa thân Hy Lạp nào là ảnh tượng của một *nhân vật nổi tiếng* cả. Mối quan hệ tương tự của thời hiện

đại với quá khứ xa xôi và cái ngoại lai có thể được giải thích trên cùng cơ sở: Các nghệ sĩ vẽ bằng đầu óc trừu tượng phát xuất từ những đối tượng tự nhiên như mong muốn; một cách ngẫu nhiên, trong việc xây dựng “nghệ thuật tượng trưng,” Hegel đã không bỏ qua yếu tố thú vị không liên quan đến cảm giác của nghệ thuật cổ. Yếu tố khoái lạc trong nghệ thuật, phản đối đặc trưng hàng hóa được điều hòa phổ biến, theo cách có thể suy nghiệm của riêng nó: Bất kỳ ai biến vào tác phẩm nghệ thuật do đó đạt được sự đền bù từ việc bản cùng hóa một cuộc sống luôn là quá ít. Niềm khoái lạc này có thể đạt đến trạng thái ngắt ngay mà quan niệm thưởng thức khó mà phù hợp, khác với việc tạo ra trạng thái chán thưởng thức bất kỳ cái gì. Thật ấn tượng khi ngẫu nhiên một nhà mỹ học thường xuyên đề quyết về cảm giác chủ quan, làm nền tảng cho toàn bộ cái đẹp chưa hề phân tích cảm nhận này một cách nghiêm chỉnh. Hầu như không có ngoại lệ, các mô tả của nó đều mang tính thực tiễn, có lẽ vì ngay từ đầu, cách tiếp cận chủ quan đã khiến nó không thể nhận ra rằng một cái gì đó đang thuyết phục, có thể được nắm bắt kinh nghiệm mỹ học chỉ trên cơ sở mối tương quan với đối tượng mỹ học, chứ không phải bằng cách trở lại với thú vui của kẻ yêu nghệ thuật. Quan niệm thưởng thức nghệ thuật là một sự thỏa hiệp chẳng tốt đẹp gì giữa xã hội và bản chất phê phán xã hội của tác phẩm nghệ thuật. Nếu nghệ thuật là vô dụng khi tự bảo vệ – xã hội tư sản sẽ không bao giờ tha thứ cho điều đó – ít ra nó cũng chứng tỏ một kiểu giá trị sử dụng được mô phỏng trên niềm khoái cảm thuộc cảm giác. Điều này bóp méo nghệ thuật cũng như sự hoàn thành về thể chất mà những đại diện mỹ học của nghệ thuật không đền bù được. Một người không có khả năng phân biệt về giác quan –

không thể phân biệt được âm thanh du dương với âm thanh buồn chán, màu sắc tươi sáng với màu u buồn – thì người đó không thể có được cảm nghiệm nghệ thuật, được ngôi vị hóa. Cảm nghiệm mỹ học dĩ nhiên không có lợi gì từ sự phân biệt về cảm giác được tăng cường như một phương tiện đem lại hình thức; tuy nhiên, khoái lạc ở đây vẫn luôn là gián tiếp. Tầm quan trọng của cảm giác trong nghệ thuật đã thay đổi; sau một thời kỳ của chủ nghĩa khổ hạnh, khoái lạc đã trở thành một cơ quan giải phóng và mang tính sống động, như nó đã từng thấy trong thời Phục hưng và sau đó đã lặp lại lần nữa với sự thôi thúc của chủ nghĩa ấn tượng phản-Victoria; vào những thời điểm khác, nỗi buồn của tạo vật đã có được bằng chứng gần gũi với nội dung siêu hình bằng sự kích động nhục dục thâm nhập vào các hình thức. Tuy đầy quyền lực, nhưng về mặt lịch sử, sức mạnh của khoái cảm có thể quay trở lại, bất kỳ khi nào nó xuất hiện trong nghệ thuật theo đúng nghĩa đen, không bị khúc xạ, thì nó mang một tính chất trẻ thơ. Chỉ trong ký ức và mong ước, không phải như một bản sao hay một tác động trước mắt, thì khoái cảm mới được nghệ thuật hấp thụ. Nói cho cùng, ác cảm đối với cảm giác thô thiển làm cho giận ghét lẫn lộn ngay cả những lúc mà trong đó khoái lạc và hình thức có thể vẫn hiểu được trực tiếp hơn; hẳn điều này đã thúc đẩy sự bác bỏ chủ nghĩa ấn tượng.

Bên dưới yếu tố chân lý trong chủ nghĩa khoái lạc mỹ học là sự thật mà trong nghệ thuật, phương tiện và cứu cánh chỉ là một. Trong biện chứng của chúng, phương tiện luôn khẳng định một sự độc lập chắc chắn và dĩ nhiên là đã được suy nghiệm. Thông qua yếu tố thỏa mãn cảm giác, điều kiện thiết yếu của tác phẩm, hình thức bên ngoài của nó,

được thành hình. Như Alban Berg đã nói, thật tầm thường khi bảo đảm rằng tác phẩm không cho thấy những cái dính bị bung ra và keo dán thì không bốc mùi hôi; và trong nhiều tác phẩm âm nhạc của Mozart, sự diễn cảm tinh tế đã gợi ra sự ngọt ngào của giọng nói con người. Trong những tác phẩm nghệ thuật quan trọng, cảm giác được chiếu sáng bằng nghệ thuật của nó, đã chiếu tỏa tính chất tinh thần cho chi tiết trừu tượng; tuy nhiên, nó có thể đứng đưng với ngoại hình, có được vẻ rực rỡ của cảm giác từ tinh thần của tác phẩm. Đôi khi vì ngôn ngữ hình thức khác biệt của chúng, các tác phẩm nghệ thuật được phát triển và thứ nữa tự nói được lên vai trò thủ diễn của nó trong việc làm thỏa mãn cảm giác. Thậm chí trong những thứ tương đương ở các ngành nghệ thuật liên quan đến thị giác, sự bất hòa hợp, dấu ấn của mọi vật thời hiện đại, đều dẫn đến cảm giác đầy quyền rũ bằng cách biến nó thành phần đề của mình, đau khổ: nguyên mẫu mỹ học của sự mâu thuẫn tình cảm. Nguồn gốc của tầm quan trọng vô cùng của sự bất hòa hợp đối với nghệ thuật mới kể từ Baudelaire và tác phẩm *Tristan* – đích thực là một thứ bất biến của thời hiện đại – là vai trò nội tại của những lực lượng trong tác phẩm nghệ thuật hội tụ với thực tế ngoại tại: Quyền lực của nó đối với chủ thể tăng cường song hành với tự do ý chí ngày càng tăng của tác phẩm. Sự bất hòa hợp gợi ra từ bên trong tác phẩm mà xã hội học thô thiển gọi là sự chán ghét xã hội của nó. Trong khi đó, dĩ nhiên, những tác phẩm nghệ thuật đã đặt ra cấm kỵ, thậm chí còn khéo léo hòa giải một cách hóm hỉnh như là tồn tại cũng tương tự với hình thức thô thiển của nó. Sự phát triển này có thể dẫn đến việc làm cho cấm kỵ thêm sắc bén trên cảm giác, dấu rằng đôi khi khó phân biệt được ở chừng

mục nào thì điều cấm kỵ này được làm nền tảng trên quy luật về hình thức và ở chừng mực nào chỉ cần dựa trên sự thất bại của kỹ xảo; ngẫu nhiên, một vấn đề giống như nhiều vấn đề cùng loại đã trở nên một đề tài tranh luận về mỹ học chẳng đi đến đâu. Điều cấm kỵ trên cảm giác nói cho cùng đã phạm vào cái đối nghịch của khoái lạc vì, ngay cả tiếng vọng từ nơi xa xôi nhất, thì khoái lạc vẫn được cảm thấy trong sự phủ nhận rõ rệt của nó. Vì sự bất hòa hợp về cảm giác trong mỹ học này phải gánh chịu sự trái nghịch hết sức gay gắt của nó, sự hòa hợp; nó khước từ sự giống nhau của con người như một ý thức hệ về sự tàn bạo và ưa kết hợp những sức mạnh với ý thức được cụ thể hóa. Sự bất hòa hợp đóng băng thành một chất liệu trung tính; đương nhiên, nó trở nên một hình thức tức thời mới, không có bất kỳ một dấu vết ký ức nào về những gì mà nó đã phát triển từ đó ra, và do đó trở nên trống rỗng và vô danh. Đối với một xã hội mà trong đó nghệ thuật không có một vị trí và mang tính bệnh lý trong tất cả những phản ứng của nó đối với xã hội, một mặt là những mảnh nghệ thuật tạo thành sự sở hữu văn hóa được vật chất hóa, khô cứng và mặt khác trở thành một nguồn khoái lạc mà người tiêu thụ giữ lấy và chủ yếu ít liên quan đến chính đố

tượng. Niềm khoái lạc chủ quan trong tác phẩm nghệ thuật sẽ gần như một tình trạng phóng thích từ kinh nghiệm với tư cách từ tổng thể của sự dị trị. Schopenhauer có lẽ là người đầu tiên đã nhận ra điều này. Niềm hạnh phúc đạt được từ những tác phẩm nghệ thuật là niềm hạnh phúc được trốn thoát bất ngờ, chứ không phải là một mẫu hạnh phúc mà nghệ thuật từ đó thoát ra; thật ngẫu nhiên và ít thiết yếu đối với nghệ thuật hơn là niềm hạnh phúc về tri thức của nó; quan niệm xem khoái lạc mỹ học cấu thành nghệ thuật sẽ được thay thế. Nếu liên hệ với tri thức thấu đáo của Hegel, toàn bộ cảm giác có liên quan đến đối tượng mỹ học có khía cạnh ngẫu nhiên, thường là khía cạnh dự phóng tâm lý, thì những gì mà tác phẩm đòi hỏi ở người thưởng ngoạn nó phải là tri thức, và đương nhiên, tri thức sẽ thực thi sự công bằng với nó: Tác phẩm muốn rằng chân lý và phi chân lý của mình được nắm bắt. Chủ nghĩa khoái lạc mỹ học phải đương đầu với đoạn văn trích từ học thuyết về sự siêu phạm của Kant, mà ông đã rứt rứt loại nó ra khỏi nghệ thuật: Hạnh phúc trong các tác phẩm nghệ thuật sẽ là cảm nhận mà chúng truyền dẫn cho nó trở nên thật vững vàng. Điều này cũng đúng với cảnh giới mỹ học với tư cách một tổng thể hơn là đối với bất kỳ một tác phẩm riêng lẻ nào.

PHẦN BỐN

Siêu hình học

Bản sao lưu trữ

Dẫn nhập

của

RICHARD VELKEY

Siêu hình học là gì?

S *siêu hình học* – thuật ngữ tự xuất hiện lần đầu vào cuối thời cổ đại – đặt tên cho cuộc nghiên cứu các nguyên lý, nguyên nhân, nguồn gốc, thành phần, và các phạm trù tối thượng về vạn vật. Ở Ai Cập cổ xưa, triết học khởi đầu là siêu hình học, và từ đó truyền thống nghiên cứu về siêu hình học hầu như liên tục tới thế kỷ XX. Ngày nay, *siêu hình học* được nhiều người cho là lối suy nghĩ chủ yếu chú tâm đến cái siêu phàm, và được thay thế bởi khoa học hiện đại trong phạm vi nhắm tới cái gọi là tự nhiên. Sau đây là các bài đọc được tuyển chọn và lời dẫn nhập này sẽ giúp sửa chữa quan điểm lệch lạc trên.

Siêu hình học là dẫn chứng quan trọng về quan điểm cốt yếu của triết học: thói quen từ chối chấp nhận “biến cái xa lạ thành cái quen thuộc.” Nó trình bày một sự thực phiến phức: nghệ thuật, khoa học, và mọi hoạt động con người sử dụng quan điểm nền tảng mà những người đang hành nghề không thể hoặc không làm cho sáng tỏ và chứng minh là đúng. Thí dụ, mọi môn khoa học trừ toán học đều sử dụng khái niệm nào đó về *nguyên nhân*. Nhưng *nguyên nhân* là gì? Vấn đề này muốn hợp lý phải lần theo logic để biết câu hỏi trước để đi tới các cuộc nghiên cứu nhân quả cá biệt. *Luật tự nhiên* mang

ý nghĩa gì? Qua các thuật ngữ như *nguyên nhân* và *luật*, chúng ta cố nhận diện các mối quan hệ cơ bản, hoặc các đơn nhất, trong phạm vi thế giới. Nhưng điều gì làm cho một cái bất kỳ nào đó thành “cái một”? Có phải tự thân thiên nhiên là “cái một” và là “cái toàn thể”, thuộc loại nào đó không? Sự thống nhất của thiên nhiên có cơ sở ở một nguyên tắc thống nhất đơn thuần, hoặc chỉ là một khối tập hợp các bộ phận?

Ngoài những câu hỏi này ra, còn có một câu hỏi về “lý do” của toàn thể tự nhiên. Tại sao nó, hay mọi vật hiện hữu? Để theo đuổi câu hỏi này, người ta phải nêu lên một số câu hỏi cơ bản hợp lý sau: Ý nghĩa gì khi ta nói đến *hữu thể* hoặc *tồn tại*? Liệu những từ ngữ này có chỉ ra được các thuộc tính của vật, như thể *tồn tại* là một thuộc tính giống như *màu đỏ* không? Nếu đó là một thuộc tính, thì liệu sau đó có thể tách rời nó ra khỏi sự vật như thể *màu đỏ* có thể tách rời khỏi *quả táo* không? Hoặc sự tồn tại của quả táo chỉ là chính quả táo, và không còn gì khác nữa? Nhưng nếu đúng như thế, thì làm thế nào chúng ta có thể suy nghĩ về *sự tồn tại* hay *hữu thể* theo một ý nghĩa phổ quát nào đó được? Có *sự sống* của một loại chung hoặc một giống chung biểu thị một thực tại đang tồn tại ngoài các hữu thể cá biệt không?

Thật quyến rũ khi cho rằng các khái niệm này (nguyên nhân, quy luật, sự thống nhất, tồn tại, v.v...) chỉ hiện hữu thông qua quy ước ngôn ngữ, và do đó sẽ là dễ dàng khi dựa vào các ý nghĩa đã thỏa thuận. Nhưng các khái niệm này, hoặc các khái niệm tương tự không thể ngẫu nhiên xuất hiện, giống như các quy ước; chúng tự nhiên xuất hiện khi nào con người suy nghĩ. Hơn nữa, việc chỉ trích các khái niệm này và những ý nghĩa chúng mang theo, như Aristotle quan sát, sẽ luôn luôn gợi lên sự kinh ngạc: “Vấn đề mà người xưa nêu lên, người nay nêu lên, mãi mãi nêu lên, và luôn nghi ngờ—đó là Tồn tại là gì?” Siêu hình học không chỉ nêu lên các câu hỏi về sự tồn tại; mà chính là khám phá ra rằng tồn tại có vấn đề.

Aristotle và siêu hình học cổ xưa

Aristotle tuyên bố rằng “mọi người tự bản tính đều mong muốn hiểu biết,” và do đó giúp chúng minh cách thức mà một loại người tương đối mới, “triết gia” hay “người yêu sự thông thái,” phân cấp bậc hoạt động của họ: một lối sống đáng chọn nhất. Điều làm cho nó trở nên đáng ao ước chính là sự quyến rũ của các đề tài suy nghĩ: Những nguyên nhân đầu tiên của tồn tại không lệ thuộc vào hành động của con người nhưng lại làm cho mọi suy nghĩ và hành động của con người trở thành có thể. Để hiểu biết được những nguyên nhân như thế đòi hỏi phải tự biết mình, với ý nghĩa đầy đủ nhất.

Ngoài các môn khoa học “đặc biệt,” chuyên nghiên cứu các lĩnh vực cá biệt của vạn vật, còn phải có một môn khoa học nghiên cứu về các nguyên lý chung và về xuất phát điểm. Môn khoa học này được Aristotle đặt tên là *Đệ nhất triết học* và *sự thông thái*; sau đó môn này được gọi là *siêu hình học* và là *nữ hoàng của các khoa học*. Môn khoa học

này xác định cái gì khiến cho các hữu thể trở thành tồn tại và cái gì làm cho chúng có thể nhận biết được. Câu hỏi như thế cho thấy rằng các tồn tại hình thành nhiều thứ bậc khác nhau: (1) câu hỏi quan trọng về nguyên nhân sản sinh của chúng, những nguyên nhân ở mức thấp hơn, chẳng hạn như năng lực sinh sản ở động vật hay thực vật cá biệt bị phụ thuộc vào các nguyên nhân cao hơn, chẳng hạn như nguyên nhân chuyển động đầu tiên trong tự nhiên với tư cách là toàn thể; (2) câu hỏi quan trọng về mục đích hay cứu cánh của chúng ở các tồn tại (hoặc các môn khoa học) thấp hơn phục vụ các tồn tại (hoặc các môn khoa học) cao hơn; (3) đối với câu hỏi quan trọng về tầm hiểu biết hay tính có thể hiểu biết, ở hình thức hiểu biết thấp hơn (quang học) thì phụ thuộc vào một hình thức cao hơn (toán học).

Cuối cùng và khó khăn nhất, siêu hình học với tư cách “môn khoa học có kết cấu” (architectonic science) cố gắng xác định cách các thứ bậc này liên quan với nhau ra sao: có phải chúng cùng một trật tự, nếu không, thì chúng có thể được phối hợp ra sao. Chúng ta hãy lưu ý một số khó khăn trong nỗ lực này. Người ta có thể hỏi: Có tồn tại và tồn tại *có thể nhận biết được* là cùng một vật không? Có phải đơn giản là *tính có thể nhận biết được* là một đặc điểm của bất kỳ vật nào trong vũ trụ mà nó có thể theo một cách nào đó thâm nhập được vào tri thức chúng ta? (*Hiểu biết* là khả năng để liên hệ tư duy hay tri giác về vạn vật với các nguyên lý chung.) *Tồn tại* là đặc tính của mọi vật mà theo một cách nào đó đang tồn tại. Người ta có thể hỏi: Có phải *tính có thể nhận thức được* chỉ có thể ứng dụng được cho các hữu thể có khả năng nhận biết được đối với con người, với tư cách một loài trong tổng thể có tri thức không?

Tuy nhiên, nếu người ta tranh luận rằng tồn tại và tính có thể nhận thức được phải cùng mở rộng, thì điều này có thể gây ra hệ quả đáng buồn là cả tồn tại lẫn tính có thể nhận thức được đều hạn chế giống như loài của chúng ta. Để tránh hệ quả này, khi duy trì sự cùng mở rộng của tồn tại và tính có thể nhận thức được, người ta có thể thuyết phục rằng có một trí tuệ thần thánh hiểu được mọi hữu thể hoặc (như Aristotle lý luận) tự nó bao gồm nguyên lý làm cho mọi vật có thể nhận thức được. Vậy thì, siêu hình học lên đến cực điểm trong việc giải thích trí tuệ thần thánh, hay thần học. Nhưng trí tuệ thần thánh vẫn chỉ là một tồn tại trong cái tổng thể, mặc dù đó là một tồn tại để giải thích cho các đặc điểm quan trọng nhất của cái tổng thể. Thần học, môn nghiên cứu về tồn tại duy nhất, khác biệt với môn nghiên cứu về tồn tại như là tồn tại (nghiên cứu về các đặc tính chung đối với mọi hữu thể) mà ngày nay chúng ta gọi là *bản thể học*. Dường như Siêu hình học không phải là một môn khoa học, mà tối thiểu nó là hai môn khoa học.

Điều khó khăn khác là: các hữu thể có những vận động trở thành tồn tại, chết đi và sinh thành trong hữu thể khác. Aristotle cho rằng tồn tại thần thánh, khi không chuyển động, trong chừng mực nào đó có trách nhiệm đối với chuyển động của mọi hữu thể khác. Nhưng cái làm cho các hữu thể có thể nhận thức được (nguyên lý đầu tiên về tính có thể nhận thức được) trở thành giống hệt như cái làm cho chúng chuyển động (nguyên lý đầu tiên về sự sinh sản) là cái gì? Cố gắng trả lời chính xác câu hỏi đó theo cách khẳng định là trọng tâm môn siêu hình học của Aristotle. Các luận đề siêu hình học của ông tập trung vào phê bình các tiền bối của ông,

họ không trả lời được câu hỏi này hoặc không đưa được nó thành công thức hoàn chỉnh. Aristotle cho thấy họ từng bước tiến tới khám phá được các thành phần cốt yếu của một nền triết học chân thực đầu tiên, nhưng họ lại không đưa được thành công thức các nguyên tắc thống nhất được sự sinh thành, tính có thể nhận thức được, và tồn tại.

Những triết gia tiên khởi trước Socrates đã nghiên cứu các nguyên nhân của tự nhiên như là tổng thể, nhưng không quan tâm nhiều đến cơ cấu của các hữu thể cá biệt (giống loài và cá thể), nhưng lại tập trung vào sự thay đổi tự nhiên theo ý nghĩa chung và rất trừu tượng. Họ có khuynh hướng giải thích nguồn gốc đơn nhất của mọi vật, tức những học thuyết về các bản thể cơ bản bền vững (theory of underlying enduring substances) (nổi tiếng nhất là nước của Thales), các biến dạng, mà nhờ nó, theo nguyên lý có thể giải thích các thay đổi đa dạng trong tự nhiên. Chẳng bao lâu các triết gia khám phá ra rằng bây giờ họ có thể nhận ra sự thay đổi không có nguyên nhân nào khác ngoài bản thể chính: nguyên nhân vận động, hay “nguyên nhân có hậu quả,” để tạo ra các thực thể phức tạp và thay đổi của chúng (Tình yêu và Mối bất hòa của Empedocles). Tuy hai nguyên nhân này vẫn còn mơ hồ song khuynh hướng tự nhiên là sản sinh ra vạn vật với những cấu trúc và hình dạng riêng biệt. (Minh họa bằng một dẫn chứng từ nghệ thuật của con người: hình thức của tác phẩm điêu khắc mang tính quyết định đối với hiện hữu của nó hơn cho dù nó được làm bằng đá hay bằng gỗ.)

Aristotle công nhận Socrates đã hiểu được tất yếu đối với hai nguyên lý nhân quả có liên quan gần hơn với nhau: hình thức, nó trả lời cho câu hỏi “Đó là

cái gì?” và nó vào tầm nhìn qua “ngoại hình” của một vật đầy đủ, và nguyên nhân hay mục đích cuối cùng, thì trả lời cho câu hỏi “nó tồn tại vì cái gì?” Hai nguyên nhân có khuynh hướng song hành với nhau vì hình thức biểu tượng cho bản chất mà nhờ nó tồn tại của mọi vật được đo lường. Chúng ta chú ý đến hình thức khi chúng ta hỏi trong chừng mực nào thì các vật có được bản chất của chúng: Tới chừng nào thì một người như đã biết có được hình thức con người? Do đó, người ta có thể đánh giá cái Thiện như một nguyên lý mang tính giải thích. Tự nhiên, vì được lệnh phải sản sinh ra các vật có được (hay tương đương) các hình thức, không phải là một quá trình không mục đích và thiếu suy xét. Tính Thiện và tinh thần là các đặc tính cấu thành của cái toàn thể. Aristotle ghi nhận là việc hướng tới hình thức đã cho phép Socrates bắt đầu giải thích được bản tính của đời sống đạo đức và chính trị của con người.

Nhưng Aristotle nhận thấy rằng không một vị tiên bói nào biết sử dụng thích hợp tất cả bốn nguyên nhân (hữu hình, có hậu quả, ý niệm, và cứu cánh). Không ai trong số họ cố gắng trả lời câu hỏi sau: Cả bốn nguyên nhân cùng hoạt động như thế nào trong việc sinh ra một hữu thể? Chúng cùng hoạt động như các tác nhân độc lập hay như các khía cạnh của một thực tại gốc? Aristotle thẳng thừng phê phán thầy Plato của mình vì đã nghiên cứu những hình thức và cái Thiện (Nguyên nhân tối hậu) với tư cách các “ý niệm” trừu tượng (phổ biến như “công bằng” và “nhân tính”) tách biệt khỏi những sinh vật có cảm nhận. Các hình thức như là nguyên mẫu chỉ để giải thích sự tồn tại của những hữu thể có nhận biết như là “sự mô phỏng.” Nhưng nếu hình thức đó là những hữu thể có khả năng cảm nhận siêu việt,

không chuyển động, không biến đổi, thì làm sao họ có thể giải thích được sự chuyển động và sự biến đổi của một thế giới có thể cảm nhận? Thực ra người ta nghi ngờ là Plato đã từng chủ trương một học thuyết quá giản dị như là Aristotle gán cho ông, và vì là học trò của Plato nên ông ắt phải biết điều này. Thực tế, rõ ràng chính Plato đã coi “học thuyết về các khái niệm” là một khuynh hướng tự nhiên của trí tuệ con người trong nỗ lực giải quyết vấn đề tồn tại của nó. Vì lý do này mà “học thuyết” đó phải được công bố và phê phán.

Trước hết, cách Aristotle tiếp cận các nguyên nhân của hữu thể có vẻ khác một cách căn bản với Plato. Aristotle nhấn mạnh rằng hữu thể thật sự không phải là “cái gì” (đời sống, sự công bằng, nhân tính v.v. .) mà là “cái này” (hữu thể sống này, điều công bằng này, con người này). “Cái Thiện tự thân” của Plato, tư tưởng phổ quát về tính thiện, theo Aristotle chỉ là một sự trừu tượng do Plato đưa ra khi suy nghĩ về nhiều loại tính thiện cụ thể mà con người và các hữu thể khác theo đuổi. Con người cá nhân cụ thể này, “người này” hay “Socrates,” có bản thể đặc lợi. Nó không thể là thuộc tính của một hữu thể khác mà chỉ tồn tại trong chính nó. Do đó chỉ “cái này” mới là “bản thể” thật sự – các thuộc tính của nó. Trong các thuộc tính không thể tự tồn tại nhưng lại chỉ tồn tại trong các hữu thể thật sự (hay trong các thuật ngữ nói, khẳng định được chủ thể của chúng), người ta phải rút ra được sự khác biệt. Có những thuộc tính phụ thuộc và có thể bị loại bỏ (*trắng/white*, trong câu “Socrates thì trắng”) và có những thuộc tính cốt yếu và không thể bị loại bỏ (*có lý trí*, trong câu “Socrates có lý trí”). Aristotle kết tội Plato đã sai lầm khi xem các thuộc tính cốt yếu như là bản thể.

Dù có đúng như thế thì Aristotle cũng cho thấy ông là học trò Plato, khi ông nói trong số các ý nghĩa khác nhau về hữu thể, “cái gì” hay bản chất gần như nói lên bản tính của tồn tại. (Xem bài đọc ở phần Siêu Hình Học, cuốn Bảy). Các đối thủ thường lưu ý tới tình trạng căng thẳng của Aristotle giữa quyền ưu tiên của “cái gì” và quyền ưu tiên của “cái này.” Dĩ nhiên Aristotle biết rõ tình trạng căng thẳng; ông đưa ra giải pháp sau đây. Cá nhân cụ thể (“này”) là điểm xuất phát có tính kinh nghiệm, vì bác sĩ không xử lý “bệnh” mà xử lý bệnh nhân, tức người bị bệnh. Nhưng bác sĩ tiếp cận cá nhân qua yếu tính (“gì” của nhân tính), vì kỹ năng chữa bệnh của ông có kiến thức chữa trị không chỉ dành riêng cho cá nhân này, và không như là cá nhân riêng lẻ. Thực tế, Aristotle còn đi xa hơn: yếu tính hay hình thức với tư cách “nội tại” là nguyên lý chủ động chịu trách nhiệm về tồn tại của cá nhân và không chỉ về tri thức của nó. Những hình thức của Plato đi từ thiên đường xuống trái đất, như là các nguyên lý “động lực” thực hiện bản thể vật chất tiềm năng để trở thành một hữu thể nhất định. (Xem Siêu Hình Học, cuốn Chín). Hình thức chủ động (“cái gì” khi được cá thể hóa) là một tồn tại thật sự. Do đó, Aristotle tuyên bố là mình biết đánh giá đúng sự căng thẳng giữa Socrates và Plato về vấn đề ưu tiên hình thức hơn vấn đề, và cũng về sự ưu tiên đối với tính kinh nghiệm hay đối với “lẽ thường” của cá nhân cụ thể.

Tuy nhiên, giải pháp này còn mơ hồ hoàn toàn về cái gì có được sự ưu tiên có tính bản thể. Cá nhân cụ thể thì nhiều hơn một hình thức hay bản chất tích cực, vì có khía cạnh vật chất, và là cái (không giống với hình thức) rõ ràng tồn tại “bằng chính nó” trong thế giới. Nhưng nếu chúng ta hỏi cái gì phải

chịu trách nhiệm nhiều nhất cho sự trở thành tồn tại của một cá nhân, thì chúng ta phải hướng tới hình thức; đây là cái chúng ta phải nghĩ về trong lúc tạo ra quan hệ nhân quả của một hữu thể có thể có trí tuệ. Về mặt tinh thần, chúng ta phải tách khỏi hình thức, để xem xét tác động nhân quả của nó. Điều này có nghĩa là cái chúng ta hiểu nhiều nhất về Socrates là “nhân tính” chứ không phải là cá nhân Socrates duy nhất. Trong nỗ lực tạo ra một cá nhân có trí tuệ, chúng ta phải xem nó như sản phẩm bắt nguồn từ hình thức tích cực và vấn đề kèm theo. Do đó, có hai cách tiếp cận về cái gì là ưu tiên trong tồn tại: đối với năng lực tri giác ý thức và trong phạm vi rộng lớn đối với hành động thực tiễn, thì một cá nhân cụ thể (“này”) là ưu tiên, và đối với tư duy, phần lớn dành để nghiên cứu nguyên nhân, thì hình thức (“gì”) là ưu tiên. Vấn đề chủ yếu không phải là Aristotle bị nhầm lẫn mà chính là sự mơ hồ về bản thể, như ông biết, chính là bản chất của mọi vật. Một nghiên cứu xa hơn về *Siêu hình học* và các bản viết khác cho thấy sự mơ hồ này xuyên suốt những nghiên cứu của ông và liên kết với tính hai mặt của nhân tính giống như có cả hai nhu cầu thực tiễn, và suy đoán cùng các khuynh hướng. Triết học trong ý nghĩa đích thực phải nói lên được cả hai khía cạnh của bản chất đó.

Descartes và sự khởi đầu của siêu hình học hiện đại

Sau một giai đoạn dài tương đối bị sao lãng, triết học của Aristotle đã giành được ưu thế ở xã hội Âu châu thời Trung cổ, qua các bản dịch và bài bình luận từ các học giả người Ả Rập. Không gian không cho phép chúng ta thảo luận về tầm quan trọng lớn lao và sự phát triển phong phú của triết học Aristotle và triết học thời Trung cổ kéo dài tới giai đoạn

cận đại. Một tiếp cận rất hiện đại cho các vấn đề về siêu hình học và các môn khoa học khác, xuất hiện vào thế kỷ mười sáu. Danh tiếng của Niccolo Machiavelli, Martin Luther, và Nicolaus Copernicus nhắc nhở đến kỷ nguyên của các cuộc cách mạng lớn. Machiavelli đề xướng một giải pháp cho đời sống chính trị dựa vào việc mạnh bạo giải phóng dục vọng và tư lợi, từ bỏ thói quen cổ điển ham muốn hình thành đạo đức công dân. “Chủ nghĩa hiện thực” của ông lôi cuốn nhiều người muốn tìm phương cách hiệu quả để kết thúc những điều bất hạnh do cuộc xung đột học thuyết tôn giáo gây ra. Ngài Francis Bacon, triết gia và chính khách người Anh, đã chép lại các bài học về thuyết thủ đoạn xảo quyệt (Machiavellism) thành môn nghiên cứu về tự nhiên. Chỉ khi những người theo thuyết Machiavelli cố làm cho nền tảng của đời sống chính trị trở thành trung lập với các cuộc tranh chấp có tính học thuyết và do đó trở thành tự do-siêu hình học (metaphysics-free), Bacon nghĩ rằng triết học tự nhiên cho đến nay có thể đạt được điều chắc chắn không thấy rõ nếu “luật hành động” (laws of action) điều hành các quá trình tự nhiên có thể được thiết lập mà không cần sử dụng đến các loài và các hình thức – các đề tài về tình trạng phức tạp vô cùng thuộc siêu hình học.

Tự nhiên do bị tước đoạt mất sự hoàn hảo và mục đích chính thức, nên chủ yếu không còn là một đối tượng để quan tâm suy ngẫm nữa. Giống như Machiavelli, Bacon không tin là lý trí có mục đích của riêng nó, độc lập với dục vọng. Do vậy, “quy luật tự nhiên” mới tự do-siêu hình học chủ yếu được xem như công cụ thực sự giúp thăng tiến quyền lực của con người. Sự “thống trị” được các hiện tượng của họ cho phép chúng ta “làm chủ thiên nhiên” Sự loại bỏ các nguyên nhân hình thức và cuối cùng (sự giải thích theo “thuyết mục đích” mang ý nghĩa lý thuyết và thực tế

sâu sắc. Cho đến nay, vật lý học hiện đại và chính trị học hiện đại vẫn tiếp tục đi theo các con đường song song với nhau, cộng tác với nhau, theo đuổi việc thỏa mãn các dục vọng mà không có các khái niệm về tính thiện tối thượng và sự hoàn mỹ của con người. Về mặt này, chúng ta còn là người thừa hưởng gia sản của Thomas Hobbes, nhà tư tưởng đầu tiên triển khai “vật lý học” phi mục đích hoàn toàn về đời sống đạo đức và chính trị.

Câu hỏi dành cho René Descartes là: loại siêu hình học nào tương thích với giải thích mới về tự nhiên? Ông được xưng tụng là “cha đẻ của triết học hiện đại” qua việc liên kết cách điều tra nghiên cứu mới về tự nhiên và công việc của con người với những cách tân đáng kể về toán học, nhờ đó, ông tìm được con đường đến các nguyên lý siêu hình học mới về tinh thần và thể xác. Cuốn *Các suy niệm về Triết học Đầu tiên* (năm 1640), được ông viết dưới dạng một bản văn tự thuật thời Augustin, gây một ấn tượng khá sai lạc là Descartes chủ yếu là nhà tư tưởng tự biện quan tâm tới các biện giải thần học. Rõ ràng là ông muốn các bác sĩ ở Sorborne tin điều này, muốn họ đồng tình về một lối suy nghĩ mới mà họ không biết được mục đích thực của nó. Song Descartes đã cảnh báo trước đó ít năm, khi ông xuất bản một số bản luận đề về vật lý và toán học được giới thiệu bằng lời giải thích tự bạch khác thường về nguồn gốc và mục đích triết học của ông, *Luận về Phương pháp* (Discourse on Method). Chắc chắn ngày nay Descartes rất vui mừng và phấn khởi khi các học giả vẫn còn khuynh hướng xem bộ *Luận* này ít “nặng nề” về triết học hơn *Suy niệm*. Ông có thể làm cuộc cách mạng mà không bị xem là nhà cách mạng nguy hiểm (trừ các độc giả có nhận thức cao như Gottfried Wilhelm Leibniz và Jean d’Alembert).

Bộ *Luận* này, đặc biệt khi đọc có liên hệ với tác phẩm không được xuất bản “*Những Quy tắc Hướng dẫn Trí tuệ*” (Rules for the Direction of the Mind), khiến cho người ta tiếp cận các lý lẽ siêu hình học của cuốn *Suy niệm* với những điểm hữu ích nhất định trong trí tuệ. Những điểm này bao gồm sự liên kết ngầm giữa các nguyên lý siêu hình học với hai mối quan tâm nền tảng khác của Descartes: (1) sự giản lược các hiện tượng tự nhiên thành ngôn ngữ toán học mới có tính biểu tượng và tính cấu trúc (new symbolic and constructive mathematics), hình học giải tích (analytic geometics) cung cấp nền tảng cho sự toán học hóa các chuyển động của các vật thể trong không gian đồng nhất không thay đổi (“độ giãn nở”), đây là cốt lõi của học thuyết “phương pháp” nổi tiếng của Descartes; (2) điều căn bản của giải pháp này, hay ý chí kiên định, thực hiện sự giản lược này nhằm mục đích làm tăng thêm quyền lực cho con người hay làm cho chúng ta, các triết gia “giống như các thầy giáo và các giáo sư về tự nhiên.” Một lần nữa, triết học hiện đại chuyển hướng tới tự nhiên lại tước đoạt mất cứu cánh trong mối tương quan thứ nhất (1) có liên quan đến tiếp cận chính trị và đạo đức mới hướng tới nghiên cứu trong mối tương quan thứ hai (2). Siêu hình học và vật lý học (gốc rễ và thân của cây tri thức) được theo đuổi để cho ra hoa trái hữu ích, như Descartes khẳng định trong cuốn *Nguyên lý Triết học* (Principles of Philosophy): hoa trái này là y học, cơ học, và khoa học đạo đức dạy chúng ta cách thụ hưởng dục vọng như thế nào.

Tác phẩm *Suy niệm* cho thấy siêu hình học mới về tinh thần và thể xác sẽ nâng đỡ đề án đã được mô tả ra sao. Descartes cố tình tạo ra cuộc cách mạng đòi hỏi sự đổi mới quyết liệt trong tư

duy, khác xa cách chúng ta thường hiểu thế giới theo các khái niệm về các phẩm chất cảm tính. Đồng thời triết học cổ xưa cũng là mục tiêu của ông – trên hết, Aristotle là người đã tìm được bằng chứng rõ ràng về sự tồn tại của các loại và hình thức từ diện mạo có thể cảm nhận được của mọi vật. Luận đề đầu tiên của Descartes trong *Suy niệm* là đặt điểm xuất phát có thể nhận thức bằng giác quan vào sự hoài nghi; cái ông đặt thành nghi vấn là tính đáng tin cậy về sự hòa giải của thân xác giữa tư tưởng và thế giới, tính đáng tin cậy đã được cả Aristotle lẫn người bình thường thừa nhận. Hoài nghi này là cú nhảy đáng kể và có chủ ý vào chủ nghĩa hoài nghi quá khích. Nó là phương pháp thử thách tính đáng tin cậy của các niềm tin và được thúc đẩy bằng việc nghiên cứu nền tảng tri thức mà nó là miễn trừ bất kỳ khuyết điểm khả thi nào: tri thức triết học về thế giới và con người phải đạt tới mô hình lý tưởng về tính chuẩn xác toán học, “điểm Archimede” bất di bất dịch mãi mãi trợ gan với những cuộc tranh cãi âm ỉ của các nhà siêu hình học thích lý sự. Sự hiện diện của tư tưởng này được trình bày bằng sự phản ánh trong mơ: cho dù là khi thức Descartes không thể phân biệt được những tư tưởng lúc thức tỉnh về các vật thể có thể cảm nhận từ những hình ảnh trong giấc mơ, thì ông cũng nhận thấy rằng các định đề toán học vẫn đúng một cách hiển nhiên. Người ta có thể theo đuổi Hình học ngay cả khi đang ngủ.

Như một kỹ thuật khác để thử nghiệm tính đáng tin cậy trong các quan điểm của ông, Descartes giới thiệu một Chúa tuyệt đối có thể khiến ông lầm lẫn mọi thứ, kể cả những chân lý toán học. Nhưng ngay lập tức ông thay thế vị thần này bằng một “thần ác” (evil genius) ít quyền lực hơn khiến ông hoài nghi mọi

vật có thân xác, nhưng lại không hoài nghi các chân lý toán học. Đây là sự thay đổi đầy ý nghĩa và là một dấu mốc dẫn đến mục đích của Descartes. Sau này trong *Suy niệm*, Descartes chứng minh sự tồn tại của Chúa (ở một thời điểm nào đó Chúa thực sự đồng nhất về tồn tại), mà chức năng chính của Người trong vũ trụ là hỗ trợ những ứng dụng toán học của Descartes vào thế giới bên ngoài. Do đó người ta có thể kết luận rằng Descartes không nghĩ là có bất kỳ cơ sở nào để giả định rằng sự hiện hữu một quyền lực tối cao có khả năng hủy hoại khoa học toán học.

Chân lý toán học là tri thức “rõ ràng và dứt khoát”, nhưng tự nó không phải là mục đích của nghiên cứu. Nó không nói được gì về hữu thể. Descartes tìm kiếm một bản thể luận làm nền tảng cho tiếp cận toán học vào thế giới như là cách tiếp cận hợp lý duy nhất. Ông cần tạo ra các định đề về “cái gì là,” các định đề về một hạng mục hoàn toàn mới lạ. Hiển nhiên là qua việc hoài nghi căn bản rằng có một định đề về hữu thể không thể bị nghi ngờ trong bất kỳ hoàn cảnh nào: “Tôi tư duy, do đó tôi tồn tại.” Trong chừng mực tôi còn đang tư duy (cho dù tư duy là hoài nghi), thì tôi với tư cách người tư duy phải trong hình thức nào đó. Linh hồn – mà trong triết học thời Trung cổ xa xưa kết hợp những chức năng nhận thức, ham muốn và hữu cơ – bị giản lược chỉ còn là tư duy, thực ra chỉ là tư tưởng về “Tôi.” Nhưng “Tôi” khi tư duy về chính mình sẽ có khả năng phát sinh những tư tưởng toán học về tự nhiên. “Tư duy thuần túy” suy nghĩ về sự sở hữu của mình sẽ khám phá ra khái niệm có thể định lượng về “sự mở rộng” giữa những tư tưởng của nó: thể liên tục đồng nhất vô hạn mà theo đó thế giới những vật cụ thể có thể cảm nhận được có thể

bị giản lược, bị tách khỏi các phẩm chất có thể nhận thức được chẳng hạn như màu sắc, kết cấu, và sở thích. Cái “Tôi” thuần túy chứa các nguồn dành cho khoa học toán học về thế giới. Một lần nữa người ta thấy những điều Descartes quan tâm không phải chỉ là suy đoán; “Tôi” tư duy về chính mình không phải là mục đích tự nó nhưng là nền tảng dành cho việc mở rộng cuộc chinh phục thực tại bằng toán học.

Tuy quan hệ giữa cái “Tôi” với thân xác thoát đầu không rõ ràng, song Descartes lại quan tâm đến thân xác. Trên thực tế, việc hoài nghi tính đáng tin cậy của thân xác là bằng chứng Descartes quan tâm đến việc có được hiểu biết đầy đủ hơn về nó và những thân xác khác. Vấn đề chú ý của ông là tinh thần [mind] chỉ là sự tiếp thu hình thức (giống như trí tuệ của Aristotle) lệ thuộc vào các chu kỳ tự nhiên hay vận mệnh; nó không phải là chủ vận mệnh của nó. “Tôi” thuần túy của Descartes là một loại mới của trí tuệ: một người đang tư duy đồng nhất với đang làm, kể cả đang sáng tạo. “Tôi tư duy thì tôi tồn tại, là sự thật tất yếu đủ cho mỗi lúc tôi nói về điều đó, hay tôi có được nó trong nhận biết” (*Suy niệm II*). Đây không phải là sự suy tư vô tận mà là tư duy tự sinh ra một cách nhất thời. Đây chính là tư tưởng cốt lõi của siêu hình học hiện đại. Mục đích của tư duy không phải là duy trì sự tách biệt khỏi thế giới mà là chiếm đoạt thế giới và tái thiết nó theo cách riêng của tinh thần. Tinh thần đặt lên trên cảm giác nhận biết vật chất “thô” một kế hoạch điều tra nghiên cứu tự phát của chính mình. Đây là quan điểm trước đó của Bacon về việc buộc tự nhiên phải trả lời những câu hỏi chúng ta đưa ra cho nó trong “thí nghiệm;” sau này Kant dùng cách tiếp cận này để tiến xa hơn nữa.

Tính hiện đại, trong cuộc nổi loạn chống lại cả cổ nhân Hý Lạp lẫn tôn giáo được thiên khai, về cơ bản đang tìm cách giải phóng nhân loại khỏi gông cùm của tự nhiên, hay ít nhất cũng làm cho các lực lượng tự nhiên phục vụ cho những mục đích mà con người đề ra. Để hiểu được những động cơ gây ra chuyển biến lịch sử này, người ta phải nghiên cứu những người sáng lập triết học hiện đại. Giải thích mới của Descartes về hợp chất tinh thần – thể xác (mind – body compound) đã đưa ra sự đền bù, qua lời hứa về làm chủ, đối với thiên nhiên hay Chúa không cung cấp được cho nhân loại một vũ trụ tốt lành và đẹp đẽ.

Cải cách về siêu hình học hiện đại của Leibniz.

Người phê bình Descartes nhiều nhất là triết gia người Đức, Leibniz, một trong những thiên tài vĩ đại nhất của lịch sử nhân loại. Ông hiểu rõ mục đích của Descartes hơn bất kỳ người nào thời ông và ông nhắm vào nguồn gốc đích thực về sự khó khăn trong dự án của Descartes. Đồng thời Leibniz thấy rõ được những ưu điểm của khoa học toán học mới về thiên nhiên, môn khoa học được ông thông qua đó để đưa ra tác phẩm tiên phong của riêng ông về phân tích vi phân. Vấn đề không phải là Descartes không chú ý đến thân xác mà là ông hiểu sai nó. Leibniz lý luận rằng việc nhận thức bản chất của thân xác như là sự mở rộng là điều sai lầm, vì sự mở rộng là bất cứ cái gì giống như một bản thể thật. Nó không có sự sống, có thể chia vô hạn, chỉ có những phẩm chất toán học, và do đó không thể có sự thống nhất của một tồn tại thuần túy. Tồn tại thật phải được đặt trong một tổ chức nào đó chính thức và có mục đích. Tồn tại hay bản thể không thể tồn tại ở nơi không có nguyên tắc không đồng nhất, và điều này đòi hỏi

một nguồn động năng của sự không đồng nhất. Tóm lại, Leibniz tái khám phá sức thuyết phục trong lý luận của Aristotle về hình thức tích cực và sử dụng cả thuật ngữ *cái tự mục đích* (entelechy) của Aristotle (sở hữu trong phạm vi mục đích (hay telos) chính mình) để định rõ đặc điểm thực thể.

Hình thức tích cực phải được hòa hợp với cách tiếp cận toán học đối với tự nhiên. Vì cấu trúc toán học không giải thích được *động lực* sống được hưởng tới trạng thái hoàn hảo hơn, nên nó phải được xem như cái rút ra, chứ không phải cái nguyên thủy. Táo bạo hơn, Leibniz xem toàn bộ lĩnh vực tự nhiên được toán học hóa chỉ là “hiện tượng,” và ông đưa nó vào những thực thể giống như nguyên tử không mở rộng và không thể nhận thấy, được ông gọi là các đơn tử. Quan hệ giữa những vật này – khác với quan hệ nhân quả xảy ra trong không gian và thời gian – tạo ra một thế giới cùng được mở rộng. Các đơn tử cũng chứa đựng nguồn tri giác và tư duy, vì sức mạnh chủ động của chúng là tìm kiếm “sự diễn đạt” qua việc đạt được những tri giác tốt hơn về những thực thể khác. Mỗi đơn tử phản ánh toàn bộ vũ trụ và cố gắng không ngừng mở rộng quan hệ với tính vô tận của những thực thể tạo ra vũ trụ. Leibniz do đó biết được một phương pháp nhận thức thế giới của thể xác hơi na ná với bản chất của tư duy – một cái gì đó tựa như “linh hồn” mang đến hình thức cho vật chất – và giải thích vì sao vũ trụ có nhiều hơn những đặc tính định lượng. Trật tự và sự hoàn thiện được đặt vào bản chất năng động của vạn vật.

Bằng cách này, Leibniz biện minh cho một vũ trụ nhân từ, chống lại những ảo tưởng dữ dằn của đa phần các tư tưởng gia hàng đầu trong môn khoa học mới về tự nhiên. Cơ sở thần thánh của

vạn vật không thể bị kết tội vì tính cầu thả, ác ý, hay lãnh đạm đối với những ước muốn của con người về chân, thiện, mỹ. Một kế hoạch xuất sắc để có được trật tự của cái tổng thể, có thể không được nhận thức qua bảng câu hỏi có tính siêu hình học (cần lưu ý là không được giúp đỡ bởi đức tin được mạc khải) và do đó “biện thần học/thần lý học” (theodicy), sự bào chữa theo hướng của Chúa, là có thể. “Những phản tư về Khái niệm chung của công bằng” (Reflections on the Common Concept of Justice) đưa ra một tuyên bố phổ biến về theodicy này, với chút đề cập tới nền tảng siêu hình học của nó. Ngắn gọn, nó trình bày ý niệm siêu hình học chính: “Nguyên tắc hành động và nguyên tắc nhận thức không thể rút ra từ vật được mở rộng thuần túy thụ động hoàn toàn xa lạ với mọi chuyển động, với tư cách là vật chất. Do đó, hành động và nhận thức xuất phát một cách tất yếu từ một cái gì đó đơn giản và phi vật chất không có mở rộng và không có bộ phận, được gọi là linh hồn.”

Trong tác phẩm này, Leibniz quan tâm nhất đến việc trình bày chi tiết các ẩn ý đạo đức và chính trị thuộc siêu hình học của ông. Nếu tự nhiên hay nguyên tắc thống trị cái tổng thể (“vương quốc thần thánh”) không thờ ơ với tính thiện, thì công lý có nền tảng tự nhiên nằm ngoài “quyền của kẻ mạnh nhất.” Con người, theo Hobbes, không chỉ bị ép buộc bởi dục vọng tự bảo toàn mạng sống duy nhất của mình – hiệu quả của tự nhiên như tính máy móc thuần túy – để phát minh ra các phương tiện nhân tạo nhằm thoát khỏi đau khổ của trạng thái tự nhiên của “cuộc chiến tất cả chống lại tất cả” (war of all against all). Luật công lý là “người này nên ngăn không cho điều ác xảy ra cho người kia nếu điều ác dễ xảy ra.” Công lý bao gồm sự từ thiện được hướng dẫn

bởi trí tuệ thận trọng: “Công lý là sự từ thiện của người hiểu biết.” Nói tóm lại, Leibniz là người sáng lập ra truyền thống suy đoán Đức, cố gắng hòa hợp các lĩnh vực vật chất và tư tưởng, tự nhiên và đạo đức, và do đó trong những phương diện quan trọng, là lĩnh vực triết học cổ điển (antiquity) và triết học hiện đại (modernity).

Giới hạn siêu hình học có tính phê phán của Kant.

Nhà tư tưởng siêu hình học vĩ đại sau Leibniz cũng là một người Đức khác, Immanuel Kant. Ông thường được xem là nhân vật trung tâm trong toàn bộ kỷ nguyên triết học hiện đại. Siêu hình học là vấn đề cốt lõi trong tư tưởng của Kant, theo kiểu cách đặc biệt gấp đôi. Một mặt, Kant cố gắng khôi phục lại địa vị của siêu hình học như là “khoa học về thuật kiến trúc” (architectonic science) sau một loạt các cuộc tấn công dững mành vào khả năng của siêu hình học qua các bài viết của John Locke và David Hume. Câu hỏi căn bản là “Liệu siêu hình học có phải là một ngành khoa học không?” Bài đọc tuyển chọn do Kant viết là lời mở đầu cho luận đề vĩ đại của ông về vấn đề này, *Phê phán lý trí thuần túy* (Critique of Pure Reason) [1781]. Mặt khác, siêu hình học mới của Kant đã phủ định khả năng nhận biết sự vật trong chính chúng, hay sự vật như chúng có thể tồn tại ngoài khuôn khổ nhận thức mà tinh thần con người cung cấp. Khía cạnh này trong lập luận của Kant nhằm chống lại Plato và Leibniz, và phủ nhận việc lý trí tới gần được bất kỳ thực thể tối hậu nào đặt nền tảng cho thế giới hiện tượng. Nói đúng ra, chúng ta chỉ biết được “hiện tượng”: cảm giác có được bởi giác quan và được sắp đặt bởi không gian, thời gian và các phạm trù tư tưởng làm cho trật tự trong những thực thể

đơn tử bị Kant gạt bỏ như ảo giác trở thành có thể. Thực ra, thần học duy lý và tâm lý duy lý – tri thức về bản chất của Chúa và linh hồn – phải bị loại trừ như những thất bại do suy đoán.

Vậy thì, tại sao Kant vẫn gọi bằng câu hỏi của ông là một loại siêu hình học? Kant tuyên bố đã khám phá được là lý trí con người cho đến nay sở hữu những nguồn chưa biết đến cho tri thức “thuần túy” hay “tiên nghiệm” (a priori), nghĩa là, tri thức được giả định trước bằng bất kỳ kinh nghiệm nào sử dụng được các khái niệm như không gian, thời gian, liên hệ nhân quả, và bản thể khi chịu đựng thể nền thay đổi. Tri thức này có cơ sở trong cái được Kant gọi là “những phán đoán tiên nghiệm tổng hợp” (synthetic a priori judgements). Kant phân biệt rõ ràng những phán đoán này với những tư tưởng bẩm sinh rất dễ lẫn lộn. Ông cho rằng thể loại lập luận cho thấy là việc đặt nền tảng kinh nghiệm tiên nghiệm như vậy có thể là “lý lẽ siêu việt” (transcendental argument).

Một trong các mục tiêu chính của Kant (thể hiện rõ trong bài đọc tuyển chọn) là cho thấy rằng việc giản lược quan hệ nhân quả của Hume thành sự kết hợp chủ quan thông thường về cảm giác là một sai lầm. Ngược với Hume, Kant có thể mô tả suy luận của riêng ông là một loại siêu hình học, vì nó chứng minh là quan hệ nhân quả, thực thể, với các phạm trù siêu hình khác là tất yếu khách quan, và không chỉ là những sự kiện tâm lý học, như quan điểm của Hume. Tuy vậy, siêu hình học dựa vào “cuộc cách mạng của Copecnich”, ở đó trung tâm của nhận thức được chuyển từ khách thể và được đặt vào hoạt động tổng hợp của lý trí. “Cho đến nay, người ta thừa nhận rằng mọi tri thức của chúng ta phải phù hợp với khách thể,” nhưng

triết học tiên nghiệm cho thấy “khách thể phải phù hợp với tri thức của chúng ta.” Sự mở rộng quyền lực tổng hợp của tinh thần của Kant để xây dựng những đặc tính chung của thế giới cũng được sử dụng trong lĩnh vực đạo đức, nhưng không phải ở hàng thứ yếu. Ngoài luật của lý trí có tính lý thuyết về trật tự của các quy luật tự nhiên ra, còn có luật của lý trí thực hành theo luật tự do đạo đức, những nguyên tắc mà tuân theo nó lý trí thực hiện nhân quả tự do không bị cản trở bởi các quy luật tự nhiên. Quyền tự do là một quyền thêm vào của chúng ta đối với “các vật trong tự bản thân chúng” (noumena) vượt xa hơn hình thái bề ngoài. Quả thực, Kant tuyên bố là việc thiết lập giá trị lý trí đạo đức là thành tựu quan trọng nhất của ông. Nhưng vì Kant quả quyết trong tư liệu cá nhân là chính Jean-Jacques Rousseau đã cung cấp cho ông sự hiểu biết sâu sắc có phê phán rằng quyền tự do đạo đức là “mục đích thật của lý trí.”

Sự hoàn thành Siêu hình học Biện chứng của Hegel

Đạt tới sự trưởng thành trong suốt Cách mạng Pháp và uy lực mới của triết học Kant trong các đại học Đức, George Wilhelm Friedrich Hegel, cùng với một số bạn bè nổi tiếng, cố gắng hoàn thiện giải thích của Kant về quyền lực tổng hợp của lý trí bằng cách triển khai một triết học nhiều khát vọng hơn về quyền tự do dựa trên nền tảng của nó. Chủ yếu, ông phủ nhận việc lý trí phải tự giới hạn vào tri thức hiện tượng. Lý trí có sự hiểu biết sâu sắc về Đấng Tuyệt Đối (the Absolute), là cái liên kết những đặc tính của triết học lấy chủ thể làm trung tâm hậu Descartes về “cái tôi” với siêu hình học cổ điển hơn, bắt đầu từ tồn tại. Hầu hết những người có tài trí hàng đầu ở thế hệ Hegel đều là những người say mê triết học Hy Lạp

cổ điển và ca ngợi “cái cụ thể” của nền giáo dục và văn hóa Hy Lạp, vì tương phản thuận lợi với trừu tượng toán học của tư tưởng và đời sống hiện đại. Triết học chín muồi của Hegel được đặc trưng là hoạt động siêu hình học do sự căng thẳng giữa triết học cổ điển và triết học hiện đại, và do đó vẫn là nền triết học rất hấp dẫn đối với những người suy nghĩ về sự căng thẳng đó và ý nghĩa của nó. Nhưng nó cũng là một trong những triết học khó nhất đối với các triết gia để làm cho có thể nhận thức được trong một bài giới thiệu ngắn.

Trong triết học của Hegel về Đấng Tuyệt Đối, sự đối chọi hiện đại rất đặc trưng giữa chủ thể và khách thể được vượt qua rất tiến bộ qua một quá trình thời gian mà ở mỗi mức độ đều sử dụng được các khái niệm của Aristotle về tiềm năng (*dynamis*) và thực tại (*energeia*). Nhưng bây giờ người ta đã hiểu được các khái niệm của Aristotle theo một hướng rất khác Aristotle, khi vận dụng cho toàn bộ sự phát triển lịch sử nhân loại, và không duy nhất đối với các hữu thể tự nhiên. Trong phân tích cuối cùng, đối với Hegel những người Hy Lạp đã không đánh giá đúng mức độ thực của linh hồn trên tự nhiên, mà nhân tính (với sự giúp đỡ chủ yếu của Thiên Chúa) phải khám phá thông qua những nỗ lực đau khổ và lâu dài. Việc nhận ra sự thật về tinh thần đã làm cho hình thức logic biện chứng về căn bản khác với logic hình thức truyền thống. Những khái niệm mở ra trong quá trình tự phân hóa, trong đó những thời khắc của kinh nghiệm hay tư tưởng xuất hiện lúc đầu chỉ độc lập hay trực tiếp được phát hiện – qua ý nghĩa đặc biệt của Hegel về sự phủ định (*negation*) – thực sự là các khía cạnh lệ thuộc và gián tiếp thực sự của cái tổng thể. Toàn bộ sự phát triển là cái chuyển động từ mức độ trừu tượng

của tư tưởng tới cái cụ thể tối đa. Trong các thời kỳ khác, Đấng Tuyệt Đối khởi đầu chỉ là với chính Ngài trong sự đồng nhất chưa phân hóa, nhưng trong việc sinh ra sự phân biệt đa dạng của thực tại cả trong tự nhiên và lịch sử nhân loại, Ngài tự nhận thức trong cái khác mà Ngài đã sinh ra. Khi mọi sự phân biệt mở ra và Đấng Tuyệt Đối tự thấy chính mình rõ ràng trong thế giới, Ngài hoàn thiện bản chất của mình trong “tri thức tuyệt đối” (*absolute knowing*). Không còn cái khác nào ở lại phía ngoài bản thân Ngài để bị khuất phục bằng những phủ định thêm nữa, và thực tại hoàn thành về quyền tự do – tinh thần ở lại với chính nó – được đạt tới.

Hegel chứng minh rằng sự hoàn thành logic này đáp ứng với khoảng khắc trong lịch sử nhân loại khi quyền tự do chính trị và đạo đức đạt được sự công nhận vững chắc về mặt thể chế, và nghệ thuật, tôn giáo và triết học đã đạt tới hình thức cuối cùng của chúng. Đây là khoảnh khắc hiện thời. Lịch sử triết học có thể cho thấy mọi triết học trước kia đã đóng góp vào sự hoàn thành hệ thống bao gồm mọi thực tại. Do đó, trong quan niệm về lịch sử của Hegel, tư tưởng của bất kỳ kỷ nguyên nào trước kia cũng đều có những giới hạn được xác định bởi một khoảnh khắc của nó trong quá trình. Tuy nhiên, Hegel không lưu tâm đến hệ thống của riêng ông, khi nó lại lệ thuộc vào một giới hạn lịch sử như thế, vì đó là lối diễn tả chân lý cuối cùng có giá trị vĩnh cửu về tồn tại. Hệt như, sự nhấn mạnh của Hegel vào điều kiện lịch sử mở rộng sự thật là nguồn chính cho chủ nghĩa lịch sử của nhiều nhà tư tưởng sau này, những người tuy không còn chấp nhận siêu hình học của Hegel về Đấng Tuyệt Đối nhưng lại coi mọi tư tưởng đều gắn với lịch sử mà không có một sự kế thừa siêu lịch sử nào.

Siêu hình học trong thế kỷ XX

Sau Hegel, không một triết gia nào đưa ra được một hệ thống đầy ấn tượng như thế về toàn bộ tồn tại. Thực tế, ngay sau khi Hegel mất năm 1931, triết học Đức quay ngoặt sang hình thức phản suy đoán và duy vật chủ nghĩa, một khuynh hướng chỉ là một cái gì đó được sửa chữa bởi sự phục hồi triết học Kant ở giữa thế kỷ, và sự đổi mới của triết học Hegel vào cuối thế kỷ. Ngoài triết học kinh điển ra, còn có các nhân vật cô lập, như Dane Soren Kierkegaard và Friedrich Nietzsche, là những người chối bỏ mọi hình thức của thủ tục suy đoán truyền thống và logic trong triết học. Những nhân vật này chứng tỏ họ là những nhân vật quyết định trong thế kỷ XX. Khoảng năm 1900 đã dấy lên một phong trào hiện tượng học dưới sự dẫn dắt của Edmund Husserl, cố gắng thổi một sinh khí mới vào triết học bằng cách nhấn mạnh nhu cầu hướng tới những hiện tượng tiên khoa học của đời thường, và mô tả chúng mà không cần dựa vào những giả định khoa học. “Sự đình chỉ” (suspension) tư duy khoa học này cho phép một hướng mới công khai đối với những vấn đề và những truyền thống được xem là đã chết hay không còn phù hợp, và sau Chiến tranh thế giới lần thứ nhất, nó kích thích nhiều nghiên cứu đáng kể trong thần học, đạo đức học, triết học chính trị, mỹ học, và môn ngữ văn cổ điển. Nhưng có lẽ nổi bật nhất và gây ngạc nhiên nhất là sự đóng góp vào siêu hình học khôi phục lại “vấn nạn về Tồn tại” của Martin Heidegger. Điều này liên kết trong hình thức đáng chú ý một sự phục sinh nhằm nghiên cứu kỹ các văn bản triết học Hy Lạp với lối giải thích căn bản phản kinh điển về hoàn cảnh tồn tại của con người (mối lo phải đối mặt với cái chết), đã được định hình bằng bài viết của

Heidegger về Kierkegaard và Nietzsche, và bởi tâm trạng khủng hoảng sau chiến tranh thế giới thảm khốc.

Chúng ta phải tự giới hạn vào vài nhận xét về Heidegger, người chắc chắn là tư tưởng gia siêu hình học vĩ đại sau Hegel. Heidegger hiểu Tồn tại theo phạm vi lịch sử và thời gian hoàn toàn (nhớ lại Hegel), nhưng vì thiếu cấu trúc logic và mạch lạc (không giống với logic của Hegel về Đấng Tuyệt Đối). Vì “sự mở rộng tới hữu thể” (openness to beings) hay “không che giấu hữu thể” (unconcealment of beings) thiết lập nên nhân tính của đời sống con người, Tồn tại thể là phần nên bị che giấu và khó nắm nhất trong tất cả những gì có thể nói đến và có thể nghĩ đến. Tồn tại là phần nên không có nền. Nó không thể được đặt nền trong bất kỳ bản tính hay bản chất nào của vật, sự nhấn mạnh mà siêu hình học phương Tây đã dựa vào đó chỉ để che giấu – hay gây ra “lãng quên” – hành động không che giấu của Tồn tại. Nhưng đối với sự hòa hợp riêng của tinh thần, Tồn tại thể hiện rõ ràng trong ngôn ngữ, trên tất cả những gì mà các thi sĩ vĩ đại chứng kiến tính phù phiếm của những cố gắng ghê gớm – đạt tới giai đoạn phê phán trong công nghệ hiện đại – để đặt nền cho “những chỗ ở” vĩnh cửu.

Chúng ta không tính đến bất kỳ tuyển tập nào của Heidegger, vì một bài viết ngắn của ông không thể giúp ích được nhiều. Nhưng một nhân vật khác được tuyển chọn, Ludwig Wittgenstein, ảnh hưởng của ông tới triết học thế kỷ XX, chủ yếu ở những nước nói tiếng Anh, gần như cũng vĩ đại bằng ảnh hưởng của Heidegger. Thực tế, những mối quan hệ của ông với Heidegger rất đáng chú ý, mặc dù hai nhà tư tưởng không hề tiếp xúc với nhau. Sau khi bắt đầu như một nhân vật hàng đầu trong phong trào logic thực chứng (logical positivist movement),

cái được xem là tư tưởng khoa học khi nó nói rõ rằng mọi siêu hình học đều vô nghĩa, Wittgenstein theo đuổi một đường lối triết học rất khác. Ông chuyển qua vấn đề ngôn ngữ đời thường như một lĩnh vực không thể hệ thống hóa, chẳng bao giờ hoàn toàn dễ hiểu của những thực hành giống như lễ nghi (“trò chơi ngôn ngữ”/language games) có khả năng quyết định ý nghĩa. Khá giống Heidegger, Wittgenstein sau này xem sự thật như bản kê khai bằng ngôn ngữ riêng biệt và địa phương mà không thể giải thích được bằng thuật ngữ về luật chung (các khoa học về ngôn ngữ hay hoạt động trí tuệ). Hòa hợp đáng kể với phong trào hiện tượng học, Wittgenstein xem những giải thích triết học về tinh thần như là hình thức sai lầm phổ biến, biến hoạt động tư duy phức tạp thành sự hiện diện của các thực thể trí tuệ (hình ảnh, v. v...). Đối với Wittgenstein, sức hấp dẫn của việc tìm ra những thuyết cơ giới nhân quả để giải thích cho tư tưởng là nguồn chính của mọi siêu hình học. “Các triết gia luôn

luôn thấy phương pháp khoa học ngay trước mắt họ, và luôn bị cám dỗ để rời khỏi và trả lời những câu hỏi theo phong cách khoa học.”

Heidegger và Wittgenstein thúc đẩy chúng ta nhìn rõ vào những mù quáng và sai lầm của giản lược luận khoa học và tư tưởng hiện đại, và họ (đặc biệt Heidegger) làm cho chúng ta có khả năng biết được các nhà tư tưởng vĩ đại của quá khứ với những vấn đề mới. Nhưng đáng ngờ là họ cũng thành công vượt qua mọi siêu hình học trước kia, như họ tuyên bố. Tuy nhiên, tư tưởng của họ gây ra nhiều phong trào “hậu hiện đại” (postmodernist) và “hậu triết học” (postphilosophical) trong thời đại chúng ta. Chúng ta phải chống lại sự thôi thúc chào mừng những công bố gần đây về “sự kết thúc của siêu hình học” (the end of metaphysics) được công nhận. Những vấn đề của siêu hình học vẫn còn được nghiên cứu thêm mãi. Quả thực, chúng vẫn còn được tìm hiểu.

Siêu hình học của ARISTOTLE

Quyển bốn (G)

1. Có một môn khoa học nghiên cứu hữu thể như tồn tại và nghiên cứu thuộc tính thuộc về hữu thể đó theo bản chất của riêng nó. Ngày nay, bộ môn này không giống bất kỳ bộ môn nào được gọi là khoa học đặc biệt; vì nói chung không một môn nào khác giải quyết hữu thể như tồn tại (being as being). Chúng cất rời một phần của hữu thể và nghiên cứu những thuộc tính của phần này – đây là cách toán học thực hiện. Giờ đây, vì chúng ta đang tìm kiếm những nguyên lý đầu tiên và những nguyên nhân tối thượng, nên rõ ràng là phải có cái gì đó mà những thuộc tính này thuộc về đó theo bản chất của riêng nó. Nếu sau đó các tiền bối của chúng ta, những người đã tìm kiếm các yếu tố của những vật đang hiện hữu, đã đang tìm kiếm cùng những nguyên tắc này, thì nhất thiết những yếu tố đó phải là những yếu tố của tồn tại không phải do tình cờ nhưng phải vì nó là tồn tại. Do đó nó thuộc về hữu thể như tồn tại mà chúng ta phải nắm được những nguyên nhân đầu tiên.

2. Có nhiều ý nghĩa trong đó một vật có thể được nói “là,” nhưng chúng có liên quan đến một điểm trung tâm, một loại xác định của sự vật, và không đồng âm. Mọi thứ lành mạnh đều liên quan đến sự khỏe mạnh, một vật theo

nghĩa này thì là giữ gìn sức khỏe, theo nghĩa này thì vật khác sản sinh ra sức khỏe, vật khác theo nghĩa này là biểu tượng của sức khỏe, vật khác nữa lại mang ý nghĩa có khả năng khỏe mạnh. Và cái có tính y học thì liên quan đến y thuật, theo ý nghĩa này, cái thì có tính y thuật, cái khác thích ứng một cách tự nhiên với y thuật, cái khác nữa lại là một chức năng của y thuật. Và chúng ta có cách nói khác được sử dụng tương tự với cách này. Như thế, có nhiều nghĩa trong đó một vật được nói “là”, nhưng tất cả đều quy vào một điểm xuất phát; một số vật khác được nói đến vì chúng là những bản thực thể, những vật khác do chúng là thuộc tính của thực thể, những vật khác nữa do chúng là sự tác động tới thực thể, hay nguyên nhân hủy diệt, hay tình trạng thiếu thốn, những phẩm chất của bản chất, hay có khả năng sản sinh ra bản chất, hay thuộc về những vật có liên quan đến thực thể, hay là những sự phủ định của một số vật này hoặc thực thể của bản chất tự nó. Vì lý do này chúng ta nói cả đến phi tồn tại không hữu thể (non-being) mà không là vô thể (non-being). Vì, có một môn khoa học giải quyết mọi vật lành mạnh, nên một môn khoa học giống như thế cũng ứng dụng trong những trường hợp khác. Không những trong trường hợp những vật đó

có một khái niệm chung tiến hành nghiên cứu thuộc về một môn khoa học, mà cả trong trường hợp những vật có liên quan đến một bản chất chung; vì cả những điều này cũng mang ý nghĩa có một khái niệm chung. Vậy thì rõ ràng đây là công việc của một môn khoa học cũng nghiên cứu những vật như thế, như hữu thể (*qua being*). – Nhưng khoa học ở mọi nơi chủ yếu giải quyết cái căn bản, và những vật khác dựa vào cái căn bản đó, và do phẩm chất đó mà nhiều vật khác có tên gọi của chúng. Nếu, đây là thực thể của nó thuộc về những thực thể mà triết gia phải hiểu rõ các nguyên lý và nguyên nhân.

Bây giờ, đối với mỗi loại riêng lẻ của mọi vật, khi có một quan niệm thì do vậy có một môn khoa học, thí dụ như môn văn phạm, là một môn khoa học, nghiên cứu mọi âm thanh phát âm. Do đó để nghiên cứu mọi loại của hữu thể như là tồn tại, là việc của một môn khoa học tổng quát, và nghiên cứu nhiều loại khác nhau là công việc của những bộ phận chuyên biệt của môn khoa học này.

Nếu hữu thể và tính đồng nhất giống nhau và cùng là một vật với ý nghĩa chúng được hàm ý cái này trong cái kia giống như nguyên lý và nguyên nhân quan hệ với nhau, không với nghĩa là chúng được giải thích bằng cùng một công thức (dù nó không tạo ra sự khác biệt thậm chí nếu chúng ta giải thích chúng tương tự như nhau – thực tế điều này củng cố trường hợp của chúng ta); vì một người cụ thể và một người nói chung là cùng một vật và người hiện hữu và con người nói chung đều cùng một vật, và việc gấp đôi những chữ trong “một người” (*one man*) và “một người hiện hữu” (*one existent man*) cho thêm nghĩa mới nào (rõ ràng chúng không bị tách khỏi sẽ tồn tại hay sẽ kết thúc tồn tại); và tương tự với “một,” rõ ràng là sự bổ

sung thêm vào những trường hợp này có nghĩa là cùng một vật, và tính đồng nhất là không có gì ngoài tồn tại; và xa hơn nữa, nếu bản chất của mỗi vật là một theo cái không ngẫu nhiên, và cũng như thế là từ chính bản chất của nó có cái gì đó là: – tất cả tồn tại này chính xác phải có nhiều loại hữu thể đúng như tính đồng nhất. Và để nghiên cứu yếu tính của những vật này là công việc của một môn khoa học tổng quát – Thí dụ, tôi muốn nói đến cuộc thảo luận về cùng một cái và về cái tương tự với các khái niệm khác về loại này; và gần như tất cả những cái đối lập đều được ám chỉ tới nguồn này; nhưng chúng ta hãy hiểu chúng như đang còn được nghiên cứu trong “Tuyển chọn những mặt đối lập” (*Selection of Contraries*). – Và có nhiều bộ phận triết học cũng như có nhiều loại của thực thể, do đó nhất thiết phải có giữa chúng một triết học đầu tiên và một triết học tiếp theo sau triết học này. Vì tồn tại lập tức chia thành những giống loài; và do đó các môn khoa học cũng sẽ tương ứng với những giống loài này. Vì “triết gia” giống như “nhà toán học;” vì toán học cũng có nhiều bộ môn, và có bộ môn đầu tiên cả khoa học thứ hai và các khoa học nối tiếp trong lĩnh vực toán học.

Ngày nay, vì đây là công việc của một môn khoa học nghiên cứu những mặt đối lập, và tính đa dạng là sự đối lập của tính đồng nhất, và nó thuộc về một môn khoa học nghiên cứu sự phủ định và sự không tồn tại vì trong cả hai trường hợp chúng ta đều thực sự nghiên cứu tính đồng nhất, theo đó mà sự phủ định hay sự không tồn tại ám chỉ tới (vì chúng ta hoặc nói một cách đơn giản là tính đồng nhất không hiện diện, hoặc nói là nó không hiện diện trong một loại đặc thù nào đó; trong trường hợp sau, đặc trưng khác biệt của loại đó làm thay đổi ý nghĩa của “tính đồng nhất,” khi so sánh với ý

nghĩa được truyền đạt trong sự phủ định sạch trơn; vì sự phủ định chỉ có nghĩa là sự vắng mặt tính đồng nhất, trong khi sự không tồn tại cũng ngụ ý một bản chất cơ bản mà sự không tồn tại đó được khẳng định), – khi quan sát tất cả các sự thật này, những mặt đối lập của những khái niệm mà chúng ta nói rõ ở trên, cái khác và cái không tương tự và cái không bằng nhau, và mọi cái khác được rút ra hoặc từ những cái này hoặc từ tính đa dạng và tính đồng nhất, phải nằm trong lĩnh vực khoa học đã nói ở trên. – Và sự đối lập là một trong các khái niệm này, vì đối lập là một loại khác biệt. Do đó, vì có nhiều ý nghĩa trong đó một vật được nói là một, những thuật ngữ này cũng có nhiều ý nghĩa, nhưng nó chưa thuộc về một môn khoa học có thể xem xét tất cả chúng; vì một thuật ngữ lại thuộc về những khoa học khác nhau không phải do chúng có những ý nghĩa khác nhau, mà còn do các định nghĩa về chúng hoặc không đồng nhất nhau hoặc không ngụ ý một ý nghĩa chính. Và vì mọi vật được ngụ ý đến cái là căn bản (primary), thí dụ vì mọi vật đều là cái một (one) với hàm ý cái một căn bản (primary one), nên chúng ta phải nói rằng tất cả đều có nghĩa là tốt kể cả cái giống nhau, cái khác nhau, và cả những mặt đối lập nói chung; để sau khi phân biệt các ý nghĩa khác nhau của từng cái, chúng ta phải giải thích bằng cách lưu ý tới cái gì là căn bản trong mỗi thuật ngữ, khi nói chúng liên quan tới cái một đó như thế nào; một số này mang ý nghĩa là chúng sở hữu nó, một số khác mang ý nghĩa là chúng sinh ra nó và một số khác nữa mang những ý nghĩa khác nữa...

3. Chúng ta phải khẳng định là nó thuộc về một hay về nhiều khoa học khác nhau để nghiên cứu các chân lý mà toán học gọi là tiên đề (axioms) và nghiên cứu thực thể. Hiển nhiên việc nghiên cứu những điều này lại thuộc

về một môn khoa học, và đó là khoa học của các triết gia; vì những chân lý này có giá trị tốt cho mọi thứ, và không cho một loại đặc biệt nào đó nằm ngoài những cái khác. Và mọi người sử dụng chúng, vì chúng là sự thật về hữu thể *như là tồn tại* (being qua being), và mỗi giống loài (genus) đều có tồn tại. Nhưng con người sử dụng chúng chỉ đến mức thỏa mãn các mục đích của chúng; nghĩa là, đến chừng mực giống đó với các thuộc tính được con người chứng minh, mở rộng. Do đó, vì những chân lý này rõ ràng có giá trị đối với mọi vật *như tồn tại* (vì đây là cái chung đối với chúng), nên người nghiên cứu hữu thể *qua tồn tại* cũng sẽ nghiên cứu cả chúng nữa. – Và vì lý do này, không người nào đang thực hiện một nghiên cứu đặc biệt lại cố gắng nói bất kỳ điều gì về chân lý hay sai lầm của mình, – kể cả nhà hình học lẫn nhà số học cũng thế. Thực ra một số triết gia tự nhiên đã làm thế, và thủ tục của họ chỉ với trí tuệ là đủ; vì họ nghĩ rằng một mình họ đang nghiên cứu về cái toàn thể của Tự nhiên và của tồn tại. Nhưng vì có một loại tư tưởng gia, là những người cao hơn triết gia tự nhiên (vì tự nhiên chỉ là một loại đặc biệt của tồn tại), việc thảo luận về những chân lý này cũng sẽ thuộc về người nghiên cứu tính phổ quát và giải quyết được bản thể căn bản. Khoa học tự nhiên cũng là một loại hiểu biết, nhưng không phải là loại hiểu biết đầu tiên. – Và nỗ lực của những người muốn thảo luận các thuật ngữ mà dựa vào chúng chân lý sẽ được chấp thuận, sẽ phải cần tới đào tạo về logic; để họ có thể biết những điều này đầy đủ trước khi họ bắt đầu cuộc nghiên cứu đặc biệt, mà không nghiên cứu về chúng chỉ vì đang theo đuổi chúng. – Rõ ràng, một triết gia đang nghiên cứu bản chất của mọi thực thể cũng phải nghiên cứu những nguyên tắc suy diễn.

Nhưng người biết rõ nhất về từng loại phải có khả năng khẳng định những nguyên lý chắc chắn nhất thuộc chủ đề của mình, để người có chủ đề là hữu thể như là tồn tại phải có khả năng khẳng định những nguyên lý chắc chắn nhất về vạn vật. Đây là triết gia, và nguyên lý chắc chắn nhất về tất cả là nguyên lý không thể trở thành sai lầm; vì một nguyên lý như thế vừa phải là nguyên lý được biết rõ nhất (vì mọi người có thể sai lầm về những điều họ không biết), vừa phải không mang tính giả thuyết. Vì một nguyên lý mà mỗi người đều phải biết một khi người đó biết điều gì đó về tồn tại, không còn là giả thuyết; và nguyên lý mà mỗi người đều phải biết ai biết điều gì, nên người đó đã phải biết rất rõ khi bắt đầu một cuộc nghiên cứu đặc biệt. Rõ ràng một nguyên lý như thế là nguyên lý chắc chắn nhất trong tất cả; đây chính là nguyên lý mà chúng ta tiếp tục nói đến. Cùng một thuộc tính không thể cùng một lúc thuộc về và không thuộc về cùng một chủ thể trong cùng một phương diện; chúng ta phải giả định trước, khi đối diện với phủ định biện chứng, bất kỳ sự phân loại chi tiết hơn được thêm vào. Đây là nguyên lý chắc chắn nhất trong tất cả nguyên lý, vì nó trả lời cho định nghĩa được đưa ra ở trên. Vì điều đó là không thể, khi ai đó tin cùng một vật vừa hiện hữu vừa không hiện hữu, giống như một số người nghĩ Heraclitus nói; đối với cái mà con người nói, ông ta không nhất thiết phải tin. Nếu không thể xảy ra việc những thuộc tính trái ngược cùng lúc phải thuộc về cùng một chủ thể (những tính chất thông thường cũng phải được giả định trước trong định đề này), và nếu một quan điểm mà mâu thuẫn với quan điểm khác, cũng mâu thuẫn với nó, thì rõ ràng nó cũng không thể làm cho cùng một người đồng thời tin tưởng cùng một vật vừa hiện hữu vừa

không hiện hữu; vì nếu một người sai lầm trong điểm này, người ấy có thể đồng thời có những quan điểm trái ngược. Vì lý do này mà tất cả những người đang thực hiện một luận chứng, sẽ quy nó cho điều này như một đức tin tối thượng; vì điều này đương nhiên là xuất phát điểm cho mọi tiên đề khác.

4. Như chúng ta đã nói, có một số người đã tự khẳng định rằng có thể có cùng một vật vừa hiện hữu vừa không hiện hữu, lại nói rằng con người có thể đánh giá điều này là trường hợp. Và trong số những người khác, nhiều tác giả viết về tự nhiên đã sử dụng ngôn ngữ này. Nhưng chúng ta thừa nhận rằng không thể có chuyện bất cứ vật gì đồng thời vừa hiện hữu vừa không hiện hữu, và bằng cách này cho thấy đây là nguyên lý không chắc chắn nhất trong mọi nguyên lý. – Một số người thực sự đòi hỏi ngay cả điều này cũng phải được chứng minh, nhưng họ làm thế là do họ thiếu học, vì không biết những điều này nên người ta đòi hỏi chứng minh, và về điều mà người ta không thể đòi hỏi, đơn giản chỉ chứng tỏ sự thiếu học thức. Vì không thể có sự chứng minh về mọi thứ một cách tuyệt đối; có thể có bước giạt lùi vô hạn, tới mức không thể có sự chứng minh. Nhưng nếu có những vấn đề mà người ta không đòi hỏi phải chứng minh, thì những người này không thể nói nguyên lý nào họ xem là không thể chứng minh được hơn nguyên lý hiện nay.

Tuy nhiên, chúng ta có thể chứng minh phủ định rằng quan điểm này là không thể, nếu đối thủ của chúng ta sẽ chỉ nói một điều gì đó; và nếu người ấy không nói gì, thì thật vô lý để cố gắng tranh luận với người sẽ không tranh luận về bất kỳ điều gì, tới một chừng mức mà người ấy từ chối tranh luận. Vì một người như thế, theo đúng nghĩa, đã được

coi không hơn gì một cái cây. Giờ đây tôi phân biệt sự chứng minh phủ định với sự chứng minh đích thực, vì trong sự chứng minh người ta có thể được nghĩ là đang thừa nhận cái đang tranh luận, nhưng nếu người khác phải chịu trách nhiệm về sự thừa nhận thì chúng ta sẽ có bằng chứng phủ định, không phải là sự chứng minh. Điểm xuất phát cho mọi lý lẽ không phải là nhu cầu đến nỗi địch thủ của chúng ta sẽ nói rằng một điều gì đó hoặc là hoặc không là (vì người này có lẽ có thể lợi dụng việc đang thừa nhận cái đang tranh cãi), nhưng không đến nỗi phải nói rằng một điều gì đó là quan trọng cho chính mình hoặc cho người khác; vì đây là điều cần thiết, nếu ông thực sự phải nói một điều gì đó. Vì, nếu ông là không có ý nói về điều gì, thì một người như thế sẽ không có khả năng tranh luận, hoặc với chính mình hoặc với người khác. Nhưng nếu bất cứ người nào thừa nhận điều này, sự chứng minh sẽ có thể xảy ra; vì chúng ta đã có một điều gì đó xác định. Tuy nhiên, người chịu trách nhiệm về bằng chứng không phải là người chứng minh mà là người lắng nghe; vì trong khi không thừa nhận lý trí ông lại lắng nghe lý trí. Và một lần nữa người thừa nhận điều này đã thừa nhận một điều gì đó là thật ngoài sự chứng minh (để không phải mọi thứ đều sẽ “là thế và không là thế” [will be “so and not so”]).

Trước hết, ít nhất việc chữ “là” hay “không là” có một ý nghĩa xác định cũng là sự thật hiển nhiên, để không phải mọi thứ sẽ là thế và không là thế. – Một lần nữa, nếu “con người” có một ý nghĩa, thì cứ cho đó là “động vật hai chân” (two-footed animal); bằng việc có một ý nghĩa, tôi hiểu được nghĩa này: nếu như thế là một con người, vậy thì nếu bất kỳ vật gì là một con người, vật đó sẽ là cái mà một con người là. Và nó không tạo ra sự khác biệt cho dù người

ta có nói một từ ngữ mang vài ý nghĩa, nếu như chúng bị giới hạn về số lượng; vì trong mỗi công thức đều có một từ ngữ khác nhau được ấn định. Thí dụ, chúng ta có thể nói rằng “con người” không phải có một ý nghĩa mà có nhiều ý nghĩa, một trong vài ý nghĩa đó được định nghĩa là “động vật hai chân,” trong khi có thể cũng có vài công thức khác nếu chúng bị giới hạn về số lượng; vì một cái tên đặc biệt có thể được ấn định từng công thức một. Tuy nhiên, nếu chúng không bị giới hạn và người ta phải nói rằng từ ngữ có một số ý nghĩa vô hạn, thì rõ ràng không thể có việc tranh luận; vì không có ý nghĩa là không có ý nghĩa nào, và nếu những từ ngữ không có ý nghĩa thì việc tranh luận với người khác, và thực ra là với chính mình đã bị hủy bỏ; vì không thể có chuyện suy nghĩ về bất cứ vật gì nếu chúng ta không suy nghĩ về một vật; nhưng nếu điều này là có thể, thì một cái tên có thể được ấn định cho vật này. Cứ cho là như thế đi, vì như đã nói từ đầu, cái tên có ý nghĩa và có một ý nghĩa; không thể có chuyện đang là con người lại mang một ý nghĩa chính xác không phải là con người, nếu “con người” không những được dự đoán là một chủ thể mà còn có một ý nghĩa [vì chúng ta không đồng nhất “có một ý nghĩa” (having one meaning) với “được dự đoán là một chủ thể” (being predicable of one subject), vì dựa vào sự thừa nhận đó, ngay cả “âm nhạc” (musical), “trắng” (white) và “con người” (man) ắt đã có một ý nghĩa, để mọi vật đều là một; vì tất cả chúng đều đồng nghĩa].

Và sẽ không thể có cùng một vật vừa là vừa không là, ngoại trừ do sự tối nghĩa, đúng như là cái chúng ta gọi là “con người”, còn những cái khác có thể nói “không phải con người” (not-man); nhưng vấn đề đang được nói đến không phải là điều này, cùng một vật

có thể cùng lúc vừa là và vừa không là một con người về tên gọi, nhưng lại có thể trên thực tế. Bây giờ, nếu “con người” và “không phải con người” không mang ý nghĩa gì khác biệt, thì rõ ràng “không là con người” (not being a man) sẽ không mang ý nghĩa gì khác với “là con người”; như thế là con người sẽ là không là con người; vì chúng là một. Vì là cái này mang ý nghĩa thế này – cái chúng ta tìm thấy trong trường hợp “y phục” (raiment/từ cổ) và “dress” (quần áo) – chỉ là nói một cách khác, công thức cuối cùng là một. Và nếu “là con người” và “không là con người” cùng là một, chúng phải mang ý nghĩa một vật. Nhưng như đã trình bày ở phần trước rằng chúng mang ý nghĩa những vật khác nhau. Do đó, nếu việc nói về bất cứ vật gì rằng nó là con người là sự thật, thì đó phải là động vật hai chân; vì đây là cái có nghĩa là con người; và nếu điều này là tất yếu, thì không thể có cùng một vật không là động vật có hai chân; vì đây là cái mang ý nghĩa “là tất yếu” (being necessary) – không thể có chuyện một vật không là. Cũng không thể có chuyện cùng một lúc có thể nói cùng một vật vừa là con người vừa không là con người.

Cùng lời giải thích này có giá trị về vấn đề không là con người, vì “là con người” (being man) và “không phải con người” (being not-man) có ý nghĩa là những vật khác nhau; vì thuật ngữ trước có nhiều đối nghịch hơn, đến nỗi chúng phải có ý nghĩa là những vật khác nhau. Và nếu bất cứ ai nói rằng “trắng” (white) có ý nghĩa một vật và cùng một vật đó là “con người” (man), thì một lần nữa chúng ta sẽ nói cùng một điều chúng ta đã nói trước, do đó mà mọi vật (*all things*) là một, và không chỉ là những vật trái ngược. Nhưng nếu điều này không thể xảy ra, vậy thì cái đã được

nói đến sẽ xảy đến, nếu dịch thủ của chúng ta trả lời câu hỏi của chúng ta.

Và nếu, khi người ta chỉ hỏi một câu hỏi, ông sẽ thêm vào những điều mâu thuẫn, ông sẽ không trả lời câu hỏi. Vì không có điều gì ngăn cùng một vật không vừa là con người, vừa là trắng và vừa là vô số vật khác nữa: nhưng nếu người ta vẫn hỏi liệu có là thật khi gọi vật này là con người hoặc dịch thủ chúng ta phải đưa ra câu trả lời có ý nghĩa một vật, và không bổ sung thêm rằng nó cũng trắng và lớn. Vì ngoài những lý do khác ra, không thể có chuyện liệt kê hết những cái phụ vô hạn về số lượng; hãy để mặc ông liệt kê hoặc tất cả hoặc không gì cả. Tương tự, ngay cả nếu cùng một vật là một ngàn lần con người và không phải con người, chúng ta không phải bổ sung thêm, trong việc trả lời câu hỏi liệu đây có phải là con người không, đồng thời cũng không là con người trừ phi chúng ta bị buộc vẫn phải bổ sung mọi cái phụ khác, tất cả những gì chủ thể là hoặc không là; và nếu chúng ta thực hiện điều này, chúng ta sẽ không tuân theo luật tranh luận.

Và nói chung những ai sử dụng tranh luận này sẽ loại bỏ thực thể (substance) và yếu tính (essence). Vì họ phải nói rằng mọi thuộc tính là cái phụ và không có một vật như thế về cơ bản là con người hay động vật. Vì nếu có việc tồn tại bất cứ vật nào về cơ bản là con người (being man) thì điều này sẽ không tồn tại không phải con người (being not-man) hay không là người (not being man) [nhưng những điều này là sự không tồn tại của nó]; vì có một vật nào đó mà nó có ý nghĩa, và đây là thực thể của một vật nào đó. Và việc biểu thị thực thể của một vật có nghĩa là yếu tính của vật đó không phải là cái gì khác. Nhưng nếu việc là con người về cơ bản là cùng một vật hoặc về cơ bản không là người

hoặc về cơ bản không phải là con người, thì thực chất của nó sẽ là một điều gì đó khác. Do đó các dịch vụ của chúng ta phải nói là không thể có một định nghĩa như thế về bất cứ vật gì, nhưng mọi thuộc tính đều là phụ thuộc; vì đây là sự phân biệt giữa thực thể và cái phụ thuộc – trắng là cái phụ vào con người, vì mặc dù ông ta trắng song sắc trắng không phải là thực chất của ông. Nhưng nếu mọi lời phát biểu đều là phụ thuộc, sẽ không có gì là căn nguyên về cái chúng được tạo ra, nếu cái phụ luôn luôn hàm ý lời dự đoán về chủ thể. Lời dự đoán phải tiếp tục đến vô tận (ad infinitum). Nhưng điều này không thể xảy ra; vì không có hơn hai thuật ngữ có thể được kết hợp với nhau. Vì cái phụ không phải là cái phụ của cái phụ, trừ khi vì cả hai đều là những cái phụ của cùng một chủ thể. Thí dụ, tôi có ý muốn nói sắc trắng là âm nhạc và âm nhạc là sắc trắng, chỉ vì cả hai phụ thuộc vào con người. Nhưng Socrate là âm nhạc, không theo nghĩa này, cả hai thuật ngữ đều phụ thuộc vào một cái gì đó khác. Vì một số điều khẳng định phụ thuộc vào ý nghĩa này và một số vào ý nghĩa khác, một số phụ thuộc vào ý nghĩa sau, trong đó sắc trắng phụ thuộc vào Socrates, không thể hình thành một chuỗi vô hạn theo hướng đi lên, thí dụ, Socrate da trắng chưa có cái phụ khác; vì không sự đồng nhất nào có thể bị loại ra khỏi một nội dung như thế. Một lần nữa trắng cũng không có một thuật ngữ khác phụ thuộc vào nó, thí dụ, âm nhạc. Vì vật này không phụ thuộc vào vật đó hơn vật đó phụ thuộc vào vật này; và cùng một lúc chúng ta rút ra được sự khác biệt, rằng trong khi một số điều khẳng định phụ thuộc vào ý nghĩa này, thì những điều khẳng định khác lại phụ thuộc vào ý nghĩa trong đó âm nhạc phụ thuộc vào Socrate; và cái phụ là cái phụ của một cái phụ không nằm trong những trường

hợp của loại sau, nhưng chỉ trong những trường hợp của loại khác, để không phải mọi thuật ngữ sẽ phụ thuộc. Ngay trong trường hợp này cũng phải có một điều gì đó biểu thị thực thể. Và người ta thấy rằng, nếu điều này là như thế, thì những điều trái ngược không thể được khẳng định cùng một lúc.

Quyển bảy (Z)

1. Có một vài ý nghĩa trong đó một vật có thể được nói là, như chúng ta đã nêu ra trước kia trong cuốn sách của chúng ta về nhiều ý nghĩa khác nhau của từ ngữ; vì trong ý nghĩa này nó có nghĩa là cái mà một vật là hoặc “cái này,” và trong một ý nghĩa khác nó có ý nghĩa một vật thuộc về một phẩm chất hay số lượng nào đó hay có điều khẳng định nào đó như thế được khẳng định về nó. Trong khi “hữu thể” có tất cả những ý nghĩa này, thì rõ ràng trước tiên đây là “cái gì,” chính là cái khẳng định thực thể của vật đó. Vì khi chúng ta nói về phẩm chất gì mà một vật là, chúng ta nói nó tốt hoặc đẹp, nhưng không nói rằng nó là dài ba cubits (đơn vị đo chiều dài ngày xưa bằng 45,72cm) hay nó là con người; nhưng khi chúng ta nói nó là cái gì, chúng ta không nói “trắng” hay “nóng” hay “dài ba cubits,” mà nói “con người” hay “Thượng đế.” Và mọi vật khác được nói là bởi vì chúng, một số trong chúng, là số lượng về vật mà là theo ý nghĩa căn bản này, một số khác là những phẩm chất về nó, một số khác là những cảm xúc về nó, và một số khác nữa là sự quyết định khác nào đó về nó. Và như thế người ta có thể nêu lên câu hỏi liệu “đi bộ,” “khỏe mạnh” và “ngồi” có biểu thị trong từng trường hợp một điều gì đó là, và tương tự trong bất kỳ trường hợp nào về loại này; vì không điều gì trong chúng hoặc tự kiếm sống hoặc có khả năng tách rời khỏi bản chất, nhưng đúng hơn, có thể điều gì mà là đi bộ hay

được đặt ngôi hay khoẻ mạnh đều là vật tồn tại. Bây giờ, những điều này được coi là thực hơn vì có một cái gì đó xác định cốt nghĩa chúng; và đây là bản chất hay cá tính, được ngụ ý trong điều khẳng định như thế; vì “tốt” hay “ngồi” không được sử dụng mà không có điều này. Rõ ràng đó là do phạm trù mỗi cái trong những cái khác *là*. Do đó, cái mà là căn bản và *là* duy nhất (không là một cái gì khác) phải là thực thể.

Có một số ý nghĩa trong đó một thứ được nói là căn bản; nhưng thực thể lại căn bản trong mọi nghĩa – theo công thức, để có tri thức, đúng lúc. Vì trong mọi phạm trù khác, không gì có thể tồn tại độc lập, ngoài thực thể duy nhất. Và theo công thức, điều này cũng là căn bản; vì theo công thức của từng thuật ngữ, công thức về thực thể phải hiện diện. Và chúng ta nghĩ chúng ta biết từng vật một cách đầy đủ nhất, khi chúng ta biết nó là cái gì, thí dụ, con người là cái gì hay ngọn lửa là cái gì, đúng hơn khi chúng ta biết chất lượng của nó, số lượng của nó, hay nó ở đâu; vì chúng ta cũng biết từng vật trong những vật này, chỉ khi chúng ta biết số lượng hay chất lượng của nó *là* gì.

Và thật ra, cả xưa lẫn nay, câu hỏi luôn luôn được nêu ra và luôn luôn là đề tài nghi ngờ, hữu thể là gì chính là câu hỏi thực thể là gì? Vì chính điều này là điều mà một số người khẳng định là một, một số người khác khẳng định là nhiều hơn một, và một số người khẳng định bị hạn chế về số lượng, số người khác lại cho là không bị hạn chế. Và như thế chúng ta cũng phải xem xét chủ yếu, đầu tiên và hầu như riêng biệt vật gì là cái theo ý nghĩa này.

2. Hiển nhiên người ta nghĩ thực thể thuộc về thân xác; và như thế chúng ta nói rằng cả động vật và thực vật và các phần của chúng là thực thể, và thân

xác tự nhiên cũng thế chẳng hạn như lửa, nước, trái đất, mọi thứ cùng loại, và mọi vật là những phần của những vật này hay được cấu thành bởi những vật này (hoặc thuộc về những phần hoặc thuộc về toàn bộ thân xác), thí dụ, bầu trời và những phần của nó như sao, mặt trăng và mặt trời. Nhưng dù chỉ những vật này là thực thể hoặc cũng có những vật khác, hoặc một số vật này và một số vật khác là thực thể, hoặc không vật gì trong những vật này mà chỉ có một số vật khác, thì cũng đều phải được xem xét. Một số người nghĩ rằng những giới hạn của vật thể, thí dụ mặt phẳng, đường thẳng, điểm, và đơn vị, là thực thể và nhiều hơn vật thể hay thể rắn. Ngoài ra một số người không nghĩ là có bất kỳ vật gì có tính thực thể ngoài những vật cảm nhận được, có một số người khác nghĩ là có những thực thể vĩnh viễn nhiều hơn về số lượng và thực hơn, thí dụ Plato thừa nhận hai loại thực thể – Hình thức và các đối tượng của toán học – và còn thêm loại thứ ba nữa, tức thực thể của các vật thể nhạy cảm. Và Speusippus còn tạo ra nhiều loại thực thể hơn, khởi đầu với cái Một (the One), và tạo ra những nguyên lý cho mỗi loại thực thể, cái này cho số lượng, cái kia cho độ lớn về không gian, và cái kia nữa cho linh hồn; và bằng cách này ông làm tăng lên nhiều loại thực thể. Và một số người nói Hình thức và số lượng có cùng một bản chất, và những vật khác đến sau chúng, thí dụ, đường thẳng và mặt phẳng, cho tới khi chúng ta đi đến thực thể của khoảng trời và thân thể cảm nhận được.

Vậy, khi xem xét các vấn đề này, chúng ta phải thẩm tra xem xác định nào trong những xác định chung là đúng, những xác định nào không đúng, và những vật nào là thực thể, và liệu có hay không có bất kỳ cái gì ngoài thực

thể cảm nhận được không, và những thực thể cảm nhận được tồn tại cách nào, và liệu có thực thể tách biệt (cho biết lý do và cách thức) hay không có thực thể tách biệt khỏi những thực thể nhạy cảm; và trước hết chúng ta phải phác thảo ra bản chất của thực thể.

3. Từ “bản thể” được áp dụng, nếu không trong nhiều ý nghĩa hơn, thì ít nhất cũng với bốn đối tượng chính; vì cả bản chất, tính phổ quát và giống loại được cho là bản thể của mỗi vật, và bốn là thể nền. Thể nền là cái mà các vật khác được khẳng định thuộc về, trong khi tự nó lại không thuộc về vật nào khác. Và như thế trước hết chúng ta phải định rõ được bản chất của điều này; vì cái mà làm nền tảng một vật căn bản được nghĩ là ý nghĩa thật nhất của bản thể đó. Và theo một ý nghĩa, vật chất được nói là thuộc về bản chất của thể nền, theo ý nghĩa khác là hình dáng và theo ý nghĩa thứ ba là hỗn hợp cả hai. Thí dụ, khi có ý nói về vật chất, tôi có ý nói đến đồng, thì phải nhờ vào hình dáng là bố cục của hình thức và nhờ vào hỗn hợp cả hai (vật cụ thể) là tượng. Do đó, nếu hình thức tồn tại trước vật chất và thực hơn, nó cũng sẽ tồn tại trước hỗn hợp vì cùng một nguyên nhân...

Quyển chín

1. Chúng ta đã bàn về cái là chính yếu và cái mà theo đó tất cả các phạm trù khác về tồn tại được quy về – tức, bản thể. Vì do công thức của bản thể mà những cái khác được nói là – số lượng và chất lượng và những cái tương tự; vì tất cả sẽ được tìm thấy là có chứa công thức đó của bản thể, như chúng ta nói ở phần đầu công cuộc của chúng ta. Và vì “tồn tại” (being) theo cách này được chia thành “cái gì”, chất lượng và số lượng, và theo cách khác được phân biệt do tiềm năng và hoàn thành và chức năng, nên chúng

ta hãy thảo luận về tiềm năng và sự hoàn thành. Trước hết, chúng ta hãy giải thích tiềm năng theo ý nghĩa chính xác nhất, tuy đây không phải là điều hữu ích nhất cho mục đích hiện tại của chúng ta. Vì tiềm năng và thực tại mở rộng xa hơn phạm vi thuần túy của chuyển động. Nhưng khi chúng ta nói về loại thứ nhất này, chúng ta sẽ giải thích các loại tiềm năng trong các thảo luận về thực tại.

Ở chỗ khác chúng ta đã cho thấy là “tiềm năng” và chữ “có thể” có nhiều nghĩa. Về những ý nghĩa này, chúng ta đã bỏ đi mọi tiềm năng được gọi tương tự. Vì một số tiềm năng được gọi thế bởi sự tương tự, như trong hình học; và chúng ta nói rằng những vật có thể là hoặc không thể là vì theo một cách xác định nào đó chúng là hoặc không là.

Nhưng mọi tiềm năng thích ứng với cùng một loại thì đều là những điểm xuất phát, và được gọi là những tiềm năng có liên quan đến một loại nguyên thủy, đây là điểm xuất phát sự thay đổi trong vật khác hay trong chính vật đó như vật khác. Vì một loại là một tiềm năng để được hành động theo, nghĩa là, nguyên lý trong chính vật hành động theo, điều này làm cho nó có khả năng được thay đổi và được hành động theo bởi vật khác hay bởi chính nó được xem như vật khác, và một loại khác là trạng thái không dễ bị thay đổi vì cái tệ hơn và không dễ bị phá hủy bởi vật khác hay bởi chính vật đó như vật khác, nghĩa là, bởi nguyên lý thay đổi. Công thức tiềm năng theo ý nghĩa đầu tiên nằm trong tất cả những định nghĩa này. – Và một lần nữa những cái gọi là tiềm năng này là tiềm năng hoặc chỉ hành động hoặc được hành động theo, hay hành động hoặc được hành động theo *một cách tốt*, để ngay cả trong những công thức của phần sau vì một lý do nào đó cũng bao gồm những công thức của những loại tiềm năng trước.

Vậy thì rõ ràng về một ý nghĩa nào đó tiềm năng hành động và được hành động là một (vì một vật có thể có khả năng hoặc vì nó có thể được hành động theo hoặc vì một vật nào đó khác có thể được hành động theo bởi nó), nhưng về một ý nghĩa nào đó thì các tiềm năng lại khác nhau. Đối với tiềm năng nằm trong vật được hành động theo; là vì nó bao gồm một nguyên lý chuyển động nào đó, và vì vật chất là một nguyên lý chuyển động, mà vật được hành động theo lại được hành động theo, vật này bởi vật này, vật khác bởi vật khác; vì vật có chất dầu thì dễ cháy, và vật sinh lợi theo một cách thức đặc biệt có thể bị nghiền nát; và tương tự như thế trong mọi trường hợp khác. Nhưng tiềm năng khác lại nằm trong tác nhân, thí dụ, sự nung và thuật xây dựng cùng hiện diện, tiềm năng trong sự nung có thể sản xuất ra nhiệt và tiềm năng khác nơi người có thể xây dựng. Và như thế tới một chừng mức mà một vật là tính đồng nhất hữu cơ, nó không thể được hành động theo bởi chính nó; vì nó là một và không phải là hai vật khác nhau. Và sự thiếu tiềm năng là tình trạng thiếu trái ngược với tiềm năng loại này, để mỗi tiềm năng thuộc về cùng một chủ thể và liên quan tới cùng một quá trình như sự thiếu tiềm năng tương ứng. Tình trạng thiếu có nhiều nghĩa; vì nó có nghĩa là không có một chất lượng nhất định và có thể đương nhiên có nó nhưng lại không có nó, hoặc nói chung thuộc về khi nó có thể đương nhiên có nó, và hoặc theo một cách đặc biệt nào đó, thí dụ, khi nó *hoàn toàn* không thể có nó, hay khi nó không thể có nó ở bất kỳ mức độ nào. Và trong những trường hợp nhất định nếu những vật đương nhiên có chất lượng làm mất nó bằng vũ lực, chúng ta có thể nói chúng chịu tình trạng thiếu.

2. Vì một số nguyên lý như thế hiện diện trong những vật không có linh hồn, và những nguyên lý khác trong những vật có linh hồn, và trong linh hồn và trong phần lý trí của linh hồn, rõ ràng một số tiềm năng sẽ không dựa trên lý trí và một số được đồng hành với lý trí. Đây là lý do vì sao mọi nghệ thuật, tức mọi hình thức sản xuất của tri thức, là những tiềm năng; chúng là những nguyên lý thay đổi trong vật khác hay trong chính người nghệ sĩ được xem như vật khác.

Và mỗi nguyên lý trong những nguyên lý đó được đồng hành với lý trí giống như khả năng tạo ra những hiệu quả ngược lại giống nhau, nhưng một khả năng không lý trí lại sản xuất ra một hiệu quả; thí dụ, nóng chỉ có khả năng làm nóng, nhưng y thuật có thể sản xuất ra cả bệnh tật lẫn sức khỏe. Nguyên do là khoa học là một công thức dựa vào lý trí, và cùng một công thức dựa vào lý trí giải thích một vật và tình trạng thiếu thốn của nó, không chỉ theo cùng một cách thức; và về một ý nghĩa nào đó nó ứng dụng cho cả hai, nhưng về một ý nghĩa khác thì nó đúng hơn là ứng dụng cho sự kiện rõ ràng. Do đó nhưng môn khoa học như thế phải giải quyết những mặt đối lập, nhưng với một mặt thuộc bản tính của riêng chúng và với mặt khác thuộc bản tính của chúng; vì công thức lý trí ứng dụng cho một đối tượng do bản chất riêng của đối tượng, và với đối tượng khác, về một ý nghĩa nào đó, một cách tình cờ; vì chính bởi sự phủ nhận và sự xóa bỏ mà nó giải thích sự đối lập; vì sự mâu thuẫn là tình trạng thiếu đầu tiên, và đây là sự xóa bỏ toàn bộ của thuật ngữ xác thực. Vì một mặt, các mâu thuẫn không xảy ra trong cùng một vật, nhưng mặt khác khoa học là tiềm năng lệ thuộc vào quyền sở hữu của một công

thức hợp lý, và linh hồn sở hữu một nguyên lý vận động; do đó, mặt khác, người khỏe mạnh chỉ sản xuất ra sức khỏe và cái có thể đốt nóng chỉ đốt nóng và cái có thể làm mát chỉ làm lạnh, nhưng một con người khoa học, nói cách khác, sản xuất ra cả những hiệu quả trái ngược. Vì có một công thức dựa vào lý trí ứng dụng cho cả hai mặt dù không cùng một cách thức, và nó nằm trong linh hồn có sở hữu nguyên lý vận động; để linh hồn sẽ bắt đầu cả hai quá trình từ cùng một nguyên lý, ứng dụng chúng với cùng một đối tượng. Và như thế những vật có tiềm năng thuộc về công thức hợp lý sẽ hành động ngược lại những vật có tiềm năng không hợp lý; vì những sản phẩm của vế trước được bao gồm dưới một nguyên lý, đó là công thức hợp lý.

Rõ ràng là tiềm năng chỉ thực hiện một việc hay làm cho việc đó được thực hiện đối với một vật được ngụ ý trong vật thực hiện nó hoặc làm cho nó được thực hiện *tốt*, nhưng về sau không phải luôn luôn ngụ ý trong vế trước: vì người làm tốt một việc thì phải làm việc đó, nhưng người chỉ làm một việc không cần phải làm tốt việc đó.

3. Có một số người giống như trường phái Megar (Megaric school), nói rằng một vật có thể hành động chỉ khi nó đang hành động, và khi nó đang không hành động thì nó không thể hành động, thí dụ, người đang không xây dựng thì không thể xây dựng, nhưng chỉ là người đang xây dựng, khi người đó đang xây dựng; và cũng như thế trong mọi trường hợp khác. Thực không khó để nhìn ra những điều vô lý kèm theo quan điểm này.

Vì rõ ràng là theo quan điểm này, một người sẽ không là người xây dựng nếu người đó không đang xây dựng (vì để là người xây dựng thì phải có khả

năng xây dựng), và cũng giống như thế với các nghệ thuật khác. Nếu không thể có những nghệ thuật như thế nếu người ta ở một thời điểm nào đó không học được và không giành được chúng, và rồi không thể không có được chúng nếu người ta một lúc nào đó đánh mất chúng (hoặc do tính hay quên, do tai nạn hoặc do thời gian; vì nó không thể là bởi sự phá hủy của chính đối tượng, vì nó kéo dài đến vĩnh cửu), một người sẽ không có nghệ thuật khi người ấy ngưng không sử dụng nó, nhưng người ấy lại có thể lập tức xây dựng lại được; vậy thì làm thế nào người ấy sẽ có được nghệ thuật? Và tương tự khi xét đến những vật vô tri vô giác; không có cái gì là lạnh, nóng, ngọt, hay có thể cảm giác thấy nếu người ta không đang cảm giác thấy nó; để những người ủng hộ quan điểm này sẽ phải giữ vững học thuyết của Protagoras. Nhưng thực ra, không vật gì có được nhận thức nếu nó không đang nhận thức, nghĩa là, đang tập luyện nhận thức. Nếu một người bị mù thì sẽ không có sự nhìn cho dù nó tự nhiên có, khi nó tự nhiên có điều đó và khi nó vẫn tồn tại, thì cùng những người đó sẽ mù nhiều lần trong ngày – và cả điếc nữa.

Một lần nữa, nếu việc bị lấy mất tiềm năng là không thể, thì việc đang không xảy ra sẽ không thể xảy ra; nhưng người nói về việc không thể xảy ra rằng nó là hay sẽ là, cũng sẽ nói cái gì là không thật; vì đây là cái có nghĩa là sự không có năng lực. Do đó, những quan điểm này loại trừ cả sự chuyển động lẫn sự trở thành. Vì cái gì đứng sẽ luôn luôn đứng, và cái gì ngồi sẽ luôn luôn ngồi; nếu nó đang ngồi nó sẽ không đứng lên; vì cái không thể đứng lên sẽ không thể đứng lên. Nhưng chúng ta không thể nói điều này, để rõ ràng tiềm năng và thực tại khác nhau; nhưng những quan điểm này làm cho tiềm

năng và thực tại giống nhau, để nó không phải là một vật nhỏ mà chúng đang tìm kiếm để hủy diệt.

Do đó, có thể có chuyện một vật có thể có khả năng là và không là và có khả năng không là nhưng lại là và tương tự với những loại khẳng định khác, hay không có khả năng đi bộ nhưng lại đi bộ. Và một vật có khả năng làm một điều gì đó nếu không có

điều gì không thể trong việc nó có thực tại về cái mà nó được nói là có khả năng. Thí dụ, tôi có ý muốn nói, nếu một vật có khả năng ngồi và nó sẵn sàng ngồi, sẽ không có gì không thể trong việc nó thực sự ngồi; và tương tự nếu nó có thể bị chuyển động hoặc chuyển động hoặc đứng hay tạo ra việc đứng hoặc là hay tiến tới việc là, hoặc không là hay không tiến tới việc là...

Bản sao lưu trữ

Trích tác phẩm

***Những suy niệm về triết học đầu tiên trong đó sự hiện
hữu của Chúa và sự khác biệt giữa
tinh thần & thể xác được chứng minh***

**của
RENÉ DESCARTES**

Suy niệm I

***Về những vật có thể được mang vào
trong lĩnh vực hoài nghi***

Đã một số năm rồi kể từ khi tôi phát hiện ra bao nhiêu niềm tin sai lầm mà tôi có từ thời niên thiếu được thừa nhận như là thật và tôi hoài nghi bao nhiêu kể từ khi mọi điều được xây dựng dựa trên nền tảng niềm tin này; và từ lúc đó tôi bị thuyết phục rằng tôi phải một lần kiên quyết thực hiện việc giải thoát chính mình ra khỏi mọi quan điểm trước kia tôi đã chấp nhận, và bắt đầu xây dựng lại niềm tin mới từ cơ bản, nếu tôi muốn thiết lập bất kỳ một cấu trúc vững chắc và cố định trong các môn khoa học. Nhưng vì tính dám làm này có vẻ là một điều quá quan trọng, nên tôi đã chờ cho tới khi tôi đạt tới tuổi trưởng thành để không phải hy vọng ở bất kỳ giai đoạn nào sau này tôi sẽ thực hiện tốt hơn thiết kế của mình. Lý do này khiến tôi hoãn lại lâu đến nỗi tôi cảm thấy tôi đã sai nếu tôi cứ thận trọng suy nghĩ mà không hành động. Ngày nay, rất đúng lúc theo kế hoạch tôi dự trù, tôi

đã giải thoát tinh thần tôi khỏi mọi lo âu (và tôi hạnh phúc vì không bị dao động bởi dục vọng) và vì tôi đã kiếm được cho chính mình thời gian rảnh rỗi trong nơi ẩn dật an bình, nên ít nhất tôi sẽ toàn tâm toàn ý một cách trang trọng và tự do với sự thay đổi đột ngột mọi quan điểm trước kia của mình.

Giờ đây, vì mục đích này tôi không cần thiết phải trình bày là tất cả những điều này là sai lầm – có lẽ tôi sẽ không bao giờ tới được đích này. Nhưng vì lý trí đã thuyết phục tôi rằng tôi phải cẩn thận kìm mình không tán thành những vấn đề không hoàn toàn chắc chắn và không nghi ngờ những vấn đề tỏ ra hiển nhiên là sai lầm đối với tôi, nếu tôi có thể tìm được trong mỗi vấn đề một lý do nào đó để hoài nghi, điều này sẽ đủ biện hộ cho việc tôi loại bỏ toàn bộ. Và vì mục đích đó nó sẽ không đòi hỏi tôi phải xem xét đặc biệt từng vấn đề, đây là một nhiệm vụ liên tục; vì sự thật là việc hủy bỏ các nền tảng của tính tất yếu sẽ mang theo nó sự suy sụp phần còn lại, trước hết tôi sẽ chỉ tấn công những nguyên lý mà những quan điểm trước kia của tôi dựa vào.

Tất cả những gì mà cho đến bây giờ tôi đã chấp nhận là chân thật nhất và chắc chắn nhất tôi đều đã học được hoặc từ giác quan hoặc qua giác quan; nhưng đôi khi người ta chứng minh với tôi rằng những giác quan này lừa dối, và khôn ngoan hơn là không tin hoàn toàn vào bất cứ điều gì đã đánh lừa chúng ta một lần.

Nhưng có thể là mặc dù giác quan đôi khi đánh lừa chúng ta về những vật khó có thể cảm giác thấy, hay rất xa, song có nhiều vật khác chúng ta bắt gặp nhưng lại không thể hoài nghi gì về chúng dựa trên lý trí, mặc dù chúng ta nhận ra chúng bởi các phương tiện của chúng. Thí dụ, có sự kiện tôi ở đây, ngồi cạnh lò sưởi, mặc áo dài dạ hội, cầm tờ giấy này trong tay và các vấn đề khác tương tự. Và làm thế nào tôi có thể phủ nhận rằng những bàn tay này và thân xác này không phải là của tôi, nếu tôi không có thể so sánh chính mình với những người nào đó, không có giác quan, mà tiểu não của họ rối loạn và bị vấn đục bởi hơi mật đen dày đặc, đến nỗi họ không ngừng bảo đảm với chúng ta rằng họ nghĩ họ là vua khi họ hoàn toàn nghèo, hoặc họ được mặc trang phục màu tía khi họ thực sự trần truồng, hoặc những người tưởng tượng rằng họ có một cái đầu làm bằng đất nung hay không là gì cả ngoài những quả bí ngô hay được làm bằng kính. Nhưng họ bị điên, và tôi không phải là người ít điên chút nào nếu tôi cũng đi theo các thí dụ quá vô lý.

Đồng thời tôi phải nhớ rằng tôi là một con người, do vậy tôi có thói quen ngủ, và trong giấc mơ thể hiện với bản thân mình chính những điều đó hay đôi khi kể cả những điều ít khả thi, hơn cả những người điên trong những lúc họ thức. Ban đêm đã bao lần tôi mơ mình xuất hiện ở nơi đặc biệt này, đóng bộ và ngồi cạnh lò sưởi, trong khi thực

tế tôi lại nằm trần truồng trên giường. Lúc này đối với tôi dường như với cặp mắt tỉnh thức tôi đang nhìn vào tờ giấy này; cái đầu tôi chuyển động, không ngủ, thận trọng và có chủ đích, tôi đưa tay ra và nhận biết nó; điều xảy ra trong giấc ngủ không xuất hiện quá rõ ràng cũng không quá khác biệt như tất cả điều này. Nhưng khi suy nghĩ toàn bộ điều này tôi tự nhắc nhở mình rằng nhiều khi trong giấc ngủ tôi bị đánh lừa bởi những ảo tưởng tương tự, và khi cẩn thận nghiền ngẫm ý nghĩ này tôi hiểu rất rõ không có những biểu thị chắc chắn nào để khi dựa vào chúng, chúng ta có thể phân biệt rõ rệt tỉnh thức (wakefulness) với ngủ, đến nỗi tôi bị chìm đắm trong sự ngạc nhiên. Và sự ngạc nhiên của tôi hầu như có khả năng thuyết phục tôi rằng tôi đang mơ.

Bây giờ chúng ta thừa nhận rằng chúng ta đang ngủ và tất cả những chi tiết này, thí dụ chúng ta mở mắt, lắc đầu, duỗi tay ..., chỉ là ảo giác; và chúng ta ngẫm nghĩ rằng có thể hoặc tay hoặc toàn thân chúng ta đều không phải là tất cả những cái đối với chúng ta có vẻ hiện hữu. Đồng thời ít nhất chúng ta cũng phải thú nhận rằng những điều đang được trình bày cho chúng ta trong giấc ngủ giống như những hình tượng được vẽ mà chỉ có thể được hình thành như bản sao của điều gì đó có thực và thật sự, và theo cách này mà những vật nói chung như mắt, đầu, tay, và toàn bộ thân xác, chí ít cũng không phải là những vật tưởng tượng mà là những vật thực sự tồn tại. Vì trên thực tế các họa sĩ, kể cả khi nghiên cứu bằng tài năng nhất để thể hiện các nữ thần và thần rừng dưới dạng lạ nhất và khác thường nhất, cũng không thể cho chúng các bản tính hoàn toàn mới, mà chỉ tạo ra sự pha trộn nhất định các bộ phận của các loài vật khác nhau; hoặc nếu trí tưởng tượng của họ đủ ngông

cuồng để phát minh ra một điều gì đó lạ thường đến nỗi không vật gì tương tự được nhìn thấy trước kia, và sau đó tác phẩm của họ trình bày một vật tưởng tượng thuần túy và giả tưởng tuyệt đối, thì điều chắc chắn giống nhau là màu sắc bao gồm trong tác phẩm nhất thiết phải là thực. Và vì cùng một lý do như thế, tuy những vật nói chung này, tức [thân xác], mắt, đầu, tay và những vật như thế, có thể là tưởng tượng, song đồng thời chúng ta lại bị buộc phải thú nhận rằng ít nhất cũng có một số đối tượng khác hẳn còn đơn giản hơn và phổ quát hơn, là thực và thật sự; và trong số đó theo cùng một cách thức như với những màu sắc thực nhất định, mọi hình ảnh của vật cư ngụ trong tư tưởng của chúng ta đều được hình thành, cho dù là thật và thực hay giả hay giả tưởng.

Bản tính riêng nói chung gắn liền với một loại các sự vật như thế, và sự mở rộng, hình dáng của những vật được mở rộng, khối lượng hoặc độ lớn và số lượng, cũng như nơi chốn chúng tồn tại, thời gian chúng tồn tại

Đó có thể là lý do vì sao lý luận của chúng ta không đúng khi từ điều này chúng ta kết luận rằng Vật lý học, Thiên văn học, Y học và mọi môn khoa học khác có mục đích xem xét các vật tổng hợp, là những bộ môn mơ hồ và không chắc chắn; nhưng Số học, Hình học và các môn khoa học thuộc loại chỉ xử lý những điều rất đơn giản và rất phổ quát, không cần nỗ lực cố gắng xác định xem chúng có thực sự tồn tại hay không, bao gồm sự đo lường nào đó về tính chắc chắn và yếu tố không thể nghi ngờ được. Dù tôi thức hoặc ngủ thì hai cộng ba vẫn cứ là năm và hình vuông không bao giờ thành hình có nhiều hơn bốn cạnh, và không thể có chuyện những chân lý quá rõ và hiển

hiển có thể bị nghi ngờ về sự sai lầm (hay tính không chắc chắn).

Tuy nhiên, từ lâu tôi đã cố định trong tâm trí mình đức tin rằng một Chúa toàn năng đã tồn tại và bởi vì Ngài tôi được tạo ra như tôi đang tồn tại. Nhưng làm thế nào tôi biết được là Ngài không làm cho xảy ra việc không có trái đất, không có thiên đàng, không có thân xác mở rộng, không có độ lớn, không có nơi chốn và tuy thế [tôi có được nhận thức về mọi vật này và] đối với tôi chúng tồn tại đúng y như tôi hiện đang nhìn thấy chúng? Và, ngoài ra, đôi khi tôi tưởng tượng rằng những người khác tự lừa dối mình với những điều mà họ cho rằng họ biết rõ nhất, thì làm thế nào tôi biết được là mình không bị lừa dối mỗi lần tôi cộng hai với ba, hoặc tính các cạnh của một hình vuông, hoặc phán đoán những điều còn đơn giản hơn nữa, nếu bất kỳ điều gì đơn giản hơn được tưởng tượng ra? Nhưng có thể Chúa không mong muốn tôi bị lừa dối, vì Ngài được cho là toàn thiện (supremely good). Tuy nhiên, nếu việc làm cho tôi thành liên tục lừa dối mình trái ngược với tính thiện của Ngài, thì việc trái ngược với tính thiện của Ngài cũng có vẻ cho phép tôi đôi khi bị lừa dối và do đó tôi không thể nghi ngờ là Ngài thực sự cho phép điều này.

Thực tế là có thể có những người thích phủ nhận sự hiện hữu của một Chúa đầy quyền năng, đúng hơn là tin rằng mọi điều khác là không chắc chắn. Nhưng lúc này chúng ta không chống đối họ, và không thừa nhận mọi điều ở đây nói về một Chúa là một truyền thuyết; tuy nhiên theo bất kỳ cách nào mà họ giả sử tôi đã đi tới trạng thái hiện hữu mà tôi đã đạt tới – cho dù họ quy điều đó cho số mệnh hoặc cho rủi ro, hoặc nhận ra nó tồn tại bằng một chuỗi

liên tục các tiền đề, hay bằng phương pháp khác nào đó – vì sai lầm và tự lừa dối là nhược điểm, rõ ràng điều lớn hơn sẽ là việc có thể xảy ra sự hiện hữu của tôi không quá hoàn hảo như tôi từng tự lừa dối mình, vì là Đấng Sáng tạo nên họ ấn định nguồn gốc của tôi là kém quyền thế hơn. Với những lý do này tôi chắc chắn không có gì để trả lời, nhưng cuối cùng tôi cảm thấy buộc phải thú nhận rằng không có điều gì mà trước kia tôi tin là thật mà trong phạm vi nào đó tôi không thể nghi ngờ, và không chỉ qua sự thiếu suy nghĩ hay qua nhẹ dạ, mà vì những nguyên nhân rất có uy thế được xem xét cẩn thận; để từ nay trở đi tôi phải cẩn thận tin vào những quan điểm này hơn là vào những điều sai lầm hiển nhiên, nếu tôi mong muốn tới được bất kỳ sự chắc chắn nào [trong khoa học].

Nhưng việc được ra những nhận xét này là chưa đủ, chúng ta còn phải cẩn thận ghi nhớ chúng nữa. Vì những quan điểm cổ xưa và phổ biến vẫn thường xuyên trở lại tâm trí tôi, thói quen lâu đời và quen thuộc cho chúng được quyền chiếm hữu tâm trí tôi chống lại sở thích của tôi và làm cho chúng hầu như thành chủ nhân của đức tin tôi; tôi không mất thói quen chiều theo chúng, cũng không mất thói quen đặt niềm tin vào chúng, chừng nào tôi còn xem chúng như chúng thực sự tồn tại, tức là những quan niệm trong một phạm vi nghi ngờ nào đó, như tôi vừa trình bày, và có nhiều khả năng xảy ra, thì sẽ có nhiều lý do hơn để tin hơn là chối bỏ chúng. Đó là lý do vì sao tôi suy nghĩ rằng tôi không hành động sai, nếu, việc thực hiện có mục đích nhất định một niềm tin ngược lại, tôi tự cho phép mình bị lừa dối và trong một thời gian nhất định giả bộ rằng tất cả những quan niệm

này hoàn toàn giả tạo và tưởng tượng, cho tới lúc cuối, làm cân bằng những định kiến trước với những định kiến sau của tôi [để chúng không thể làm cho những quan điểm của tôi lệch hơn về một phía], óc phán đoán của tôi sẽ không còn bị chi phối bởi thói quen xấu hay quay lưng lại với kiến thức đúng về chân lý nữa. Vì tôi được bảo đảm rằng không thể có nguy hiểm, cũng không thể có sai lầm trong quá trình này, và tôi không thể ngay lúc này sinh ra quá nhiều để không tin, vì tôi sẽ không xem xét vấn đề hành động mà chỉ xem xét vấn đề tri thức.

Sau đó tôi giả sử rằng, không có Chúa là Đấng toàn thiện và suốt nguồn chân lý, mà là có một thần ác nào đó không kém quyền năng lừa gạt, đã sử dụng toàn bộ năng lực của mình để lừa gạt tôi; tôi sẽ xem trời, đất, màu sắc, hình dạng, âm thanh, và mọi vật bên ngoài khác là con số không nhưng những ảo giác và giấc mơ mà vị thần này lợi dụng để đặt bẫy tính nhẹ dạ của tôi; tôi sẽ xem chính mình như không tay, không thịt, không máu, không giác quan, nhưng lại tin sai lầm rằng chính mình sở hữu mọi vật này; tôi sẽ vẫn mãi gắn chặt vào quan điểm này, và nếu bằng phương tiện này khả năng của tôi không cho phép tôi tri thức được bất kỳ chân lý nào, thì chí ít tôi cũng có thể làm được điều gì trong khả năng của mình [nghĩa là, tạm thời ngưng phán đoán], và với mục đích nhất định tránh tin vào bất kỳ điều gì sai lầm hay bị đánh lừa bởi kẻ lừa gạt tinh quái này, mặc dù hẳn có thể đầy quyền năng và dối trá. Nhưng công việc này là một công việc khó nhọc, và vô tình sự mệt mỏi nhất định sẽ dẫn tôi vào dòng đời bình thường của tôi. Và giống như một tù nhân trong giấc ngủ hưởng được sự tự do tưởng

tượng của mình, khi người ấy bắt đầu nghi ngờ sự tự do của mình chỉ là một giấc mơ, sợ thức giấc, và hiệp lực với những ảo tưởng làm vui lòng này để sự lừa dối có thể được kéo dài ra, vì thế do vô tình tự nguyện tôi rút lui vào những quan điểm trước kia của

mình, và sợ phải thức giấc khỏi giấc ngủ này, để sự tỉnh thức nặng nề đang theo đuổi sự yên bình của sự nghỉ ngơi này khỏi phải bị trải qua trong ánh sáng ban ngày, nhưng trong bóng tối triển miên của những khó khăn vừa được thảo luận.

Bản sao lưu trữ

Những bài thuyết trình về lịch sử triết học

của

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Khái niệm lịch sử triết học

Tư tưởng có thể xuất hiện đầu tiên cho chúng ta trong lịch sử Triết học, chính là tư tưởng chủ thể bao gồm mâu thuẫn nội tại. Vì Triết học nhắm vào sự hiểu biết những gì không thay đổi, vĩnh cửu, trong và cho chính nó: mục đích của nó là Chân lý. Nhưng lịch sử cho chúng ta biết về những gì trước kia đã hiện hữu, một thời gian khác biến mất, bị trục xuất bởi những gì khác. Chân lý là vĩnh cửu; nó không sụp đổ trong thời gian ngắn và không có lịch sử. Nhưng nếu nó có lịch sử, và vì lịch sử này chỉ là sự trình bày một chuỗi những hình thức tri thức ở quá khứ, nên chân lý không được tìm thấy trong đó, do chân lý không thể là những gì đã qua đi.

Có thể nói rằng tất cả lý lẽ này không những ảnh hưởng tới các môn khoa học khác, mà cả trong Thiên Chúa giáo với cùng mức độ giống nhau, và người ta có thể thấy lịch sử của tôn giáo này và của các môn khoa học khác phải hiện hữu là trái ngược nhau; nhưng việc xem xét lý luận này là không cần thiết, vì nó ngay lập tức bị phủ nhận bởi chính sự kiện có các lịch sử như thế. Nhưng để hiểu tốt hơn về sự mâu thuẫn hiển nhiên này, chúng ta phải

phân biệt giữa lịch sử bên ngoài của một tôn giáo hay một môn khoa học hoặc lịch sử của chính chủ thể. Và sau đó chúng ta phải chú ý rằng lịch sử Triết học do bản chất đặc biệt của chủ đề, khác với các lịch sử khác. Bằng chứng tức khắc là sự mâu thuẫn trong vấn đề không thể quy cho lịch sử bên ngoài mà chỉ quy cho lịch sử bên trong hay lịch sử của chính nội dung. Có lịch sử về sự truyền bá Thiên Chúa giáo và lịch sử cuộc đời của những ai theo Thiên Chúa giáo, và sự tồn tại của lịch sử đã tự hình thành trong lịch sử Giáo hội. Tự thân lịch sử tạo nên một sự hiện hữu bên ngoài được tiếp xúc với công việc thế tục thuộc loại đa dạng nhất, số mệnh nó là một số mệnh đa dạng và nó về cơ bản phải có một lịch sử. Và học thuyết Thiên Chúa giáo thì sự thực là nó cũng có lịch sử của nó, nhưng tất yếu mau đạt tới sự phát triển đầy đủ và đạt tới những quyền lực đã chỉ định. Và tín điều cổ xưa này được thừa nhận là có ảnh hưởng đối với mọi thời đại, và vẫn sẽ được thừa nhận là không thay đổi, là Chân lý, cho dù sự thừa nhận này trở thành chỉ còn là giả bộ, và từ ngữ chỉ còn là một hình thức trống rỗng. Nhưng lịch sử của học thuyết này theo ý nghĩa rộng hơn bao gồm hai yếu tố: thứ nhất, nhiều sự bổ sung khác

nhau của chúng ta vào và những lệch lạc về chân lý được thiết lập từ trước, và thứ nhì sự chiến đấu giữa những sai lầm này, sự thanh lọc các nguyên lý vẫn còn từ các sự bổ sung như thế, và hợp lý là quay lại với tính đơn giản đầu tiên của chúng.

Các môn khoa học khác, gồm cả Triết học, cũng có một lịch sử bên ngoài như Tôn giáo. Triết học có lịch sử về nguồn gốc, truyền bá, trưởng thành, sa sút, phục hưng; lịch sử về thầy giáo, người ủng hộ và người chống đối – thường thì cả mối quan hệ bên ngoài với tôn giáo khác và đôi khi với Nhà nước nữa. Khía cạnh này của lịch sử cũng tạo cơ hội cho những câu hỏi thú vị. Trong số đó, có câu hỏi là vì sao Triết học, học thuyết về Chân lý tuyệt đối, có vẻ như đã tự tiết lộ tổng quát cho một số nhỏ các cá nhân, cho các quốc gia đặc biệt và làm thế nào nó tự giới hạn trong các giai đoạn thời gian đặc biệt. Tương tự đối với Thiên Chúa giáo, với Chân lý trong hình thức phổ quát nhiều hơn hình thức triết học, sự khó khăn đối với câu hỏi liệu có mâu thuẫn trong sự kiện tôn giáo này xuất hiện quá trễ không đúng lúc, và nó vẫn còn lại quá lâu và vẫn còn bị giới hạn trong chủng tộc đặc biệt. Nhưng những câu hỏi này và những câu hỏi tương tự có quá nhiều chi tiết chỉ lệ thuộc vào sự xung đột chung được ám chỉ tới, và khi chúng ta đụng chạm xa hơn tới cá tính đặc biệt của tri thức triết học, chúng ta có thể đặc biệt hơn nữa đi tới những khía cạnh liên quan tới sự hiện hữu bên ngoài và lịch sử bên ngoài của Triết học.

Nhưng liên quan giữa lịch sử Tôn giáo và lịch sử Triết học lại được coi là phần nội dung bên trong. Trong lịch sử Triết học không có chân lý cố định hay nền tảng, không thay đổi, tách rời khỏi

lịch sử như trong lịch sử Tôn giáo. Tuy nhiên, nội dung của Thiên Chúa giáo là Chân lý không thay đổi và vì thế có ít lịch sử hay hầu như không có gì. Do đó, trong Tôn giáo, do chính bản tính Thiên Chúa giáo, sự xung đột có liên quan biến mất. Những sai lầm và phần bổ sung không tạo ra sự khó khăn nào. Chúng là lịch sử ngắn ngủi và hoàn toàn phù hợp.

Thực sự, các môn khoa học khác, tùy theo nội dung của chúng, cũng có Lịch sử, một phần có liên quan đến những thay đổi, và sự từ bỏ các nguyên lý phổ biến trước kia. Nhưng một phần lớn, có lẽ lớn hơn của lịch sử liên quan đến những gì đã chứng minh sự vĩnh hằng, để những gì là mới không phải là một thay đổi dựa vào những cái đã tìm được trước đó, mà là bổ sung thêm vào chúng. Các môn khoa học này tiến hành qua một quá trình kề cận nhau. Thật sự là trong Thực vật học, Khoáng vật học..., phần nhiều lệ thuộc vào những gì đã biết trước kia, nhưng phần lớn nhất vẫn không thay đổi và bằng sáng kiến mới vấn đề chỉ được thêm vào mà không tự thân bị ảnh hưởng bởi sự thêm vào. Với môn khoa học như Toán học, phần chính chỉ có nhiệm vụ thỏa mãn việc ghi lại những bổ sung thêm nữa. Do đó, lấy thí dụ, hình học cơ bản do Euclid tạo ra từ thời ông có thể được xem là không có lịch sử thêm.

Nói cách khác, lịch sử Triết học không trình bày sự bất động của một nội dung đầy đủ, đơn giản, cũng không trình bày tất cả sự chuyển động về phía trước của sự bổ sung tĩnh lặng các kho tàng mới vào những cái đã thu được. Dường như chỉ để cung cấp diễn tiến các thay đổi thường xuyên tái diễn trong tổng thể, những thay đổi cuối cùng không còn được kết nối bởi một mục đích chung nữa.

Những quan niệm chung về lịch sử triết học

Về điểm này những quan điểm nông cạn thông thường về lịch sử Triết học phải được chỉ dẫn và phải được sửa chữa. Về phần những quan điểm rất phổ biến này, chắc chắn quý vị đã biết rồi, vì thực sự chúng là những gì bị loại bỏ có thể xảy ra nhất trong những suy nghĩ thô thiển đầu tiên của con người về lịch sử Triết học, nên tôi sẽ giải thích ngắn gọn những gì cần giải thích, và sự giải thích về những khác biệt trong các triết học sẽ dẫn chúng ta đi xa hơn nữa vào tự thân vấn đề.

a. Lịch sử triết học như là sự tích lũy các quan điểm

Thoạt nhìn, lịch sử bao gồm trong mục đích của nó là sự tường thuật các tình huống ngẫu nhiên của thời đại, dòng giống, và các cá nhân, được xử lý công bằng một phần về mối quan hệ đúng lúc và phần nào về nội dung của chúng. Sự xuất hiện bất ngờ trong thời gian liên tiếp được tiếp tục xử lý với thời gian sau. Do là sự bất ngờ của nội dung, là ý tưởng mà chúng ta phải giải quyết trước tiên – quan điểm về những hành động ngẫu nhiên. Nhưng tư tưởng chứ không phải hành động, hay nỗi đau buồn, hay niềm vui bên ngoài hình thành nên nội dung Triết học. Tuy nhiên, những tư tưởng bất ngờ không gì ngoài các quan điểm, và quan điểm triết học là quan điểm có liên quan đến nội dung đặc biệt hơn của Triết học, về Thiên Chúa, Thiên nhiên và Linh hồn.

Do đó, hiện chúng ta gặp một quan điểm rất thường xảy ra về lịch sử Triết học mà đã gán cho nó sự tường thuật một số quan điểm triết học khi chúng xuất hiện và tự hiện ra đúng lúc. Loại vấn đề này được gọi là quan điểm; những người tự nghĩ là mình có nhiều

khả năng đánh giá đúng hơn, gọi lịch sử như thế là sự phô bày những ý nghĩ điên rồ vô nghĩa, hoặc ít nhất cũng là sự phô bày những sai lầm do những người bị cuốn hút vào suy nghĩ và chỉ bị cuốn hút vào tư tưởng đã tạo ra. Quan điểm này không những được chủ trương bởi những người thừa nhận mình không biết gì về Triết học. Những người chủ trương điều này, thừa nhận nó, vì sự không biết đó, theo đánh giá chung, được coi là trở ngại cho việc đưa ra đánh giá dựa vào những gì phải làm với đề tài này; vì người ta cho là bất kỳ ai cũng có thể hình thành được sự đánh giá dựa vào đặc tính và giá trị của nó mà không có bất kỳ hiểu biết gì về nó. Nhưng cũng một quan điểm như thế được chủ trương bởi những người viết hoặc đã viết về lịch sử Triết học. Lịch sử này, chỉ được xem là sự liệt kê nhiều quan điểm khác nhau, do đó trở thành truyện kể không đi đến đâu, hoặc nếu bạn muốn, là sự điều tra uyên bác. Vì sự uyên bác chủ yếu là sự hiểu biết rõ về số lượng những điều vô dụng, tức là, về những gì không có lợi ích giá trị bên trong nhiều hơn được biết đến. Nhưng người ta nghĩ rằng lợi ích được rút ra từ việc học được nhiều quan điểm và nhiều suy nghĩ khác nhau của người khác. Nó kích thích khả năng suy nghĩ và cũng dẫn đến nhiều suy nghĩ tuyệt vời; điều này biểu thị rằng thỉnh thoảng nó phát sinh một tư tưởng, và do đó nghệ thuật của nó bao gồm một quan điểm kéo dài một quan điểm khác.

Nếu lịch sử Triết học chỉ trình bày nhiều quan điểm khác nhau theo thứ tự, cho dù chúng thuộc về Thiên Chúa hay thuộc về những vật tự nhiên hay thiêng liêng đang tồn tại, nó cũng là bộ môn khoa học vô dụng và chán ngán nhất, bất kể lợi thế nào được đưa ra như được rút từ hoạt động suy nghĩ và học tập như thế. Còn gì vô ích hơn là học tập

một chuỗi những quan điểm nghèo nàn, và đâu là điều quan trọng hơn? Những tác phẩm văn học, là những lịch sử của Triết học theo ý nghĩa là chúng sản xuất và xử lý những tư tưởng của Triết học như thể chúng là những quan điểm, chỉ cần nhìn thoáng qua để tìm xem mọi điều về chúng khô khan và thiếu lợi thế đến thế nào.

Một quan điểm là một khái niệm chủ quan, một suy nghĩ không được kiểm soát, một quan niệm có thể đến với tôi theo hướng này hay hướng khác: quan điểm này của tôi, nó tự thân là một tư tưởng chung tồn tại trong chính nó và vì chính nó. Nhưng Triết học không sở hữu quan điểm, vì không có điều gì như thế gọi là quan điểm triết học. Khi chúng ta nghe một người nói về những quan điểm triết học, cho dù người ấy là nhà viết lịch sử triết học, chúng ta cũng ngay tức khắc phát hiện ra sự thiếu học thức nền tảng này. Triết học là khoa học khách quan về chân lý, nó là khoa học về điều tất yếu, diễn đạt tri thức, và không có cả quan điểm lẫn sự rút ra thành những quan điểm.

Ý nghĩa chính xác hơn của tư tưởng này là vì chúng ta chỉ hiểu được những quan điểm, do đó nhấn mạnh vào chữ Quan điểm. Bây giờ sự trái ngược trực tiếp với quan điểm là Chân lý; Trước Chân lý thì quan điểm bị lu mờ. Những người ở trong lịch sử Triết học chỉ tìm kiếm các học thuyết, hoặc những người cho rằng chỉ nghiên cứu tổng thể mới đáng để tìm kiếm trong đó, cũng ngoảnh mặt khi chữ Chân lý chạm trán họ. Ở đây Triết học chạm trán với sự đối lập từ hai phía khác nhau. Một mặt lòng mộ đạo công khai tuyên bố Lý trí hay Tư duy không có khả năng hiểu rõ điều gì là thật, và chỉ dẫn đến vực thẳm nghi ngờ; nó tuyên bố rằng tư duy độc lập phải bị loại bỏ, và lý trí bị giữ trong

phạm vi quy định bởi đức tin vào quyền lực mù quáng, nếu Chân lý sắp được đạt tới. Sau này chúng ta sẽ tiếp tục về mối quan hệ tồn tại giữa Tôn giáo và Triết học và về lịch sử của nó. Mặt khác, nó đồng thời được biết đến với tên gọi là lý trí vẫn duy trì quyền lợi, từ bỏ đức tin vào quyền lực duy nhất, và đã cố gắng làm cho Thiên Chúa giáo dựa vào lý trí, để qua đó nó chỉ là sự hiểu biết và sự tin tưởng của cá nhân tôi buộc tôi phải thú nhận. Nhưng sự khẳng định quyền lợi của lý trí quay vòng theo cách lạ lùng, để nó dẫn đến việc làm cho tri thức về Chân lý qua lý trí thành điều không thể. Cái gọi là lý trí này một mặt đối đầu với đức tin tôn giáo nhân danh và quyền lực của lý trí suy nghĩ, và đồng thời tự chống lại lý trí và là đối thủ của lý trí thật. Bản năng và cảm xúc được duy trì bởi nó dựa vào lý trí thật, do đó làm cho sự đo lường giá trị thật thành chủ quan đơn thuần – đó là niềm tin đặc biệt đến nỗi mỗi người có thể hình thành trong chính mình và vì chính mình trong khả năng chủ quan của người ấy. Niềm tin cá nhân như thế không thể hơn quan điểm cá biệt đã trở thành cứu cánh cho con người.

Nếu chúng ta bắt đầu với điều chúng ta gặp gỡ trong chính những khái niệm đầu tiên của chúng ta, thì chúng ta không thể trì hoãn chú trọng đến khía cạnh này trong lịch sử Triết học. Kết quả là nó thấm vào văn hóa nói chung, ngay lập tức là khái niệm sai và dấu hiệu chân thực của thời đại chúng ta. Đây là nguyên tắc mà qua đó con người hiểu biết lẫn nhau; một giả thuyết có giá trị được thiết lập sẽ là nền tảng của mọi khoa học khác. Trong thần học, không quá nhiều tín điều được coi là của giáo phái Thiên Chúa giáo, đến nỗi mọi tín điều theo mức độ lớn hơn hay nhỏ hơn đều có thể làm cho Thiên Chúa giáo của riêng giáo phái phù hợp

với niềm tin của giáo phái đó. Và trong lịch sử chúng ta thường thấy thần học được hướng vào việc giành tri thức về nhiều quan điểm khác nhau để nhờ đó có thể trang bị thêm cho khoa học, và một trong những kết quả đầu tiên của sự quan tâm dành cho chúng là danh dự được trao cho mọi niềm tin, và sự kính mến được ban cho điều gì đã được cá nhân thiết lập nên. Sự cố gắng hiểu biết Chân lý sau đó dĩ nhiên là bị loại bỏ. Sự thật là niềm tin cá nhân là yếu tố cần thiết cuối cùng và tuyệt đối mà lý trí và triết học của nó, từ quan điểm chủ quan, đòi hỏi ở tri thức. Nhưng có sự khác biệt giữa niềm tin khi nó dựa vào những nền tảng chủ quan như cảm xúc, suy đoán và tri giác, hoặc nói chung, vào bản tính cá biệt của chủ thể, với khi niềm tin dựa vào tư duy xuất phát từ sự hiểu biết về Ý niệm và Bản chất của vật. Trong trường hợp trước, niềm tin là quan điểm.

Vì sự đối lập giữa quan điểm đơn thuần và chân lý bây giờ được xác định rõ ràng, nên chúng ta đã nhận ra trong văn hóa của thời kỳ Socrate và Plato – thời kỳ sụp đổ đời sống Hy Lạp – vì sự đối lập kiểu Plato giữa quan điểm ($\delta\prime\upsilon\lambda\omicron\varsigma\alpha$) và Khoa học ($\epsilon\prime\pi\iota\sigma\tau\eta\prime\mu\eta$). Đây cũng là sự đối lập giống như sự đối lập tồn tại trong thời kỳ suy đồi của đời sống chính trị và công cộng của người La Mã dưới thời Augustus, và sau đó khi chủ nghĩa khoái lạc (Epicureanism) và sự thờ ơ đã tự xác định chống lại Triết học. Dưới ảnh hưởng này, khi Đức Kitô nói, “Tôi sinh ra để làm chứng cho Sự thật.” Pilate hỏi, “Sự thật là gì?” Điều đó được trả lời một cách khôn ngoan, và biểu thị rằng quan niệm này về sự thật là một thủ đoạn cổ xưa: chúng ta có nhiều thêm nữa, chúng ta biết không còn bất kỳ câu hỏi nào nữa về việc hiểu biết Sự thật, về việc thấy rằng chúng ta đã đi vượt xa nó. Thực sự thì ai đã làm cho điều khẳng định này đi vượt xa nó. Nếu điều này tạo ra quan

điểm đầu tiên của chúng ta trong lịch sử Triết học, toàn bộ ý nghĩa của nó bao gồm việc tìm ra những quan điểm đặc biệt của người khác, mỗi quan điểm đều khác so với quan điểm khác: những quan điểm cá nhân này do đó là xa lạ với tôi: lý trí suy nghĩ của tôi không tự do, cũng không hiện diện trong chúng: với tôi chúng chỉ là vấn đề lịch sử chết, xa lạ, hay nội dung trống rỗng, và việc tự thỏa mãn với tính kiêu căng trống rỗng này tự thân chỉ là tính kiêu căng chủ quan.

Với một người không thiên vị, Sự thật luôn luôn là từ ngữ khuấy động tâm can và là một vấn đề quan trọng. Vì để xác nhận rằng Sự thật không thể được biết, chúng ta sẽ xem xét nó kỹ hơn trong chính lịch sử Triết học, là nơi nó thể hiện. Điểm duy nhất được chú ý ở đây là nếu sự thừa nhận được chấp nhận như trường hợp Tennemann, nó sẽ vượt xa quan niệm vì sao ai cũng có thể lo lắng về Triết học, vì mỗi quan điểm đều lần lượt khẳng định một cách sai lầm là mình đã tìm được Sự thật. Điều này lập tức nhắc tôi nhớ lại một niềm tin cũ là Sự thật nằm trong tri thức, nhưng một cá nhân chỉ biết được Sự thật tới chừng mức mà người ấy suy nghĩ và không suy nghĩ khi người ấy đi dạo hay đứng lại: và Sự thật không thể được biết trong sự lĩnh hội hay nhận thức trực tiếp, cho dù đó là bên ngoài và do giác quan, hoặc đó là nhận thức trí tuệ (vì mọi nhận thức như một nhận thức đều là do giác quan) song chỉ qua lao động của tư duy.

b. Bằng chứng về tính phù phiếm của tri thức triết học có được qua tự thân lịch sử triết học.

Từ một quan điểm khác, một kết quả khác phát sinh từ nhận thức trên về lịch sử Triết học mà có thể tùy ý được xem là điều xấu hoặc điều tốt. Do những quan điểm đa dạng như thế và

các hệ thống triết học quá nhiều về số lượng, nên người ta lúng túng không hiểu phải chấp nhận cái nào. Đối với những vấn đề lớn mà người ta bị cuốn hút vào và tri thức mà Triết học dành cho con người, hiển nhiên là những người tài trí nhất đã sai lầm, vì họ bị những người khác phủ nhận. “Vì điều này quá lớn đối với những người tài trí, nên làm thế nào mà *cái tôi nhỏ bé* (ego homuncio) có thể cố gắng hình thành được sự đánh giá?” Kết quả này, phát sinh từ tính đa dạng trong các hệ thống triết học, như có thể được giả định, là điều xấu trong vấn đề, đồng thời vừa là điều tốt chủ quan. Với điều này, tính đa dạng là nguyên cơ thông thường được nêu ra bởi những người có vẻ có tri thức, muốn tỏ rõ sự quan tâm đến Triết học, để giải thích sự thật là, giả bộ, họ có thiện ý, và thực ra là có động cơ làm việc cho khoa học, trên thực tế hoàn toàn thờ ơ với nó. Nhưng tính đa dạng này trong các hệ thống triết học còn lâu mới là nguyên cơ lánh tránh. Nó có trọng lượng hơn với tư cách là nền tảng nghiêm túc của lý lẽ chống lại nhiệt tâm mà Triết học đòi hỏi. Nó biện minh cho sự thờ ơ và giải thích chắc chắn tính không có khả năng cố gắng đạt tới tri thức triết học về sự thật. Khi người ta chấp nhận rằng Triết học phải là một khoa học thực sự, và một Triết học phải chắc chắn là chân thực, câu hỏi phát sinh về Triết học nào và khi nào nó có thể được biết. Mỗi triết học xác nhận tính chất của mình, mỗi triết học đưa ra những dấu hiệu và những biểu hiện khác nhau mà bởi chúng sự thật có thể được khám phá; do đó tư duy chín chắn và phải do dự khi đưa ra đánh giá.

Vậy, đây là lợi ích rộng hơn do lịch sử Triết học dành cho. Cicero (De natura Deorum I. 8 sq.) từ quan điểm này cho chúng ta một lịch sử nhếch nhác nhất

của tư duy triết học về Thiên Chúa. Ông đặt nó vào miệng một người theo thuyết khoái lạc, nhưng chính ông lại không biết nói gì hơn, và do đó nó là quan điểm của riêng ông. Người theo thuyết khoái lạc nói rằng không một tri thức nhất định nào đã đạt được. Bằng chứng cho rằng các nỗ lực của Triết học là vô ích, được trực tiếp rút ra từ quan điểm hời hợt thông thường lấy từ lịch sử của nó; những kết quả đi kèm với lịch sử đó làm cho nó có vẻ là một quá trình, trong đó những tư tưởng khác biệt nhất phát sinh trong nhiều triết học, mỗi triết học đều phản đối, phủ nhận và bắt bẻ lại cái khác. Sự kiện không thể chối cãi này có vẻ như bao gồm sự biện hộ, thực ra điều tất yếu áp dụng vào Triết học là những lời của Đức Kitô, “Hãy để kẻ chết chôn kẻ chết; hãy trỗi dậy và theo Ta” Toàn bộ lịch sử Triết học trở thành chiến trường phủ đầy xương người chết; đó là vương quốc không chỉ được hình thành cho các cá nhân chết và không có sự sống, nhưng cho các hệ thống bị bác bỏ và chết về mặt tinh thần, vì mỗi người đã giết và chôn người khác. Thay vì “Người hãy theo ta,” thì ở đây phải là “Hãy theo bản ngã của người” – nghĩa là, hãy giữ vững niềm tin của riêng người, hãy cứ kiên định với quan điểm của riêng người, vì sao lại phải làm theo người khác?

Điều chắc chắn xảy ra là một triết học mới xé xuất hiện, xác nhận những cái khác không có giá trị; và trước tiên từng cái lần lượt đưa ra cơ thoái thác mà hiển nhiên những triết học trước không những bị bác bỏ mà những gì trong chúng đang thiếu sẽ được cung cấp, và bây giờ cuối cùng một cái đúng được khám phá. Nhưng vì theo sau những gì đã xảy ra trước, nên có vẻ những lời nói khác của Kinh Thánh ứng dụng phù hợp hơn với triết học như thế

– đó là những lời Thánh tông đồ Phêrô nói với Ananias, “Này hãy nhìn ngắm những bàn chân sẽ mang ngươi ra khỏi đây hiện đang còn ở ngoài cửa.” Hãy nhìn ngắm Triết học mà vì nó ý chí của riêng bạn bị bác bỏ và bị thay thế, sẽ không nấn ná lâu như nó đã nấn ná trước kia.

c. Những nhận xét mang tính giải thích về tính đa dạng trong các triết học

Chắc chắn sự thật được thành lập đầy đủ là có và đã có những triết học khác nhau. Tuy nhiên, Sự thật là một triết học; và bản năng của lý trí duy trì sự hiểu biết qua trực giác hay niềm tin. Người ta nói rằng chỉ một triết học có thể là thật, và, vì có nhiều triết học khác nhau nên người ta kết luận là mọi triết học khác phải sai lầm. Nhưng, trên thực tế, mỗi triết học đều lần lượt cung cấp một sự bảo đảm, bằng chứng và chứng cứ rằng nó là một Triết học duy nhất và thật. Đây là cách lý luận chung và là điều có vẻ như thật sự là quan điểm về tư duy đúng mực. Về phần bản tính đúng mực của từ ngữ đang được tranh cãi – tư duy – chúng ta có thể nói theo kinh nghiệm hàng ngày rằng, nếu chúng ta ăn chay chúng ta cảm thấy đói ngay tức khắc hoặc rất chóng đói. Nhưng tư duy đúng mực luôn luôn có khả năng thuận lợi không gây ra đói và thèm muốn, nhưng khả năng sẽ là và giữ nguyên, đó là nội dung. Do đó, tư duy được diễn đạt trong lời phát biểu sẽ tiết lộ sự thật rằng đó là sự hiểu biết chết; vì đó là cái chết duy nhất tuy nhìn ăn nhưng lại nghĩ ngợi thỏa mãn. Nhưng cả đời sống vật chất lẫn tri thức đều không còn nội dung với sự kiên cố đơn thuần; vì thèm muốn nó đè nặng qua cái đói và qua cái khát để nhắm tới Sự thật, nhắm tới tri thức tự thân. Nó đè nặng để thỏa mãn thèm muốn này và

không tự cho phép mình tiệt tùng và tìm được sự đầy đủ trong sự suy nghĩ như điều này.

Về phần sự suy nghĩ này, điều tiếp theo được nói đến là cho dù có khác biệt thế nào đi nữa, các triết học vẫn có một mối quan hệ chung mà trong đó chúng là Triết học. Do đó, bất kỳ ai đã nghiên cứu hay quen thuộc với triết học, thuộc bất kỳ loại nào chỉ với điều kiện nó là như thế, thì đã trở nên quen thuộc với Triết học. Phương thức hảo huyền của lý luận chỉ lưu ý đến một mình tính đa dạng, và từ việc nghi ngờ hay không thích hình thức đặc biệt mà trong đó Vũ trụ tìm được thực tại của mình, sẽ không hiểu thấu hoặc không chấp nhận bản tính phổ quát này, ở nơi khác tôi đã so sánh với một bệnh nhân được bác sĩ đề nghị ăn trái cây, và người ấy có quả xo-ri, mận, hoặc nho, trước mặt mình, nhưng người ấy lại rất kiêu cách từ chối lấy bất cứ loại nào vì với ông không có loại nào trong những loại được đem đến cho ông là trái cây, một số là xo-ri, còn lại là quả mận hoặc nho.

Nhưng điều thực sự quan trọng là có hiểu biết sâu sắc hơn vào những mối quan hệ của tính đa dạng này trong các hệ thống Triết học. Sự thật và Triết học được hiểu là chỉ dành cho Triết học, dành cho tính đa dạng như thế xuất hiện trong ánh sáng khác từ ánh sáng của sự đối lập trừu tượng giữa Sự thật và sự Sai lầm. Sự giải thích điều này xảy ra thế nào sẽ cho chúng ta rõ tầm quan trọng của toàn bộ lịch sử Triết học. Chúng ta phải làm cho sự thật trở thành có thể hiểu được, đó là tính đa dạng và số lượng của các triết học không những không gây tổn hại cho chính Triết học, tức khả năng của một triết học, mà tính đa dạng như thế còn là, và đã là cần thiết tuyệt đối cho sự hiện hữu của khoa học Triết học và đó là yếu tố căn bản đối với nó.

Điều này làm cho chúng ta dễ dàng hiểu được mục tiêu của Triết học nằm trong tư duy và trong nhận thức để hiểu thấu được Sự thật, và không những khám phá ra là người ta không thể biết được gì, hay ít nhất là sự thật có hạn định thời gian, đây cũng là điều không thật, có thể chỉ được biết đến một mình và thực sự không phải là Sự thật. Hơn nữa, chúng ta tìm thấy rằng trong lịch sử Triết học chúng ta phải đề cập tới chính Triết học. Những sự kiện trong lịch sử không phải là những sự bất ngờ và không gồm chứa nhiều tính lãng mạn hơn lịch sử thế giới. Chúng không phải chỉ là bộ sưu tập các biến cố ngẫu nhiên, các cuộc viễn chinh của các chàng hiệp sĩ lang thang, mỗi chàng cố gắng chiến đấu, đấu tranh, vô mục đích, không để lại kết quả gì chỉ để tỏ rõ mọi nỗ lực của chàng. Cũng không phải để cho vật này được nghĩ là ở đây, vật kia ở đó, tùy ý; trong hoạt động tư duy, có sự kết nối thực sự, và điều xảy ra ở đó là dựa trên lý trí. Với niềm tin này trong linh hồn của thế giới chúng ta phải chuyển dịch tới vấn đề lịch sử, và đặc biệt tới lịch sử Triết học.

Những nhận xét mang tính giải thích dựa trên định nghĩa về lịch sử triết học

Lời khẳng định trên, rằng Sự thật chỉ là một, vẫn còn là trừu tượng và hình thức. Trong ý nghĩa sâu sắc hơn, đây là khởi điểm của chúng ta. Nhưng mục tiêu của Triết học là biết Sự thật duy nhất này như nguồn trực tiếp mà mọi nguồn khác xuất phát từ đó, cả mọi luật tự nhiên và mọi sự biểu thị của đời sống và sự hiểu biết những gì chúng chỉ là sự suy nghĩ, hoặc dẫn những luật và những suy nghĩ này theo phương pháp rõ ràng là đi ngược lại, quay trở lại nguồn đơn giản đó, và hiểu thấu đáo chúng từ nguồn, đó chính là hiểu được nguồn gốc

của chúng. Do đó điều chủ yếu nhất là biết rằng sự thật riêng lẻ này không chỉ là sự suy nghĩ trống rỗng, cô độc, nhưng người ta quy định trong phạm vi chính nó. Để giành được tri thức này, chúng ta phải đi vào một số Khái niệm trừu tượng, được hiểu theo nghĩa hẹp là hoàn toàn chung và khô khan, đó là hai nguyên tắc Phát triển (Development) và Cụ thể (Concrete). Quả thực, chúng ta có thể nắm được toàn bộ nguyên tắc riêng về phát triển; nếu điều này rõ ràng, thì mọi điều khác sẽ diễn ra và theo ý chí riêng của nó. Sản phẩm của tư duy là tư tưởng; tuy nhiên, tư tưởng vẫn còn là hình thức; một điều gì đó được xác định rõ hơn sẽ trở thành Khái niệm, và cuối cùng Quan niệm là Tư tưởng trong tính tổng thể của nó, được quyết định hoàn toàn và dứt khoát. Do đó, chỉ mình Quan niệm là Sự thật. Bây giờ, về cơ bản, phát triển nằm trong bản chất của Quan niệm, và chỉ qua phát triển nó mới đạt tới sự nhận thức thấu đáo chính mình, hay trở thành là nó. Việc Quan niệm phải tự tạo ra điều tự thân nó là, có vẻ giống như sự mâu thuẫn; nó có thể được cho là nó là điều nó là.

a. Khái niệm về sự phát triển

Quan niệm phát triển rất phổ biến, nhưng đặc tính đặc biệt của Triết học là điều tra nghiên cứu những vấn đề trước kia được cho là phổ biến. Điều được giải quyết hay được sử dụng mà không được xem là sự hỗ trợ cho cuộc sống hàng ngày, chắc chắn là điều không biết đối với một người trừ khi người ấy được thông tin trong Triết học. Một cuộc thảo luận xa hơn nữa về quan niệm này thuộc về khoa học Logic (the science of Logic).

Để hiểu rõ phát triển là gì, điều được gọi là hai trạng thái khác nhau phải được phân biệt. Trạng thái thứ nhất là cái

được biết là khả năng (capacity), năng lực (power), cái tôi gọi là tồn tại tự nó [being-in-itself] (potentia tiềm tàng, $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\xi$); nguyên tắc thứ hai là tồn tại cho nó [being-for-itself], thực tại [actuality] (actus, $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$). Thí dụ, nếu chúng ta nói một người do bản chất là có lý trí, chúng ta có ý nói rằng người ấy có lý trí chỉ bởi nó vốn có hay còn phôi thai: theo ý nghĩa này, lý trí, hiểu biết, tưởng tượng, ý chí, có được từ khi sinh ra hoặc ngay từ trong bụng mẹ. Nhưng trong khi đứa trẻ chỉ có những khả năng hoặc có lý trí thực sự, cũng chỉ giống như thể đứa trẻ ấy không có lý trí; lý trí chưa hiện hữu trong đứa trẻ vì nó chưa thể làm bất cứ điều gì dựa vào lý trí và không có suy nghĩ dựa vào lý trí. Do đó, cái đầu tiên hiện hữu tiềm tàng nơi con người sẽ trở nên rõ ràng, và cũng giống như thể với lý trí. Sau đó, nếu một người có thực tại dựa trên bất kỳ khía cạnh nào, người ấy thực sự có lý trí; và bây giờ chúng ta tiến tới lý trí.

Đâu là ý nghĩa thực sự của từ này? Việc điều này tự thân hiện hữu phải trở thành mục đích đối với nhân loại, phải đạt tới ý thức, vì thế trở thành cho nhân loại. Cái đã trở thành mục đích đối với người ấy cũng là cái người ấy là tự thân là; qua đối tượng thích hợp của sự tồn tại tiềm tàng này, lần đầu tiên một người trở nên cho chính mình; người ấy được tạo ra gấp đôi, vẫn được duy trì và không bị thay đổi thành cái khác. Thí dụ, một người đang suy nghĩ và sau đó người ấy nghĩ ra các tư tưởng. Theo cách này, tư tưởng là đối tượng trong suy nghĩ; lý trí sản xuất ra cái thuộc về lý trí: lý trí là đối tượng của riêng nó. Sự kiện việc suy nghĩ cũng có thể rơi xuống tới cái không có lý trí, sẽ là sự xem xét bao hàm những vấn đề rộng hơn, và ở đây không liên quan gì đến chúng ta. Nhưng cho dù một người tự thân có lý trí đi

nữa, thì thoát đầu cũng không có vẻ có nhiều hơn vì người ấy trở nên có lý trí cho chính mình – cái tiềm tàng tự thân vẫn có – sự khác biệt hoàn toàn lớn: không có nội dung mới nào được sản xuất, và hình thức hữu thể cho bản ngã (being for self) này tạo ra tất cả sự khác biệt. Toàn bộ sự biến đổi trong sự phát triển thế giới trong lịch sử được xây dựng dựa vào sự khác biệt này. Một mình điều này giải thích như thế nào vì tất cả nhân loại đương nhiên là có lý trí, và sự tự do là giả thuyết mà lý trí này dựa vào, và là nô lệ, và phần nào vẫn còn được duy trì bởi nhiều người, và con người vẫn bằng lòng ở dưới nó. Sự khác biệt duy nhất giữa người Phi châu và người Á châu, về mặt này và giữa người Hy Lạp, người La Mã và người hiện đại về mặt khác, là người Á châu, người hiện đại biết và nó tiềm tàng cho họ, là họ tự do, nhưng những người khác không biết mình tồn tại, nên không hiện hữu như được tự do. Điều này tạo thành sự khác biệt khổng lồ trong tình trạng của họ. Mọi tri thức, và sự học tập, khoa học, và kể cả thương mại đều không có mục đích nào khác ngoài việc rút ra cái nội tại hoặc tiềm tàng và sau đó trở thành mục tiêu.

Vì cái ẩn tàng ra đời nên chắc chắn nó chuyển thành sự thay đổi, nhưng nó vẫn là một và là cùng một cái, vì toàn bộ quá trình bị nó thống trị. Thí dụ, thực vật không tự mất đi trong sự thay đổi không rõ ràng. Từ mầm, nhiều thứ được phát sinh khi mà khởi thủy không có cái gì được nhìn thấy; nhưng toàn bộ cái đã được sinh ra, nếu không được phát triển, sẽ bị che giấu và lý tưởng là được chứa trong chính nó. Nguyên tắc của việc hình thành sự hiện hữu này là mầm không thể vẫn cứ ẩn tàng, mà buộc phải hướng tới sự phát triển, vì nó trình bày mâu thuẫn của tồn tại chỉ ẩn tàng chứ

không mong trở thành hiện hữu. Nhưng điều này xảy đến mà không tự mình dự kiến một kết thúc; sự hoàn thành của nó đã đạt được hoàn toàn, và sự kết thúc định trước của nó là quá hay là sản sinh ra phôi, điều này tạo ra sự quay trở lại điều kiện đầu tiên. Phôi sẽ tự mình sản sinh ra mình và biểu lộ rõ cái gì gồm chứa trong nó, để sau đó nó có thể quay trở lại chính mình một lần nữa để làm mới lại tính đồng nhất từ đó mà nó đã bắt đầu. Với bản chất, chắc chắn là thật đó thì cái mà chủ thể đã bắt đầu và vấn đề mà đã hình thành sự kết thúc là hai đơn vị riêng biệt, như trong trường hợp hạt giống và quả. Quá trình gấp đôi rõ ràng có hiệu quả tách rời thành hai vật có nội dung giống nhau. Do đó, trong đời sống động vật, cha và con là những cá thể khác nhau mặc dù bản chất là giống nhau.

Trong Tinh thần (Mind) thì lại khác: đó là ý thức và do đó nó tự do, kết hợp trong chính nó sự bắt đầu và sự kết thúc. Vì với phôi trong bản chất, Tinh thần tự chuyển lại thành tính đồng nhất sau khi tự tạo thành cái khác. Nhưng cái tự thân trở thành cho Tinh thần và do đó đạt tới hữu thể cho chính nó (being for itself). Quả và hạt giống mới gồm chứa trong nó, một mặt không trở nên cho phôi nguyên thủy, nhưng chỉ cho mình chúng ta; trong trường hợp Tinh thần, cả hai nhân tố không những ẩn tàng cùng một cái trong đặc tính, nhưng có sự hiện hữu cho cái khác và đồng thời có sự hiện hữu cho chính mình. Cái mà vì nó “cái khác” là, chính là cái giống như “cái khác” đó; và do đó chỉ duy nhất Tinh thần ở lại với chính nó trong “cái khác” của nó. Sự phát triển Tinh thần nằm trong sự thật là sự đi tới trước và tách rời của nó sẽ tạo thành sự trở thành chính nó.

Hữu thể ở lại với bản ngã (being-at-home-with-self), hay trở thành bản

ngã (coming-to-self) của Tinh thần có thể được mô tả như sự hoàn thành và sự kết thúc cao nhất của nó: nó chỉ ao ước duy nhất một điều và không ao ước điều gì khác. Mọi điều từ tính bất diệt đã xảy ra trên thiên đàng và trần gian, đời sống của Thiên Chúa và mọi kỳ công theo thời gian chỉ là các cuộc đấu tranh để Tinh thần biết về chính mình, để làm cho chính mình trở thành đối tượng cho chính mình, để tìm được chính mình, hiện hữu vì chính mình, và cuối cùng tự kết hợp mình với chính mình; nó bị xa lánh và bị phân chia, nhưng chỉ để có khả năng tìm được mình và quay trở về chính mình. Chỉ theo cách này Tinh thần mới đạt được sự tự do của mình, vì tự do có nghĩa là không liên kết với hoặc phụ thuộc vào cái khác. Sự điếm tĩnh và sự thỏa mãn thật sự chỉ được tìm được trong điều này và Tinh thần không giành được sự tự do này trong điều gì khác trừ Tư duy. Thí dụ, trong sự nhận thức bằng giác quan và trong cảm xúc, tôi tự nhận thấy mình bị hạn chế và không tự do; nhưng tôi lại tự do khi tôi có ý thức về cảm xúc này của tôi. Con người có những mục đích cá biệt và những điều quan tâm dù cho chỉ là trong ý chí; tôi thực sự tự do khi điều này là của tôi. Tuy nhiên những mục đích như thế luôn luôn bao gồm “một cái khác,” hay một điều gì đó tạo thành cho tôi “cái khác,” chẳng hạn như sự mong muốn và sự thúc đẩy. Chỉ duy nhất trong tư duy mọi vấn đề xa lạ đều biến mất khỏi tầm nhận thức, và do đó Tinh thần là tự do tuyệt đối. Mọi điều quan tâm được bao gồm trong Quan niệm và trong Triết học được diễn đạt trong đó.

b. Khái niệm về tính cụ thể

Giống như sự phát triển, người ta có thể hỏi, cái gì phát triển và cái gì hình thành nên nội dung tuyệt đối? Sự phát

triển được xem xét trong ánh sáng của một quá trình có tính chính thức trong hành động và như thiếu nội dung. Nhưng hành động (act) không có sự kết thúc nào khác ngoài hoạt động (activity), và qua hoạt động này đặc tính chung của nội dung đã được ấn định. Vì tồn tại trong bản ngã (being-in-self) và tồn tại vì bản ngã (being-for-self) là những khoảng khác hiện tại trong hành động; nhưng hành động là sự duy trì các yếu tố thay đổi khác nhau trong chính nó. Hành động thực sự là một, và chỉ sự đồng nhất của những khác biệt mà chúng chính là cái cụ thể. Không như hành động là cụ thể mà còn rõ ràng nữa, điều này giữ vững hành động liên quan đến chủ thể là cái bắt đầu, và cuối cùng sản phẩm đúng là cụ thể như hành động hay như chủ thể là cái bắt đầu. Sự phát triển trong quá trình như thế hình thành nên nội dung, Quan niệm tự nó; vì điều này mà chúng ta phải có yếu tố này và sau đó là yếu tố khác: cả hai kết hợp lại sẽ hình thành sự thống nhất như là cái thứ ba, vì cái này trong cái khác ở lại với, và không ở lại với chính nó. Do đó, Quan niệm nằm trong nội dung cụ thể trong phạm vi chính nó, và điều này theo hai cách: thứ nhất nó cụ thể một cách tiềm năng, và sau đó điều nó quan tâm là cái nằm trong chính nó phải có vì nó.

Định kiến chung là ngành Triết học chỉ có quan tâm tới những điều trừu tượng và những điều chung chung trống rỗng, và ngược lại, sự tri giác bằng giác quan, sự có ý thức về bản thân mình qua kinh nghiệm, bản năng tự nhiên, và các cảm xúc của cuộc sống hàng ngày, nằm trong vùng cụ thể và độc lập. Thực sự Triết học nằm trong khu vực của tư duy, và do đó phải liên quan đến những điều chung; nội dung của nó trừu tượng, nhưng chỉ về phần hình thức và yếu tố. Tự thân Quan niệm là thực sự cụ thể, vì nó là sự nhất trí các quyết

định khác nhau. Ở đây, tri thức có biện luận chặt chẽ khác với tri thức thuần túy của sự hiểu biết, và đó là công việc của Triết học, trái với sự hiểu biết, là cho thấy rằng Sự thật hay Quan niệm không cốt ở những điều chung chung trống rỗng, mà ở trong một sự tổng quát; và cái cá biệt là cái được quyết định ngay trong chính nó. Nếu Sự thật là trừu tượng thì nó phải là không thật. Lý trí của người lành mạnh hướng tới cái cụ thể; sự suy nghĩ để hiểu biết trước tiên xảy đến như cái trừu tượng và không sự thật, chỉ đúng trong lý thuyết, và trong số những điều không thực tiễn khác. Triết học là cái đối lập nhất với sự trừu tượng, và nó dẫn trở lại điều cụ thể.

Nếu chúng ta kết hợp Khái niệm Cụ thể với Khái niệm Phát triển, chúng ta có sự chuyển động tới cái cụ thể. Vì điều ẩn tàng đã là cụ thể trong chính nó, và chúng ta chỉ đặt ra phía trước cái là ẩn tàng đó, cái hình thức mới hiện nay có vẻ khác với hình thức trước kia bị cất giấu trong tính thống nhất nguyên thủy, được phân biệt một cách đơn thuần. Điều cụ thể phải trở nên cho chính nó hay rõ ràng; vì ẩn tàng hay tiềm năng chỉ được phân biệt trong chính nó, không được biểu lộ ra phía trước một cách rõ ràng, nhưng vẫn trong trạng thái thống nhất. Do đó cái cụ thể là đơn giản và đồng thời cũng được phân biệt. Điều này, mâu thuẫn nội tại của nó, thực sự là sức mạnh quyết định trong sự phát triển, làm cho sự phân biệt trở thành hiện hữu. Nhưng cũng chính vì vậy, nó có quyền được lấy lại và được phục hồi vượt qua cả sự khác biệt; vì sự thật của nó chỉ được tìm thấy trong sự thống nhất. Đời sống Tinh thần cả trong Bản tính lẫn trong Quan niệm, thuộc Tinh thần trong chính nó đã được chứng minh. Nếu Quan niệm

là trừu tượng, nó chỉ là sự hiện hữu cao nhất có thể hiểu được, và đó là tất cả điều có thể nói về nó; nhưng một Thiên Chúa như thế chỉ là sản phẩm của sự hiểu biết trong thời hiện đại. Tuy nhiên, cái là thật đúng ra được tìm thấy trong chuyển động, trong quá trình mà trong đó có phần vẫn còn lại; sự khác biệt, trong khi nó kéo dài, chỉ là điều kiện nhất thời, qua đó sự nhất trí xảy ra, đầy đủ và cụ thể.

Chúng ta có thể tiếp tục đưa ra những thí dụ về những điều thuộc giác quan, điều này sẽ giúp chúng ta nhiều hơn để giải thích Khái niệm Cụ thể. Mặc dù bông hoa có nhiều phẩm chất, như mùi, vị, hình dạng, màu sắc, v. v..., nhưng cũng chỉ là một. Không phẩm chất nào trong các phẩm chất này có thể vắng mặt trong mỗi chiếc lá hoặc mỗi cánh hoa riêng biệt: mỗi phần riêng biệt của lá có chung mọi phẩm chất của toàn thể chiếc lá. Tương tự, vàng bao gồm toàn bộ mọi phẩm chất không bị chia tách trong toàn bộ. Thường nhờ vào những điều xuất phát từ giác quan mà những yếu tố khác nhau như thế có thể được kết hợp lại, nhưng trong tinh thần, sự phân biệt được cho là bao hàm sự đối lập. Chúng ta không bàn cãi sự kiện, hay nghĩ nó là sự đối lập, mùi và vị của bông hoa là đối lập, mặc dù đối lập, thì rõ ràng là trong một chủ thể; cũng chẳng phải chúng ta đặt cái này chống lại cái khác. Nhưng sự hiểu biết và tư duy hiểu biết tìm thấy mọi thứ thuộc về một loại khác, được đặt trong sự liên kết, để xung khắc. Thí dụ, vật chất thì phức tạp và mạch lạc, hay không gian là liên tục và không đứt quãng. Mặt khác chúng ta có thể lấy những điểm riêng biệt trong không gian, phá vỡ vật chất, tách chia nó và đi xa hơn vào tính vô tận. Sau đó người ta cho rằng vật chất bao gồm

các mảnh nhỏ và các điểm, và vì thế không liên tục. Do đó, ở đây chúng ta có hai quyết định về tính liên tục và về các điểm xác định, mà sự hiểu biết coi như loại trừ lẫn nhau, được liên kết làm một. Người ta cho rằng vật chất rõ ràng phải hoặc liên tục hoặc có thể chia được thành những điểm, nhưng trên thực tế, nó bao gồm cả hai đặc tính trên. Hay khi chúng ta nói về tinh thần của con người có tự do, sự hiểu biết lập tức đưa ra một đặc tính khác, trong trường hợp này là tính tất yếu, giả sử, nếu Tinh thần tự do, nó sẽ không lệ thuộc vào tính cần thiết, và ngược lại, nếu ý chí và tư duy của nó được quyết định qua tính tất yếu, nó sẽ không tự do – như vậy, người ta nói cái này bao gồm cái kia. Những khác biệt ở đây được xem là bị loại trừ, và không được xem là hình thành một điều gì cụ thể. Nhưng sự thật thì Tinh thần là cụ thể và những thuộc tính của nó là tính tự do và tính tất yếu. Tương tự, quan điểm cao hơn cho rằng Tinh thần tự do trong tính tất yếu, và nó tìm được tính tự do chỉ trong một mình nó, vì tính tất yếu của nó dựa vào tính tự do của nó. Nhưng đối với chúng ta, việc trình bày tính đồng nhất ở đây thì khó khăn hơn trong trường hợp các đối tượng tự nhiên. Tuy nhiên, tính tự do có thể cũng là tính tự do trừu tượng không có tính tất yếu, mà tính tự do giả tưởng là sự bướng bỉnh (self-will), và vì lý do này mà nó là tự tương phản (self-opposed), bị giới hạn không có ý thức, tính tự do tưởng tượng là tự do trong hình thức một mình.

Thứ ba, thành quả của sự phát triển là kết quả của sự chuyển động, nhưng vì đó chỉ là kết quả của một giai đoạn phát triển, như là cuối cùng trong giai đoạn này, nó vừa là điểm khởi đầu vừa là điểm đầu tiên trong giai đoạn

khác như thế. Ở đâu đó, Goeth thực sự nói, “Cái được hình thành, là cái rồi sẽ tự chuyển trở lại thành những yếu tố của nó.” Vật chất – có hình thức khi được phát triển – một lần nữa tạo thành vật chất cho một hình thức mới. Một lần nữa Tinh thần giống như đối tượng của nó và ứng dụng hoạt động của nó vào Ý niệm mà khi nhập vào trong chính nó, nó hiểu được chính nó, trong hình thức và hữu thể, và vừa bị tách biệt khỏi nó một lần nữa. Việc ứng dụng tư duy vào điều này cung cấp cho nó hình thức và sự quyết định của tư tưởng. Hành động này thành hình thêm điều đã được hình thành trước kia, cung cấp cho nó những quyết định bổ sung, làm cho nó thành xác định hơn trong bản chất nó, phát triển thêm và sâu sắc hơn. Cụ thể là, hoạt động này là một chuỗi quá trình phát triển mà phải được trình bày không những như một đường thẳng được kéo dài vào tính vô hạn mơ hồ, mà còn như một chu kỳ quay trở lại trong chính nó, mà theo vòng tròn, có rất nhiều chu kỳ, và toàn bộ là rất nhiều quá trình phát triển quay trở lại trong chính chúng.

c. Triết học với tư cách Lĩnh hội sự Phát triển tính Cụ thể

Do đó khi giải thích một cách phổ quát bản tính của tính Cụ thể, tôi bổ sung thêm về nội dung của nó rằng Chân lý quyết định trong phạm vi chính nó bị thúc ép hướng đến sự phát triển. Đó chỉ là sự sống (living) và tinh thần (spiritual) vùng vẫy bên trong và tự phát triển. Do đó quan niệm như tính cụ thể tự nó, và tự phát triển, là một hệ thống hữu cơ và là một tổng thể gồm nhiều giai đoạn và khoảng khắc trong sự phát triển. Đối với chính nó, Triết học bây giờ trở thành sự lĩnh hội về sự phát triển này, và khi thai

ngén Tư tưởng, thì tự thân nó là sự phát triển trong Tư tưởng. Sự tiến bộ càng được thực hiện nhiều hơn trong sự phát triển này, thì Triết học càng hoàn thiện hơn.

Sự phát triển này không tiến xa ra ngoài hơn mà là đi vào trạng thái bên ngoài, nhưng việc không tự mình đi tới sự phát triển cũng là việc tiến vào nội tâm. Có thể nói, Quan niệm chung tiếp tục duy trì tại nền tảng và vẫn là cái bao gồm tất cả và không thay đổi. Trong khi đó, trong Triết học, việc thoát ra khỏi Quan niệm khi nó đang phát triển không phải là sự thay đổi, trở thành một “cái khác” thích hợp, mà thực sự là việc tiến vào trong chính mình, một sự tự đắm chìm, thì sự phát triển về phía trước làm cho Quan niệm trước kia là chung và không quyết định, thì nay được quyết định trong chính nó. Sự phát triển thêm về Quan niệm hay sự quyết định thêm của nó chính xác là cùng một điều. Độ sâu có vẻ biểu thị tính sâu sắc, nhưng trong trường hợp này điều bao quát nhất cũng là điều sâu sắc nhất. Tinh thần càng sâu sắc hơn, nó càng bao quát hơn, do đó vòng bao quát của nó càng lớn hơn. Phần mở rộng như sự phát triển, không phải là sự phân tán hay rơi ra từng mảnh, nhưng sự liên kết hợp nhất mạnh mẽ hơn và sôi nổi hơn như sự mở rộng cái được bao gồm là lớn hơn và phong phú hơn. Trong trường hợp như thế cái lớn hơn là sức mạnh của sự đối lập và của sự phân chia; và sức mạnh chiến thắng càng lớn sự chia cắt càng lớn.

Đây là những gợi ý trừu tượng về bản chất của Quan niệm và sự phát triển của nó, và trong phạm vi đó, Triết học trong trạng thái đã phát triển sẽ được thiết lập: đó là một Quan niệm trong tính tổng thể của nó và trong tất

cả các bộ phận riêng lẻ của nó. Mọi phần đều thể hiện trong nó, và sự hệ thống hóa của nó, bắt nguồn từ một Quan niệm; mọi cá biệt này chỉ là hình ảnh trong gương và bản sao của một đời sống này, và chúng chỉ có được thực tại trong tính đồng nhất này. Những khác biệt và nhiều đặc tính khác nhau của chúng chỉ là sự biểu hiện của Quan

điểm và hình thức bao hàm trong nó. Do đó Quan niệm là trung điểm, cũng là ngoại vi, nguồn ánh sáng, mà trong mọi sự mở rộng của nó không xảy ra mà không có nó, nhưng vẫn đang tồn tại và ở bên trong chính nó. Do đó nó vừa là hệ thống của tính tất yếu vừa là tính tất yếu của riêng nó, đồng thời cũng thiết lập tự do của nó.

Bản sao lưu trữ

**Những phản tự về khái niệm chung về
sự công bằng
của
GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ**

Nói chung người ta đồng ý rằng bất cứ điều gì Chúa muốn đều là tốt và công bằng. Nhưng vẫn còn vấn đề là có phải điều đó tốt và công bằng vì Chúa muốn điều đó hay Chúa muốn điều đó vì nó tốt và công bằng; nói cách khác, liệu sự công bằng (justice) và điều tốt (goodness) có phải là tùy ý hay là chúng có thuộc về tính tất yếu và sự thật vĩnh cửu về bản chất các vạn vật, giống như số lượng và bộ phận. Ý kiến trước được chủ trương bởi các triết gia và các nhà thần học nhất định, cả Thiên Chúa giáo La Mã lẫn Tin lành. Nhưng các nhà thần học Tin lành ngày nay thường bác bỏ giáo điều này, giống như các nhà thần học của chúng ta và phần lớn các nhà thần học thuộc Giáo hội La Mã.

Trên thực tế, nó phá hủy sự công bằng của Chúa. Vì sao lại ca ngợi Chúa về hành động công bằng nếu khái niệm công bằng không bổ sung gì cho hành vi của Chúa? – Và, *Stat pro ratione voluntas* – “Hãy để cho ý chí của tôi bênh vực lý trí” (let my will stand for the reason) – dứt khoát là khẩu hiệu của bạo chúa. Hơn nữa, ý kiến này khó mà phân biệt được Chúa với ma quỷ. Vì nếu ma quỷ, tức quyền lực thông minh, vô hình rất lớn và rất ác độc, là chủ nhân của thế giới, ma quỷ này hay vị thần này vẫn

là ác độc dù là chúng ta buộc phải tôn kính hấn, giống như những người nào đó tôn kính các vị thần tượng tượng thuộc loại này với hy vọng sẽ khiến cho các vị thần đó làm ít điều ác độc hơn. Do đó, một số người, khi hiến dâng quá mức cho quyền lợi tuyệt đối của Chúa, đã tin rằng Người có thể xử công bằng những người vô tội và điều này có thể thực sự xảy ra. Điều này trái ngược với các thuộc tính làm cho Chúa đáng được yêu quý và phá hủy tình yêu chúng ta dành cho Chúa, chỉ còn lại nỗi sợ hãi. Thí dụ, những người tin rằng những đứa trẻ bị chết mà không chịu phép rửa tội sẽ bị ném vào lửa đời đời, thực sự họ phải có quan niệm rất kém về tính thiện và tính công bằng của Chúa và do đó vô ý xúc phạm đến những gì là bản chất nhất của tôn giáo.

Kinh thánh cũng cho chúng ta quan niệm hoàn toàn khác về bản chất cao nhất này, giả sử họ thường nói công khai về điều thiện của Chúa và miêu tả Ngài như một con người biện minh cho chính mình chống lại những lời phàn nàn. Trong câu chuyện sáng tạo thế giới, Kinh thánh nói Chúa xem xét tất cả những gì Ngài đã thực hiện và nhận thấy việc đó tốt lành; nghĩa là, Ngài hài lòng với tác phẩm của mình và có

lý do cho điều đó. Đây là cách nói của con người mà có vẻ được sử dụng rõ ràng cho thấy tính thiện của hành động và sản phẩm của Chúa không lệ thuộc vào ý chí của Ngài nhưng vào bản tính của hành động. Ngược lại, Ngài chỉ phải nhìn những gì Ngài đã muốn và đã quyết định nếu nó tốt và tự biện minh cho chính mình như một quốc vương thông thái. Do đó, mọi nhà thần học của chúng ta và hầu hết các nhà thần học của Giáo hội La Mã, cũng như các thầy tư tế xưa, các nhà thông thái nhất và các triết gia được quý trọng nhất, đã ủng hộ quan điểm thứ hai, chủ trương tính thiện và tính công bằng có nền tảng không lệ thuộc vào ý chí và sức mạnh.

Trong các tác phẩm đối thoại của mình, Plato giới thiệu và bác bỏ một nhân vật Thrasymachus nào đó đang cố gắng giải thích tính công bằng bằng định nghĩa, nếu được chấp nhận, sẽ mạnh mẽ ủng hộ quan điểm chúng ta đang chống đối. Ông nói, đó chỉ là điều thích hợp hay làm hài lòng người có quyền lực nhất. Nếu điều này là thật, thì phán quyết của tòa án tối cao hay thẩm phán tối cao không bao giờ bất công, cũng không là người ác nhưng là người có quyền lực đáng xử án. Hơn nữa, cùng một hành động có thể vừa công bằng vừa bất công tùy vào các thẩm phán quyết định, điều này có vẻ lỗi bịch. Điều này là công bằng, điều khác được coi là công bằng và chiếm chỗ của công bằng.

Triết gia Anh Hobbes nổi danh, nổi tiếng nhờ các nghịch lý của mình, đã cố gắng duy trì gần như cùng một điều như Thrasymachus. Ông chủ trương Chúa có quyền làm bất kỳ điều gì vì Ngài có mọi quyền lực. Lập luận này thất bại trong việc phân biệt *quyền lợi* (right) và *sự kiện* (fact). Vì cái có thể là vật này; cái phải là vật khác. Đây cũng là điều Hobbes tin, vì hầu như cùng một lý trí,

rằng tôn giáo thật sự là tôn giáo thuộc về nhà nước. Do đó nếu hoàng đế Claudius, truyền sắc lệnh "*in libera re publica creptitus atque ructus liberos esse debere,*" đã lập nên thần Crepitus trong số các thần được ủy quyền, thì thần Crepitus ắt là thần thật sự đáng được thờ cúng.

Bằng ngôn ngữ ẩn dấu, điều này chẳng khác gì nói rằng không có tôn giáo thật và tôn giáo đó chỉ là sự phát minh của con người. Và trong cùng một luận điệu, lời bình luận cho rằng tính công bằng làm hài lòng người có quyền lực nhất không là gì cả ngoại trừ việc phát biểu rằng không có luật công bằng chắc chắn và được quyết định, luật này ngăn không cho chúng ta làm những gì chúng ta muốn làm và có thể làm mà không bị trừng phạt, dù đó có thể là điều ác. Do đó, hành động bội tín, mưu sát, đầu độc, tra tấn người vô tội, tất cả đều là công bằng nếu chúng thành công. Điều này về bản chất làm thay đổi ý nghĩa các thuật ngữ và nói một loại ngôn ngữ khác với ngôn ngữ của những người khác. Cho tới bây giờ, chúng tôi có ý nói công bằng là một cái gì đó khác với cái vẫn luôn luôn phổ biến. Chúng tôi tin rằng một con người hạnh phúc có thể ác độc và hành động không bị trừng phạt có thể là bất công, nghĩa là, nó có thể đáng bị trừng phạt, để vấn đề chỉ là để biết vì sao nó đáng bị trừng phạt, mà không đưa ra câu hỏi liệu sự trừng phạt có thực sự xảy đến hay không, hoặc liệu có bất kỳ quan tòa nào lợi dụng nó không.

Trước kia có hai bạo chúa ở Sicily tên là Denis cha và Denis con. Cha độc ác hơn con. Ông thiết lập chính thể chuyên chế bằng cách tiêu diệt nhiều người chính trực. Con ông tuy ít tàn bạo hơn song lại say mê sự hỗn loạn và đời sống xa hoa. Người cha hạnh phúc và nắm quyền; người con bị lật đổ và cuối

cùng làm hiệu trưởng ở Corinth để luôn luôn có niềm vui thống trị và mang theo vương trượng, ít nhất cũng hơi giống, bằng cách cầm roi trừng phạt con nít. Liệu chúng ta có thể nói rằng hành động của người cha công bằng hơn hành động của người con vì ông hạnh phúc và không bị trừng phạt không? Liệu quan điểm như thế có cho phép lịch sử lên án một bạo chúa hạnh phúc không? Hàng ngày, chúng ta cũng thấy những người, dù quan tâm hay không quan tâm, cũng phàn nàn về những hành động của những người có quyền lực nào đó và nhận thấy là họ bất công. Như thế, câu hỏi chỉ là liệu họ có lý khi phàn nàn và liệu lịch sử có khiến trách một cách công bằng các sở thích và hành động của bất kỳ quân vương nào hay không. Nếu điều này được thừa nhận, chúng ta phải công nhận rằng con người có ý nói đến tính công bằng và quyền lợi là một điều gì khác hơn là điều làm vui lòng một tồn tại quyền lực mà vẫn không bị trừng phạt, vì không có thẩm phán nào có khả năng sửa đổi vật chất.

Trong vũ trụ nói chung, hay trong sự cai trị thế giới, điều may mắn thật sự là người có quyền lực nhất đồng thời lại là người công bằng và không làm điều gì chống lại bất kỳ ai có quyền phàn nàn. Chúng ta phải chắc chắn chủ trương rằng nếu chúng ta hiểu được trật tự vũ trụ đó, chúng ta ắt nhận thấy không thể làm gì tốt hơn điều người ấy đã làm. Nhưng quyền lực của người ấy không phải là lý do chính thức làm cho người ấy công bằng. Ngược lại, nếu quyền lực là lý do chính thức để có được tính công bằng, mọi hữu thể có quyền lực đều sẽ công bằng, mỗi người tỷ lệ với quyền lực của mình, điều này ngược với kinh nghiệm.

Do đó, chúng ta phải tìm kiếm lý do hình thức này, nghĩa là, “lý do” của thuộc tính này hoặc khái niệm sẽ dạy

chúng ta công bằng là gì và con người có ý nói đến điều gì khi họ gọi một hành động là công bằng hay bất công. Và lý do hình thức này phải là chung đối với cả Chúa lẫn con người. Ngược lại, chúng ta sẽ sai lầm khi cố gắng gán cùng một thuộc tính ấy cho cả hai mà không nói nước đôi. Đây là những luật căn bản cho lập luận và thuyết trình.

Tôi công nhận rằng có sự khác biệt lớn giữa cách thức con người công bằng và cách thức Chúa công bằng, nhưng sự khác biệt này chỉ là một mức độ. Vì Chúa công bằng tuyệt đối và hoàn toàn, trong khi tính công bằng của con người bị pha trộn với bất công, với khuyết điểm và tội lỗi, vì sự không hoàn hảo của bản tính con người. Sự hoàn hảo của Chúa là vô hạn; sự hoàn hảo của chúng ta là hữu hạn. Do đó, bất kỳ ai cố gắng chủ trương rằng tính công bằng và tính thiện của Chúa có luật hoàn toàn khác với luật của con người phải đồng thời thừa nhận rằng hai khái niệm hoàn toàn khác biệt được bao hàm và việc gán tính công bằng cho cả hai đều hoặc là cách nói nước đôi cố ý hoặc là sự tự lừa dối trắng trợn. Nhưng nếu chúng ta chọn một trong hai khái niệm như là một khái niệm đích thực về tính công bằng, nó phải xảy ra hoặc không có tính công bằng nơi Chúa hoặc không có tính công bằng nơi con người, hay có lẽ không có tính công bằng cả nơi Chúa lẫn nơi con người, để cuối cùng chúng ta không biết đang nói về cái gì khi chúng ta nói về tính công bằng. Điều này thực sự hủy diệt tính công bằng và không để lại gì ngoại trừ tên gọi, giống như một số người làm cho nó thành tùy tiện và lệ thuộc vào tính bất thường của quan tòa hay người cai trị, vì cùng một hành động sẽ tỏ ra công bằng hay bất công tùy theo các quan tòa khác nhau.

Điều này như thể chúng ta cố gắng chủ trương rằng khoa học của chúng ta – thí dụ, số học hay ngành học về các con số – không phù hợp với ngành học về Chúa hay các thiên thần, hoặc có lẽ mọi sự thật là tùy ý và dựa vào tính bất thường. Thí dụ, 1, 4, 9, 16, 25, v.v. ., là những số bình phương bằng cách nhân 1, 2, 3, 4, 5, v.v. với chính nó. Do đó, 1 nhân 1 là 1; 2 nhân 2 là 4; 3 nhân 3 là 9; v.v. Chúng ta khám phá ra rằng những số lẻ liên tiếp là những khác biệt giữa những số chẵn liên tiếp. Do đó, sự khác biệt giữa 1 và 4 là 3, giữa 4 và 9 là 5, giữa 9 và 16 là 7, v.v. Bây giờ liệu người ta có bất kỳ lý do gì để chủ trương rằng điều này không thật về Chúa và các thiên thần và họ nhìn thấy hay khám phá ra một điều gì đó trong những con số hoàn toàn trái ngược với những gì chúng ta tìm được trong chúng không? Có phải chúng ta không đúng khi cười nhạo một người chủ trương điều này và không biết sự khác biệt giữa những sự thật vĩnh cửu và tất yếu, mà phải cùng với tất cả, và những sự thật ngẫu nhiên và hay thay đổi hoặc tùy ý không?

Điều giống như vậy cũng là thật với tính công bằng. Nếu đây là thuật ngữ cố định với ý nghĩa nhất định – trong một chữ, nếu nó không phải chỉ là một âm thanh vô nghĩa, giống như *blitiri* – thuật ngữ hay chữ *sự công bằng* sẽ có một định nghĩa nào đó hoặc một ý nghĩa chỉ có thể nhận biết bằng trí óc. Và bằng cách sử dụng luật không thể chối cãi được của Logic, người ta có thể rút ra các kết quả từ mọi định nghĩa. Đây chính xác là cái chúng ta thực hiện khi xây dựng các khoa học cần thiết và có luận chứng không lệ thuộc tí nào vào những sự kiện mà chỉ lệ thuộc vào lý trí; chẳng hạn như Logic, siêu hình học, số học, hình học, chuyển động học, cũng như khoa học về Quyền lợi (science of Right) [pháp lý (droit)],

khoa học này không dựa tí nào vào kinh nghiệm hay sự kiện nhưng đúng hơn là đưa ra các lý do cho sự kiện và kiểm soát chúng trước. Điều này cũng là thực về vấn đề Quyền lợi, cho dù không có luật pháp (law/loi) trên thế giới. Sai lầm của những người làm cho tính công bằng lệ thuộc vào quyền lực một phần đến từ tình trạng lộn xộn của *Quyền lợi có luật pháp* (Right with law). Quyền lợi không thể là bất công; đây có thể là sự mâu thuẫn. Nhưng luật có thể là bất công, vì nó là quyền lực cung cấp và duy trì luật pháp; và nếu quyền lực này thiếu sự khôn ngoan hay thiện ý, nó có thể cung cấp và duy trì những luật rất xấu. Nhưng thật hạnh phúc cho thế giới, luật của Chúa luôn luôn công bằng và Ngài ở vào thế có thể duy trì chúng, vì Ngài chắc chắn làm được, ngay cho dù điều này đã không luôn luôn xảy ra rõ rệt và tức thì – vì Ngài chắc chắn có thiện ý.

Chúng ta phải xác định nguyên tắc hình thức của tính công bằng và phạm vi mà qua đó chúng ta đánh giá để biết hành động nào là công bằng hay bất công. Theo những gì chúng ta phát biểu chúng ta có thể đã thấy trước được điều này phải là gì. Tính công bằng không là gì ngoại trừ là điều phù hợp với sự thông thái và tính thiện kết hợp lại. Mục đích của tính thiện (bonté) là tính thiện (bien) vĩ đại nhất. Nhưng để nhận ra điều này chúng ta cần có sự thông thái, đây chỉ là tri thức về tính thiện, vì tính thiện chỉ là xu hướng làm điều tốt cho tất cả và ngăn ngừa điều xấu, ít nhất nếu điều xấu không nhất thiết để có được điều tốt lớn hơn hoặc ngăn ngừa điều xấu lớn hơn. Do đó, sự thông thái nằm trong tri thức, và tính thiện nằm trong ý chí, và kết quả là tính công bằng nằm trong cả hai. Quyền lực lại là vấn đề khác. Nhưng nếu quyền lực được bổ sung, nó

làm cho xảy ra Quyền lợi và những nguyên nhân có thể tồn tại thực sự, tới mức bản chất của những vật cho phép. Và đây là điều Chúa thực hiện trong thế giới này.

Nhưng vì tính công bằng nhằm vào điều thiện, và sự thông thái và tính thiện cùng nhau hình thành tính công bằng và thiên trọng điều thiện, nên chúng ta có thể hỏi đâu là chân thiện. Tôi trả lời đó chỉ là bất kỳ điều gì phục vụ sự hoàn thiện các thực thể thông minh. Do đó, rõ ràng trật tự, sự hài lòng, niềm vui, sự thông thái, tính thiện, và đức hạnh là điều tốt theo ý nghĩa tất yếu và có thể không bao giờ là xấu và quyền lực là điều tốt theo ý nghĩa tự nhiên, nghĩa là tự nó, vì những điều khác nhau đều bình đẳng, nên thà có nó còn hơn là không. Nhưng quyền lực không trở thành điều tốt bảo đảm nếu nó không kết hợp với sự thông thái và tính thiện. Vì quyền lực của một người độc ác trước sau gì cũng chỉ làm cho người ấy chìm sâu hơn vào nỗi bất hạnh, vì nó cung cấp cho người ấy phương tiện làm nhiều điều ác hơn và gạt được sự trừng phạt lớn hơn, mà người ấy sẽ không thoát khỏi, vì vũ trụ có một ông vua hoàn toàn công bằng và không ai tránh được sự minh mẫn vô hạn và quyền lực tối cao của Ngài.

Vì kinh nghiệm cho chúng ta thấy rằng Chúa, vì những lý do chúng ta không hiểu được nhưng chắc chắn rất thông thái và dựa vào điều tốt lớn hơn, cho phép nhiều người độc ác được hạnh phúc trong cuộc đời này và nhiều người tốt bụng bất hạnh, một sự thật không phù hợp với luật của một sự cai trị hoàn hảo như là sự cai trị của Chúa nếu nó không được sửa chữa, thì tiếp theo một cách tất yếu phải có một cuộc đời khác và các linh hồn sẽ không hư đi cùng với thân xác hữu hình. Ngược lại, sẽ có

những tội ác không bị trừng phạt và những hành động tốt không được thưởng, điều này trái ngược với trật tự.

Ngoài ra, có những bằng chứng có luận chứng về tính bất tử của linh hồn, vì nguyên tắc hành động và nhận thức không thể có được từ vật chất, một thứ được mở rộng thụ động thuần túy, thờ ơ với mọi chuyển động. Do đó, hành động và ý thức tất yếu phải từ một thứ gì đó đơn giản hay phi vật chất, không mở rộng và không có các bộ phận, gọi là linh hồn. Nhưng bất cứ điều gì là đơn giản và không có các bộ phận đều không lệ thuộc vào sự phân hủy và kết quả là không thể bị hủy diệt. Có những người tưởng tượng rằng chúng ta là một vật quá bé nhỏ trong ánh mắt của Chúa vô hạn vì Ngài không quan tâm đến chúng ta. Đó là tư tưởng cho rằng đối với Chúa chúng ta cũng giống như loài sâu bọ và có thể bị nghiền nát không cần suy nghĩ. Nhưng điều này tưởng tượng rằng Chúa giống như con người và Ngài không thể không nghĩ đến mọi vật. Theo lập luận này, Chúa, tồn tại vô hạn, tạo ra mọi vật mà không làm việc theo cách thức xảy ra từ ý chí của Ngài, đúng y như nó xảy ra từ ý chí của tôi và ý chí của bạn tôi mà chúng tôi cùng hòa hợp, mà không cần một hành động nào đó để sản sinh ra sự hòa hợp sau khi các giải pháp của chúng ta được hình thành. Nhưng nếu nhân loại, hoặc ngay cả một vật bé nhỏ nhất, không được cai quản tốt, toàn thể vũ trụ sẽ không được cai quản tốt, vì tổng thể bao gồm các bộ phận của nó.

Chúng ta cũng thấy rằng trật tự và những điều kỳ diệu trong toàn thể những vật nhỏ bé nhất khi chúng ta có thể phân biệt các bộ phận của chúng và cùng lúc nhìn được cái tổng thể, như chúng ta nhìn vào côn trùng và các vật bé nhỏ khác qua kính hiển vi. Do đó, những lý do mạnh mẽ nhất chủ trương cùng một

sự khéo léo và sự hòa hợp được tìm thấy trong những vật lớn nếu chúng ta có khả năng nhìn chúng như một tổng thể. Trước hết, chúng được tìm thấy trong toàn bộ cơ cấu tổ chức của việc cai quản các linh hồn, là những bản chất giống Chúa nhất vì chúng tự thân có khả năng nhận ra và phát minh ra trật tự và sự khéo léo. Kết quả là chúng ta phải kết luận rằng Đấng sáng tạo mọi vật quá nghiêng về trật tự sẽ bị liên quan vì những tạo vật đó vốn là nguồn trật tự trong phạm vi sự hoàn thiện của chúng và chỉ có khả năng bắt chước tài nghệ của Ngài. Nhưng điều có vẻ như thế, đối với chúng ta, đã không thể xảy ra, trong phần nhỏ này của đời sống mà chúng ta đang sống ở dưới đây, chỉ là một mảnh đời sống không có giới hạn mà không một linh hồn nào lại không đạt tới được. Xem xét riêng rẽ mảnh này là xem xét mọi vật giống như cây gậy gãy hay giống như những mảnh thịt của một con vật bị tách riêng ra, để sự khéo léo của các cơ quan không thể được làm cho rõ ràng.

Điều này cũng là thật khi người ta nhìn vào bộ não, một vật chắc chắn là một trong những điều kỳ diệu nhất của thiên nhiên, vì nó bao gồm các cơ quan giác quan trực tiếp nhất. Nhưng người ta tìm được ở đó chỉ một khối lộn xộn trong đó không có gì bất thường xuất hiện nhưng lại che giấu một loại sợi nhỏ tinh vi lớn hơn mạng nhện được nghĩ là mạch, qua đó chất lưu rất tinh tế được gọi là linh hồn của động vật. Do đó, khối não này bao gồm vô số các sự chuyển trạng thái – và các sự chuyển trạng thái quá nhỏ đến nỗi chúng ta không thể nhìn được bằng mắt mà phải sử dụng kính hiển vi. Vì sự tinh tế của linh hồn bao hàm trong các sự chuyển trạng thái này với sự tinh tế của chính tia sáng. Nhưng mắt và xúc giác của chúng ta không cho chúng ta thấy điều gì khác thường trong não.

Chúng ta có thể nói rằng đó là cùng trong sự cai quản những thực thể có trí tuệ dưới vương quyền của Chúa, trong đó mọi điều có vẻ như lộn xộn đối với mắt chúng ta. Tuy nhiên, đó là sự sắp xếp thế giới đẹp nhất và tuyệt diệu nhất vì nó đến từ Đấng sáng tạo là nguồn mọi sự hoàn thiện. Nhưng điều đó quá lớn và quá đẹp đối với tinh thần có phạm vi hiện tại để có thể nhận thức được nó quá sớm. Ở đây việc cố gắng hiểu nó giống như mong muốn hiểu một cuốn tiểu thuyết qua phần kết và tự cho rằng đã giải đoán được cốt truyện từ tập đầu tiên; thay vào đó, vẻ đẹp của cuốn tiểu thuyết vĩ đại ở chỗ trật tự phát sinh ngay từ sự lộn xộn tỏ ra là rất lớn. Do đó, sự cấu thành sẽ gồm chứa sự sai lầm nếu người đọc tiên đoán được toàn bộ vấn đề ngay lập tức. Nhưng có thể nói điều gì chỉ là sự chờ đợi và vẻ đẹp trong các cuốn tiểu thuyết, mô phỏng sự sáng tạo cũng chính là tính hữu dụng và sự thông thái trong bài thơ chân thật và vĩ đại, sự sáng tạo chỉ bằng lời, là sự hỗn hợp. Vẻ đẹp và tính công bằng của sự cai quản thần thánh một phần bị che khuất mắt chúng ta, không những vì nó không thể khác mà không làm thay đổi toàn bộ sự hòa hợp thế giới, mà còn vì nó thích hợp để có thể có nhiều sự thực hiện đức hạnh tự do, sự thông thái, và tình yêu không vụ lợi của Chúa, vì phần thưởng và sự trừng phạt vẫn vô hình và chỉ xuất hiện trước đôi mắt có lý trí hay đức tin của chúng ta. Ở đây, tôi nhận thấy điều này là điều tốt, vì đức tin đích thực dựa vào lý trí. Và vì những điều kỳ diệu của thiên nhiên cho chúng ta thấy rằng hoạt động của Chúa đẹp một cách đáng ngưỡng mộ bất kỳ khi nào chúng ta có thể nhìn thẳng vào toàn bộ sự sắp đặt, cho dù vẻ đẹp này không lộ rõ thì khi chúng ta coi những vật được tách riêng hay bị xé rời khỏi tổng thể của chúng, chúng ta cũng

phải kết luận rằng tất cả những điều đó là chúng ta không thể gỡ rối hay đương đầu với cả tổng thể nhờ vào mọi phần của nó, mà phải có không ít tính công bằng và vẻ đẹp. Công nhận điểm này là để có một nền tảng tự nhiên cho đức tin, niềm hy vọng, và tình yêu của Chúa, vì những đức hạnh này dựa vào sự hiểu biết về những sự hoàn hảo thần thánh.

Bây giờ không điều gì làm chứng cho sự thông thái vô song của Chúa hơn là cấu trúc của các tác phẩm tự nhiên, đặc biệt cấu trúc này xuất hiện khi chúng ta nghiên cứu chúng gần hơn bằng kính hiển vi. Chính vì lý trí này, cũng như vì ánh sáng lớn được soi rọi trên những thân xác vì lợi ích của được, thực phẩm, và các mục đích máy móc, nó rất cần thiết để thúc đẩy tri thức của chúng ta đi xa hơn nữa nhờ vào sự hỗ trợ của kính hiển vi. Hiếm khi nào có mười người trên thế giới cẩn thận làm việc về điều này, và nếu có được một trăm ngàn người thì cũng không có quá nhiều người khám phá những điều kỳ diệu của một thế giới mới mà cấu thành nên phần bên trong của chúng ta và có khả năng làm cho tri thức của chúng ta lớn hơn lên gấp một trăm ngàn lần. Chính vì lý do này, tôi đã hơn một lần hy vọng rằng các quân vương vĩ đại có thể được thúc đẩy sắp xếp điều này và thúc giục con người làm việc với nó. Các đài thiên văn được xây dựng để ngắm các vì sao có các cấu trúc ngoạn mục và đòi hỏi thiết bị lớn, nhưng kính viễn vọng không những vượt xa sự hữu dụng mà còn khám phá ra những vẻ đẹp và nhiều kiến thức khác nhau mà kính hiển vi cũng khám phá ra. Một người ở Delft thực hiện những điều kỳ diệu về nó, và nếu có nhiều người khác giống như người ấy, kiến thức chúng ta về vật lý học sẽ được thúc đẩy vượt xa tình trạng hiện tại. Các quân vương vĩ đại cần sắp xếp điều này vì phúc lợi xã

hội, trong đó họ được quan tâm nhất. Và vì điều này đòi hỏi ít phí tổn và ít phô trương, dễ dàng điều khiển, và cần rất ít ngoài ý ngay lành/thiện ý (good will) và chú ý thực hiện nó, nên có ít lý do trì hoãn nó. Về phần mình, tôi không có động cơ nào khác khi đề cử sự nghiên cứu này chỉ vì sự tiến bộ tri thức của chúng ta về chân lý và tính thiện chung (public good), điều này quan tâm mạnh mẽ đến sự tăng cường tài sản tri thức của con người.

Hầu hết những câu hỏi về Quyền lợi, nhưng đặc biệt là quyền lợi về chủ quyền và quốc gia, thường lẫn lộn vì chúng không phù hợp với *khái niệm chung về công bằng*, với kết quả là chúng ta không hiểu cùng một việc bởi cùng một chữ, và điều này mở ra con đường dẫn đến cuộc tranh luận vô tận. Có lẽ dựa vào định nghĩa danh nghĩa này mà mọi người đều đồng ý rằng công bằng là ý chí không thay đổi để hành động theo cách thức mà nhờ vậy không ai có lý do gì để than phiền chúng ta. Nhưng điều này vẫn là không đủ trừ khi phương pháp được đưa ra để xác định những lý do này. Bây giờ tôi quan sát thấy rằng một số người rất hạn chế lời than phiền trong khi một số người khác lại mở rộng chúng. Có những người tin rằng thế là đủ nếu họ không bị tổn hại gì và nếu không ai cướp đoạt của cải của họ, chủ trương rằng không ai buộc tìm kiếm điều thiện của người khác hay ngăn ngừa họ khỏi điều xấu, dù là nó không đòi hỏi chúng ta trả giá và không làm chúng ta đau đớn. Nhiều người đi vào thế giới để có được những vị quan tòa vĩ đại, đã cố giữ mình trong phạm vi những giới hạn này. Họ tự hài lòng với việc không làm hại ai, nhưng họ không có khuynh hướng muốn cải thiện hoàn cảnh con người. Nói đúng ra, họ tin rằng người ta có thể công bằng mà không cần bác ái.

Trên thế giới có những người có quan điểm vĩ đại hơn, đẹp hơn và họ không muốn bất kỳ ai phàn nàn về việc họ thiếu tính thiện. Họ tán thành điều tôi đã nói trong lời tựa cho *Codex juris gentium* – rằng sự công bằng là đức bác ái của người thông thái, nghĩa là, tính thiện hướng tới những người phải phù hợp với sự thông thái. Và theo ý tôi, sự thông thái không là gì cả ngoại trừ là tri thức về hạnh phúc. Con người có thể được phép thay đổi trong cách sử dụng chữ, và nếu bất kỳ ai muốn khăng khăng giới hạn thuật ngữ *công bằng* vào điều phản nghĩa với bác ái, thì không có cách nào buộc họ thay đổi ngôn ngữ của họ, vì tên gọi là tùy ý. Nhưng chúng ta có quyền học những lý do mà người ấy có cho việc là cái người ấy gọi là công bằng, để biết liệu đúng những lý do như thế sẽ không làm người ấy trở nên tốt hoặc làm điều thiện.

Tôi tin rằng chúng ta sẽ đồng ý rằng những người không được giao nhiệm vụ dẫn dắt người khác, như gia sư, giám đốc đoàn thể, và quan hành chánh địa phương nào đó, không những được giao cho nhiệm vụ ngăn ngừa điều xấu mà còn cả bảo vệ điều tốt nữa. Nhưng có lẽ người ta có thể đưa ra câu hỏi liệu một người không bị ràng buộc bởi cam kết, hay một vị thống trị quốc gia, có phải có nghĩa vụ như thế không, người không bị ràng buộc bởi cam kết thì có liên quan đến những người dính líu vào tình huống, quốc chủ thì có liên quan đến thần dân của mình.

Trên điều này, tôi sẽ đòi hỏi là bất kỳ ai mà có thể cứu sống một người ắt phải là người không làm điều ác cho người khác. Người ta có thể đưa ra nhiều hơn một lý do về điều này. Điều thúc ép nhất là nỗi sợ hãi rằng một ai đó sẽ làm cùng một điều đối với chúng ta. Nhưng liệu chúng ta có bị lệ thuộc vào

nỗi sợ hãi rằng con người sẽ ghét chúng ta nếu chúng ta từ chối họ sự giúp đỡ khi nó mang lại cho chúng ta mọi phiền phức và nếu chúng ta trì hoãn ngăn ngừa điều xấu sắp tiêu diệt họ không? Một người nào đó có thể nói, “Tôi hài lòng vì người khác không làm hại tôi. Tôi không hề đòi hỏi sự giúp đỡ, hành vi tốt của họ và tôi không có ý muốn cho hoặc đòi hỏi thêm nữa.” Nhưng liệu người ta có thể thành thật duy trì điều này không? Hãy để người ấy tự hỏi người ấy nói gì và hy vọng gì nếu người ấy thực sự nhận thấy mình đang rơi xuống điều ác mà một ai đó có thể giúp người ấy tránh khỏi bằng một nhaoáng thay đổi không. Liệu người ta có xem người ấy là người xấu và là kẻ thù không nếu người ấy từ chối không cứu chúng ta trong một tình huống như thế? Người ta công nhận rằng người này phải ngăn ngừa người khác khỏi điều xấu nếu nó có thể dễ dàng được thực hiện. Nhưng có lẽ người ta sẽ không công nhận rằng tính công bằng chỉ dẫn chúng ta tích cực làm điều tốt cho người khác. Bây giờ tôi hỏi xem có phải người ta ít nhất không bị buộc làm dịu bớt điều bất hạnh của người khác không. Và một lần nữa tôi quay trở lại với bằng chứng, tức với luật, *quod tibi non vis fieri*. Giả sử bạn bị nhận chìm trong cảnh khổ cực. Liệu bạn có không phàn nàn về những người đã không giúp bạn, nếu họ có thể dễ dàng làm được điều đó không? Bạn bị nhận chìm trong nước. Nếu người ấy từ chối không ném cho bạn một sợi dây để bạn có cơ hội tự cứu mình, liệu bạn có không kết tội người ấy là người xấu hay là kẻ thù không? Giả sử bạn chịu đựng một cơn đau dữ dội và một người nào đó có nguồn nước thuốc có khả năng làm dịu cơn đau của bạn song lại ở trong nhà, khóa cửa lại. Bạn sẽ nói gì và bạn sẽ làm gì nếu người ấy từ chối cho bạn uống vài ly nước thuốc đó?

Được hướng dẫn tùy theo mức độ, người ta sẽ không những đồng ý rằng con người phải tiết chế không làm điều xấu mà còn phải không cho điều xấu xảy ra và phải làm dịu bớt nếu nó xảy ra, ít nhất đến chừng mực chúng có thể không làm phiền chính họ. Nhưng có lẽ người ta vẫn nghi ngờ rằng người ta bị buộc phải bảo vệ điều thiện của người khác, ngay cả khi điều này có thể được thực hiện không một chút khó khăn. Người ta có thể nói, “Tôi không bị bắt buộc phải giúp anh đạt được. Mỗi người vì chính mình. Chúa vì tất cả.” Nhưng một lần nữa hãy để tôi đề nghị một trường hợp trung gian. Một điều cực tốt đến với bạn, nhưng có một rào cản phát sinh, và tôi có thể loại bỏ rào cản đó không một chút khó khăn nào. Liệu bạn có không nghĩ rằng việc đòi hỏi tôi phải làm như thế và nhắc nhở tôi rằng tôi cũng sẽ đòi hỏi bạn nếu tôi ở trong hoàn cảnh khó khăn giống như thế là đúng không? Nếu bạn thừa nhận quan điểm này, khi bạn khó có thể thực hiện, làm thế nào bạn có thể từ chối lời thỉnh cầu duy nhất còn lại, tức đem lại điều cực tốt cho tôi khi bạn có thể làm được điều này mà không bị chút phiền hà nào và không có khả năng đưa ra bất kỳ lý do nào cho việc không thực hiện điều đó trừ một lý do đơn giản, “Tôi không muốn”? Bạn có thể làm cho tôi hạnh phúc và bạn từ chối làm điều đó. Tôi phân nàn, và bạn cũng sẽ phân nàn trong cùng một hoàn cảnh như thế; do đó, tôi phân nàn với tính công bằng.

Sự tiếm tiến này cho chúng ta thấy rằng cùng những lý do như thế cho lời phân nàn tồn tại ở khắp nơi. Việc con người làm điều ác hay từ chối không làm điều thiện là vấn đề mức độ, nhiều hay ít, nhưng điều này không làm thay đổi bản chất của vấn đề. Người ta cũng có thể nói rằng không có điều thiện là điều ác và không có điều ác là điều thiện.

Nói chung, nếu một ai đó yêu cầu bạn làm một điều gì đó hay không làm một điều gì đó, và bạn từ chối yêu cầu của người ấy, người ấy sẽ có lý do phân nàn nếu người ấy có thể phán đoán rằng bạn cũng sẽ yêu cầu như thế nếu bạn ở vào trường hợp của người ấy. Và đây là nguyên tắc về *công bằng* hoặc, cái là cùng một điều, về sự bình đẳng hay về tính đồng nhất của các lý do, điều này chủ trương người ta ban cho người khác bất kỳ điều gì chính họ muốn trong cùng một tình huống, mà không đòi hỏi bất kỳ đặc quyền ngược với lý trí hoặc không đòi hỏi có khả năng khẳng định ý chí của con người như là một lý do.

Có lẽ chúng ta có thể nói rằng không làm điều xấu cho người khác, *neminem laedere*, là quy tắc Pháp luật được gọi là Quyền tuyệt đối (*jus strictum*) nhưng tính công bằng đòi hỏi người ta làm cả điều thiện khi điều này thích hợp và nằm trong đó là, quy tắc bao gồm điều ra lệnh cho chúng ta cho mỗi người một quyền được hưởng, *suum cuique tribuere*. Nhưng điều quyết định sự thích hợp hoặc điều mà mỗi người được hưởng có thể được biết đến bởi quy tắc công bằng hay quy tắc bình đẳng: *quod tibi non vis fieri aut quod tibi vis fieri, neque aliis facito aut negato*. Đây là luật lý trí và luật Chủ nhân của chúng ta. Hãy đặt mình vào trường hợp của người khác, và bạn sẽ có quan điểm chân thật để phán đoán điều gì là công bằng hoặc không công bằng.

Các đối tượng nhất định được tạo ra phản lại luật lớn này, nhưng chúng đến từ sự thật là không được ứng dụng cho mọi người. Thí dụ, người ta phản đối rằng vì châm ngôn này một kẻ tội phạm có thể đòi hỏi sự tha thứ từ quan tòa tối cao vì quan tòa muốn cùng một điều nếu quan tòa ấy ở vào cùng một hoàn cảnh tương tự. Câu trả lời dễ dàng. Quan tòa phải tự đặt mình không những

vào vị trí của kẻ tội phạm mà còn vào vị trí của người có quyền lợi nằm trong tội ác đang bị trừng trị. Và ông ta phải quyết định cái tốt lớn hơn mà trong đó bao gồm cái xấu ít hơn. Cũng thật y như thế với sự phản đối rằng tính công bằng phân phối (distributive justice) yêu cầu sự không công bằng giữa con người, rằng xã hội phải phân chia thu nhập theo tỉ lệ mức đóng góp của từng người, và công lao và không có công lao phải được xem xét. Ở đây câu trả lời cũng dễ dàng. Hãy đặt mình vào vị trí của mọi người và thừa nhận rằng họ được thông tin tốt và được giải thoát khỏi sự ngu dốt. Bạn sẽ thu thập kết luận này từ những lá phiếu của họ: họ sẽ xem như nó phù hợp với quyền lợi của riêng họ mà các sự phân biệt được tạo ra giữa mọi người với nhau. Thí dụ, nếu lợi nhuận không được chia theo tỉ lệ trong một xã hội thương mại, một số người sẽ không gia nhập vào nó, và những người khác sẽ mau chóng rời khỏi nó, điều này trái ngược với lợi ích của cả xã hội.

Sau đó chúng ta có thể nói rằng ít nhất giữa con người thì công lý là ý chí không thay đổi để hành động tới mức có thể theo cách thức mà không ai có thể phàn nàn về chúng ta nếu chúng ta không phàn nàn về người khác trong một tình huống tương tự. Từ điều này, bằng chứng cho thấy khi người ta không thể hành động để cả thế giới đều thỏa mãn, thì chúng ta phải cố gắng làm thỏa mãn mọi người càng nhiều càng tốt. Do đó, điều gì đúng sẽ tuân theo đức ái của người khôn ngoan.

Như thế, sự khôn ngoan, là kiến thức của chúng ta về tính thiện riêng của mình, mang chúng ta đến công lý, có thể nói, đến sự tiến bộ hợp lý hướng tới tính thiện của người khác. Tới đây thì chúng ta đã đề nghị một lý do cho điều này là nỗi sợ hãi rằng chúng ta sẽ

bị tổn hại nếu chúng ta làm khác đi. Nhưng cũng có một hy vọng rằng người khác sẽ làm y như thế đối với chúng ta. Không có gì chắc chắn hơn tục ngữ, *homo homini deus, homo homini lupus* (con người là chúa của con người, con người là lang sói của con người). Không có gì có thể đóng góp nhiều vào hạnh phúc hoặc vào đau khổ của con người, hơn tự thân con người. Nếu mọi người đều khôn ngoan và biết cách cư xử với nhau, mọi người đều hạnh phúc, đến mức hạnh phúc có thể được đạt tới bởi lý trí của con người. Nhưng chúng ta có thể được phép sử dụng những điều tưởng tượng để có được sự hiểu biết sâu sắc hơn vào bản chất của sự vật. Giả sử một người không có điều gì phải sợ hãi người khác; một người như thế sẽ là một người có quyền lực cao liên quan đến con người – có tinh thần cao hơn; có giá trị nào đó mà người ngoại giáo gọi là thần thánh; một người bất tử, không thể bị hại, vô địch nào đó – tóm lại, là một người không hy vọng, không sợ hãi bất kỳ điều gì ở chúng ta. Có phải chúng ta sẽ nói rằng một người như thế dù sao cũng bị ép buộc không làm hại chúng ta và kể cả làm lợi cho chúng ta không? Ngài Hobbes phát biểu “Không.” Ông bổ sung rằng người này ắt có quyền tuyệt đối trong việc làm cho chúng ta thành người bị người này chinh phục, vì chúng ta không thể phàn nàn về một người chiến thắng như thế theo những lý lẽ chúng ta vừa nêu, vì có thân phận khác miễn cho người ấy khỏi phải tôn kính chúng ta. Nhưng nếu không cần đến sự tưởng tượng, chúng ta sẽ nói gì về thần thánh tối cao mà lý trí đã khiến chúng ta nhận ra? Các Kitô hữu đồng ý, và những người khác nên đồng ý, rằng Chúa vĩ đại này công bằng tột bậc và lòng lành vô cùng. Nhưng không phải vì sự yên tĩnh của riêng Ngài hoặc để duy trì hòa bình với chúng ta mà Ngài cho chúng ta thấy quá nhiều tính

thiện, vì chúng ta không thể tiến hành cuộc chiến tranh chống lại Ngài. Vậy nguyên tắc công lý của Ngài là gì và luật công lý là gì? Không thể chính tính công bằng hay sự bình đẳng mà hiện đang tồn tại giữa nhân loại và làm cho họ vạch ra mục đích chung của thân phận con người, “làm cho người khác những gì chúng ta muốn người khác làm cho chúng ta.”

Người ta không thể dự tính bất kỳ động cơ nào khác trong Chúa ngoài động cơ của sự hoàn hảo của niềm vui của Ngài, hoặc nếu bạn thích. Giả sử, theo định nghĩa của tôi, *niềm vui* đó không là gì ngoài việc cảm nhận sự hoàn thiện; ngược lại, mọi vật đều lệ thuộc vào Ngài. Nhưng hạnh phúc của Ngài có thể không phải là siêu việt nếu Ngài đã không nhắm vào nhiều tính thiện và sự hoàn hảo tới mức có thể. Nhưng bạn sẽ nói gì nếu tôi cho thấy rằng cùng một động cơ này được tìm thấy trong những con người thực sự công bằng và rộng lượng, mà chức năng của họ là noi gương thần thánh ở mức độ bản tính con người có thể. Những lý do ban đầu về nỗi sợ hãi và niềm hy vọng có thể khiến cho con người thành công bằng một cách công khai và khi cần thiết vì lợi ích của riêng mình. Chúng sẽ buộc họ tập luyện và thực hành luật công bằng từ thời thơ ấu để thành thói quen, không sợ để lộ chân tướng quá dễ dàng, và như thế sẽ gây hại cho chính mình cũng như cho người khác. Nhưng nếu không có động cơ nào khác, thì điều này cuối cùng cũng chỉ vì động cơ chính trị. Và nếu một ai đó công bằng theo ý nghĩa này, người ấy sẽ tìm được cơ hội để phát đạt qua tội ác mà không ai biết, hoặc ít nhất là không bị trừng phạt, người ấy có thể nói như Julius Caesar đã nói, theo Euripides:

Si violandum est jus, regnandi gratia

Violandum est.

Nhưng người có sự công bằng là bằng chứng chống lại sự căm dỗ như thế, sẽ không thể có bất kỳ động cơ nào trừ động cơ là sở thích của riêng mình, có được do bẩm sinh hoặc do tập luyện và được điều chỉnh bởi lý trí, điều này làm cho người ấy tìm được quá nhiều niềm vui trong việc thực hành công lý và quá nhiều sự xấu xa trong những hành động bất chính đến nỗi những niềm vui và những bất mãn khác buộc phải nhượng bộ.

Người ta có thể nói rằng sự thanh thản của tinh thần, tìm được niềm vui lớn nhất trong *nhân đức* và tội ác lớn nhất trong thói vô đạo đức, tức trong sự hoàn hảo và không hoàn hảo của ý chí, sẽ là sự tốt lành vô cùng mà người thuộc về nó có khả năng trên thế gian này, nếu người ấy không có gì để mong đợi ngoài trừ đời sống này. Vì điều gì có thể được thích hơn đối với sự hòa hợp nội tại, nên niềm vui liên tục này trong điều thanh khiết nhất và điều vĩ đại nhất, mà người thuộc về chúng luôn luôn là thấy và là người không bao giờ cần phải từ bỏ? Người ta luôn luôn cho rằng khó đạt được thiên hướng tinh thần này và con số những người đạt được nó là ít, phần lớn người ta vẫn còn không nhạy cảm với động cơ này, mặc dù nó vĩ đại và tốt đẹp. Điều này có vẻ như là lý do vì sao người Thái Lan tin rằng những ai đạt được mức độ hoàn thiện này sẽ nhận được tinh thần thánh như một phần thưởng. Do đó điều thiện của Đấng sáng tạo ở mọi vật cung cấp đầy đủ cho nó qua động cơ gần hơn trong tâm tay của mọi người, bằng cách làm cho chính mình được nhân loại biết đến, khi Ngài thực hiện bởi ánh sáng vĩnh hằng của lý trí mà Ngài ban cho chúng ta và bởi những hiệu quả kỳ diệu mà Ngài đặt trước mắt chúng ta về quyền lực, sự khôn ngoan và lòng lành vô biên của Ngài. Kiến thức này sẽ làm cho chúng ta nhìn

Chúa như Quốc vương tối cao của vũ trụ, nhà nước của Người là một quốc gia hoàn thiện nhất có thể tưởng tượng được, trong đó không một điều gì bị sao lãng, trong đó mọi sợi tóc trên đầu đều được tính đến, trong đó mọi sự đều tốt, hoặc tự nó hoặc trong hình thức tương đương nào đó, theo cách mà sự công chính trùng hợp với niềm vui thánh thiện của Chúa và không có sự chia lìa nào phát sinh giữa người đáng kính và kẻ hữu dụng. Sau điều này, không thận trọng không phải là không công bằng, vì tùy theo Ngài là công bằng hoặc không công bằng, một người sẽ chắc chắn ném mùi thiện hay ác cho chính mình từ những gì người ấy làm.

Nhưng vẫn có một điều gì đó còn đẹp hơn tất cả điều này trong sự thống trị của Chúa. Điều mà Cicero nói bóng nói gió về một công bằng lý tưởng là sự thật thực sự có liên quan tới công bằng trọng yếu này – rằng nếu chúng ta đã có thể nhìn thấy nó, chúng ta ắt đã bị đốt cháy bởi vẻ đẹp của nó. Người ta có thể so sánh nền Quân chủ thần thánh (divine Monarchy) với vương quốc mà quốc chủ của nó là nữ hoàng trí tuệ hơn và thông thái hơn Nữ hoàng Elizabeth; khôn ngoan hơn, hạnh phúc hơn, và vĩ đại hơn Nữ hoàng Anne; lanh lợi hơn, sáng suốt hơn, và xinh đẹp hơn Nữ hoàng nước Phổ – tóm lại là toàn mỹ tới mức có thể. Hãy tưởng tượng rằng những hoàn thiện của nữ hoàng này tạo ra ấn tượng đối với ký ức của thần dân đến nỗi niềm vui lớn nhất của họ là vâng lời và làm vui lòng nữ hoàng. Trong trường hợp này cả thế giới sẽ đạo đức và công bằng do thiên hướng. Đây là điều xảy ra theo nghĩa đen và vượt xa hơn mọi sự mô tả về Chúa và về những người biết Ngài. Chính trong Ngài mà sự thông thái, đức hạnh, công lý, và sự vĩ đại được kèm theo bởi vẻ đẹp tuyệt hảo. Người ta không thể biết Chúa

khi người ta không yêu Ngài hơn mọi sự, và người ta không thể yêu Ngài mà không muốn những gì Ngài muốn. Những điều tuyệt mỹ/của Ngài là vô tận và không ngừng. Đây là lý do vì sao niềm vui mà nằm ở chỗ cảm nhận những điều tuyệt mỹ của Ngài lại vĩ đại nhất và lâu bền nhất; đó là hạnh phúc lớn nhất. Và điều khiến người ta yêu mến Ngài cũng đồng thời là điều làm cho người ta hạnh phúc và đạo đức...

Điều này cho thấy công lý có thể được thực hiện theo nhiều cách khác nhau. Nó có thể đối nghịch với đức ái, và sau đó nó chỉ là *công lý tuyệt đối*. Nó có thể đối nghịch với tính khôn ngoan của người phải thực hiện công bằng, và sau đó nó tuân theo lợi ích chung, nhưng sẽ có những trường hợp trong đó lợi ích cá biệt sẽ được tìm thấy trong đó. Chúa và tính bất tử không giải thích được. Tuy nhiên, khi người ta xem xét chúng, người ta luôn luôn tìm được lợi ích của riêng mình trong lợi ích chung.

Trong khi công bằng chỉ là một phẩm cách cá biệt, hơn nữa, khi chúng ta không xét đến Chúa hay sự thống trị mô phỏng sự thống trị của Chúa, và trong khi đức hạnh này quá hạn chế chỉ bao gồm cái được gọi là công lý giao hoán (commutative) và công lý phân phối (distributive), người ta có thể nói rằng ngay khi nó dựa vào Chúa hoặc bắt chước Chúa thì nó đã trở thành *tính công bằng phổ quát* và gồm chứa mọi phẩm cách. Vì khi chúng ta xấu xa thì chúng ta không những hại chính mình mà còn làm giảm bớt, bao nhiêu tùy thuộc vào chúng ta, sự hoàn hảo của đất nước vĩ đại mà Chúa là quốc vương. Và mặc dù điều xấu trên thực tế được uốn nắn bởi sự khôn ngoan của Chúa tối cao, song điều này phần nào là sự trừng phạt chúng ta. Công lý phổ quát được phân biệt bởi giới luật tối cao – *honeste (hoc est probe, pie)*

vivere; as suum cuique tribuere tuân theo công lý cá biệt, dù là nói chung hay được sử dụng hẹp hơn khi công lý phân phối còn phân biệt giữa con người nói riêng; và khi *neminem laedete* thay thế cho công lý giao hoán hay cho *jus strictum* trái với công bằng, như người ta sử dụng những thuật ngữ này.

Sự thật là Aristotle đã nhận ra được công bằng phổ quát này, mặc dù ông không liên hệ nó với Chúa; dù có đúng như thế, tôi vẫn nhận thấy việc ông có một ý tưởng quá cao thượng là một điều tốt đẹp. Nhưng một chính thể hay một nhà nước tốt đẹp sẽ thay mặt Chúa trên trần gian nhân danh Ngài, và chính thể này sẽ làm những gì nó có thể để đòi hỏi con người phải có đạo đức. Nhưng như tôi đã nói, người ta không thể ép buộc con người phải luôn luôn đạo đức chỉ bằng nguyên tắc tư lợi trong đời sống này; dù người ta có thể ít nhận ra điều bí mật hiểm hoi của việc nâng họ lên để đức hạnh tạo thành niềm vui lớn nhất của họ, theo cách thức tôi vừa mô tả xong. Aristotle dường như đã hy vọng điều này hơn là đưa nó ra. Nhưng tôi không nhận thấy việc có những thời đại và những nơi chốn mà người ta đạt được điều này là không thể, đặc biệt nếu có thêm lòng trung thành với tổ quốc.

Chúng ta có thể phân biệt *công lý tuyệt đối*, tính công bằng, và lòng trung thành khi chúng ta xem xét quyền của các quốc chủ và của dân chúng. Hobbes và Filmer có vẻ chỉ xem xét *công lý tuyệt đối*. Các luật gia La Mã đôi khi cũng trung thành với tổ quốc và tính công bằng theo quy tắc đòi hỏi *Công lý tuyệt đối* khi chúng không đáp ứng được ngoại lệ cho nó. Tuy nhiên, khi nhấn đi nhấn lại về *Công lý tuyệt đối*, người ta luôn luôn phải nói thêm, “trừ những đòi hỏi về tính công bằng và lòng trung

thành với tổ quốc.” Ngược lại, tục ngữ lại cho rằng: *công bằng tốt bậc là sự bất công tốt bậc* (*summum jus summa est injuria*).

Khi nghiên cứu *Công lý tuyệt đối*, điều quan trọng là xem xét nguồn gốc của các vương quốc hay các quốc gia. Hobbes dường như nghĩ rằng con người trước hết là một loài gì đó giống như thú vật và ngày càng trở nên dễ dạy hơn trừ việc, chừng nào họ còn tự do, họ đều ở trong tình trạng chiến tranh tất cả chống lại tất cả và do đó không có *Công lý tuyệt đối*, vì từng người đều có quyền trong mọi thứ và đều có thể, không hề bất công, có được tài sản của người hàng xóm khi người ấy thấy vừa mắt. Vì không có an ninh hay công lý, và bất kỳ ai có quyền đón đầu những ai mà người ta có lý do để rất sợ hãi. Nhưng vì trạng thái tự nhiên thô bạo này là trạng thái bất hạnh, nên người ta tán thành các biện pháp bảo đảm an toàn của họ, chuyển quyền xét xử của họ sang người đứng đầu nhà nước, đại diện bởi một cá nhân hay bởi một hội đồng lập pháp nào đó. Tuy nhiên, Hobbes thừa nhận vì lý do này mà ở một nơi nào đó một người không mất quyền xét xử điều gì có thể là hài lòng nhất đối với mình và một kẻ tội phạm được phép làm điều mà nó có thể tự cứu chính mình. Nhưng các công dân của một quốc gia phải phục tùng sự xét xử của nhà nước. Tuy nhiên, chính tác giả đó cũng phải nhận ra rằng chính các công dân này, họ đã không mất quyền lực xét xử, cũng không để cho sự an toàn của riêng họ bị nguy hiểm trong tình huống mà nhiều người trong bọn họ bị ngược đãi. Cuối cùng, mặc cho những gì Hobbes nói, mỗi người vẫn có quyền và sự tự do bất chấp đến sự chuyển đổi đối với nhà nước, và sự chuyển dịch này sẽ là tạm thời và bị giới hạn, tức là nó sẽ xảy ra tới mức độ mà chúng ta tin rằng sự an toàn của chúng ta có liên

lụy. Những lý do mà tác giả nổi tiếng này đưa ra để ngăn thần dân khỏi chống đối quốc chủ của họ chẳng là gì ngoài trừ những lý do đáng tin cậy dựa vào nguyên tắc chân thực là thông thường biện pháp chữa trị như thế còn tệ hại hơn tự thân điều xấu. Nhưng trường hợp thông thường như thế lại không tuyệt đối như thế. Cái này giống như *Công lý tuyệt đối*, cái khác lại giống như tính công bằng.

Đối với tôi cũng vậy, dường như là tác giả này nhầm lẫn quyền với sự ứng dụng thực sự. Một người đạt được điều tốt lành, xây được một căn nhà hay rèn được một cây gươm, sẽ là người chủ hợp pháp của nó, mặc dù một ai khác, trong thời chiến, đuổi anh ta ra khỏi nhà và cướp lấy cây gươm. Và tuy có những trường hợp người ta không thể hưởng được quyền muốn xét xử và quyền bất tôn trọng, song quyền không ngừng tồn tại. Cố gắng phá hủy một điều gì đó vì không có cách nào ngay lập tức chứng minh được nó và hưởng được nó chính là đánh lộn vấn đề.

Đối với tôi, Ngài Filmer dường như đã nhận ra ngay rằng có một quyền, ngay cả *jus strictum*, trước cả sự thiết lập quốc gia. Bất kỳ ai sản xuất ra một cái gì mới hay sở hữu cái gì đó đã tồn tại nhưng chưa ai sở hữu trước đó, cải tiến và sửa nó lại cho hợp, theo luật lệ không thể bị cướp đi mà không phải là bất công. Điều này cũng là thật nếu một người có được một vật từ một người chủ như thế, hoặc trực tiếp hoặc qua các trung gian. Quyền có được là *Công lý tuyệt đối* mà thậm chí tính công bằng đã chuẩn y. Hobbes tin rằng vì quyền này mà con cái là tài sản của mẹ chúng trừ khi xã hội ra lệnh khác đi, và Filmer, khi thừa nhận tính ưu việt của người cha, đã cho người cha quyền sở hữu đối với con cái mình cũng như với

con cái của nô lệ của ông. Vì mọi người từ đầu đến giờ, theo lịch sử thiêng liêng, bắt nguồn từ Adam và cũng từ Noah, theo Filmer, nếu Noah còn sống, ông ắt có quyền của một quân vương tuyệt đối đối với tất cả mọi người. Không có ông, những người cha luôn luôn là, hay phải là những chủ nhân tối cao của hậu duệ của họ. Quyền lực theo phụ hệ này là nguồn gốc từ vua chúa, họ thay thế các tiền nhiệm, trong bảng phân tích cuối cùng, bằng vũ lực bất buộc hoặc bằng sự ưng thuận. Và vì quyền lực của những người cha là tuyệt đối, nên quyền lực của vua chúa cũng là tuyệt đối.

Khái niệm này có thể không hoàn toàn bị chỉ trích, nhưng tôi nghĩ chúng ta có thể nói rằng nó đã bị đẩy đi quá xa. Chúng ta phải thừa nhận rằng người cha hay người mẹ có được quyền lực lớn đối với con cái do họ sinh ra và giáo dục chúng. Nhưng tôi không nghĩ rằng từ điều này chúng ta có thể kết luận rằng con cái là tài sản của tiền bối của họ, giống như ngựa hoặc chó được sinh ra cho chúng ta và những công việc mà chúng ta tạo ra. Sự phản đối có thể được đưa ra là chúng ta có thể có được nô lệ và con cái của nô lệ cũng là nô lệ. Và theo luật của nhiều quốc gia, nô lệ là tài sản của chủ chúng, và người ta không biết được lý do vì sao con cái mà chúng ta sinh ra và nuôi dưỡng bằng giáo dục lại không phải là nô lệ của chúng ta bởi một quyền nhân danh công bằng hơn những người chúng ta mua hay bắt được.

Đối với vấn đề này, tôi trả lời rằng nếu tôi đồng ý là có quyền sở hữu nô lệ giữa những người tuân theo lý trí tự nhiên, và theo *Công lý tuyệt đối*, thân xác nô lệ và con cái họ nằm dưới quyền lực của chủ nhân của họ, thì luôn luôn là sự thật là một quyền khác mạnh

hơn phản đối sự lạm dụng quyền này. Đây là quyền của những linh hồn có lý trí, có sự tự do đương nhiên và không thể sang nhượng. Đó là Luật của Chúa, chủ nhân tối cao của các thân xác và linh hồn và dưới Ngài các chủ nhân là đồng bào của các nô lệ của mình, vì nô lệ cũng có quyền công dân trong vương quốc của Chúa cũng như các chủ nhân của chúng. Như thế, người ta có thể nói rằng thân xác của một người là tài sản của linh hồn người ấy và không phải bị tách khỏi thân xác chừng nào người ấy còn sống. Vì linh hồn của một người không thể bị tước đoạt, cũng không thuộc quyền sở hữu của thân xác, để quyền làm chủ trên nô lệ chỉ có trong bản chất của cái gọi là sự quy phục người

khác, hay là một loại quyền hoa lợi (usufruct). Nhưng quyền hoa lợi cũng có giới hạn; nó phải được thực hiện mà không tự phá hủy chính mình, *salva re*, để quyền này không thể được mở rộng tới mức làm cho các nô lệ bị hại hay không hạnh phúc. Nhưng nếu tôi phải đồng ý, trái với bản chất của mọi vật, rằng một người bị biến thành nô lệ trở thành tài sản của người khác, quyền của chủ nhân, dù nghiêm khắc cách mấy, cũng bị giới hạn bởi *tính công bằng*, đức này đòi hỏi một người phải quan tâm tới người khác nếu như ông ta muốn người khác quan tâm đến ông ta trong tình huống tương tự, và bằng *đức bác ái*, nó ra lệnh cho chúng ta làm việc vì hạnh phúc của người khác.

***Những khai mào cho bất kỳ
siêu hình học tương lai nào có thể trở thành
như một khoa học***

**của
IMMANUEL KANT**

Phần mở đầu

Những lời giới thiệu này không dành cho sinh viên sử dụng, nhưng đúng hơn là cho giáo viên tương lai; chúng không phục vụ như một bài diễn thuyết cho một môn khoa học đã có sẵn, mà như một điều chỉ dẫn để lần đầu tiên khám phá chính môn khoa học này.

Có những học giả mà đối với họ, lịch sử triết học (cổ đại cũng như hiện đại) là chính triết học; lời giới thiệu này không được viết cho những người này. Họ phải chờ cho tới khi những người cặm cụi rút nó ra từ nguồn lý trí hoàn tất xong công việc của mình. Sau đó nó sẽ là công việc của các học giả này để cung cấp thể giới tin tức của sự kiện này. Không may, theo ý họ, không điều gì được nói đến lại là những điều đã được nói đến, và việc này đúng như lời dự báo cho tất cả thời tương lai. Vì lý trí con người đã nghiên cứu theo nhiều cách khác nhau về vô số đối tượng qua nhiều thế kỷ, nên người ta không thể không mong đợi nhiều điểm tương đồng với những ý tưởng của quá khứ có thể được phát hiện đối với mỗi ý tưởng mới được khám phá.

Mục đích của tôi là thuyết phục tất cả những ai bận rộn với siêu hình học thì rất cần phải gạt bỏ tất cả những gì đã được thực hiện trước đó và tạm nghỉ một lúc để trước hết nhìn vào vấn đề sơ bộ này: liệu một điều như siêu hình học có hoàn toàn là có thể không?

Nếu siêu hình học là một môn khoa học, tại sao nó không có sự thừa nhận phổ quát và vĩnh cửu nhất trí với các môn khoa học khác? Và làm thế nào nó có thể có vẻ là một môn khoa học hoàn thành nếu nó trêu chọc lý trí con người với những hy vọng không bao giờ ngừng khi chưa thỏa mãn? Người ta có thể chứng minh mình có kiến thức hoặc thiếu kiến thức về môn khoa học được biết đến này, nhưng trước hết người ta phải dứt khoát đi đến một quyết định chắc chắn liên quan bản chất của nó. Nó không thể giữ nguyên dựa trên nền tảng không ổn định hiện nay. Điều đáng tức cười là, trong khi mọi môn khoa học khác đều tự hào tiến lên phía trước, thì môn này, chính là sự Khôn ngoan (Wisdom), là Thánh nhân (Oracle) để mọi người đặt câu hỏi, lại chạy quanh, luẩn quẩn tại một chỗ và không tiến lên được một bước ngắn nào. Và như thế nó mất người ủng hộ. Người ta không nhận ra rằng những ai

cảm thấy chắc chắn là họ sẽ làm sáng tỏ những môn khoa học khác, sẽ tìm thấy vinh quang ở đây; vì trong lĩnh vực này, mọi người, dù ngu dốt về mọi lĩnh vực khác, đều cho là xét xử quá quyết. Trong lĩnh vực này, không có tiêu chuẩn cân đo để phân biệt tính chất trợn vẹn với chuyện vật vãnh rỗng tuếch.

Nhưng không nghe chính xác rằng, khi sắp xếp một bộ môn khoa học, người ta có thể bắt đầu tự hỏi tới mức độ nào thì đã sẵn sàng, và vấn đề cuối cùng xảy ra có quan tâm đến việc giả sử và làm thế nào môn khoa học đó nói chung có thể xảy ra. Lý trí con người quá nghiêng về xây dựng đến nỗi nó nhiều lần xây dựng lại những đống lũy và sau đó dỡ bỏ chúng để thẩm tra nền móng. Không bao giờ là quá trễ để trở nên có lý trí và khôn ngoan, nhưng ngày càng khó khăn hơn để bắt đầu một cách cải cách nếu sự hiểu biết sâu sắc đến muộn.

Do đó, việc hỏi xem liệu một môn khoa học có phải là một khả năng không, sẽ giả định trước sự nghi ngờ sự tồn tại của khoa học ấy trong thực tế. Sự nghi ngờ như thế làm nhục người đã đặt tất cả những gì mình có vào điều được cho là đáng quý này, và như thế người đưa ra sự nghi ngờ này luôn luôn chỉ được chào đón bằng sự chống đối từ mọi phía. Một số người, với sự nhận thức tự hào về tất cả các tác giả cổ điển và coi đó là những tài sản hợp pháp, sẽ sử dụng những bản tóm tắt siêu hình học có trong tay và nhìn ông ta với vẻ khinh miệt. Một số người khác, chưa bao giờ nhìn bất kỳ điều gì ngoài những điều tương tự như những gì họ đã nhìn thấy ở một nơi nào khác, sẽ không hiểu được ông ta. Và mọi điều cứ giữ nguyên trong một thời gian như thế không có điều gì xảy ra để phát sinh sự quan tâm hay niềm hy vọng về một sự thay đổi đang đến.

Dù sao đi nữa, tôi dám tiên đoán rằng một nhà tư tưởng độc lập khi đọc những lời giới thiệu này sẽ hành động hơn là chỉ đơn giản nghi ngờ khoa học trước kia của mình. Ông ta sẽ hoàn toàn bị thuyết phục rằng nó không thể xảy ra trừ khi những nhu cầu được tạo ra ở đây, mà tính khả thi của nó dựa vào chúng, được thỏa mãn, và rằng điều này chưa bao giờ được thực hiện. Hiện nay, không có một môn gì giống như siêu hình học. Với một môn như thế nhu cầu có thể không dừng lại, vì lợi ích hiểu biết chung về con người được bao hàm sâu xa trong đó. Sự cải cách hoàn toàn, sự tái sinh môn khoa học này theo một kế hoạch hoàn toàn chưa biết tới, chắc chắn sẽ xảy ra, mặc dù người ta vẫn còn chống lại nó trong một thời gian.

Từ những bài tiểu luận của Locke và Leibniz, hay đúng hơn là từ nguồn gốc của siêu hình học như những gì chúng ta biết về lịch sử của nó, không có sự kiện quyết định số mệnh của nó như cuộc tấn công của David Hume vào nó. Ông không bàn luận về loại kiến thức này, nhưng ông đã đánh lên một tia lửa mà có thể trở thành ánh sáng, nếu nó tìm được một sự hỗ trợ nào đó và phát triển ánh sáng vừa phát sinh.

Nguyên tắc ban đầu của Hume là một khái niệm siêu hình học đơn giản nhưng quan trọng, về nguyên tắc kết hợp nguyên nhân và kết quả (và với nó phát sinh những khái niệm về sức mạnh và hành động, v.v. .). Ông thách thức lý trí, để từ đó có tham vọng phát sinh những khái niệm này, để nói và đưa ra câu trả lời bằng quyền nào mà lý trí nghĩ rằng một điều gì đó có thể là thế này khi nó được thừa nhận, một điều khác cũng phải được thừa nhận, và đây là điều được diễn đạt trong khái niệm nguyên nhân. Ông chứng minh rõ ràng rằng nó hoàn toàn không thể xảy ra

việc lý trí nghĩ đến tiên nghiệm và bằng khả năng của các khái niệm chẳng hạn giống như một sự kết nối bao hàm tính tất yếu. Không thể hiểu được như thế nào, vì một điều gì đó là như thế này thì một điều khác cũng nhất thiết phải là như thế, và do đó làm thế nào khái niệm về một sự kết nối như thế lại có thể phát sinh từ tiên nghiệm. Từ đó, ông suy luận rằng lý trí bị đánh lừa bởi khái niệm mà lý trí đã sai lầm, chọn lấy cho một trong những đứa con của lý trí, khi nó thực sự chỉ là đứa con hoang của trí tưởng tượng, được tác hợp bởi kinh nghiệm thì lý trí bắt đầu hiểu được những hình tượng theo luật kết hợp và sử dụng tất yếu chủ quan (thói quen), cho tất yếu khách quan là cái phát sinh từ sự hiểu biết sâu sắc. Từ điều này, ông luận ra rằng lý trí chẳng hề có khả năng cho những kết nối như thế, thậm chí một cách phổ quát, qua tư duy, vì các khái niệm của tư duy có thể là những điều viễn tưởng, và mọi tri thức tiên nghiệm được tuyên bố của nó có thể chẳng là gì ngoài những kinh nghiệm chung dán nhãn nhảm, điều này chẳng khác gì nói rằng chẳng có siêu hình học gì hết, và không thể có siêu hình học.

Những kết luận của ông dù khinh suất và sai đến mấy đi nữa, thì ít nhất chúng cũng được xây dựng trên sự thẩm tra kết hợp với những trí tuệ vĩ đại thời ông trong việc tìm kiếm một giải pháp tốt cho vấn đề theo ý ông đề nghị. Tất cả điều này có thể làm xảy ra một cuộc cải cách khoa học hoàn toàn, ông gặp phải số mệnh không bình thường của các nhà siêu hình học – ông không được ai hiểu. Nếu không đau đớn, người ta không thể hiểu làm thế nào các đối thủ của ông (Reid, Oswald, Beattie và cuối cùng là Priestley) hoàn toàn bỏ sót điểm quan trọng mà ông ta đã đẩy lên hàng đầu, luôn thừa nhận điều mà ông nghi ngờ, trong khi nhiều lần chứng minh

một cách gay gắt và đôi khi láo xược rằng điều đó không bao giờ bị ông ngờ vực trong đầu, họ không nhận ra những dấu hiệu ông dành cho sự cải tiến khoa học, và mọi thứ vẫn giữ nguyên như cũ, như thể không có gì xảy ra. Đây không phải là vấn đề liệu khái niệm nguyên nhân (concept of cause) có đúng, hữu ích và tất yếu cho mọi kiến thức của chúng ta về bản chất hay không. Hume không hề nghi ngờ gì về điều này. Đúng hơn, đó là vấn đề liệu khái niệm nguyên nhân có thể phát sinh chỉ thông qua một mình lý trí, tiên nghiệm, và bằng cách thức như vậy bao hàm sự thật nội tại, không lệ thuộc vào kinh nghiệm của chúng ta không, và do đó có sự hữu dụng rộng rãi hơn. Vấn đề là liệu lý trí có thể khám phá ra khái niệm nguyên nhân mà không bị hạn chế trong việc nó sử dụng các đối tượng của kinh nghiệm. Đây là vấn đề Hume đưa ra. Nó chỉ là vấn đề về nguồn gốc khái niệm này, không phải về tính tất yếu thông dụng. Xác định nguồn gốc khái niệm này là phải xác định những điều kiện nó sử dụng và phạm vi trong đó nó có giá trị.

Nhưng các đối thủ của con người nổi tiếng này, để thỏa mãn với vấn đề này, đã thâm nhập sâu vào bản chất của lý trí tới mức dụng tới vấn đề tư duy thuần túy, đây là điều gây phiền phức cho họ. Họ đã tìm được một cách dễ chịu hơn là nghi ngờ, mà không cần phải hiểu biết sâu sắc: kêu gọi lương tri (common sense). Thực vậy, đây là quà tặng lớn của thiên đàng để có lương tri đúng đắn (hay như từ ngữ mới là ngay thẳng [plain]). Nhưng người ta phải chứng minh được lương tri trong hành động, qua việc xem xét kỹ và có lý trí trong những gì người ta nghĩ và nói, chứ không phải bằng việc kêu gọi lương tri, như thể nó là lời sấm khi người ta không có biện pháp tự biện minh thông minh nào. Khi sự sáng suốt và khoa học thất bại – sau đó và

không bao lâu họ viện đến lương tri. Đây là một trong những khám phá tinh vi của thời hiện đại, bằng biện pháp này người hay nói tầm phào nông cạn nhất cũng có thể tự tin đứng giữa những trí tuệ vĩ đại nhất. Nhưng chừng nào mà phần sáng suốt nhỏ bé nhất vẫn còn hiện diện, thì không ai có thể bắt được trò lừa bịp này. Được nhìn dưới ánh sáng, lời kêu gọi này không hơn lời kêu gọi óc suy xét của nhiều người. Tiếng vỗ tay khen ngợi của họ làm cho triết gia đỏ mặt, trong khi một tên hề được ưa chuộng lại đứng đắc thắng và có vẻ thách thức. Tôi nghĩ rằng Hume đã lên tiếng kêu gọi lương tri như Beattie, và vượt lên trên điều này là điều Beattie không có, là lý trí phê phán (critical reason) mà có thể kiểm chế lương tri, giữ cho nó khỏi tự biện, hoặc nếu cuộc trò chuyện thuộc về sự suy đoán, mong muốn không để quyết định, vì nó hiểu rằng nó không thể biện minh cho những nguyên tắc của riêng nó. Chỉ theo cách này mà sự hiểu biết vẫn vững chắc. Chỉ cần đục và búa là đủ để gia công trên một mảnh gỗ, nhưng để khắc bằng acid người ta cần cây kim của thợ khắc acid. Như thế, lương tri hữu ích như là lý trí phê phán, nhưng mỗi cái hữu ích theo cách riêng: lương tri, với những phán xét được ứng dụng ngay vào kinh nghiệm; lý trí phê phán, khi chúng ta phán xét một cách phổ quát, chỉ bằng những khái niệm (thí dụ, trong siêu hình học, nơi mà lương tri, tuy được đặt tên như thế, song lại không thể xét xử chút nào cả).

Tôi thoả mái thú nhận rằng việc tôi nhớ đến David Hume là điều nhiều năm trước đã lần đầu đánh thức tôi khỏi giấc ngủ giáo điều và khiến tôi nghiên cứu lĩnh vực triết học suy đoán (speculative philosophy) theo hướng hoàn toàn khác. Tôi vẫn chưa theo kịp được ông trong những kết luận ông đưa ra, tuy vậy, vì ông không nhìn vào toàn

bộ những gì ông đã trình bày, mà đứng ra chỉ nhìn vào một phần từ nó, điều mà nếu không xem xét toàn bộ, có thể sẽ không đưa ra được thông tin nào. Nếu chúng ta bắt đầu từ một nền tảng vững chắc nhưng lại không phát triển cái mà người khác để lại cho chúng ta, chúng ta có thể hy vọng rằng, nhờ suy ngẫm liên tục chúng ta có thể phát triển thêm nó hơn cả con người sắc sảo tinh thông mà chúng ta phải cảm ơn về ánh sáng đầu tiên.

Do đó, trước tiên tôi cố gắng tìm hiểu xem liệu sự bác bỏ của Hume có thể được đặt trong một hình thức phổ biến hơn không, và ngay lập tức nhận ra rằng khái niệm về sự kết hợp nguyên nhân và kết quả không phải là khái niệm duy nhất mà qua nó việc hiểu biết đã sử dụng sự kết hợp mọi vật theo cách tiên nghiệm, và hơn nữa nó chính xác nằm trong khu vực mà siêu hình học được tìm thấy. Tôi cố gắng tự bảo đảm với mình về số lượng của chúng, và tôi đã thành công trong việc này, bắt đầu từ một nguyên tắc đơn giản. Tôi tiếp tục suy diễn những khái niệm này, và những khái niệm mà tôi hiện bảo đảm đã không xuất hiện, vì Hume đã có được chúng, qua kinh nghiệm, nhưng đúng hơn là từ sự hiểu biết thuần túy. Sự suy diễn này dường như không thể xảy ra đối với bậc tiên bối cao minh của tôi và đã không bao giờ đến với bất kỳ ai khác, mặc dù mọi người đều đã sử dụng những khái niệm này mà không cần hỏi xem giá trị khách quan của chúng căn cứ vào đâu. Sự suy diễn này là nhiệm vụ quan trọng nhất có thể được thực hiện nhân danh siêu hình học. Điều tệ hại nhất là siêu hình học, hiện đang có trong tay, không thể giúp được tôi chút gì, vì sự suy diễn này chỉ có thể làm cho siêu hình học có thể trong lần thứ nhất. Giờ đây tôi đã giải

quyết được những vấn đề của Hume, không chỉ trong trường hợp cá biệt mà tới mức chúng liên quan đến toàn bộ khả năng của lý trí thuần túy, tôi có thể tiếp tục xác định (cuối cùng) toàn bộ phạm vi của lý trí thuần túy một cách an toàn, tuy luôn luôn tiến từng bước chậm chạp, biên giới cũng như nội dung của nó, một cách đầy đủ và xuất phát từ những nguyên tắc chung – đây là điều mà siêu hình học cần để cung cấp cho hệ thống của nó một kế hoạch chắc chắn.

Tuy nhiên, tôi lo lắng là việc tôi làm rõ vấn đề của Hume trong ý nghĩa khả thi lớn nhất của nó (tức là phê phán của tôi về lý trí thuần túy) sẽ đúng như vấn đề tự nó khi được trình bày lần đầu tiên. Nó sẽ bị đánh giá sai nếu nó không được hiểu. Nó sẽ không được hiểu nếu nó chỉ được đọc lướt qua, và người ta sẽ không muốn hiểu nó thấu đáo. Người ta sẽ không muốn mất công khó nhọc làm điều này, vì công việc khô khốc, vì nó tối nghĩa, vì nó đối lập với mọi khái niệm thông thường của họ, và vì trên hết là nó đang ngổn ngang. Bây giờ, tôi thú thực rằng tôi không mong đợi nghe từ các triết gia những lời phản nài liên quan đến việc thiếu tính đại chúng, thú tiêu khiển, hoặc sự thư thái, khi nó là sự hiện hữu của tự thân kiến thức không thể thiếu của con người mà tôi đã cố công tìm ra, điều này không thể tìm được trừ khi những nguyên tắc nghiêm ngặt của độ chính xác khoa học được chấp nhận. Vì điều này, cuối cùng, tính đại chúng sẽ đến, nhưng nó sẽ không bao giờ được thông qua ngay từ đầu. Nhưng liên quan đến sự tối nghĩa nào đó đã phát sinh một phần từ bản chất ngổn ngang của tự thân kế hoạch, rơi vào sự tối nghĩa mà những điểm nghiên cứu nhất định bị thất lạc, lời phản nài là đúng đắn. Chính qua những lời giới thiệu hiện tại, tôi hy vọng sửa lại nó.

Tác phẩm trình bày khả năng của lý trí thuần túy, với toàn lĩnh vực của nó, cả ranh giới của nó, vẫn luôn giữ nguyên nền tảng mà lời giới thiệu về nó chỉ là lời tựa – vì như một khoa học, sự phê phán đó phải có hệ thống và có ý nghĩa hoàn tất tới tận những phần nhỏ nhất, trước khi chúng ta có thể suy nghĩ về việc để cho siêu hình học xuất hiện, thực ra thì trước khi chúng ta chỉ có thể có hy vọng xa xôi nhất để làm được như thế.

Chúng ta đã thấy kiến thức cũ đại diện như kiến thức mới nhiều lần, được đưa ra ngoài nội dung riêng biệt của nó, khớp với vỏ của một hệ thống, và được đặt tên mới; đa số người đã đọc bài phê bình này sẽ không mong đợi gì từ nó. Những lời giới thiệu này sẽ tự ý khiến những độc giả này biết rằng đây là một khoa học mới hoàn toàn, chưa hề được xem xét trước kia, ngay cả ý tưởng về nó cũng chưa được biết. Mọi điều được đưa ra tới mức độ không thể thuộc về cách dùng cho nó, với ngoại lệ khả thi là nó có thể dùng như dấu hiệu nghi ngờ của Hume. Và ngay cả Hume cũng không mong đợi tìm được một khoa học chính thức. Ông đưa con tàu của mình tới sự an toàn trên những bãi biển của chủ nghĩa hoài nghi (skepticism), để nó nằm ở đó và mục nát, thay vì như tôi định nói, cấp cho nó một hoa tiêu có đầy đủ hải đồ và la bàn, người hoa tiêu này với những nguyên tắc của thuật lái tàu đã cung cấp sự hiểu biết trái đất, có thể đưa tàu đi bất cứ nơi nào tàu cần đến.

Để bắt đầu một môn khoa học mới, môn khoa học hoàn toàn tách biệt và là biểu tượng duy nhất của loại này, với định kiến là chúng ta chỉ có thể phán xử mọi vật qua dàn xếp kiến thức giả định đã đạt được (dù điều này thực sự là điều phải bị nghi ngờ hoàn toàn), sẽ cố

gắng không dẫn đến điều gì khác ngoài niềm tin mà chúng ta chỉ hiểu rõ khi chúng ta đã biết rõ, vì các diễn đạt đều có vũ đài tương tự cho chúng. Điều duy nhất có thể làm cho mọi điều trở thành biến dạng, ngớ ngẩn, sai ngữ pháp, là vì đó không phải là tư tưởng của tác giả, mà thực ra luôn chỉ là tư tưởng riêng của chúng ta, mà ta coi như nền tảng của mình. Qua thói quen lâu ngày nó trở thành bản chất thứ hai đối với chúng ta. Mức độ ngổn ngang của công việc (với điều kiện nó chính là một phần của khoa học chứ không phải chỉ đơn thuần là đại diện), tính khô khốc không thể tránh được, độ chính xác khoa học—đây là những đặc tính hoàn toàn có lợi cho tự thân khoa học, mặc dù chúng có thể không có lợi cho cuốn sách trình bày nó.

Nó không làm cho mọi người đều trở thành một tác giả quá khôn ngoan và đồng thời quá hấp dẫn như David Hume, hoặc có tính cẩn thận mà vẫn còn tính tao nhã của Moses Mendelssohn; sự trình bày của tôi có thể có tính đại chúng của riêng nó (sao tôi lại tự tăng bốc mình đến thế!) nếu tôi chỉ phác thảo ra một kế hoạch và bỏ mặc cho người khác thực hiện, và trái tim tôi đã không nằm trong sự tồn vong của môn khoa học này, nếu sự lạnh mạnh của nó không khiến tôi lo lắng nhiều. Nhân đây, nó đòi hỏi nhiều tính kiên trì, kể cả tự chối bỏ, để bỏ qua sự chú ý của tôi vào tiếng vỗ tay tức thì, dự kiến một khả năng có sự chấp nhận lâu dài hơn sẽ đến trong tương lai rất gần đây.

Việc lập kế hoạch đòi hỏi nhiều thời gian của những trí tuệ thích khoe khoang và thích xa hoa. Qua nó, người ta thể hiện ra thiên tài sáng tạo; nó đòi hỏi những gì tự nó không thể có được, khiến trách cái nó không thể làm tốt hơn, đưa ra những đề nghị mà nó không biết thực hiện. Ngoài ra có điều gì đó có thể thuộc

về một kế hoạch cạnh tranh cho sự phê phán phổ quát về lý trí hơn về những gì người ta chỉ có thể nghi ngờ, nếu nó nhiều hơn những bài tuyên bố thông thường về những ước muốn cao đạo. Tuy nhiên, lý trí thuần túy là độc lập duy nhất, là lĩnh vực tự nó hội nhập hoàn toàn, đến nỗi nó không thể xâm phạm một phần mà không ngẫu nhiên đụng đến tổng thể, và không thể tổ chức các bộ phận mà không trước hết xác định vị trí của mỗi bộ phận và ảnh hưởng của nó tới các phần khác. Không có điều gì ngoài nó, sự phán xét của chúng ta có thể tự sửa sai từ bên trong – giá trị và sự sử dụng mỗi bộ phận phụ thuộc vào mối quan hệ mà nó có với mọi bộ phận khác trong tự thân lý trí, giống như trong các chi của bất kỳ một cơ thể có tổ chức nào, chức năng của mỗi chi có thể chỉ được rút ra từ khái niệm về tổng thể. Người ta có thể nói về một bài phê bình như thế rằng nó không bao giờ đáng tin cậy nếu nó không đầy đủ và hoàn tất tới tận những thành phần nhỏ bé nhất của lý trí thuần túy, và trong lĩnh vực này người ta xác định mọi thứ hoặc không xác định gì cả.

Nếu bản phác thảo đó đưa ra ý kiến phê phán lý trí thuần túy trước thì khó hiểu, không đáng tin cậy, và vô dụng có thể đến trước cả bài phê bình, nó sẽ cực kỳ hữu dụng sau nó. Vì qua những gì người ta ghi lại, người ta có thể nhìn được tổng thể, những điểm chính nổi lên từ khoa học, để xem xét và làm cho sự trình bày thành mạnh mẽ hơn lúc đầu. Một kế hoạch như thế giờ đây đã là một tác phẩm hoàn tất, từ điểm này được phát triển tiếp theo phương pháp phân tích. Tự thân tác phẩm (*Phê bình Lý trí thuần túy*/ the Critique of Pure Reason) được viết theo văn phong tổng hợp, với văn phong đó, như một nhánh của khoa nhận thức cá biệt đặt ra trước

mắt chúng ta mọi khớp nối của nó vào những kết nối tự nhiên của chúng. Bất kỳ ai tìm được sơ đồ này, mà tôi đã nói trước như Lời giới thiệu cho bất kỳ siêu hình học tương lai nào, vẫn thấy nó tối nghĩa, có thể xem xét sự kiện người ta không nhất thiết phải nghiên cứu siêu hình học. Nhiều người có tài trong các môn khoa học tỉ mỉ và sâu sắc gần hơn với trực giác; những người này sẽ rất thành công ở đó, ngược lại họ sẽ không thành công trong sự nghiên cứu chỉ liên quan đến các khái niệm trừu tượng. Trong những trường hợp như thế, họ phải để năng lực trí tuệ cho người khác sử dụng. Những người phán xét siêu hình học, hay những người đủ mạnh dạn viết về khoa học này, phải thỏa mãn được những nhu cầu được tạo ra ở đây và chấp nhận giải pháp của tôi, hoặc họ phải bác bỏ

nó hoàn toàn và thay đề nghị khác vào chỗ của nó – họ không thể loại bỏ nó. Tóm lại, sự tối nghĩa bị vu khống này (thường chỉ đáp ứng cho việc che đậy tính lười biếng hay tính ngu ngốc) có tính hữu ích riêng của nó: tất cả những ai tôn trọng sự yên lặng thận trọng trong các khoa học khác sẽ phát biểu thành thạo và dũng cảm, cương quyết trong những vấn đề liên quan đến siêu hình học, vì ở đây sự ngu dốt của họ không trái ngược với sự sáng tỏ của người khác. Và nó cũng không trái ngược với những nguyên tắc phê phán thật sự mà người ta thường ca ngợi:

Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.

[“Họ để riêng những con ong mật khỏi tổ ong, một lũ biếng nhác.” *Georgics*, IV 168.]

Những cuốn sách xanh và nâu của **LUDWIG WITTGENSTEIN**

Chúng ta hãy quay trở lại lời tuyên bố rằng tư duy về cơ bản cốt tại hoạt động với những ký hiệu. Ý tôi là nó có khả năng làm cho chúng ta mê muội nếu chúng ta nói “tư duy là một hoạt động tinh thần.” Vấn đề tư duy thuộc về loại hoạt động nào tương tự như: “tư duy xảy ra ở đâu?” Chúng ta có thể trả lời: trên giấy, trong đầu, trong trí tuệ. Không phát biểu nào về phạm vi xảy ra tư duy đưa ra được tư duy xảy ra ở đâu. Việc sử dụng tất cả những đặc thù hoá này là đúng, nhưng chúng ta không được mê muội bởi sự tương tự của hình thái ngữ học của chúng để rơi vào quan niệm sai lầm về văn phạm. Thí dụ, khi bạn nói: “Chắc chắn, vị trí thực sự của tư duy là trong đầu chúng ta.” Áp dụng nguyên xi vào ý niệm của tư duy giống như một hoạt động. Là đúng khi nói rằng tư duy là một hoạt động của tay viết chữ, của thanh quản, của cái đầu, và của trí tuệ chúng ta, với điều kiện là chúng ta hiểu văn phạm của những lời tuyên bố này. Và hơn nữa, điều cực kỳ quan trọng là thực hiện thế nào, vì hiểu sai văn phạm những lời diễn đạt của chúng ta, nên vấn đề dẫn chúng ta đến việc suy nghĩ đặc biệt về một trong những lời tuyên bố nói về vị trí *thực* của hoạt động tư duy.

Có lời phản đối việc nói rằng tư duy là một điều gì đó như là hoạt động của bàn tay. Người ta muốn nói rằng tư duy là một phần của “kinh nghiệm cá nhân” của chúng ta. Nó không phải là vật chất, nhưng là một sự kiện trong ý thức cá nhân. Lời phản đối được diễn đạt trong câu hỏi: “Máy móc có thể nghĩ được không?” Tôi sẽ nói về điều này ở điểm sau, và bây giờ muốn bạn chú ý tới một câu hỏi tương tự: “Máy móc có thể đau răng không?” Bạn chắc chắn có ý nói rằng: “Máy móc không thể đau răng.” Mọi điều tôi sẽ làm bây giờ là khiến bạn chú ý đến việc bạn sử dụng chữ “có thể” và hỏi bạn: “Có phải bạn có ý nói rằng mọi kinh nghiệm quá khứ của chúng ta cho thấy máy móc không bao giờ bị đau răng?” Điều mà bạn nói là không thể là một vấn đề logic. Câu hỏi là: Đầu là mối tương quan giữa tư duy (hay đau răng) và chủ thể đang tư duy, bị đau răng v.v...? Bây giờ tôi sẽ không nói nhiều hơn về điều này.

Nếu chúng ta nói, tư duy về cơ bản hoạt động với những ký hiệu, câu hỏi đầu tiên bạn có thể đưa ra là: “Ký hiệu là gì?” – Thay vì đưa ra bất kỳ loại câu trả lời chung chung nào cho câu hỏi này, tôi sẽ đề nghị bạn quan sát kỹ những trường hợp đặc biệt mà chúng ta gọi là

“hoạt động với các ký hiệu.” Chúng ta hãy nhìn vào một thí dụ đơn giản về hoạt động với từ ngữ. Tôi đưa ra một mệnh lệnh: “mua cho tôi sáu quả táo từ người bán tạp phẩm,” và tôi sẽ mô tả cách sử dụng một mệnh lệnh như thế: Chữ “sáu quả táo” được viết trên một miếng giấy, tờ giấy được trao tay cho người bán tạp phẩm, người bán tạp phẩm so sánh chữ “quả táo” với các nhãn hiệu trên các kệ hàng khác nhau. Ông nhận thấy nó phù hợp với một trong những nhãn hiệu, đếm từ 1 tới con số được viết trên mảnh giấy và mỗi lần đếm lại lấy một trái trên kệ cho vào một cái túi. – Và ở đây bạn có một trường hợp sử dụng chữ. Trong tương lai, tôi sẽ nhiều lần khiến bạn chú ý tới điều tôi gọi là trò chơi ngôn ngữ. Đây là những cách sử dụng những ký hiệu đơn giản hơn những cách mà chúng ta sử dụng những ký hiệu của ngôn ngữ hàng ngày hết sức rắc rối. Trò chơi ngôn ngữ là những hình thức ngôn ngữ mà trẻ em bắt đầu sử dụng chữ. Nghiên cứu trò chơi ngôn ngữ là nghiên cứu những hình thức nguyên thủy của ngôn ngữ hay ngôn ngữ nguyên thủy. Nếu chúng ta muốn nghiên cứu những vấn đề về chân và giả, về sự tán đồng và bất đồng của những đề nghị với thực tại, về bản chất của sự khẳng định, sự thừa nhận, và câu hỏi, chúng ta sẽ có lợi thế nhìn vào những hình thức nguyên thủy của ngôn ngữ mà trong đó những hình thức tư duy này xuất hiện không cần làm lộn xộn nền tảng của quá trình hết sức phức tạp của tư duy. Khi chúng ta nhìn vào những hình thức ngôn ngữ đơn giản như thế, bức màn trí tuệ có vẻ che kín và việc sử dụng ngôn ngữ bình thường của chúng ta biến mất. Chúng ta theo dõi các hoạt động, phản ứng chúng rõ ràng và minh bạch. Mặt khác, trong những quá trình đơn giản này chúng ta nhận ra rằng những hình thức ngôn ngữ không bị tách rời bởi sự phá vỡ từ những quá trình

phức tạp hơn của chúng ta. Chúng ta thấy rằng chúng ta có thể xây dựng những hình thức phức tạp từ những hình thức nguyên thủy bằng cách dần dần thêm vào những hình thức mới.

Bây giờ điều làm cho việc chúng ta khó xác định ranh giới nghiên cứu này là việc chúng ta khao khát tính phổ quát (generality).

Sự khao khát tính phổ quát này là sự kết hợp một số khuynh hướng được kết nối với những lẫn lộn có tính triết học cá biệt. Có các khuynh hướng sau:

(a) Khuynh hướng tìm kiếm một điều gì đó chung cho mọi thực thể mà chúng ta thường gộp chung vào một thuật ngữ chung. – Chúng ta có khuynh hướng cho rằng phải có một cái gì đó chung cho mọi trò chơi, và tính chất chung này là sự biện minh cho việc ứng dụng thuật ngữ chung “trò chơi” vào nhiều trò chơi khác; trong khi các trò chơi hình thành nên một *gia đình* các thành viên có sự giống nhau theo dòng dõi. Một số giống nhau ở cái mũi, một số khác giống nhau ở lông mày và một số khác giống nhau ở dáng đi; và những sự giống nhau này chồng chéo lên nhau. Quan niệm khái niệm chung làm tính chất chung của các trường hợp cá biệt nối với những quan niệm nguyên thủy, quá đơn giản khác về cấu trúc ngôn ngữ. Nó có thể so sánh với quan điểm cho rằng *những thuộc tính* là *những thành phần* của những vật có những thuộc tính đó; thí dụ, vẻ đẹp là một thành phần của những vật đẹp như rượu cần thuộc về bia và rượu, và do đó chúng ta có thể có vẻ đẹp thuần túy, hoàn toàn bởi bất cứ điều gì đẹp.

(b) Có một khuynh hướng đã ăn sâu vào những hình thức diễn đạt thông thường, cho rằng một người đã học để hiểu một thuật ngữ chung như thuật ngữ “lá” chẳng hạn, do vậy bắt đầu có một

loại hình ảnh chung về lá, tương phản với hình ảnh những chiếc lá cá biệt. Ông được thấy những lá khác nhau khi học ý nghĩa của chữ “lá”; và việc ông thấy được những chiếc lá cá biệt chỉ là biện pháp kết thúc việc sinh ra “trong ông” một quan niệm mà chúng ta tưởng tượng là một loại hình ảnh chung nào đó. Chúng ta nói rằng ông ta thấy được cái chung với mọi chiếc lá này; và đây là sự thật nếu chúng ta có ý nói rằng khi được hỏi ông ta có thể cho chúng ta biết các đặc tính hay các thuộc tính nhất định mà chúng đều có. Nhưng chúng ta có khuynh hướng nghĩ rằng quan niệm chung về chiếc lá là một cái gì đó giống như một hình ảnh thuộc thị giác, nhưng hình ảnh chỉ bao gồm cái gì chung đối với mọi chiếc lá. (Bức ảnh ghép của Galton). Một lần nữa điều này lại liên quan tới quan niệm ý nghĩa của một chữ là một hình ảnh, hay một vật có tương quan với chữ đó. (Điều này đại khái có nghĩa là, chúng ta nhìn vào những chữ như thể chúng là các tên riêng, và chúng ta lẫn lộn cái mang tên với ý nghĩa của tên gọi).

(c) Hơn nữa, ý niệm chúng ta có về những gì xảy ra khi chúng ta hiểu thấu được ý niệm cái “lá”, cái “cây” nói chung v.v..., liên kết với sự hỗn độn giữa trạng thái tinh thần, ý nói đến trạng thái máy móc của tinh thần mang tính giả thuyết (hypothetical mental mechanism), với trạng thái tinh thần theo nghĩa một trạng thái ý thức (đau răng, v.v...)

(d) Sự khát khao tính phổ quát có một nguồn gốc chính khác: sự quan tâm đến phương pháp khoa học. Tôi có ý nói đến phương pháp giản lược sự giải thích hiện tượng thiên nhiên nhỏ tới mức có thể về số lượng các quy luật tự nhiên khởi thủy; và trong toán học, việc thống nhất cách giải quyết những đề tài khác nhau bằng việc sử dụng khái quát hóa.

Các triết gia luôn luôn thấy phương pháp khoa học trước mắt họ, và không cưỡng lại được việc đưa ra và trả lời những câu hỏi theo cách của khoa học. Khuynh hướng này là nguồn gốc thực của siêu hình học, và nó dẫn dắt các triết gia vào bóng tối hoàn toàn. Ở đây tôi muốn nói rằng công việc của chúng ta không bao giờ có thể giản lược bất cứ điều gì thành bất cứ điều gì, hoặc giải thích bất cứ điều gì. Triết học thực sự “mô tả thuần túy” Bạn hãy nghĩ đến những câu hỏi như “Liệu có những dữ kiện ý thức (sense data) không?” và hỏi: “Phương pháp nào xác định được điều này? Có phải sự nội quán (introspection) không?”

Thay vì nói “khao khát tính phổ quát” tôi cũng có thể nói đó là “thái độ coi thường trường hợp cá biệt.” Thí dụ, một số người cố gắng giải thích khái niệm về con số và nói cho chúng ta biết rằng một định nghĩa nào đó sẽ không làm việc hoặc vụng về vì nó chỉ ứng dụng cho những số lượng có hạn, tôi sẽ trả lời rằng thật là người ấy có thể đã đưa ra được một định nghĩa có giới hạn làm cho định nghĩa này trở thành cực kỳ quan trọng đối với chúng ta. (Thanh lịch không phải là cái chúng ta đang cố gắng đạt tới). Chỉ vì cái mà những con số có hạn và siêu hạn có chung lại hấp dẫn chúng ta hơn cái để phân biệt chúng? Hay đúng hơn, tôi không hỏi “Vì sao nó hấp dẫn chúng ta hơn? – không; và điều này xác định rõ cách tư duy của chúng ta.

Quan điểm thiên về cái chung hơn và đặc biệt hơn trong logic được liên kết với việc sử dụng từ “loại”, là chữ có khả năng gây ra sự nhầm lẫn. Chúng ta nói về các loại con số, các loại đề nghị, các loại bằng chứng, và cũng như thế về các loại táo, các loại giấy v.v... Theo một nghĩa, cái định nghĩa loại là thuộc tính, giống như tính chất ngọt, tính chất cứng, v.v... Theo nghĩa khác, các loại khác nhau

là cấu trúc văn phạm khác nhau. Một luận án về khoa cây quả (pomology) có thể được cho là không đầy đủ nếu còn có các loại táo không được nói đến. Ở đây chúng ta có tiêu chuẩn về tính đầy đủ của bản chất. Nói cách khác, giả sử có một trò chơi giống như môn cờ vua nhưng đơn giản hơn, không sử dụng những con tốt. Liệu chúng ta có thể nói môn chơi này là không đầy đủ không? Hay chúng ta sẽ gọi đó là môn chơi đầy đủ hơn khi nó được thêm vào vài thành phần mới? Sự coi thường đối với cái có vẻ là trường hợp ít chung hơn trong logic, xuất phát từ quan điểm cho rằng nó không đầy đủ. Thực tế, người ta nhầm lẫn khi nói về số học như một điều gì đó đặc biệt trái ngược với một điều gì đó chung hơn. Số học không mang dấu hiệu của tính chất không đầy đủ; số học cũng không thuộc số lượng và có hạn. (Không có sự phân biệt tinh tế nào giữa các hình thức logic như là sự phân biệt giữa những vị của các loại táo khác nhau).

Nếu chúng ta nghiên cứu về văn phạm của những chữ chẳng hạn: “ao ước,” “tư duy,” “hiểu,” “nghĩa là,” chúng ta sẽ không thỏa mãn khi chúng ta mô tả nhiều trường hợp khác nhau về ao ước,

suy nghĩ v.v... Nếu một ai đó nói, “chắc chắn đây không phải là tất cả cái mà người ta gọi là “ao ước”, chúng ta sẽ trả lời, “chắc chắn là không, nhưng bạn có thể dựng lên nhiều trường hợp phức tạp hơn nếu bạn thích.” Và cuối cùng, không có một loại xác định về đặc tính nào định rõ đặc điểm của mọi trường hợp về ao ước (ít nhất không giống như chữ được sử dụng chung). Nói cách khác, nếu bạn ao ước đưa ra một định nghĩa về ao ước, tức là vẽ ra một đường ranh giới rõ ràng, sau đó bạn tự do vẽ nó như bạn thích; và đường ranh giới này không bao giờ trùng hoàn toàn với sự sử dụng thực, khi sự sử dụng này không có ranh giới rõ ràng.

Quan niệm cho rằng để làm rõ về ý nghĩa của một thuật ngữ chung, người ta phải tìm được thành phần chung trong mọi ứng dụng của nó, đã ngăn cản việc nghiên cứu triết học; vì không những nó không mang lại kết quả gì mà còn khiến cho triết gia bỏ qua những trường hợp cụ thể có thể giúp họ hiểu cách dùng thuật ngữ chung. Khi Socrate đưa ra câu hỏi, “Tri thức là gì?” ông không xem nó là câu trả lời *nhập* đề để liệt kê những trường hợp của tri thức.

ĐHÀN NĂM
Tri thức luận

Bản sao lưu trữ

Dẫn nhập

của

JAAKKO HINTOKKA

Tri thức luận (epistemology), nói cách khác là *học thuyết về tri thức* (the theory of knowledge), được hiểu đầy đủ nhất dưới ánh sáng lịch sử của nó. Lịch sử đó bao hàm một số truyền thống. Nguồn gốc của chúng có thể được minh chứng qua một trong những đoạn văn nổi bật trong văn học triết học, có lẽ cũng trong văn học nói chung. Đó là đoạn nói về đứa bé nô lệ trong tác phẩm đối thoại *Meno* của Plato. Nhân vật chính là Socrate, người được nặn theo mô hình một triết gia có thực cùng tên. Trong đoạn này, ông hện trò chuyện với một cậu bé nô lệ thông minh nhưng không được học hành để chứng minh một quan điểm triết học. Chỉ bằng cách đặt ra những câu hỏi cho cậu bé, mà không cho cậu bất kỳ một thông tin mới nào, Socrates đã khiến cho cậu bé nhận ra chân lý hình học vĩ đại. Sự thể hiện của Socrates – hay đó là sự thể hiện của cậu bé? – đánh động một điều gần giống như một trò ảo thuật. Tri thức về định lý toán của cậu bé đến từ đâu? Người đọc đang chứng kiến một sự thể hiện gây ấn tượng và đồng thời hoang mang về năng lực của trí tuệ nhân loại. Cái gì gây ấn tượng hơn, trí tuệ đặc biệt trong câu hỏi không phải là trí tuệ của thiên tài mà là trí tuệ của cậu bé nô lệ thất học.

Người ta bị cám dỗ khi nhìn vào thành tích của cậu bé nô lệ như một

thí dụ thu nhỏ về cùng một loại thành tích như C. P. Snow dành cho Albert Einstein. Khi phê bình những bài viết về cách mạng hóa vật lý học của Einstein (xuất bản năm 1905), Trong *Tinh đa dạng của con người* (Variety of Man) năm 1966, Snow viết: “Tất cả các trang được viết theo một phong cách không giống bất kỳ nhà lý thuyết vật lý nào. Những kết luận, những kết luận kỳ lạ, nêu bật lên một cách dễ hiểu nhất: lập luận không thể bác bỏ. Có vẻ như ông đạt tới những kết luận bằng tư duy thuần túy, không được giúp đỡ, không nghe theo ý kiến người khác. Thật kinh ngạc, đó chính xác là điều ông đã thực hiện được.”

Tri thức luận bắt đầu từ ý nghĩa kỳ diệu trước năng lực trí tuệ đi tìm tri thức của con người.

Đoạn văn về cậu bé nô lệ trong *Meno* đánh dấu sự khởi đầu của hai truyền thống trong tri thức luận. Nói cách khác, nó minh họa quan niệm cho rằng có một lĩnh vực mà chân lý không lệ thuộc vào kinh nghiệm và do đó có thể được đạt tới chỉ bằng tư duy thuần túy. Những chân lý như thế được biết đến là những chân lý tiên nghiệm. Bản chất của chúng lệ thuộc vào một trong những truyền thống nghiên cứu trong nhận thức luận. Truyền thống này sẽ được thảo luận dưới đây.

Nói cách khác, câu chuyện cậu bé nô lệ đưa ra một hướng tư duy khác về tri thức. Làm thế nào chúng ta đạt được tri thức? Socrates không phân phát bất kỳ thông tin nào cho cậu bé nô lệ; ông chỉ đưa ra những câu hỏi mà cậu bé có thể hỏi và có thể tự trả lời – nếu cậu ta chỉ biết những câu hỏi đã được hỏi. Tính ưu việt của Socrates không nằm trong việc ông biết nhiều câu trả lời hơn những người đối thoại; nó nằm trong việc ông biết những câu hỏi nào được hỏi. Điều này giả định rằng phương pháp đúng để đạt tới tri thức mới chính là đưa ra những câu hỏi đúng. Quan niệm này được ghi vào từ vựng của chúng ta mà từ tiếng Anh *inquiry* vừa có nghĩa là “hành động tìm kiếm chân lý, tri thức hay thông tin” vừa có nghĩa là hành động hỏi hay chất vấn; thẩm vấn (Oxford English Dictionary).

Tư tưởng của Socrates về tìm kiếm tri thức qua chất vấn được Plato phát triển thành phương pháp huấn luyện triết học bằng trò chơi chất vấn. Trò chơi này được Aristotle nghiên cứu và hệ thống hóa, nhờ đó, Aristotle trở thành nhà tri thức luận có hệ thống đầu tiên và đồng thời là nhà logic học đầu tiên trong truyền thống triết học phương Tây.

Truyền thống chất vấn này với tư cách phương pháp chìa khóa của tri thức luận đã phát đạt trở lại vào Thời Trung Cổ dưới hình thức trò chơi chất vấn chính thức, được gọi là trò chơi bắt buộc. Ngày nay, các triết gia tiêu biểu là R. G. Collingwood và H. – G. Gadamer, là những người đã thấy được trong “logic hỏi đáp” một phương pháp quyết định của mọi sự thẩm vấn.

Tuy nhiên, phần lớn các triết gia không nhận ra truyền thống “thẩm vấn như thẩm vấn” là một phần xu hướng chính của tri thức luận hiện đại. Sự thật thẩm vấn là không thường được tranh

luận bằng nhiều lời. Thí dụ, mãi tới thế hệ chúng ta một logic hỏi đáp có phương pháp chính xác mới được phát triển. Tuy nhiên, trong viễn cảnh chung hơn, truyền thống này vẫn còn giá trị và hợp thời trong khoa học. Vì do các triết gia như Ngài Francis Bacon và Immanuel Kant đưa ra, nên thí nghiệm và quan sát có thể (và phải) được xem là những câu hỏi của nhà khoa học về Tự nhiên.

Một trong những thế mạnh của phương pháp chất vấn đối với tri thức luận là nó tập trung sự chú ý vào câu hỏi quan trọng nhất mà nhà khoa học hỏi xoay quanh việc tìm kiếm tri thức nói chung. Khi trình bày và bảo vệ kết quả của mình, nhà khoa học phải thảo luận tới mức những kết quả đó phải được ủng hộ bởi bằng chứng có hiệu lực. Nói cách khác, nhà khoa học sẽ phải hỏi: Các kết quả của tôi được thiết lập tốt thế nào? Nhưng từ điểm thuận lợi cho toàn bộ sự tăng trưởng của khoa học, câu hỏi quan trọng hơn là: làm thế nào chúng ta có thể đạt được chứng cứ mới và tốt hơn? Theo các thuật ngữ của phương pháp chất vấn, câu hỏi này có nghĩa là: Chúng ta sẽ đặt ra những câu hỏi mới nào cho Tự nhiên? Nói cách khác, chúng ta sẽ thực hiện những thí nghiệm và những quan sát nào?

Một lý do cho sự bất đồng giữa các triết gia từ truyền thống chất vấn là quan niệm chất vấn gây ra nhiều vấn đề. Một trong những vấn đề này được miêu tả trong *Meno*. Chúng ta không thể tìm kiếm tri thức bằng cách hỏi những câu hỏi nếu chúng ta không biết chúng ta đang tìm kiếm điều gì. Nhưng nếu chúng ta đã biết rồi thì chúng ta không cần tìm nữa. Vấn đề này được gọi là nghịch lý *Meno* (Meno paradox).

Một vấn đề khác hết sức rõ ràng là việc dựa vào những câu trả lời cho những câu hỏi khi đi tìm kiếm tri thức lại hoàn toàn tùy thuộc vào người ta có

thể tin vào những câu trả lời nhận được, nhưng không may niềm tin thơ ngây như thế lại không thực tế cả trong đời thường lẫn trong khoa học. Làm thế nào chúng ta có thể đối phó với những câu trả lời sai hay nhầm lẫn? Nói chung, có hai dòng tư duy đang được thử ở đây. Một khả năng là dành cho người hỏi để kiểm tra những câu trả lời theo những câu hỏi của mình bằng cách hỏi thêm và so sánh những câu trả lời khác biệt với nhau. Thủ tục so sánh như thế là cái mà chúng ta tìm được trong phòng xử án, tại đó các luật sư cố gắng làm mất tin nhiệm những câu trả lời của nhân chứng bằng cách cho thấy rằng chúng mâu thuẫn với nhau hay mâu thuẫn với những câu trả lời vững vàng từ những nhân chứng khác hay những nguồn tin khác, như là bằng chứng vật chất chẳng hạn. Ngược lại, luật sư có thể tìm cách làm tăng tính đáng tin của nhân chứng bằng lời khai của các nhân chứng khác, gọi là các nhân chứng đặc biệt. Một thủ tục tương tự được tìm thấy trong khoa học. Thành công của nó được bảo đảm nếu người ta có thể cho rằng phương pháp chất vấn, hay một phương pháp tương đương nào đó, là cái được gọi là thủ tục tự hiệu chỉnh, cuối cùng dẫn đến chân lý. Loại tuyến tư duy này được người Mỹ theo chủ nghĩa thực dụng Charles S. Peirce đại diện giữa những dòng tư tưởng khác. (Nhưng Peirce không đồng nhất những biện pháp quyết định vào quá trình thẩm vấn tự hiệu chỉnh với những câu hỏi mà ông gọi là sự suy đoán gán ghép). Tuy nhiên, tới bây giờ vấn đề đương đầu với những câu trả lời có khả năng sai lầm bằng những câu hỏi thêm lại là một vấn đề phức tạp, và vượt quá quyền lực của những công cụ logic của nhà tri thức luận triết học, cho dù trong thực tế các nhà khoa học đã cố gắng đương đầu với nó.

Một cách khác tấn công vào vấn đề những câu trả lời có khả năng sai lầm là thử loại bỏ tất cả chúng. Nói cách khác, người ta có thể thử – và các triết gia đã thử – để tìm một số chân lý, một số câu trả lời, quá khó và không chắc chắn và căn cứ vào đó phần cấu trúc còn lại của tri thức có thể được là chỗ dựa. Đây là loại tiếp cận tới tri thức luận phổ biến nhất trong các triết gia. Đôi khi nó được gọi là *thuyết nền tảng* tri thức luận (*epistemological foundationalism*). Tuy nhiên, nó được thực hiện cùng với những vấn đề hết sức khó giải quyết.

Vấn đề là sẽ tìm thấy những nền tảng rõ ràng cho tri thức của chúng ta ở đây. Một ứng cử viên muôn thuở là nhận thức cảm quan (*sense perception*). Nhưng nhìn không phải luôn luôn là tin cậy, vì nó không đặt chúng ta trực tiếp tiếp xúc với đối tượng của nó. Những ảo tưởng và ảo giác thuộc tri giác được coi làm bằng chứng đối lập. Với chút tài khéo léo, người thực nghiệm triết học có thể làm cho chúng ta “nhìn thấy” những đối tượng không thể xảy ra. Và khi không liên quan đến bất kỳ sai lầm nào, nhận thức cảm quan sẽ không cung cấp cho chúng ta một cách trực tiếp thông tin mà chúng ta tự ý nghĩ là mình nhận được từ nó. Thí dụ, giống như George Berkeley thuyết phục một cách bất buộc, tầm nhìn sâu sắc (ba chiều) của chúng ta không thể, nói theo phương diện hình học, tự động nhưng được xây dựng chắc chắn từ nhiều đầu mối khác nhau, chẳng hạn như sự so sánh vô thức giữa những hình ảnh trên võng mạc của hai mắt. Có lẽ nghiên cứu khoa học đương thời về tri giác đã củng cố tính gián tiếp và tính phức tạp của quá trình nhận thức cảm quan, điều này làm cho các thông điệp của nó lệ thuộc vào mọi loại tiền đề khác nhau. Thí dụ, theo David Marr, một nhà tâm lý học đương thời về tri giác, quá trình thông tin qua thị giác

trong hệ thống thần kinh trung ương của con người tiến hành qua nhiều giai đoạn. Thứ nhất, do cái đưa vào qua thị giác mà một phác thảo đầu tiên (từ ngữ của Marr) được xây dựng, trong đó góc cạnh, đường ranh giới, và những miền thuộc lĩnh vực thị giác được phân biệt. Từ điều này, sự trình bày có kích thước hai chiều rưỡi được xây dựng và trong đó bao gồm những bề mặt và những hình dạng có liên quan đến người quan sát. Cuối cùng, theo Marr thì từ những sự trình bày theo luật xa gần đó, một mô hình (sự trình bày) ba chiều tập trung vào đối tượng được tạo ra. Nếu học thuyết của ông không được mọi nhà khoa học chấp nhận, thì những giải thích có tính cạnh tranh có thể sẽ phức tạp hơn. Không cần phải nói, mọi quá trình được Marr mô tả đều là vô thức. Mọi giai đoạn đều bao hàm quá trình thần kinh và về nguyên tắc là có thể sai lầm. Tri giác qua thị giác không đưa chúng ta tiếp xúc trực tiếp với thực tại và không thể không sai lầm. Ngay cả một trong những thí dụ được ưa thích nhất của các triết gia về những khả năng cảm nhận, thì màu sắc không chỉ đơn giản là vấn đề đăng ký loại ánh sáng đạt tới võng mạc của một người, mà là sản phẩm cuối cùng của quá trình xây dựng phức tạp trong não.

Trong văn học triết học, phương pháp thuyết nền tảng được minh họa bởi các quan niệm của hai nhà duy thực người Anh, G. E. Moore và Bertrand Russell trong những năm đầu thế kỷ hai mươi. Moore tranh luận trong bài viết nổi tiếng của ông “Phản luận của chủ nghĩa duy tâm” (The Refutation of Idealism) rằng trong bất kỳ kinh nghiệm nào, về nguyên tắc tôi có thể đơn thuần khi một việc xảy ra trong ý thức của tôi và mặt khác là đối tượng

của kinh nghiệm đó, tức, vật tôi có được trong kinh nghiệm đó. Vật “được trao” đó không chỉ là sự xuất hiện bề ngoài mà là một vật có được trong kinh nghiệm đó. Vật đó là đối tượng trực tiếp của kinh nghiệm đó. Nó trực tiếp được trao cho tôi, và tôi không thể hiểu sai về nó. Trong kinh nghiệm tri giác, đối tượng đó được Russell và Moore gọi là dữ liệu cảm quan (sense datum). Thông thường hơn, Russell gọi bất cứ vật gì tôi có được trực tiếp là *đối tượng của sự quen biết* (object of acquaintance), để phân biệt với *đối tượng của sự mô tả* (object of description) mà với nó tôi không có một sự truy cập trực tiếp như vậy. Vì vậy, chúng ta có thể có tri thức bằng sự quen biết hoặc bằng sự mô tả. Sự biến đổi từ sự mô tả thành sự quen biết được Russell gọi là sự biến đổi thành sự quen biết.

Dữ liệu cảm quan nằm giữa những đối tượng quen biết của Russell, nhưng chúng không phải là những dữ liệu duy nhất. Do đó, đối tượng của tri giác trực tiếp này, *dữ liệu cảm quan* (sense datum), phải gắn với ý thức của tôi hơn các đối tượng vật chất và thuộc về lĩnh vực vật lý học. Nhưng đó là gì? Moore và Russell chưa hề đưa ra một câu trả lời định nghĩa nào, đề nghị hay nhất của họ là những gì được trực tiếp trao cho tôi chính là những trạng thái của hệ thần kinh trung ương của riêng tôi.

Dữ liệu cảm quan là bộ phận của thế giới vật chất, nhưng chúng không tự thân là những đối tượng vật chất. Lý do là kinh nghiệm tri giác của chúng ta có thể lừa dối chúng ta về những đối tượng vật chất, như được chứng thực bởi những ảo giác và ảo tưởng thuộc tri giác. Nhưng khó khăn trong việc tìm được những nền tảng rõ ràng cho tri thức của chúng ta không phải là vấn đề duy nhất ở đây. Cho dù tri giác cung cấp cho chúng

ta những điểm khởi đầu như thế, chúng ta vẫn đối mặt với vấn đề trình bày phần còn lại của tri thức chúng ta dựa trên chúng như thế nào. Điều này có vẻ là một vấn đề nghiêm trọng. Chứng cứ của cảm quan chỉ cung cấp cho chúng ta những chân lý cá biệt. Nhưng phần lớn tri thức quan trọng nhất của chúng ta bao gồm những chân lý chung, như các học thuyết khoa học chẳng hạn. Do đó, chúng ta cần có một cách nào đó để suy luận ra những chân lý chung từ những chân lý cá biệt hoặc ngược lại biến đổi những chân lý cá biệt thành những chân lý chung.

Những suy luận từ các trường hợp cá biệt thành điều tổng quát (hoặc thành những trường hợp cá biệt khác) thường được coi là *những suy luận theo phương pháp quy nạp* (inductive inferences). Xét điều đã được nói đến, ta không ngạc nhiên là vấn đề quy nạp là một trong những vấn đề nổi bật nhất trong tri thức luận. Nó được David Hume đưa lên vị trí hàng đầu trong triết học. Hume là một người theo chủ nghĩa kinh nghiệm (empiricist) muốn tìm nền tảng cho mọi “quan niệm” của chúng ta trong “những ấn tượng” mà kinh nghiệm cung cấp cho chúng ta. Với tài khéo léo vĩ đại, Hume nghiên cứu “những ấn tượng” làm cơ sở cho những niềm tin chung như việc chúng ta tin vào các quan hệ nhân quả chẳng hạn. Cuối cùng, ông không tìm được gì cả. Ông kết luận, “Trí tuệ không bao giờ có thể tìm được kết quả trong nguyên nhân được giả định bằng sự nghiên cứu và kiểm tra chính xác nhất.” “Vì kết quả hoàn toàn khác với nguyên nhân, và vì vậy không bao giờ được khám phá từ trong nguyên nhân. Sự chuyển động nơi trái bi-a thứ hai là một sự kiện hoàn toàn khác biệt với sự chuyển động của trái bi-a thứ nhất, cũng không có bất cứ điều gì trong cái

để nghị lời gợi ý nhỏ nhất về cái khác.” Ngoài ra, Hume còn tranh luận rõ ràng hơn rằng việc quan sát nguyên nhân dựa vào những cơ sở thuần túy kinh nghiệm không thể làm cho hậu quả có khả năng xảy ra hơn.

Về phần mình, Hume chắc chắn có lý khi nói rằng từ những chân lý cá biệt, không một chân lý chung có giá trị nào (kể cả những chân lý theo xác suất) có thể được suy ra một cách thuần túy logic. Do đó, cấu trúc của tri thức chúng ta rõ ràng không thể được hiểu nếu thiếu một số sự thật vững vàng theo cách suy diễn, như biện minh cho những suy luận quy nạp chẳng hạn. Ngày nay, cùng một kết luận như thế rõ ràng nổi bật lên từ nỗ lực quả cảm của Rudolf Carnap để xây dựng một logic quy nạp dựa trên những nguyên tắc logic thuần túy. Cuối cùng, Carnap cũng cần những nguyên tắc tiên nghiệm để đưa được phương pháp quy nạp lên trên các phương pháp khác.

Trong tình huống này, nhiều triết gia đã tiến tới việc tạo ra, nếu không phải là một ưu điểm, thì chí ít cũng là một học thuyết triết học từ tất yếu. Họ bảo vệ quan điểm vẫn duy trì là chúng ta không đạt được những chân lý phổ quát của chúng ta giống như các học thuyết khoa học bằng sự suy luận hay bằng bất kỳ quá trình nào khác lệ thuộc vào quy luật. Thí dụ, theo những triết gia như thế, khám phá khoa học là không có “logic”. Đó là vấn đề của trực giác hoặc một loại giác ngộ nào đó, những phỏng đoán may mắn hay những thứ tầm thường không thuộc về suy luận. Chỉ sau này một chân lý phổ quát mới có thể được biện minh bằng việc so sánh những hậu quả của nó với những kết quả quan sát và qua thí nghiệm. Loại quan điểm này được hiểu là mô hình *suy diễn từ giả thuyết* (hypothetico

- *deductive model*) của lý luận khoa học (và phi khoa học). Đôi khi nó được diễn đạt bằng việc phân biệt *phạm vi khám phá* (contexts of discovery), mà được cho là không lệ thuộc vào quy luật, và *phạm vi biện minh* (contexts of justification), mà nhờ nó học thuyết hợp lý có thể được phát triển.

Theo các triết gia khác, quan niệm như thế là chưa chín chắn. Một số triết gia cố xem xét các chân lý phổ quát, và phần cấu trúc còn lại của tri thức gián tiếp của chúng ta, không phải với tư cách được *suy luận ra* từ những dữ kiện cơ bản mà với tư cách được *xây dựng* từ chúng. Russell đưa thành công thức điều ông cho là “châm ngôn cao nhất của triết học khoa học”: “Bất kỳ khi nào có thể, những kết cấu có logic phải được thay thế cho những thực thể được suy luận ra.” Nhiều triết gia lớn đã cố thực hiện tư tưởng xem xét toàn bộ cấu trúc của tri thức như được xây dựng từ những dữ liệu kinh nghiệm đã cho. Những nỗ lực này gồm *Tri thức chúng ta về Thế giới ngoại tại* [Our Knowledge of the External World] (1914) của Bertrand Russell, *Cấu trúc hợp lý của Thế giới* [Logical Structure of the World] (1928) của Rudolf Carnap, và *Cấu trúc của Diện mạo* [The Structure of Appearance] (1951) của Nelson Goodman. Những cuốn sách này là tất cả những thành tựu trí tuệ vĩ đại, nhưng kèm theo sự thành công tột bậc của chúng, thì điều đáng nói nhất là ban giám khảo vẫn còn ở phía ngoài.

Người ta cũng có thể xem xét đề án nguyên thủy có nhiều tham vọng về triết học hiện tượng (phenomenological philosophy) của Edmund Husserl dưới cùng một nguồn sáng. “Sự quy giản hiện tượng học” nổi tiếng của ông có thể được so sánh với “sự biến đổi thành sự quen biết” của Russell và “sự quen biết” của Russell có thể được nghĩ như là bản sao

của cái mà Husserl gọi là “trực giác.” Và dẫn chứng quan trọng nhất về nỗ lực của Husserl trong việc trình bày cách những khái niệm có thể được “tạo thành” dựa trên nền tảng những cái ý thức của con người có được trực tiếp, là cuộc thảo luận về hiện tượng học của nhận biết nội tại về thời gian. Trong trường hợp này, những dữ liệu có được trực tiếp bao gồm, sự hiểu biết tự ý của con người về điều vừa xảy ra (“khả năng nhớ”) và sự hiểu biết tự ý của con người về điều sắp xảy ra (“sự kéo dài”). Trong viễn cảnh lịch sử rộng rãi hơn, có lẽ kết cấu triết học về thời gian như thế có thể được so sánh với thủ tục của một tiểu thuyết gia hiện đại như Virginia Woolf, người không trình bày cho các độc giả bằng niên đại những sự kiện được làm sẵn nhưng lại buộc họ xây dựng chuỗi thời gian của thế giới tưởng tượng từ dòng ý thức của các nhân vật của bà.

Lời kháng biện thuyết phục hơn có thể được đưa ra từ vị trí thuận lợi của phương pháp thẩm vấn (chất vấn) để thẩm tra. Cho dù một số sự thật cá biệt có rõ ràng hay không, thì cái đầu vào thực tế nhập vào quá trình nhận thức thường bao gồm cả những chân lý chung không dứt khoát chứ không chỉ những chân lý cá biệt. Thí dụ, thí nghiệm có kiểm soát, một vũ khí có tính phương pháp luận quan trọng nhất của khoa học hiện thời, có thể cho thấy hiệu quả một sự thay đổi (sự thay đổi được quan sát) lệ thuộc vào một vật khác (sự thay đổi có kiểm soát) như thế nào. Sự lệ thuộc như thế, nếu đúng, sẽ là một sự thật phổ quát, ngay cả khi nó bị giới hạn bởi những giá trị hạn chế của sự thay đổi có kiểm soát. Dĩ nhiên chúng ta không còn phải giải quyết những điểm khởi đầu rõ ràng đối với tri thức của chúng ta nữa. Nhưng nếu những câu trả lời chung của Tự nhiên có thể được kiểm chứng bởi những thử nghiệm và quan sát thêm

nữa, thì không cần loại trừ chúng khỏi đầu vào mà đi vào toàn bộ cấu trúc của tri thức chúng ta.

Về tinh thần, nếu không về chữ nghĩa, thì một quan điểm như thế sẽ gần với những tư tưởng của Charles S. Peirce. Cũng trong số những trở trêu của lịch sử mà Hume, người đặt ra giới hạn đầu vào của quá trình nhận thức đối với “những ấn tượng” cá biệt, sẽ đòi hỏi phải theo những phương pháp lý luận của nhà khoa học và toán học vĩ đại Isaac Newton. Vì phương pháp luận của Newton chủ yếu dựa vào việc sử dụng những thí nghiệm và những quan sát có hệ thống đã có được một mức độ nào đó của tính tổng quát. Do đó chúng có thể sử dụng như “hiện tượng” mà theo Newton, quy luật phổ quát có thể được “luận ra” từ chúng.

Trong những thập niên gần đây, đa số tác phẩm chuyên về tri thức luận trong các quốc gia nói tiếng Anh đều quan tâm đến “phạm vi biện minh” hơn là đến “phạm vi khám phá”. Những đề tài được thảo luận bao gồm việc định nghĩa tri thức, các loại ủng hộ khác nhau dựa trên bằng chứng (“những bảo đảm”), và cái được biết đến như là động lực học đức tin (belief dynamics). Về những đề tài này, định nghĩa tri thức đã được Plato thảo luận. Trong tác phẩm đối thoại *Theaetetus*, nhiều định nghĩa thử về tri thức được xem xét và bị bác bỏ, trong số đó tri thức như tri giác (hoặc liệu chúng ta có thể nói, dưới ánh sáng của sự nhận thức muộn, tri thức như sự quen biết không?), tri thức như niềm tin đích thực, và tri thức như niềm tin đích thực được đi kèm với sự giải thích (các biểu trưng/logos). Ngày nay, các định nghĩa khác về tri thức cũng bị phê bình như thế. Trường hợp nổi tiếng nhất là lý lẽ của Edmund Gettier năm 1963 đối với hậu quả mà

tri thức không thể được định nghĩa như niềm tin đích thực được minh chứng. Trong những định nghĩa về tri thức, một số người khác cố gắng dựa vào quan niệm cho rằng để có nghĩa là tri thức, niềm tin phải không bị hủy bỏ, tức là không bị đánh bật ra khỏi bởi bất kỳ thông tin thật nào có thể xảy ra.

Những cuộc thảo luận nổi tiếng nhất về vấn đề bảo đảm là những cuốn sách của Alvin Plantinga *Sự bảo đảm: Cuộc tranh cãi hiện hành* [Warrant: The Current Debate] (1993) và *Sự bảo đảm và Chức năng riêng biệt* [Warrant and Proper Function] (1993). Các học thuyết xem xét lại niềm tin có quan hệ đến sự biện minh, không phải về niềm tin, mà về sự thay đổi niềm tin. Thí dụ, chúng được thảo luận trong sách của Levi *Sự cố định niềm tin và sự hủy bỏ nó* [The Fixation of Belief and Its Undoing] (1991).

Nhưng liệu tri thức có thể được định nghĩa bằng việc chỉ tham khảo đến sự ủng hộ dựa trên bằng chứng mà một ứng cử viên cho địa vị như thế có không? Frank Ramsey cũng đề nghị rằng niềm tin nói đến phải được hình thành bởi loại phương pháp đúng. Nói chung, việc tìm kiếm tri thức có thể được nghĩ như một “trò chơi” theo ý nghĩa được tổng quát hóa về học thuyết trò chơi toán học. Quan điểm này đưa ra nhiều hiểu biết sâu sắc thú vị. Thí dụ, từ học thuyết trò chơi, người ta có thể thấy trong bảng phân tích cuối cùng cái có thể được đánh giá trong việc tìm kiếm tri thức là toàn bộ các chiến lược chi phối những chọn lựa của người thẩm vấn trong toàn bộ quá trình tìm kiếm tri thức nhiều hơn là “các động cơ” cá biệt hay các tình huống cá biệt có thể xảy ra trong quá trình đó. Điều này làm cho nó trở thành có vấn đề là liệu việc cố gắng định nghĩa tri thức theo các thuật ngữ có

bằng chứng thuần túy có bở bèn gì không. Đây là lý do vì sao một định nghĩa như thế có thể bao hàm việc đánh giá tình huống tại một giai đoạn cá biệt của một công đoạn trí thức nào đó. Đồng thời, đề nghị của Ramsey được chứng minh là đúng trong chừng mực chúng ta có thể đồng nhất cái mà ông gọi là “phương pháp” (method) với các chiến lược theo ý nghĩa trò chơi lý thuyết. Hơn nữa, từ quan điểm chiến lược người ta có thể tìm được những mối quan hệ nổi bật nhất định giữa các chiến lược thẩm vấn (strategies of inquiry) với các chiến lược của suy luận logic (strategies of logical deduction). Những mối quan hệ này có thể được xem như việc biện minh cho khái niệm logic phổ thông rộng rãi và suy luận như là bí mật của mọi lập luận đúng. Tuy nhiên, “Khái niệm logic và suy luận của Sherlock Holmes” chỉ có thể tồn tại từ một quan điểm chiến lược.

Loại thách thức hoài nghi được Hume minh họa đã bị đụng đầu từ trước Hume bởi một nhà tư tưởng lớn khác. René Descartes đã nỗ lực cương quyết nhất để tìm ra điểm phát xuất rõ ràng cho tri thức chúng ta. Ông dành lại ưu thế so với những người theo chủ nghĩa hoài nghi, những người nghi ngờ khả năng của tri thức bằng cách biến chính ông – hay một phần của bản ngã của ông – thành người chủ trương điều ác hay đúng hơn là người ủng hộ chủ nghĩa hoài nghi.

Tôi quyết định làm ra vẻ rằng mọi vật đã từng vào trong tâm trí tôi thì không chân thực hơn những ảo giác trong những giấc mơ của tôi. Nhưng ngay lập tức tôi nhận thấy trong khi tôi đang cố gắng nghĩ mọi vật là giả tạo, thì điều tất yếu là chính tôi, người đang suy nghĩ điều này, lại là một cái gì đó. Và khi quan sát thấy rằng sự thật này, “Tôi tư duy, do đó

tôi hiện hữu” (tiếng Latin: Cogito, ergo sum), chắc chắn đến nỗi mọi giả thiết vô lý nhất của những người theo chủ nghĩa hoài nghi cũng không thể lay chuyển được nó, tôi quyết định là tôi có thể chấp nhận nó là nguyên tắc triết học đầu tiên tôi đang tìm kiếm mà không cần đo lường lự.

Đây là một trong những đoạn văn nổi tiếng nhất trong văn học tri thức luận. Nó có nhiều khía cạnh hơn đoạn câu bé nô lệ trong *Meno*. Trước hết, đâu là dũng khí trong lý lẽ của Descartes, và nó chứng minh điều gì? Ở chỗ khác, ông đưa thành công thức kết luận của mình như điều không thể xảy ra để phủ nhận sự hiện hữu của riêng ông. Nếu René cố gắng nói với bản ngã Descartes rằng, “Tôi không hiện hữu,” thì ngược lại bằng cách làm thế ông cho thấy ông đang tồn tại, giống y như Mark Twain có thể chứng minh sự hiện hữu của mình bằng cách nói với người hoài nghi rằng “Mark Twain không hiện hữu.” Với yêu cầu là người nghe phải biết người nói đích thực là Mark Twain. Vì lẽ ấy, nhân chứng cho nỗ lực thực nghiệm để suy nghĩ về chính mình của Descartes “Tôi không hiện hữu” phải biết “tôi” là ai, và phải biết nó theo cách tiên nghiệm vì nó được giả sử là chân lý triết học đầu tiên và trước hết. Mặt khác, kết luận duy nhất ông có thể rút ra từ “*Tôi đang tư duy*” là, giống như nhà tư tưởng hóm hỉnh người Đức Georg Christoph Lichtenberg đưa ra, *es denkt (tư duy đang tiếp tục/thinking is going on)*. Nhưng người duy nhất đang chứng kiến thử nghiệm – tư duy (thought – experiment) của Descartes và có thể biết chắc chắn Descartes là “Tôi” chính là Descartes. Theo ý nghĩa này, Descartes chỉ chứng minh sự hiện hữu của mình cho chính mình. Bạn không thể chứng minh sự hiện hữu của Descartes cho chính bạn

bằng lý lẽ *cogito, ergo sum*, mặc dù bạn có thể phẩn khởi chứng minh sự hiện hữu của bạn cho chính bạn theo cùng một cách như thế. Theo ý nghĩa này, sự hiểu biết sâu sắc nổi tiếng của Descartes là tính chủ quan. Về mặt này, nó bố trí tinh thần chung của phần lớn tri thức luận sau này. Thí dụ, những dự án lớn của Husserl, Russell, và Carnap là những nỗ lực cho thấy cách tôi có thể xây dựng tri thức của tôi về thế giới từ những kinh nghiệm của tôi như thế nào. Đích thân Descartes không thể tuyên bố rằng những quan niệm “rõ ràng và dứt khoát” của ông giống như sự hiểu biết sâu sắc về *cogito* đã cho ông sự hiểu biết thích hợp phổ quát cho tới khi bằng những lập luận thêm ông đã thiết lập được sự hiện hữu của Chúa, đáng không lừa dối chúng ta.

Sự hiểu biết sâu sắc có thể gây tranh cãi của Descartes liên quan đến truyền thống khác nữa của nhận thức luận. Một trong những khía cạnh thú vị nhất của lập luận *cogito* là Descartes trong đó sẽ đưa ra những cơ sở cho kết luận của ông bằng hoạt động tư duy của riêng ông. Điều này gợi nhớ lại quan niệm cho rằng chúng ta có thể có tri thức, và kể cả tri thức đặc biệt quan trọng, về điều mà chính chúng ta tạo ra hay sản xuất ra – và có lẽ chỉ về những sự sáng tạo như thế của chúng ta. Tuy nhiên, quan niệm “tri thức thật sự với tư cách là tri thức của người tạo ra nó” (genuine knowledge as maker’s knowledge) là con dao hai lưỡi. Nó có thể được sử dụng – và đã được sử dụng – để nhấn mạnh bản chất cao quý của tri thức thuộc về chủ nghĩa nhân văn và thuộc về xã hội và để phỉ báng sự tri thức của chúng ta về bản chất. Thí dụ, Thomas Hobbes chủ trương.

Khoa học của mỗi chủ đề được rút ra từ sự nhận thức về các nguyên nhân,

sự phát sinh, và kết cấu của cái giống nhau Do đó, hình học có thể giải thích được những đường nét và hình ảnh mà từ đó chúng ta suy luận, được vẽ ra và được mô tả bởi chính chúng ta; và triết lý đời thường [civil philosophy] (như khoa học chính trị cũng có thể được giải thích, vì chính chúng ta tạo ra toàn thể nhân dân. Song, vì thân xác tự nhiên mà chúng ta không biết nó được tạo ra thế nào, nhưng lại tìm kiếm nó từ hậu quả, nên không có sự biểu hiện đâu là những nguyên nhân mà chúng ta tìm kiếm, trừ những gì có thể mà thôi.

Nói cách khác, cùng một quan niệm như thế có thể được sử dụng để nhấn mạnh tầm quan trọng của việc chất vấn tri thức về bản chất, chỉ vì tri thức như thế cung cấp cho chúng ta quyền lực đối với bản chất. Khẩu hiệu “tri thức là quyền lực” (knowledge is power) của Ngài Francis Bacon là cách diễn đạt nổi tiếng nhất về quan niệm này.

Phát biểu của Hobbes có thể gây ra tranh luận và người ta có thể cho rằng bao hàm một sự lầm lẫn. Trong hình học, có lẽ chúng ta có thể được cho là tranh luận bằng những hình ảnh tự chúng ta “vẽ và mô tả” (draw and describe), nhưng những lý lẽ của chúng ta không phải về những hình ảnh tự xây dựng trên giấy mà là về những cái chúng biểu thị, nghĩa là, những đối tượng hình học trong không gian. Tuy nhiên Immanuel Kant vĩ đại thực hiện bước sửa sai táo bạo để sửa sự lầm lẫn của Hobbes bằng cách mở rộng những quan niệm của mình. Khi ông đưa nó ra trong tác phẩm nổi tiếng *Phê bình Lý trí thuần túy* (Critique of Pure Reason): “Lý trí chỉ hiểu biết sâu sắc vào cái mà [tự nó] sinh ra theo sau sơ đồ của riêng nó.” Đặc biệt, Kant chủ trương rằng chúng ta có thể có tri

thức ở cấp độ cao hơn (điều này được ông đồng nhất với cái ông gọi là tri thức tiên nghiệm tổng hợp) trong toán học vì chúng ta tự mình áp đặt một khung những khái niệm toán học lên trên thực tại. Kant nghĩ rằng sự áp đặt đó xảy ra trong nhận thức cảm quan, một quan điểm được trình bày không phải để đánh giá các sự kiện. Nhưng tư tưởng cơ bản của ông tập trung vào tri thức luận, vào cái mà những con người chúng ta thực hiện để đạt được tri thức của chúng ta về các đối tượng hơn là để đạt tới những đối tượng đó, vừa thú vị vừa đầy hứa hẹn, ngay cho dù nó không được sử dụng nhiều trong xây dựng thuyết tri thức luận đương thời.

Những tư tưởng của Kant cũng có thể được xem là phương pháp thẩm vấn nối tiếp dẫn tới nhận thức luận. Không phải ngẫu nhiên mà Kant so sánh những thí nghiệm với những câu hỏi được đặt ra cho Tự nhiên. Tiếng vang khác của những quan niệm hoạt động chính trị của Kant trong tri thức luận có lẽ có thể được thấy trong quan niệm của Ludwig Wittgenstein mà các mối quan hệ giữa ngôn ngữ của chúng ta với tri thức của chúng ta với thế giới được thiết lập bởi những hoạt động cai trị bởi pháp luật của con người, được ông ta gọi là trò chơi ngôn ngữ.

Nhưng còn loại tri thức tiên nghiệm (a priori knowledge) mà Socrates giúp cậu bé nô lệ trong *Meno* đạt được thì sao? Dẫn chứng ban đầu về tri thức tiên nghiệm đó là tri thức toán học. Học thuyết toán học của Kant liên quan đến những thuộc tính và những quan hệ mà chính chúng ta không cố ý dự kiến, trên thực tế chính là nỗ lực trả lời câu hỏi này. Ngay từ đầu, Plato quy đối tượng toán học cho thực tại siêu cảm giác cao hơn mà chúng ta có thể có được tri thức

về nó chỉ bằng lý trí, chứ không phải bằng nhận thức cảm quan. Văn bản hiện thời của học thuyết Platon thừa nhận toán học liên quan đến lĩnh vực trừu tượng của mọi cấu trúc có thể, đôi khi đồng nhất với vũ trụ được nghiên cứu trong phần nền tảng của toán học, được gọi là lý thuyết tập hợp (set theory). Đối lập hiển nhiên với những quan điểm như thế, truyền thống trong nhận thức luận về toán học đã cố gắng biến đổi toán học thành logic và chủ trương rằng những chân lý logic và những chân lý toán học là những sự lặp thừa trống rỗng theo nghĩa là chúng không truyền đạt bất kỳ thông tin nào về thực tại.

Không có sự nhất trí trong nhận thức luận toán học và phổ quát hơn trong tri thức luận về tri thức tiên nghiệm. Nhưng có lẽ trong bảng phân tích cuối cùng ở đây sẽ có ít sự bất đồng thực sự hơn lần đầu được trông thấy – hoặc, đúng hơn là được hiểu. Theo người theo học thuyết Plato, vì toán học thuộc về một lĩnh vực hay thực tại khác, nên có lẽ nó không truyền tải bất kỳ tri thức thực sự nào về một thực tại cụ thể. Và có lẽ thực tại cao hơn đó có thể vừa là khách quan vừa được tạo dựng bởi tư duy con người. Cầu và đường xá không được tạo ra ít khách quan hơn bởi sự thật là chúng được tạo ra bởi những con người chúng ta.

Chủ đề thường được thảo luận dưới tiêu đề tri thức luận là bản chất của chân lý. Người ta có thể cho rằng bao gồm như vậy vì dựa trên một sự nhầm lẫn, tức, sự nhầm lẫn về cái được dành cho lời đề nghị hay niềm tin là (to be) thật với cái được dành cho chúng ta được biết đến là thật. Nhưng nếu có một sự nhầm lẫn như thế – vì chắc chắn có và vẫn còn có – thì việc tạo ra sự khác biệt riêng giữa hai cái là phần công việc của

tri thức luận.

Quan niệm chất phác tiền lý thuyết về chân lý chắc chắn là một điều gì đó giống như sự tương ứng giữa một lời đề nghị và một sự kiện. Khi Aristotle đưa ra quan niệm, “Việc nói về cái mà nó không phải là nó, hay về cái không phải nó là, là sai lầm, ngược lại, nói về cái mà nó là, và về cái không phải là nó không là, là đúng.” Được hệ thống hóa và được làm cho trong sáng dễ hiểu, những quan niệm loại này được biết đến như là *các thuyết tương ứng về chân lý* (correspondence theories of truth). Rõ ràng ta thấy được sự hợp lý hiển nhiên của chúng, nhưng vì sao triết gia nào cũng chủ trương một điều gì khác? Một số triết gia thách thức sự khác biệt giữa chân lý (truth) và chân lý đã biết (known truth). Liệu có sự sử dụng nào để có được quan niệm về chân lý trừ phi người ta có thể biết được là nó có thể ứng dụng vào các trường hợp cá biệt không? Nhưng trong nhiều trường hợp chúng ta không thể quyết định dứt khoát một lần mà đối với tất cả xem một niềm tin nào đó có là thật không? Điều tốt nhất chúng ta có thể làm là xem nó phù hợp như thế nào với những niềm tin vững chắc khác của chúng ta. Những văn bản phức tạp về những dòng tư duy như thế đã khiến cho một số triết gia chủ trương rằng chân lý của niềm tin phải được tư duy về mặt gắn bó chặt chẽ của nó với những niềm tin khác. Những quan điểm loại này được biết đến như là *những thuyết mạch lạc về chân lý* (coherence theories of truth).

Những dòng tư duy thuộc loại này lệ thuộc vào những nhầm lẫn vừa được nói đến. Tuy nhiên, ở đây có một vấn đề sâu xa hơn nhiều. Có thể bản chất của chân lý nằm ở sự tương ứng giữa ngôn ngữ và thực tại [language and reality] (hay tư duy và thực tại [thought and reality]),

nhưng liệu chúng ta có thể diễn tả được sự tương ứng như thế bằng ngôn ngữ chúng ta không? Có phải chúng ta không được sử dụng ngôn ngữ để cùng một lúc ám chỉ đến nhiều sự kiện và đến cả chính nó không? Liệu điều này có thể không? Tóm lại, liệu chân lý có thể diễn đạt được bằng ngôn ngữ không? Nhiều triết gia vĩ đại nhất của thế kỷ hai mươi (và có lẽ cả các thế kỷ khác nữa) đã phủ nhận tính có thể diễn đạt được của chân lý. Có lần Wittgenstein đưa ra tuyên bố, “Giới hạn của ngôn ngữ tự phô bày trong tính không thể mô tả sự kiện tương ứng thành một câu ... nếu không lặp lại chính câu đó.” Dựa vào quan điểm này, chúng ta không thể trực tiếp tiếp cận chân lý. Chúng ta không thể định nghĩa được chân lý. Chúng ta không thể hỏi đầy ý nghĩa rằng chân lý là gì hoặc tìm kiếm được chân lý. Chân lý triết học tự tiết lộ cho chúng ta. Chân lý không phải là sự tương ứng (correspondence) nhưng là sự công khai (openness), *Erschlossenheit*, theo lối diễn đạt của Martin Heidegger.

Dòng tư duy này dẫn đến cái nhìn về toàn bộ tư duy triết học, gồm cả tri thức luận, hoàn toàn khác với phần lớn những tư duy truyền thống. Theo quan điểm này, chúng ta tiếp cận nhiều tới thực tại không phải với tư cách là đối tượng nghiên cứu khoa học nhưng như thế nó là một văn bản chúng ta phải giải mã. Phương pháp này được biết đến là *triết học thông diễn học* (hermeneutical philosophy). Đại diện chính cho nó là Heidegger và Gadamer.

Nhưng có đúng chân lý là không diễn tả được, như các triết gia thông diễn học thừa nhận không? Bằng phân tích logic đúng mức đột ngột trở thành thích hợp với những vấn đề triết học lớn của thời đại chúng ta. Trong một thời gian dài, câu trả lời dứt khoát được coi là kết quả của nhà logic học vĩ đại, Alfred Tarski lần đầu tiên được xuất bản năm 1933.

Kết quả này phát biểu rằng, những thừa nhận nhất định đã biết, khái niệm chân lý dành cho ngôn ngữ không thể được định nghĩa trong cùng một ngôn ngữ, mà chỉ trong loại ngôn ngữ phong phú hơn. Vì không có loại ngôn ngữ phong phú hơn vượt lên trên ngôn ngữ hiện có của chúng ta, nên khái niệm chân lý thú vị về mặt triết học không thể định nghĩa được. Lý lẽ của Tarski dựa vào văn bản phức tạp về mặt toán học của một câu chuyện xưa được biết đến là Nghịch lý của kẻ nói dối (Paradox of the Liar). Nếu tôi nói, "Điều tôi đang nói là giả dối," thế thì liệu tôi đang nói thật hay nói dối? Hoặc câu trả lời có vẻ dẫn đến một

sự mâu thuẫn. Tarski tranh luận rằng những nghịch lý như thế làm cho việc sử dụng khái niệm chân lý khó có thể mạch lạc trong ngôn ngữ thông tục hiện nay của chúng ta. Tuy nhiên, những kết quả gần đây đã làm đảo ngược một cách kịch tính bức tranh mà kết quả của Tarski đã đưa ra. Những thừa nhận mà dựa vào đó định lý của Tarski được cho là tùy tiện và giới hạn không cần thiết. Tình huống thông thường trong ngôn ngữ đủ phong phú thì đủ để định nghĩa chân lý. Những hệ quả của những kết quả mới dành cho những học thuyết khác nhau về chân lý và dành cho tri thức luận, phần lớn vẫn được thực hiện.

Bản sao lưu trữ

Meno của PLATO

Socrates tham dự vào cuộc tranh luận với Meno về nhân đức. Ông muốn biết nhân đức là gì, và liệu có dạy nhân đức được không.

Socrates: Một lần nữa hãy trả lời ta lại từ đầu: bạn và cậu bé đi với bạn, cả hai nói nhân đức là gì?

Meno: Thưa ngài Socrates, trước khi tôi gặp ngài, tôi thường được nói cho biết rằng câu hỏi của ngài chỉ là một trường hợp về tồn tại mà chính ngài nghi ngờ và làm cho người khác cũng nghi ngờ; và vì thế giờ đây tôi nhận thấy ngài chỉ đang mê hoặc tôi với những câu thần chú và những bùa phép của ngài, chúng khiến tôi phát biểu linh tinh. Và nếu tôi thực sự bị chế nhạo, tôi có ý kiến là cả trong diện mạo của ngài lẫn trong những khía cạnh khác, ngài cực kỳ giống một con cá đuối điện; vì nó làm tê liệt bất kỳ ai đến gần và chạm vào nó, và giống điều gì đó mà tôi thấy ngài giờ đây đã làm đối với tôi. Vì sự thật là tôi cảm thấy linh hồn và lưỡi tôi hoàn toàn bị tê liệt, và tôi lúng túng không biết trả lời ngài thế nào. Đã có nhiều cơ hội để tôi diễn thuyết về nhân đức cho nhiều loại người khác nhau – và theo tôi nghĩ, đó là những bài diễn văn rất tốt – nhưng giờ đây tôi không thể nói được một lời nào rằng nó là cái gì. Ngài được học hành tốt, lại không phải xa nhà; vì nếu ngài tiếp tục như thế này, như thể một người lạ trong bất kỳ

thành phố nào, Ngài có thể phải được chọn làm phù thủy.

Socrates: Meno, bạn là con người ranh ma, và gần như đã lừa được ta.

Meno: Sao thế, thưa ngài Socrates?

Socrates: Ta nhận thấy mục tiêu của bạn trong việc so sánh ta.

Meno: Là gì thế ạ?

Socrates: Đến lượt ta so sánh bạn. Một điều ta biết về mọi gã đẹp trai là – họ thích được so sánh với một điều gì đó. Họ rất giỏi việc đó, vì ngoại hình đẹp thường phải có vật so sánh đẹp. Nhưng ta không tham gia trò chơi của bạn. Vì đối với ta, cá đuối điện tự thân bị mê mết trong khi khiến cho người khác bị mê mết. Ta giống nó, nhưng lại khác nó. Vì điều ta khiến cho người khác nghi ngờ không phát xuất từ bất kỳ tính chính xác nào trong chính ta: nó phát xuất từ tồn tại trong sự nghi ngờ còn hơn bất kỳ điều gì mà ta gây ra sự nghi ngờ cho người khác. Vì thế, giờ đây về phần mình, ta không có quan niệm nhân đức là gì, trong khi bạn, tuy có thể trước khi tiếp xúc với ta đã biết, song giờ đây lại gần như cũng không biết gì về nó. Tuy nhiên, ta muốn cùng bạn xem xét nó và tìm hiểu bản chất của nó.

Meno: Sao, thưa ngài Socrates, dựa vào những tuyến nào mà ngài tìm kiếm một vật mà bản chất của nó ngài không hề biết chút gì? Hãy cầu nguyện, trong số những điều ngài không biết, liệu ngài đưa ra cho chúng tôi loại gì với tư cách là đối tượng nghiên cứu của ngài? Hoặc trong điều kiện tốt nhất, giả sử ngài tìm được nó, làm thế nào ngài biết được đó là điều ngài đã không biết?

Socrates: Meno, ta hiểu điểm bạn nêu ra. Bạn có biết là bạn đang đưa ra một lý lẽ ngụ biện không – đúng ra, một người không thể điều tra về cái ông biết hoặc về cái ông không biết? Người ấy không thể điều tra về cái đã biết, vì ông đã biết nó, và trong trường hợp đó không cần điều tra; ông cũng không thể điều tra về cái không biết, vì ông không biết cái gì ông phải điều tra.

Meno: Giờ thì có vẻ như ngài đang có một lý lẽ vững vàng, thưa ngài Socrate.

Socrate: Ô, không phải thế.

Meno: Ngài có thể giải thích vì sao lại không?

Socrates: Ta có thể; vì ta đã được nghe từ những người đàn ông và những phụ nữ thông thái nói về những điều thần thánh đó.

Meno: Họ nói gì vậy?

Socrates: Theo ta nghĩ, đó là những điều chân thực và tuyệt diệu.

Meno: Là gì? Và ai nói?

Socrates: Họ là các ông bà thầy tế, những người đã học để có khả năng đưa ra lời giải thích dựa vào lý trí ở địa vị tư tế của họ; và cả Pindar và nhiều thi sĩ có năng khiếu trời phú. Lời của họ như sau: bây giờ hãy chú ý xem lời bạn phê phán họ có đúng không. Họ nói rằng linh hồn con người là bất

tử, và tới lúc kết thúc nó, được gọi là chết, lúc khác được tái sinh, nhưng không bao giờ bị biến mất. Hệ quả là, người ta phải sống trọn đời mình trong sự thánh thiện vô cùng.

Vì bất kỳ người Persephone nào cũng sẽ chấp nhận sự báo oán vì sai lầm trước kia, nên linh hồn của họ sẽ được bà phục hồi vào năm thứ chín cho mặt trời cao hơn một lần nữa; từ chúng phát sinh các vị vua vinh quang và những con người có sức mạnh tuyệt vời và trí thông minh hơn người, và suốt thời gian còn lại họ được gọi là những anh hùng thánh giữa nhân loại.

Rồi vì thấy rằng linh hồn là bất tử, được sinh ra nhiều lần, và đã trông thấy mọi vật cả trong thế giới này lẫn trong thế giới bên kia, nên bà cần phải có tri thức về tất cả và mọi vật; để không trở thành điều kỳ diệu khi bà có thể nhớ lại tất cả những gì bà biết trước kia về nhân đức và những điều khác. Vì như mọi bản chất đều hơi giống nhau, và linh hồn đã học tập mọi điều, thì không có lý do vì sao chúng ta không khám phá ra mọi điều khác bằng cách nhớ đến chỉ một vật đơn giản—một hành động được con người gọi là học tập, nếu chúng ta có can đảm và nhượng bộ không nghiên cứu; vì, có vẻ như, nghiên cứu và học tập chỉ là nhớ lại tất cả. Như thế chúng ta không phải lắng nghe lý lẽ ngụ biện đó: nó làm cho chúng ta biếng nhác, và chỉ làm vui lòng những đôi tai lười biếng, trong khi lý lẽ khác làm cho chúng ta mạnh mẽ và tìm tòi. Khi đặt niềm tin vào chân lý của nó, ta sẵn sàng cùng với bạn điều tra bản chất của nhân đức.

Meno: Vâng, thưa ngài Socrates, nhưng Ngài muốn nói gì khi nói rằng

chúng ta không học tập, và cái chúng ta gọi là học tập chỉ là nhớ lại? Ngài có thể cho biết vì sao lại thế không?

Socrates: Meno, ta đã lưu ý bạn là người ranh ma; và ở đây bạn đang hỏi liệu ta có thể chỉ dẫn cho bạn không, khi ta nói không có sự dạy dỗ nhưng chỉ có sự nhớ lại: bạn hy vọng rằng ta có thể bị bắt quả tang đang mâu thuẫn với chính mình.

Meno: Thưa ngài Socrates, tôi bảo đảm với ngài rằng tôi không có ý đó; tôi chỉ nói theo thói quen. Nhưng nếu ngài có thể phần nào chứng minh với tôi điều ngài nói, xin mời ngài cứ nói.

Socrates: Đây không phải là vấn đề dễ dàng, nhưng ta vẫn muốn cố gắng hết sức vì lợi ích của bạn. Chỉ cần gọi một trong số những người của bạn có mặt ở đó, bất kỳ người nào bạn thích, người đó có thể phục vụ cho luận chứng của tôi.

Meno: Chắc chắn, tôi gọi đây. Đây cậu bé kia, đến đây.

Socrates: Tôi cho là cậu bé là người Hy Lạp, và có thể nói tiếng Hy Lạp chứ?

Meno: Ô vâng, chắc chắn rồi. Nó được sinh ra trong nhà này mà.

Socrates: Bây giờ, hãy quan sát kỹ xem cậu bé cho bạn thấy như nhớ lại hoặc như học tập từ ta.

Meno: Thưa vâng.

Socrates: Đây cậu bé, hãy nói cho ta biết, con biết một hình vuông giống hình này phải không?

Cậu bé: Con biết.

Socrates: Bây giờ, một hình vuông có bốn cạnh bằng nhau, đúng không?

Cậu bé: Thưa, đúng ạ.

Socrates: Và hai đường chéo cũng bằng nhau, đúng không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Và hình loại này cũng có thể lớn hơn hoặc nhỏ hơn?

Cậu bé: Chắc chắn rồi, thưa ngài.

Socrates: Bây giờ, nếu cạnh này dài hai foot và cạnh kia cũng hai foot, hỏi tổng cộng là bao nhiêu foot? Hoặc ta đưa ra thế này: nếu cạnh này dài hai foot, và cạnh kia chỉ dài một foot, dĩ nhiên khoảng cách có phải sẽ là hai foot giảm đi một lần không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Nhưng vì vẫn là hai foot trên cạnh đó, nên nó phải gấp hai lần hai foot, đúng không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Vậy thì khoảng cách là hai lần hai foot?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Tốt, vậy hai lần hai foot là bao nhiêu? Hãy đếm và nói cho ta biết.

Cậu bé: Thưa ngài Socrates, bốn.

Socrates: Vậy có thể có hình khác có kích thước gấp hai lần kích thước hình này, thuộc về cùng loại này, có mọi cạnh bằng nhau giống như hình này không?

Cậu bé: Thưa có.

Socrates: Vậy nó sẽ dài bao nhiêu?

Cậu bé: Thưa, tám.

Socrates: Xem nào, hãy tính toán và cho ta biết mỗi cạnh của hình đó dài bao nhiêu. Cạnh này dài hai foot: cạnh kia sẽ dài bao nhiêu, cạnh nào dài gấp đôi?

Cậu bé: Thưa Socrates, rõ ràng là gấp đôi.

Socrates: Đây Meno, bạn không thấy là tôi không dạy cậu bé điều gì, mà chỉ hỏi thôi. Và bây giờ giả sử cậu

bé cho rằng mình biết về cạnh được hỏi để tạo ra một hình có tám foot vuông; hay bạn không nghĩ rằng cậu bé đã?

Meno: Tôi có thấy.

Socrates: Thế cậu bé có biết không?

Meno: Chắc chắn không.

Socrates: Cậu bé chỉ giả định, từ kích thước gấp đôi được yêu cầu phải không?

Meno: Vâng.

Socrates: Bây giờ bạn hãy theo dõi sự tiến bộ của cậu bé trong việc nhớ lại, bằng cách sử dụng ký ức đúng. Bây giờ cậu bé, hãy cho ta biết có phải con nói rằng chúng ta có được khoảng cách gấp đôi từ cạnh gấp đôi sao? Khoảng cách mà ta nói đến không phải là một cạnh dài và một cạnh ngắn, nhưng phải là mỗi cạnh bằng nhau giống như cạnh này, trong khi đang gấp đôi kích thước nó lên – tám foot vuông. Bây giờ, hãy xem coi liệu con có vẫn nghĩ rằng chúng ta có được điều này từ cạnh có chiều dài gấp đôi không.

Cậu bé: Con nghĩ thế.

Socrates: Tốt, cạnh này sẽ gấp đôi, nếu ta thêm vào đây cùng một chiều dài như thế, đúng không?

Cậu bé: Đúng thế.

Socrates: Và con nói rằng chúng ta sẽ có một khoảng cách tám foot và bốn cạnh có chiều dài này, đúng không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Và ở đây, bao gồm trong đó, có phải chúng ta có bốn hình vuông, mỗi hình bằng với khoảng cách bốn foot này không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Tổng số là bao lớn? gấp bốn lần khoảng cách, phải không nào?

Cậu bé: Chắc chắn thế rồi.

Socrates: Vậy là bốn lần bằng gấp đôi phải không?

Cậu bé: Không, chắc chắn không phải thế.

Socrates: Vậy thì bao nhiêu?

Cậu bé: Thưa gấp bốn lần.

Socrates: Nay cậu bé, vì thế từ cạnh có kích thước gấp đôi, chúng ta có một khoảng cách, không phải gấp đôi nhưng có kích thước gấp bốn lần.

Cậu bé: Thưa, đúng thế.

Socrates: Và bốn lần bốn sẽ là mười sáu, đúng không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Cạnh nào sẽ cho chúng ta một khoảng cách tám foot? Có phải cạnh này sẽ cho chúng ta khoảng cách gấp bốn lần không?

Cậu bé: Thưa đúng vậy.

Socrates: Và khoảng cách bốn foot được tạo ra từ cạnh này có một nửa chiều dài?

Cậu bé: Thưa vâng.

Socrates: Rất tốt; và không phải là khoảng cách tám foot sẽ gấp đôi kích thước khoảng cách này, và bằng nửa khoảng kích thước của khoảng cách khác này không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Có phải nó sẽ không tạo ra từ cạnh dài hơn một trong những cạnh này, và ngắn hơn cạnh khác không?

Cậu bé: Con nghĩ thế.

Socrates: Thật tuyệt vời: con luôn luôn trả lời theo đúng những gì con nghĩ. Bây giờ, hãy nói cho ta biết, có phải chúng ta đã vẽ đường này dài hai foot, và đường kia dài bốn foot không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Vậy đường thẳng trên cạnh của hình tám foot sẽ dài hơn đường hai foot, và ít hơn đường bốn foot, đúng không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Hãy tính toán và nói cho ta biết con nói nó là bao nhiêu.

Cậu bé: Thưa, ba foot.

Socrates: Vậy thì, nếu nó là ba foot, chúng ta sẽ tiếp tục thêm vào một nửa cho đường này và làm cho nó thành ba foot, đúng không? Vì ở đây, chúng ta có hai, và ở đây chúng ta có thêm một nữa, và như thế một lần nữa trên cạnh này có hai và một nữa; và điều đó tạo nên hình như con nói.

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Bây giờ nếu đó là ba đường này và ba đường kia, toàn bộ khoảng cách sẽ bằng ba lần ba foot, phải vậy không nào?

Cậu bé: Vâng, dường như là thế.

Socrates: Vậy ba lần ba foot là bao nhiêu?

Cậu bé: Thưa, là chín.

Socrates: Và khoảng cách gấp đôi ấy là bao nhiêu?

Cậu bé: Thưa tám.

Socrates: Do đó chúng ta không thể có được hình tám foot của chúng ta từ cạnh ba foot này.

Cậu bé: Vâng, đúng thế.

Socrates: Nhưng từ cạnh nào mà chúng ta có được nó? Hãy tính toán và trả lời cho ta chính xác; và nếu con thà không tính hết, thì chỉ cần cho biết đó là cạnh nào.

Cậu bé: Thưa Socrates, riêng về phần con, con không biết.

Socrates: Vậy thì, Meno à, bạn có quan sát thấy được quá trình nào cậu bé đã tạo ra trong ký ức không? Mới đầu, cậu bé đã không biết đâu là cạnh hình thành một hình tám foot, và lúc này cậu bé cũng không biết; nhưng dù sao đi nữa cậu ta nghĩ rằng sau đó cậu ta đã biết, và tự tin trả lời như cậu đã biết, và nhận thấy không có gì khó khăn; ngược lại bây giờ cậu cảm thấy cậu đang gặp khó khăn, và ngoài ra không biết, không nghĩ rằng mình biết.

Meno: Đó là sự thật.

Socrates: Và có phải cậu ta sẽ không hiểu biết hơn về vấn đề mà cậu đã không biết không?

Meno: Tôi cũng nghĩ như thế.

Socrates: Bây giờ, bằng việc khiến cho cậu bé nghi ngờ và tạo cho cậu một cơn choáng cá đuối điện, liệu chúng ta có gây hại cho cậu bé không?

Meno: Tôi nghĩ là không.

Socrates: Và chúng ta chắc chắn giúp đỡ cậu bé, điều này có vẻ như, hướng đến việc tìm ra chân lý của vấn đề: vì bây giờ cậu bé sẽ vui vẻ theo đuổi việc nghiên cứu, vì đang thiếu tri thức; ngược lại sau đó cậu bé chỉ sẵn sàng cho rằng mình đúng khi nói, không kể số người và số lần, mà khoảng cách gấp đôi phải có một đường thẳng gấp đôi chiều dài cạnh của nó.

Meno: Thưa, có vẻ là như thế.

Socrates: Vậy thì, có phải Ngài tưởng tượng rằng cậu bé cố gắng chất vấn hoặc học những gì cậu nghĩ là mình biết, khi cậu không biết, cho tới khi cậu lúng túng nhận ra rằng cậu không biết, và cảm thấy khao khát muốn biết không?

Meno: Thưa Socrates, tôi nghĩ là không.

Socrates: Vậy có phải cú choáng cá đuối điện là sự tiến bộ của cậu bé?

Meno: Tôi nghĩ thế.

Socrates: Bây giờ bạn sẽ lưu ý cách cậu bé tiếp tục và khám phá ra một điều gì đó bằng một cuộc chất vấn tay đôi với ta, như kết quả của sự lúng túng, trong khi ta chỉ hỏi những câu hỏi và không hề dạy cậu bé; và bạn hãy tiếp tục theo dõi xem tại bất kỳ điểm nào bạn có thể thấy được là tôi dạy cậu bé hoặc giải thích, hay chỉ là chất vấn cậu bé bằng những câu hỏi, mà không hỏi về quan điểm của cậu bé.

Này cậu bé, hãy cho ta biết: ở đây chúng ta có hình vuông bốn foot, phải không nào? Con thấy không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Và ở đây chúng ta thêm vào một hình vuông khác bằng với nó, đúng không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Và đây là hình thứ ba, bằng với hai hình trước, đúng không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Bây giờ chúng ta sẽ lấp đầy khoảng cách trống trong góc chứ?

Cậu bé: Tất nhiên là vậy rồi, thưa ngài Socrates.

Socrates: Ở đây chúng ta phải có bốn khoảng cách bằng nhau, đúng không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Vậy toàn bộ khoảng cách này lớn hơn khoảng cách khác bao nhiêu lần?

Cậu bé: Thưa, bốn lần.

Socrates: Nhưng con nhớ lại xem, không phải chỉ hai lần thôi sao?

Cậu bé: Thưa đúng vậy.

Socrates: Và có phải đường thẳng được vẽ từ góc này sang góc kia, sẽ chia đôi các khoảng cách này không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Và có phải ở đây chúng ta có bốn đường thẳng bằng nhau bao gồm khoảng cách này không?

Cậu bé: Thưa đúng.

Socrates: Bây giờ bạn hãy xem khoảng cách này bao lớn?

Cậu bé: Con không hiểu.

Socrates: Có phải mỗi đường thẳng bên trong chia đôi từng khoảng cách trong bốn khoảng cách này không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Và có bao nhiêu khoảng cách có kích thước đó trong phần này?

Cậu bé: Thưa bốn.

Socrates: Và bao nhiêu trong phần này?

Cậu bé: Thưa hai.

Socrates: Thế bốn là bao nhiêu lần hai?

Cậu bé: Thưa hai lần.

Socrate: Và khoảng cách này bao nhiêu foot?

Cậu bé: Thưa, tám foot.

Socrates: Từ đường nào chúng ta có hình này?

Cậu bé: Thưa từ đường này.

Socrates: Từ đường thẳng được vẽ theo đường chéo ngang qua hình bốn foot phải không?

Cậu bé: Vâng.

Socrates: Các giáo sư gọi nó là đường chéo: như thế, nếu đường chéo là tên của đường này, thì theo con, cậu bé của Meno, khoảng cách gấp đôi là hình vuông của đường chéo này.

Cậu bé: Thưa ngài Socrates, chắc chắn là thế.

Socrates: Vậy thì Meno, bạn nghĩ sao? Liệu có ý kiến nào cho rằng cậu bé không đưa ra được một câu trả lời theo tư duy riêng của cậu không?

Meno: Thưa không, tất cả đều hoàn toàn là câu trả lời của riêng cậu.

Socrates: Nhưng bạn biết, lúc chúng ta nói chuyện, cậu bé đã không biết gì cả.

Meno: Thưa đúng vậy.

Socrates: Vậy có phải là trong cậu bé đã có sẵn những ý kiến này không?

Meno: Vâng.

Socrates: Có phải là một người không biết về bất kỳ một điều gì hết như cậu bé, đã có thể có những ý kiến đúng về những vấn đề như thế, về những điều mà cậu không biết gì không?

Meno: Hiển nhiên rồi.

Socrates: Và lúc này, những ý kiến đó đang trỗi dậy trong cậu bé, giống như một giấc mơ; nhưng cậu bé nhiều lần bị hỏi cùng những câu hỏi như thế theo những dạng khác nhau, bạn biết rằng cậu bé cuối cùng sẽ có sự hiểu biết chính xác về chúng như mọi người khác.

Meno: Có vẻ như thế.

Socrates: Nếu không ai dạy cậu bé, và chỉ qua những câu hỏi được đặt ra cho cậu, liệu cậu ta có hiểu, do chính mình giành được tri thức đó không?

Meno: Có chứ ạ.

Socrates: Vậy sự phục hồi lại tri thức này, trong chính cậu và bởi chính cậu, không phải là sự nhớ lại sao?

Meno: Thưa, đúng vậy.

Socrates: Và có phải trước kia cậu ta không thường xuyên có tri thức mà hiện cậu ta đang có không?

Meno: Thưa, đúng vậy.

Socrates: Bây giờ, nếu cậu bé luôn luôn có nó, cậu sẽ luôn luôn ở trong trạng thái hiểu biết; và nếu vào lúc nào đó cậu ta đã giành được nó, cậu ta đã có thể không có được nó trong cuộc đời này. Hay có một ai đó đã dạy cậu hình học? Bạn biết, cậu ta có thể làm như thế với toàn bộ môn hình học và mọi ngành tri thức khác. Bây giờ, có thể ai đó đã dạy cậu ta tất cả điều này? Chắc chắn bạn phải biết, đặc biệt là cậu sinh ra và được nuôi dưỡng trong nhà bạn.

Meno: Vâng, tôi biết là không ai đã dạy cậu bé trước kia.

Socrates: Vậy cậu bé có hay không có những ý kiến này?

Meno: Hiển nhiên là cậu bé phải có rồi, thưa ngài Socrates.

Socrates: Và nếu cậu đã không có chúng trong cuộc sống hiện tại này, thì không rõ là cậu đã có được chúng và học được chúng trong một lúc nào đó, đúng không?

Meno: Đúng vậy.

Socrates: Và đó phải là lúc cậu ta chưa phải là con người, đúng không?

Meno: Vâng.

Socrates: Vậy, nếu trong cả hai giai đoạn này – khi cậu ta đã là và vẫn chưa là con người – trong cậu đã có những ý kiến thật mà chúng chỉ được đánh thức bởi việc chất vấn để trở thành tri thức, có phải linh hồn cậu phải có sự nhận thức này mọi lúc không? Vì rõ ràng cậu luôn luôn vừa là hoặc không là con người.

Meno: Hiển nhiên rồi.

Socrates: Và nếu chân lý về mọi vật luôn luôn nằm trong linh hồn chúng ta, vậy thì linh hồn phải bất tử; để bạn sẽ

can đảm và, bất cứ điều gì bạn tình cờ biết lúc này – tức, những gì bạn không nhớ – bạn phải cố gắng tìm ra và nhớ lại, đúng không?

Meno: Thưa Socrates, tự thân những gì Ngài nói đã hấp dẫn tôi, tôi không biết làm thế nào.

Socrates: Thế thì cũng giống như ta thôi, Meno. Hầu hết những điểm mà tôi đã đưa ra hỗ trợ cho lập luận của tôi không phải là những gì tôi có thể tự tin

quả quyết; nhưng niềm tin vào nhiệm vụ tìm kiếm những gì chúng ta không biết sẽ làm cho chúng ta giỏi hơn, can đảm hơn và ít vô hiệu hơn ý niệm cho rằng không có cả tính có khả năng khám phá những gì chúng ta không biết, cũng không có bất kỳ nhiệm vụ tìm kiếm nó – đây là điểm mà ta kiên quyết chiến đấu vì nó hết khả năng của ta, cả bằng lời nói lẫn hành động.

Meno: Ngài nói hoàn toàn đúng, thưa ngài Socrates.

Bản sao lưu trữ

Phân tích hậu nghiệm của ***ARISTOTLE***

Bây giờ, về phần suy luận và chứng minh, đương nhiên cả việc mỗi phần là gì và xảy ra thế nào – đồng thời điều này cũng được áp dụng cho cả sự hiểu biết có luận chứng (vì đó cùng là một). Nhưng về mặt nguyên tắc – làm thế nào chúng lại trở nên quen thuộc và đâu là trạng thái trở thành quen thuộc với chúng – điều đó sẽ rõ ràng từ điều tiếp theo, khi chúng ta lần đầu tiên cho đó là những vấn đề khó xử.

Trước kia chúng ta đã nói rằng không thể hiểu biết qua chứng minh nếu chúng ta không biết đến những nguyên tắc, cái nguyên thủy, cái trực tiếp. Nhưng đối với tri thức về những cái trực tiếp, người ta có thể khó xử cả với điều giống hệt nhau và không giống nhau – cho dù có sự hiểu biết về từng cái, hay đúng hơn là sự hiểu biết về cái này và một loại gì khác của cái khác – và cả những trạng thái không hiện diện trong chúng ta nhưng lại xảy ra trong chúng ta, hoặc chúng hiện diện trong chúng ta nhưng lại không được để ý đến.

Vậy, nếu chúng ta có chúng, thì đó là điều vô lý; vì kết quả là chúng ta có những mảnh tri thức chính xác hơn là sự chứng minh nhưng lại không được để ý đến. Nếu trước kia chúng ta không có chúng mà nay lại có được chúng, thì làm thế nào chúng ta có thể quen thuộc với

chúng và học được chúng từ tri thức không tồn tại từ trước? Vì đó là điều không thể xảy ra, như chúng ta đã nói cả trong trường hợp chứng minh cũng như vậy. Rõ ràng đối với chúng ta không thể xảy ra cả hai tình trạng chúng xảy ra trong chúng ta khi chúng ta không biết gì và cả không có tình trạng như thế. Do đó, tất yếu là chúng ta có khả năng nào đó, nhưng không có một loại có giá trị hơn những loại này về mặt chính xác.

Và *điều này* hiển nhiên thuộc về mọi động vật; vì chúng có khả năng phân biệt bẩm sinh, được gọi là tri giác. Và nếu tri giác hiện diện trong chúng, trong một số động vật sự ghi nhớ của tri giác xảy ra, nhưng trong một số khác lại không xảy ra. Bây giờ, đối với những động vật không xảy ra sự ghi nhớ của tri giác, sẽ không có tri thức ngoài nhận thức (không có chút gì, hay không có gì đối với động vật không có sự nhớ lại); nhưng đối với một số động vật có nhận thức, sẽ có khả năng nắm bắt trong trí tuệ. Và khi nhiều điều như thế xảy ra, thì sự khác biệt cũng sẽ xảy ra, do vậy một số có tầm quan trọng từ sự nhớ lại những điều như thế, và một số điều khác thì không.

Như thế, từ tri giác đi đến ký ức, như chúng ta thường gọi, và từ ký ức (khi nó thường xảy ra liên quan đến cùng

một điều), dẫn đến kinh nghiệm; vì nhiều ký ức đến từ một kinh nghiệm duy nhất. Và từ kinh nghiệm, hay từ toàn bộ vũ trụ tới cái còn lại trong linh hồn (cái tách khỏi số nhiều, cái gì luôn là cái một và là cùng một cái trong tất cả mọi vật đó), có một nguyên tắc về kỹ năng và về hiểu biết – về kỹ năng nếu nó liên quan đến việc làm thế nào mọi vật xảy ra, về sự hiểu biết nếu nó liên quan đến cái gọi là trường hợp.

Do đó, những trạng thái không thuộc về bên trong chúng ta trong một hình thức có tính quyết định, mà cũng không xảy ra từ những trạng thái khác có tính nhận thức hơn; nhưng chúng xảy ra từ tri giác – giống như trong trận đấu khi xảy ra thất bại, nếu một người bảo vệ lập trường thì người khác cũng làm thế và rồi người khác nữa, cho tới khi đạt được thế mạnh. Và linh hồn là cái có khả năng chịu đựng điều này.

Điều chúng ta vừa nói nhưng không nói rõ ràng, giờ chúng ta hãy nói lại là: khi một trong những điều không có tính khác biệt tạo ra một lập trường, thì trong đầu sẽ có sự phổ quát nguyên thủy (vì mặc dù người ta nhận thức được cái cá biệt, nhưng nhận thức thuộc về tính phổ quát – thí dụ, nhận thức về một người nhưng không phải về một người dân Callias); một lần nữa trong những trường hợp này lại là một lập trường, cho tới

khi cái không có bộ phận và chỉ là những lập trường phổ quát – thí dụ, một động vật *như thế* có giá trị cho tới khi động vật đó giá trị, và trong điều này một cuộc tranh luận được đưa ra theo cùng cách như thế. Do đó, rõ ràng là đối với chúng ta điều cần thiết là phải quen với những cái nguyên thủy bằng phương pháp quy nạp; vì tri giác cũng truyền dẫn tính phổ quát theo cách này.

Do trạng thái trí tuệ mà nhờ chúng, chúng ta nắm bắt được chân lý, một số luôn luôn là chân thực và một số thừa nhận là sai (thí dụ, ý kiến và lập luận – ngược lại biết và sự hiểu luôn luôn là chân thực), và không loại nào ngoài sự hiểu lại chính xác hơn sự biết, và những nguyên tắc chứng minh thì quen thuộc hơn, và mọi sự biết đều dính líu đến sự giải thích – sẽ không có sự biết của những nguyên tắc; và vì không thể có bất kỳ điều gì chân thực hơn sự biết, ngoại trừ sự hiểu, sẽ có sự hiểu những nguyên tắc – nếu chúng ta vừa điều tra từ những sự kiện này và vì sự chứng minh không phải là nguyên tắc chứng minh để sự biết cũng không phải là nguyên tắc biết nữa – như thế, nếu chúng ta không có loại thật nào khác tách khỏi sự biết, sự hiểu sẽ là nguyên tắc biết. Và sự hiểu biết với tư cách một cái toàn bộ sẽ liên quan đến toàn bộ đối tượng một cách tương tự.

***Những suy niệm về triết học đầu tiên trong đó
sự hiện hữu của Chúa và sự phân biệt giữa
tinh thần & thể xác được chứng minh
của
RENÉ DESCARTES***

Suy niệm II

***Về bản chất tinh thần của con
người; và thấy rằng nó dễ hiểu hơn
thể xác***

Suy niệm của ngày hôm qua chứa chất tâm hồn tôi với quá nhiều nghi ngờ đến nỗi tôi không còn khả năng quên chúng đi nữa. Nhưng tôi không hiểu được tôi sẽ giải quyết chúng bằng cách nào; và, giống như khi tôi thình lình rơi xuống rất sâu trong nước, tôi lúng túng đến nỗi tôi không tin chắc đặt được chân mình trên đáy, tôi cũng không bơi được để tự mình nổi trên mặt nước. Tuy nhiên, tôi sẽ cố gắng hết sức và một lần nữa đi theo cùng một con đường mà hôm qua tôi đã bước vào, tức là, tôi sẽ tiếp tục gạt sang một bên tất cả điều gì mà trong đó được cho là ít tồn tại sự nghi ngờ nhất, giống như tôi đã khám phá ra rằng điều đó là tuyệt đối sai lầm; và tôi sẽ đi theo con đường này cho tới khi gặp được điều gì đó chắc chắn, hay ít nhất nếu tôi có thể không làm được điều gì khác cho tới khi tôi học được rằng chắc chắn không có điều gì trên thế giới này là chắc chắn. Archimedes, để có thể đẩy trái đất này ra khỏi vị

trí của nó, và vận chuyển nó đi nơi khác, chỉ yêu cầu có một điểm cố định và đủ vững; cũng bằng cách như thế tôi sẽ có quyền thai nghén những hy vọng nếu tôi đủ hạnh phúc để khám phá ra chỉ một điều mà chỉ điều đó là chắc chắn và rõ ràng.

Vậy, tôi giả sử mọi vật tôi nhìn thấy đều giả tạo; tôi tự thuyết phục mình rằng không điều gì từng tồn tại lại thuộc về những gì mà ký ức sai lầm của tôi trình bày cho tôi. Tôi thấy rằng tôi không có các cảm giác; tôi tưởng tượng rằng thân xác, hình dáng, sự co giãn, sự chuyển động và vị trí chỉ là điều tưởng tượng của trí tuệ tôi. Vậy thì, điều gì có thể được cho là thật? Có lẽ không có một điều nào, trừ phi không có điều gì trên thế giới này là chắc chắn.

Nhưng làm thế nào tôi có thể biết là không có một điều gì đó khác với những điều mà tôi vừa xem xét, mà người ta không thể có nghi ngờ nhất? Có phải là không có một Chúa nào đó, hay một hữu thể nào đó, tùy theo tên chúng ta gọi, đã đặt những ý nghĩ này vào trí tuệ tôi không? Đó là điều không cần thiết, vì có phải tôi không có khả

năng tự mình sản sinh ra suy nghĩ đó? Chính tôi, ít nhất liệu tôi có phải là một cái gì đó không? Tôi đã phủ nhận rằng mình không có cảm giác và thân xác. Nhưng tôi lưỡng lự, vì điều gì tiếp theo sau đó? Liệu tôi có quá lệ thuộc vào thân xác và cảm giác đến nỗi tôi không thể tồn tại mà không có chúng không? Nhưng tôi tin rằng không có điều gì trên khắp thế giới, không có thiên đàng, không có trái đất, không có tinh thần cũng không có thể xác: thế thì tôi không tin rằng mình không hiện hữu sao? Không chút nào; bảo đảm là tôi đã hiện hữu vì tôi tự thuyết phục mình thuộc về điều gì đó [hay chỉ vì tôi nghĩ về điều gì đó]. Nhưng có một kẻ lừa dối nào đó hay một kẻ khác, rất quyền lực và rất xảo quyệt, sử dụng tài khéo léo để lừa dối tôi. Tin chắc tôi vẫn hiện hữu nếu kẻ ấy lừa dối tôi, và để mặc kẻ ấy lừa dối tôi tùy thích, kẻ ấy không bao giờ có thể khiến cho tôi trở thành bất kỳ điều gì miễn là tôi nghĩ rằng tôi là một cái gì đó. Để sau khi suy ngẫm kỹ và xác minh cẩn thận mọi thứ, chúng tôi phải đi đến kết luận rõ ràng rằng lời tuyên bố: tôi là, tôi hiện hữu, đương nhiên là thật mỗi lần tôi tuyên bố điều đó, hoặc tôi thai nghén ý nghĩ đó trong óc.

Nhưng tôi vẫn không biết đủ rõ mình là cái gì, tôi biết chắc tôi là ai; và do đó phải cẩn thận để biết rằng tôi không khinh suất thay đổi tượng nào khác cho chính mình, và do đó tôi không lạc lối vì tri thức mà tôi cho là chắc chắn nhất và rõ ràng nhất trong tất cả những gì tôi học được trước kia. Đó là lý do vì sao bây giờ tôi sẽ xem xét lại xem tôi đã tin chính mình là gì trước khi tôi lao vào những suy nghĩ cuối cùng này; và về những ý kiến trước đây của tôi, tôi sẽ rút lại tất cả những gì có thể ở mức độ nhỏ bị làm mất hiệu lực bởi

những lý do mà tôi vừa nêu ra, để có thể không có chút điều gì còn lại vượt quá cái tất yếu tuyệt đối và rõ ràng.

Vậy thì, trước kia tôi tin chính tôi là gì? Chắc chắn tôi tin chính mình là một con người. Nhưng một con người là gì? Có phải tôi nói đến một động vật có lý trí không? Chắc chắn không; vì tôi phải hỏi xem một động vật là gì, và có lý trí là gì; do đó, từ một câu hỏi duy nhất tôi vô tình rơi vào tính vô hạn của những câu hỏi khác khó khăn hơn; và tôi không muốn phí phạm chút thời gian rảnh rỗi ngăn ngừa còn lại với tôi để cố gắng làm sáng tỏ những phức tạp như thế này. Nhưng đúng hơn tôi sẽ ngừng lại ở đây để xem xét tư duy về chính tư duy xuất hiện trong tâm trí tôi, và những tư duy chưa được đưa ra vì bất kỳ điều gì vượt quá bản chất của riêng tôi khi tôi tự ứng dụng mình vào việc nghiên cứu tồn tại của mình. Trước hết, tôi coi mình như đang có mặt, bàn tay, cánh tay, và mọi hệ thống bao gồm xương và thịt được thấy trong cái xác mà tôi gọi là cơ thể. Ngoài điều này ra, tôi còn cho rằng tôi được nuôi dưỡng, tôi bước đi, tôi cảm nhận và tôi tư duy, và tôi quy tất cả những hoạt động này cho linh hồn: nhưng tôi không ngừng xem xét linh hồn là gì, hoặc nếu tôi có ngừng lại, thì tôi tưởng tượng rằng đó là một điều gì đó cực kỳ hiếm và thoáng qua như cơn gió, ngọn lửa, hay ête, được truyền đi khắp những phần thô hơn của thân xác tôi. Về phần thể xác, tôi không nghi ngờ bản chất của nó, nhưng về tư duy thì tôi có tri thức rất rõ ràng về nó; và nếu tôi ước ao giải thích nó theo những khái niệm mà tôi đã hình thành về nó, thì tôi phải mô tả nó: Bằng thân xác tôi hiểu nó có thể được định nghĩa bởi một hình thể nhất định: một điều gì đó bị giam hãm trong một vị trí nhất định, và có thể làm đầy một khoảng trống đã cho sẵn

theo cách thức mà mỗi thân xác khác sẽ bị tổng ra khỏi nó; nó có thể được nhận thức hoặc bằng xúc giác, thị giác, thính giác, vị giác, hay khứu giác: thực sự, có thể được chuyển động theo nhiều cách không phải bởi chính nó mà nhờ điều gì đó không thuộc về nó, mà bởi điều đó nó được tiếp xúc [và từ đó nó nhận được những ấn tượng]: vì để có quyền tự thân vận động, cũng như cảm xúc hay tư duy, tôi không cho rằng để phù hợp với bản chất của thân xác: ngược lại, tôi ngạc nhiên nhận thấy là những khả năng tương tự với chúng đã tồn tại trong một số thân xác.

Nhưng tôi là cái gì, bây giờ liệu có một thiên tài nào đó, cực kỳ quyền lực và nếu tôi có thể thêm vào là hiểm độc, sử dụng mọi quyền lực của mình để lừa dối tôi không? Liệu tôi có thể khẳng định rằng tôi sở hữu cái bé nhỏ nhất trong mọi cái mà tôi vừa nói về bản chất của thân xác không? Tôi ngưng lại để xem xét, tôi suy đi xét lại mọi điều này trong tâm trí, và tôi nhận thấy không có điều gì liên quan đến tôi. Thực chán ngắt khi phải ngưng không liệt kê chúng ra. Chúng ta hãy chuyển qua những thuộc tính của linh hồn và xem có cái gì ở trong tôi hay không? Cái gì thuộc về sự nuôi dưỡng hay đi đứng [điều đầu tiên được lưu ý đến]? Nhưng nếu tôi không có thân xác thì sự thật là tôi không thể đi đứng cũng không thể ăn uống. Một thuộc tính khác là cảm giác. Nhưng người ta không thể cảm giác nếu không có thân xác, và ngoài việc tư duy ra tôi còn nhận thức được nhiều điều trong giấc ngủ mà tôi nhận ra lúc đang thức như là không có chút kinh nghiệm nào. Còn tư duy thì sao? Ở đây tôi nhận thấy tư duy là một thuộc tính thuộc về tôi; chỉ có nó là không thể tách rời khỏi tôi. Tôi sống, tôi hiện hữu, đó là điều chắc chắn. Nhưng thường xuyên như thế

nào? Chỉ khi tôi tư duy; vì nếu tôi hoàn toàn ngưng không tư duy, tôi sẽ ngưng hoàn toàn không tồn tại. Tôi sẽ không thừa nhận bất kỳ điều gì không tất yếu là đúng: nói chính xác là tôi không hơn một vật có khả năng tư duy, tức tâm trí hay linh hồn, hay sự hiểu biết, hay lý trí, là những thuật ngữ có tầm quan trọng mà trước kia tôi không biết đến. Tuy nhiên, tôi là một vật có thực và thực sự hiện hữu, nhưng là vật gì? Tôi đã trả lời: một vật biết tư duy (a thing which thinks).

Còn điều gì nữa? Tôi sẽ luyện tập trí tưởng tượng của tôi [để xem tôi có là một vật gì khác nữa không]. Tôi là một bộ sưu tập những thành phần mà tôi gọi là thân xác con người: tôi không phải là luồng không khí huyền ảo được phân khắp những thành phần này, tôi không phải là một cơn gió, một ngọn lửa, một làn hơi nước, một hơi thở, cũng không phải là bất cứ cái gì mà tôi có thể tưởng tượng hay nhận thức được; vì tôi thừa nhận rằng mọi điều này không là gì cả. Nếu không có việc thay đổi giả thuyết đó, tôi nhận thấy tôi chỉ tự mình từ bỏ vài sự kiện mà tôi là một phần. Nhưng có lẽ thật sự là những vật giống hệt nhau mà tôi giả sử đã không tồn tại chỉ vì tôi biết đến chúng, lại thực sự không khác với bản ngã mà tôi biết. Tôi không chắc về điều này, nên bây giờ tôi sẽ không tranh cãi về nó; tôi chỉ có thể phán đoán những điều tôi biết. Tôi biết tôi hiện hữu, và tôi tìm hiểu xem tôi là cái gì, tôi biết tôi hiện hữu. Nhưng chắc chắn rằng tri thức về sự hiện hữu của tôi có ý nghĩa quan trọng chính xác lại không lệ thuộc vào những thứ mà sự hiện hữu của chúng tôi không biết; do đó nó không lệ thuộc vào những điều tôi có thể giả tạo ra trong tưởng tượng. Và thật ra chính thuật ngữ *giả tạo* trong tưởng tượng

chứng tỏ đó là lỗi của tôi, vì tôi thực sự làm điều này nếu tôi tự tưởng tượng ra một điều gì đó, vì tưởng tượng không là gì ngoài việc suy niệm về một hình dáng hoặc một hình ảnh của một vật hữu hình. Nhưng tôi đã biết chắc chắn rằng tôi là, và có thể mọi hình ảnh này, và nói chung, mọi vật có liên quan đến bản chất của thân xác chỉ là những giấc mơ [và những điều hão huyền]. Theo lập luận này tôi thấy rõ rằng tôi có ít lý để nói, “Tôi sẽ kích thích trí tưởng tượng của mình để biết rõ ràng hơn tôi là cái gì,” hơn là nếu tôi nói, “Bây giờ tôi tỉnh thức, và tôi phần nào nhận thức đó là thực và thật: nhưng vì tôi chưa nhận thức nó đủ rõ, nên tôi sẽ ngủ với mục đích rõ ràng, để những giấc mơ của tôi có thể thể hiện tri giác với chân lý cao nhất và có bằng chứng.” Và, do đó, tôi chắc chắn biết rằng không điều gì mà tôi có thể hiểu bằng trí tưởng tượng lại thuộc về tri thức mà tự tôi có, và điều cần thiết là nhớ lại trí tuệ theo mô hình tư duy này với sự cần cù tột bậc để nó có thể biết bản chất của riêng nó với tính riêng biệt hoàn toàn.

Vậy thì tôi là cái gì? Một vật biết suy nghĩ. Vật biết suy nghĩ là gì? Có phải đó là một vật biết nghi ngờ, hiểu biết, [nhận thức], khẳng định, phủ nhận, muốn, từ chối, vật này cũng tưởng tượng và có cảm giác.

Chắc chắn đây không phải là vấn đề nhỏ nếu tất cả những điều này gắn liền với bản chất của tôi. Nhưng vì sao chúng lại có thể không gắn liền? Có phải tôi không phải là hữu thể, hiện đang nghi ngờ hầu như mọi vật, và hiện đang hiểu được những điều chắc chắn, hiện đang khẳng định chỉ một điều là thật, hiện đang chối bỏ mọi điều khác, đang muốn biết nhiều hơn, và hữu thể đó không thích bị lừa dối,

hiện đang tưởng tượng ra nhiều điều, thực sự đôi khi bất chấp cả ý chí của nó, và có thể nhận thức được nhiều điều, bằng sự can thiệp của những cơ quan nơi thân xác không? Có phải không có điều gì trong tất cả điều đó là thật sự như là sự chắc chắn rằng tôi đang hiện hữu, cho dù tôi luôn luôn ngủ và mặc dù hữu thể đó đã cho tôi việc được sử dụng mọi tài khéo léo của nó để lừa tôi không? Liệu có bất kỳ điều gì thuộc về những thuộc tính này có thể được phân biệt với tư duy của tôi, hoặc có thể được cho là tách biệt khỏi chính tôi không? Vì điều hiển nhiên thuộc về chính nó là tôi, chính tôi nghi ngờ, chính tôi hiểu biết, và chính tôi ước ao, không có lý do nào ở đây để giải thích nó thêm. Và tôi chắc chắn có quyền tưởng tượng như thế; vì mặc dù [như trước đây tôi đề nghị] có thể xảy ra là không một điều gì do tôi tưởng tượng ra là thật, tuy nhiên quyền tưởng tượng này không ngừng được sử dụng, và nó hình thành một phần tư duy của tôi. Cuối cùng, tôi cũng chính là người cảm giác, tức chính là người nhận thức được những vật chắc chắn, như bằng các giác quan, vì đúng là tôi nhìn thấy ánh sáng, tôi nghe được tiếng động, tôi cảm được sức nóng. Nhưng người ta sẽ cho rằng những hiện tượng này là giả và tôi đang mơ. Hãy cứ để như thế; ít nhất nó vẫn còn khá chắc chắn rằng dường như tôi nhìn thấy ánh sáng, tôi nghe được tiếng động và tôi cảm được sức nóng. Điều đó không thể là giả; nói riêng đó là cái nằm trong tôi được gọi là cảm giác; và được sử dụng trong ý nghĩa chính xác rằng không có điều gì khác ngoài tư duy.

Từ thời gian này, tôi bắt đầu biết tôi là cái gì với một chút rõ ràng và phân biệt hơn trước kia; tuy nhiên nó vẫn chỉ dường như đối với tôi, và tôi không thể ngăn mình không tư duy, rằng những vật hữu hình, có hình ảnh được

hư cấu bằng tư duy, được kiểm tra bằng giác quan, được biết đến rõ ràng hơn phần mơ hồ của tôi, phần này không rơi vào trí tưởng tượng. Mặc dầu thực sự rất lạ để nói rằng tôi biết và hiểu rõ ràng những vật mà sự hiện hữu đối với tôi có vẻ không rõ ràng, không được tôi biết đến, và không thuộc về tôi, hơn những phần chân lý mà tôi tin chắc, được tôi biết đến và gắn chặt với bản chất thực của tôi, nói vắn tắt là hơn chính tôi. Nhưng tôi thấy rõ ràng trường hợp này: tâm trí tôi thích đi lang thang, và không thể chịu bị giữ lại trong phạm vi những giới hạn thích đáng của chân lý. Rất tốt, một lần nữa chúng ta hãy thả lỏng cho nó hoàn toàn tự do hành động, để khi sau này chúng ta nắm được một cơ hội thích hợp để vươn lên, có thể dễ dàng được điều chỉnh và kiểm soát hơn.

Chúng ta hãy bắt đầu bằng việc xem xét những vấn đề phổ biến nhất, những vấn đề chúng ta tin là được nhận thức rõ ràng nhất, nghĩa là, những vật thể mà chúng ta có thể sờ mó và nhìn ngắm; thực ra không phải là những vật thể nói chung, vì những quan niệm chung này thường có ít nhầm lẫn hơn, nhưng chúng ta hãy xem xét một vật thể cá biệt. Thí dụ, chúng ta lấy một miếng sáp: nó vừa được lấy ra từ tổ ong, và nó chưa mất đi vị ngọt của mật ong chứa trong nó; nó vẫn giữ lại được phần nào hương hoa; màu sắc, hình dáng, kích thước nó thật rõ ràng; nó cứng, mát, dễ cầm, và nếu bạn dùng ngón tay đập vào nó, nó sẽ phát ra âm thanh. Cuối cùng, mọi điều cần thiết để làm cho chúng ta rõ ràng nhận ra một vật thể, đều nằm trong nó. Nhưng cần lưu ý rằng trong khi tôi nói và đi đến ngọn lửa, thì cái còn lại thuộc vị giác toả ra, mùi vị bay lên, màu sắc biến đổi, hình dạng bị huỷ diệt, kích thước gia tăng, nó trở thành chất lỏng, nó nóng lên, khó cầm, và khi đập vào nó không phát ra âm thanh. Vậy có còn cùng là

miếng sáp ấy sau thay đổi này không? Chúng ta phải thú nhận rằng vẫn là miếng sáp ấy; không ai có thể phán đoán khác được. Vậy thì tôi đã biết được điều gì một cách quá rõ ràng qua miếng sáp này? Chắc chắn không phải các giác quan đem lại cho tôi sự chú ý, vì mọi điều chịu ảnh hưởng của vị giác, khứu giác, thị giác, xúc giác, và thính giác, được nhận thấy là bị thay đổi, nhưng vẫn còn nguyên là miếng sáp ấy.

Có lẽ đó là điều tôi hiện đang suy nghĩ, tức, miếng sáp này không phải vị ngọt của mật, không phải mùi thơm phù hợp của hoa, không phải màu trắng cá biệt, không phải hình dạng đó, không phải âm thanh đó, mà chỉ là một vật thể mới đây xuất hiện trước tôi như có thể nhận biết dưới hình thức này, và nay có thể nhận biết dưới hình thức khác. Nhưng chính xác, tôi tưởng tượng ra cái gì khi tôi hình thành những khái niệm như thế? Chúng ta xem xét điều này, và, trừu tượng khỏi mọi thứ không thuộc về miếng sáp, chúng ta hãy xem những gì còn lại. Chắc chắn không có điều gì còn lại ngoại trừ một điều được mở rộng chắc chắn dễ uốn nắn và có thể chuyển động. Nhưng ý nghĩa của dễ uốn nắn và có thể chuyển động là gì? Không phải là tôi tưởng tượng miếng sáp hình tròn này có thể trở thành hình vuông và chuyển từ hình vuông sang hình tam giác đó sao? Không, chắc chắn là không, vì tôi tưởng tượng nó có tính vô tận của những cơ hội tương tự, và tuy nhiên tôi không biết làm thế nào để hiểu rõ tính vô tận bằng trí tưởng tượng của tôi, và do đó khái niệm mà tôi có về sáp ong không xảy ra bởi khả năng tưởng tượng. Bây giờ, phần mở rộng này là gì? Có phải nó cũng không được biết đến. Vì nó trở nên lớn hơn khi miếng sáp nóng chảy, lớn hơn khi được nung nóng, và vẫn còn lớn hơn khi sức nóng gia tăng; và tôi sẽ không thể nhận thức [rõ ràng]

theo sự thật sáp là gì, nếu tôi đã không nghĩ rằng ngay cả miếng sáp mà chúng ta đang xem xét có thể tiếp nhận nhiều sự biến đổi trong phần mở rộng hơn tôi đã từng tưởng tượng. Chúng ta phải thừa nhận rằng tôi thậm chí không thể hiểu được qua tưởng tượng rằng miếng sáp này là gì, và chỉ một mình trí tuệ tôi nhận thức được nó. Tôi nói đến miếng sáp cá biệt này, vì về sáp nói chung còn rõ ràng hơn. Nhưng đâu là miếng sáp không thể hiểu được ngoại trừ bằng [sự hiểu biết hay] trí tuệ? Chắc chắn đó cũng là một vật mà tôi nhìn thấy, sờ thấy, tưởng tượng thấy và cuối cùng nó cũng là một vật mà tôi luôn tin là nó ngay từ đầu. Nhưng cái phải được đặc biệt quan sát là sự nhận thức về nó không phải là hành động của thị giác, xúc giác, hay trí tưởng tượng, và cũng không bao giờ là như thế mặc dù trước kia có thể nó có vẻ là như thế, nhưng chỉ khả năng trực giác của trí tuệ, mà trước kia có thể không hoàn hảo và lẫn lộn, hoặc bây giờ đã rõ ràng và rạch ròi, tùy theo sự chú ý của tôi ít nhiều được hướng tới những yếu tố được tìm thấy trong nó và tạo thành nó.

Nhưng trong khi chờ đợi, tôi rất lấy làm ngạc nhiên khi tôi xem xét [tính rất mỏng manh của trí tuệ] và tình trạng dễ [vô tình] bị rơi vào sai lầm; vì tuy không biểu lộ tư tưởng song tôi xem xét tất cả điều này trong trí tuệ của riêng mình, ngôn từ thường cản trở tôi và tôi hầu như bị lừa dối bởi những thuật ngữ của ngôn ngữ đời thường. Vì chúng ta nói rằng chúng ta nhìn thấy cùng một miếng sáp như thế từ việc nó có cùng màu sắc và hình dạng. Từ điều này tôi kết luận tôi biết sáp nhờ vào thị lực và không chỉ bằng trực giác của trí tuệ; nếu tôi không tình cờ nhớ ra, khi nhìn từ cửa sổ và nói tôi nhìn thấy những người đi trên đường,

tôi thực sự không nhìn thấy họ, nhưng suy luận rằng cái tôi nhìn thấy là người, giống như tôi nói tôi nhìn thấy sáp vậy. Và có thể cái tôi nhìn thấy từ cửa sổ chỉ là mũ và áo khoác phủ lên các máy móc tự động? Nhưng tôi lại phán đoán đó là người. Và tương tự bằng khả năng phán đoán nằm trong trí tuệ, tôi hiểu rằng cái tôi tin là cái tôi nhìn thấy bằng mắt mình.

Một người có mục tiêu nâng cao trí thức cao hơn thiên hạ sẽ xấu hổ không dám nhận được cơ hội nghi ngờ từ hình thức ngôn từ do quần chúng phát minh; tôi thích tiếp tục hơn và xem liệu tôi có được một khái niệm hoàn hảo và rõ ràng hơn về sáp là gì khi lần đầu tiên tôi thấy nó, và khi tôi tin là mình biết nó qua giác quan bên ngoài hoặc ít nhất bằng cảm xúc thông thường, tức bằng khả năng tưởng tượng, hoặc khái niệm tôi đã rất cẩn thận xem xét nó là gì có rõ ràng hơn không, và bằng cách nào nó được biết đến. Chắc chắn việc nghi ngờ về điều này là điều vô lý. Vì có điều gì trong nhận thức đầu tiên đã rõ ràng không? Đồng thời có điều gì không thể được nhận thức bởi bất kỳ động vật nào không? Nhưng khi tôi phân biệt sáp từ những hình thức bên ngoài của nó và khi, như thế tôi lấy trang phục khỏi nó, tôi xem như nó hoàn toàn trợ trụ, thì chắc chắn tôi không thể hiểu được nó nếu không có trí tuệ con người, tuy vẫn có sự sai lầm nào đó trong phán đoán của tôi.

Nhưng cuối cùng, tôi sẽ nói gì về trí tuệ này, tức về chính tôi, vì cho tới điểm này tôi không thừa nhận trong chính mình bất kỳ điều gì ngoại trừ trí tuệ? Sau đó, tôi có vẻ như nhận thức được miếng sáp này quá rõ rệt, có phải tôi không tự biết được điều, không những thật và chắc chắn nhiều hơn, mà còn rõ rệt và sáng sủa hơn không? Vì nếu tôi phán đoán rằng sáp tồn tại

hoặc hiện hữu từ việc tôi nhìn thấy nó, thì điều chắc chắn rõ ràng hơn sẽ là chính tôi tồn tại và hiện hữu từ việc tôi nhìn thấy nó. Vì có thể là cái tôi nhìn thấy không thực sự là sáp, nên cũng có thể tôi không có mắt để nhìn thấy mọi vật; nhưng không thể có việc khi tôi nhìn thấy, hoặc [tôi không còn tính đến sự phân biệt nữa] khi tôi nghĩ tôi nhìn thấy, không thể có việc chính tôi, người biết suy nghĩ lại là con số không. Vì thế, nếu tôi phán đoán rằng sáp tồn tại từ việc tôi sờ được vào nó, thì cùng một việc như thế sẽ xảy ra, nghĩa là, tôi tồn tại; và nếu tôi phán đoán rằng trí tưởng tượng của tôi, hay một nguyên nhân khác nào đó, bất kể là cái gì, thuyết phục tôi rằng sáp hiện hữu, tôi sẽ vẫn kết luận cùng một điều như thế. Và cái mà tôi để ý đến sáp ở đây có thể được ứng dụng vào tất cả những điều ở ngoài tôi [và những gì tình cờ nằm ngoài tôi]. Hơn nữa, nếu [khái niệm hay] nhận thức về sáp đối với tôi có vẻ như sáng tỏ và rõ rệt hơn, không chỉ sau khi nhìn thấy hay sờ thấy, mà cả sau khi nhiều nguyên nhân khác đã làm cho nó hoàn toàn rõ ràng đối với tôi, với bao nhiêu tính hiển

hiển và tính rõ ràng hơn thì phải nói rằng bây giờ tôi tự biết mình, vì mọi lý do mà góp phần vào tri thức về sáp, hay bất kỳ vật thể nào khác, đều là những bằng chứng tốt hơn về bản chất của trí tuệ tôi! Và có quá nhiều điều khác trong tự thân trí tuệ có thể đóng góp vào sự làm sáng tỏ bản chất của nó, và những điều mà lệ thuộc vào vật thể như những điều vừa được đề cập đến, khó mà đáng được tính đến.

Nhưng cuối cùng ở đây tôi tán thành, vô tình trở lại điểm tôi ao ước, vì bây giờ đối với tôi các vật thể nói chung không được biết đến bằng giác quan hay bằng khả năng tưởng tượng, nhưng chỉ bằng sự hiểu biết, và vì chúng không được biết đến từ việc chúng được nhìn thấy hay đụng chạm, mà chỉ vì chúng được hiểu biết, nên tôi thấy rõ ràng không có điều gì dễ dàng làm cho tôi biết hơn trí tuệ tôi. Nhưng vì khó giải thoát khỏi quan điểm mà người ta đã quen trong một thời gian dài, nên tốt nhất là tôi dừng lại một chút tại điểm này, để bằng suy ngẫm đầy đủ tôi có thể in sâu hơn vào ký ức của tôi tri thức mới này.

Trích tác phẩm

***Bản tóm tắt cuốn sách mới được xuất bản,
có tựa là
Luật thuyết về nhân bản, & C.
của
DAVID HUME***

Cuốn sách này có vẻ được viết dựa vào cùng một kế hoạch với một vài tác phẩm khác sau này thịnh hành khắp nước Anh. Tinh thần triết học, được cải tiến nhiều khắp Âu châu trong tám mươi năm cuối này, đã được mang vào vương quốc này cũng như bất kỳ đất nước nào khác một tinh thần mạnh mẽ. Các tác giả của chúng ta dường như đã bắt đầu một loại triết học mới, hứa hẹn nhiều hơn cả về sự tiêu khiển lẫn lợi thế của nhân loại, hơn bất kỳ triết học nào khác mà thế giới đã quen thuộc. Phần lớn những triết gia cổ điển, nghiên cứu về nhân bản, đã trình bày nhiều về tính nhạy cảm, ý nghĩa chân chính của đạo đức, hoặc sự cao quý của linh hồn hơn chiều sâu của lý trí và tư duy. Họ tự thoả mãn với việc trình bày ý nghĩa chung của nhân loại trong ánh sáng mạnh nhất, và với hành vi tốt nhất của tư duy và diễn đạt, mà không đều đặn theo đuổi tới cùng một chuỗi các mục tiêu, hoặc hình thành nhiều chân lý khác nhau trong một môn khoa học chính quy. Nhưng ít nhất nó cũng đáng để thử xem khoa học về con người có chấp nhận cùng một tính chính xác mà một số bộ phận triết học tự nhiên

nhận thấy là nhạy cảm với chúng. Dường như mọi lý do trong thế giới để tưởng tượng cho rằng nó mang đến mức độ chính xác nhất. Nếu, khi xem xét một số hiện tượng, chúng ta nhận thấy chúng tự giải quyết thành một nguyên tắc chung, và có thể đi từ nguyên tắc này đến nguyên tắc khác, thì cuối cùng chúng ta sẽ đi đến một ít nguyên tắc đơn giản, mà mọi phần còn lại đều dựa vào nó. Và mặc dầu có thể chúng ta không bao giờ đến được những nguyên tắc tối thượng, tức khả năng chúng ta tới đâu thì thỏa mãn đến đó.

Điều này có vẻ là mục tiêu của các triết gia thời chúng ta, và trong số còn lại, có tác giả này. Ông đề nghị phân tích nhân bản theo cách thông thường, và hứa không đưa ra kết luận nào trừ phi ông học được qua kinh nghiệm. Ông nói rằng không đếm xỉa gì đến những giả thuyết; và nói xa nói gần, rằng các đồng hương của chúng ta khi đã trực xuất chúng ra khỏi triết học đạo đức (moral philosophy), đã phục vụ thế giới tốt hơn, ngoại trừ Lord Bacon, người được ông xem như là cha đẻ của vật lý thực

nghiệm (experimental physics). Trong trường hợp này, ông đề cập đến Mr. Locke, Lord Shaftsbury, Dr. Mandeville, Mr. Hutcheson, Dr. Burtler, những người mặc dù có nhiều điểm bất đồng với nhau, song dường như đều nhất trí trong việc đặt nền móng những cuộc tìm tòi chính xác về nhân bản hoàn toàn dựa trên kinh nghiệm.

Bên cạnh sự thoả mãn việc làm quen với những gì liên quan nhất với chúng ta, có thể đó là sự khẳng định chắc chắn, rằng phần lớn mọi môn khoa học đều bao gồm trong khoa học về nhân bản, và lệ thuộc vào nó. *Mục đích duy nhất của logic là giải thích những nguyên tắc và những hoạt động của khả năng lập luận của chúng ta, và bản chất của những quan niệm của chúng ta; đạo đức học và phê bình học đánh giá sở thích và tình cảm của chúng ta; và chính trị học xem con người như thống nhất trong xã hội, và lệ thuộc vào nhau.* Do đó chuyên luận về nhân bản có vẻ dành cho một hệ thống các khoa học. Tác giả hoàn thành điều đánh giá logic, và đặt cơ sở cho những phần khác trong sự giải thích của ông về đam mê.

Ngài Leibniz lừng danh đã quan sát thấy nó là một thiếu sót trong những hệ thống logic chung, chúng rất phong phú khi chúng giải thích những hoạt động của sự hiểu biết trong định hình các luận chứng, nhưng lại quá ngắn gọn khi chúng lý giải về những gì có thể xảy ra, và những biện pháp khác về bằng chứng mà đời sống và hành động hoàn toàn lệ thuộc vào đó, và chúng là hướng dẫn của chúng ta trong hầu hết những nghiên cứu triết học của chúng ta. Trong sự phê bình này, ông nhận thức thấu đáo *tiểu luận về sự hiểu biết của con người, tìm kiếm chân lý, và nghệ thuật tư duy* (the essay on human understanding, le recherche de la verité, and

l'art de penser). Tác giả của *luận thuyết về nhân bản* (treatise of human) có vẻ như nhạy cảm với khuyết điểm này của những triết gia này, và cố gắng hết sức để bỏ quyết nó. Vì cuốn sách của ông gồm nhiều nghiên cứu rất mới và rất đáng chú ý, nên nó sẽ không thể cho độc giả một khái niệm đúng về tổng thể. Do đó, chủ yếu chúng ta sẽ tự hạn chế vào giải thích của ông về những lý luận của chúng ta từ thuyết nhân quả. Nếu chúng ta có thể làm điều này trở thành dễ hiểu cho độc giả, nó có thể phục vụ như mẫu vật của tổng thể.

Tác giả của chúng ta bắt đầu với một số định nghĩa. Ông gọi là *nhận thức* bất cứ điều gì có thể hiện lên trong trí tuệ, cho dù chúng ta sử dụng cảm giác, hoặc được thúc đẩy bởi đam mê, hay tập luyện tư duy và suy niệm. Ông chia các nhận thức thành hai loại là, *ấn tượng* (impression) và *quan niệm* (ideas). Khi chúng ta cảm nhận được một đam mê hay một xúc cảm thuộc bất cứ loại nào, hay có được những hình ảnh của các đối tượng bên ngoài nhờ vào cảm giác; sự nhận thức của trí tuệ là cái được ông gọi là *ấn tượng*, đây là từ ngữ ông sử dụng theo ý nghĩa mới. Khi chúng ta suy niệm về đam mê hoặc một đối tượng không hiện diện, nhận thức này là *quan niệm*. Do đó, *ấn tượng* là những nhận thức mạnh mẽ và sống động của chúng ta; *quan niệm* thì mờ nhạt và yếu hơn. Sự phân biệt này là rõ ràng; rõ ràng như giữa cảm giác (feeling) và tư duy (thinking).

Tỷ lệ đầu tiên được ông đưa ra là mọi quan niệm của chúng ta, hay những nhận thức yếu ớt, được rút ra từ *ấn tượng* của chúng ta, hay những nhận thức mạnh mẽ, và chúng ta có thể không bao giờ nghĩ về bất cứ điều gì mà chúng ta chưa nhìn thấy nếu không có chúng ta, hoặc cảm thấy trong trí

tuệ của riêng chúng ta. Lời đề xuất này có vẻ tương đương với điều Mr. Locke đã đau khổ mà thể hiện, tức là, *không có quan niệm bẩm sinh*. Chỉ khi nó có thể được quan sát, như là sai lầm của triết gia nổi tiếng ấy, rằng ông hiểu mọi nhận thức dưới thuật ngữ quan niệm, theo một ý nghĩa sai lầm là chúng ta không có những quan niệm bẩm sinh. Vì rõ ràng là sự nhận thức và ấn tượng mạnh hơn không phải là bẩm sinh, và cảm xúc tự nhiên, tình yêu nhân đức, lòng oán giận, và mọi dục vọng khác, lập tức phát sinh từ bản chất. Tôi bị thuyết phục, bất kỳ ai thử nghiệm vấn đề này theo lý thuyết này, sẽ dễ dàng có thể hoà giải các phe phái. Malebranche cha cảm thấy bối rối khi chỉ ra bất kỳ tư tưởng nào của trí tuệ, điều này không thể hiện một điều gì đã được nó cảm thấy trước, hoặc từ bên trong, hoặc bằng cảm giác bề ngoài, và phải thừa nhận, tuy chúng ta có thể hoà lẫn, pha trộn, tăng lên, và thu nhỏ các quan niệm của chúng ta, nhưng chúng đều được rút ra từ những nguồn này. Mặt khác, Ngài Locke sẵn sàng thừa nhận, rằng tất cả dục vọng của chúng ta là một loại bản năng tự nhiên, không lấy từ đâu cả mà từ thể chất nguyên thủy của trí tuệ con người.

Tác giả của chúng ta nghĩ, “rằng không một khám phá nào có thể tạo ra một cách hạnh phúc cho việc quyết định mọi cuộc tranh luận liên quan đến những quan niệm hơn điều này, rằng ấn tượng luôn luôn có được sự ưu tiên của chúng, và rằng mỗi quan niệm mà từ đó trí tưởng tượng được trang bị, lần đầu tiên sẽ xuất hiện trong một ấn tượng tương ứng. Những nhận thức sau đều rõ ràng và hiển nhiên đến nỗi chúng không có tranh luận; mặc dù nhiều quan niệm của chúng ta rất mơ hồ, tới mức hầu như

không thể dành cho trí tuệ, cái đã hình thành ra chúng, để nói chính xác bản chất và sự cấu thành ra chúng.” Do đó, bất cứ nơi nào có quan niệm mơ hồ, ông luôn luôn trông cậy vào ấn tượng, điều này phải làm rõ và chính xác. Và khi ông nghi ngờ rằng bất kỳ thuật ngữ triết học nào cũng không có quan niệm phụ thêm vào nó (như theo lệ thường) ông luôn luôn hỏi *quan niệm đó được rút ra từ ấn tượng nào?* Vì nếu không ấn tượng nào có thể được sản sinh thì ông kết luận rằng thuật ngữ ấy hoàn toàn vô nghĩa. Bằng cách này ông xem xét quan niệm của chúng ta về *thực thể* và *yếu tính*; và điều mong ước là, phương pháp chính xác này được thực hành nhiều hơn trong tất cả các cuộc tranh luận triết học.

Rõ ràng là, mọi lý luận liên quan đến *vấn đề sự kiện* (matter of fact) được thiết lập trên mối quan hệ nhân quả, và chúng ta có thể không bao giờ luận ra được sự hiện hữu của đối tượng này từ một đối tượng khác, trừ phi chúng được liên kết với nhau, qua trung gian hoặc trực tiếp. Do đó, để hiểu những lập luận này, chúng ta phải thực sự quen với tư tưởng nguyên nhân; và để đạt được điều đó, chúng ta phải đợi mình tìm được một điều gì đó là nguyên nhân của cái khác.

Ở đây có một viên bi-a nằm trên bàn, và một viên bi khác tiến về nó với một tốc độ nhanh. Chúng va vào nhau; và viên bi trước kia đứng im, nay đòi phải chuyển động. Điều này là một thí dụ đầy đủ về mối quan hệ nhân quả như bất kỳ điều gì chúng ta biết, hoặc bằng cảm giác hoặc bằng suy niệm. Do đó chúng ta hãy xem xét nó. “Rõ ràng là, hai viên bi chạm vào nhau trước khi sự chuyển động được truyền đi, và không có khoảng cách giữa cú va chạm và sự chuyển động. *Sự tiếp giáp* đúng lúc và đúng chỗ là

tình huống cần thiết cho hoạt động của mọi nguyên nhân. Cũng như thế, rõ ràng là, chuyển động nguyên nhân xảy ra đến trước chuyển động hậu quả. Do đó, *quyền ưu tiên* đúng lúc là tình huống cần thiết khác trong mỗi nguyên nhân. Nhưng điều này không phải là tất cả. Chúng ta hãy thử những trái bi khác cùng loại trong tình huống giống nhau, và chúng ta sẽ luôn luôn thấy là, sự đẩy tới của bi này tạo ra sự chuyển động trong bi kia. Đây là tình huống thứ ba, tức, cại thuộc về *sự liên kết kiên định* giữa nguyên nhân và hậu quả. Mỗi đối tượng giống như nguyên nhân, luôn luôn sinh ra một đối tượng khác giống như hậu quả. Ngoài ba tình huống về sự tiếp giáp, quyền ưu tiên, và sự liên kết kiên định ra, chúng ta không thể khám phá thêm được gì trong nguyên nhân này. Viên bi thứ nhất chuyển động; va vào viên bi thứ hai; lập tức viên bi thứ hai chuyển động. Và khi tôi cố gắng thử nghiệm với cùng những viên bi giống nhau, trong cùng những tình huống giống nhau, tôi nhận thấy, dựa vào chuyển động và sự va chạm của viên bi này, sự chuyển động luôn luôn xảy đến trong viên bi kia. Tôi trở lại vấn đề trong bất kỳ hình thức nào, và khi tôi xem xét nó, tôi không thể tìm được gì thêm nữa.

Đây là trường hợp cả nguyên nhân lẫn hậu quả đều hiện ra nơi cảm giác. Bây giờ chúng ta hãy suy nghĩ dựa vào suy luận của chúng ta, khi từ điều này chúng ta kết luận rằng điều khác đã tồn tại hoặc sẽ tồn tại. Giả sử tôi nhìn thấy một viên bi di chuyển theo đường thẳng hướng tới viên bi khác, tôi tức khắc kết luận rằng chúng sẽ va vào nhau và viên bi thứ hai sẽ chuyển động. Đây là điều suy ra từ nguyên nhân đến hậu quả; và mọi lập luận của chúng ta trong cách bố

cục cuộc sống đều thuộc về bản chất này: trong lịch sử, mọi niềm tin của chúng ta đều căn cứ trên điều này: và mọi triết học đều phát xuất từ chỗ này, chỉ trừ hình học và số học. Nếu chúng ta có thể giải thích được suy luận từ sự va chạm giữa hai viên bi, chúng ta sẽ có thể giải thích hoạt động này của trí tuệ trong mọi trường hợp.

Giả sử một người, như Adam, được tạo ra trong sự hiểu biết đầy mãnh liệt, nếu không có kinh nghiệm, thì người đó không bao giờ có thể luận ra được sự chuyển động nơi viên bi thứ hai từ chuyển động và sức đẩy tới của viên bi thứ nhất. Không phải bất kỳ vật nào mà lý trí nhìn thấy trong nguyên nhân đều có khả năng làm cho chúng ta suy luận ra được hậu quả. Suy luận như thế, có thể xảy ra, rốt cuộc là sự chứng minh, khi chỉ được căn cứ trên sự so sánh các quan niệm. Nhưng không một suy luận nào từ nguyên nhân đến hậu quả có nghĩa là sự chứng minh. Có một bằng chứng hiển nhiên thuộc về điều này. Trí tuệ luôn luôn có thể *nhận thức* bất kỳ hậu quả nào kéo theo từ bất kỳ nguyên nhân nào, và quả thực bất kỳ biến cố nào đi theo dựa vào một biến cố khác: bất kỳ điều gì chúng ta nhận thức được đều có thể xảy ra, ít nhất là theo ý nghĩa siêu hình học: nhưng bất kỳ nơi nào sự chứng minh xảy ra, thì điều ngược lại không thể xảy ra, song ngụ ý một điều trái ngược. Vì vậy không có sự chứng minh cho bất kỳ sự liên kết nào giữa nguyên nhân và hậu quả nào. Và nói chung đây là nguyên tắc được các triết gia thừa nhận.

Do đó, Adam (nếu không được linh cảm) không cần thiết phải có *kinh nghiệm* về hậu quả, nó theo sau sự đẩy tới giữa hai viên bi này. Trong một số trường hợp, ông ắt phải đã nhìn thấy

rằng khi viên bi này va vào viên bi thứ hai, viên bi thứ hai luôn buộc phải chuyển động. Nếu ông đã thấy đủ một số trường hợp thuộc loại này, bất kỳ khi nào ông nhìn thấy một viên bi di chuyển tới một viên bi khác, ông luôn luôn kết luận không do dự rằng viên bi thứ hai sẽ chuyển động. Sự hiểu biết của ông đi trước thị lực của ông, và hình thành một kết luận phù hợp với kinh nghiệm quá khứ.

Sau đó mọi lập luận liên quan đến nhân quả được xây dựng trên kinh nghiệm, và mọi lập luận từ kinh nghiệm được xây dựng trên giả thuyết, và lẽ thường sẽ tiếp tục y như thế không thay đổi. Chúng ta kết luận, các nguyên nhân giống nhau, trong cùng các tình huống giống nhau, sẽ luôn luôn sản sinh ra những hậu quả giống nhau. Bây giờ, điều đáng cho chúng ta xem xét là điều đã làm cho chúng ta quyết định hình thành kết luận về một hậu quả không xác định như vậy.

“Rõ ràng là, Adam với tất cả kiến thức của mình, sẽ không bao giờ có thể *chứng minh* được, rằng quá trình tự nhiên phải tiếp tục y như thế không thay đổi, và tương lai phải phù hợp với quá khứ. Điều có thể xảy ra sẽ có thể không bao giờ được chứng minh là sai lầm; và quá trình tự nhiên có thể thay đổi, vì chúng ta có thể hiểu được một sự thay đổi như thế. Nói đúng hơn, tôi sẽ đi xa hơn nữa, và khẳng định, rằng ông không thể chứng minh bằng bất kỳ những lý lẽ *khả thi* nào, rằng tương lai phải phù hợp với quá khứ. Mọi lý lẽ khả thi được xây dựng trên giả thuyết cho rằng có sự phù hợp giữa tương lai và quá khứ, và do đó không bao giờ có thể chứng minh được. Sự phù hợp này là *vấn đề sự kiện* (matter of fact), và nếu nó phải được chứng minh, sẽ không có bằng chứng nào ngoại trừ từ kinh nghiệm. Nhưng kinh nghiệm của chúng

ta trong quá khứ có thể không là bằng chứng gì cho tương lai, nhưng dựa vào giả thuyết cho rằng có sự giống nhau giữa chúng. Do đó, đây là điểm có thể không có bằng chứng nào cả, và là điểm chúng ta coi là dĩ nhiên không cần bất kỳ bằng chứng nào.

Chúng ta được quy định bởi THÓI QUEN chỉ để tin rằng tương lai phù hợp với quá khứ. Khi tôi nhìn thấy một viên bi-a di chuyển tới một viên bi-a khác, trí tuệ tôi lập tức được thói quen dẫn dắt tới hậu quả thông thường, và thấy trước thị lực của tôi bằng việc nhận thức viên bi thứ hai chuyển động. Không có điều gì trong các đối tượng này, được xem xét một cách trừu tượng, và không dựa vào kinh nghiệm, điều này khiến tôi hình thành bất kỳ kết luận nào như thế: và ngay sau khi có kinh nghiệm về nhiều hậu quả được lập lại của một thể loại, không có một lý lẽ nào làm cho tôi quyết định tin rằng hậu quả sẽ phù hợp với kinh nghiệm quá khứ. Năng lực mà cơ thể hoạt động hoàn toàn không được biết đến. Chúng ta chỉ nhận thức những năng lực nhạy cảm của chúng; và chúng ta phải suy nghĩ đến lý do nào về việc những quyền lực như thế sẽ luôn luôn được kết hợp với cùng những phẩm chất nhạy cảm như thế?

“Do đó, không phải là do lý trí dẫn dắt đời sống mà là do thói quen. Chỉ riêng nó quyết định trí tuệ, trong mọi trường hợp, để tin rằng tương lai phù hợp với quá khứ. Tuy nhiên, cho dù biện pháp này có dễ dàng đến đâu đi nữa thì lý trí cũng sẽ không bao giờ có thể tạo ra nó một cách vĩnh viễn.

Đây là một khám phá rất kỳ lạ, nhưng dẫn chúng ta đến những điều khác còn kỳ lạ hơn nữa. *Khi tôi thấy viên bi-a di chuyển hướng tới viên bi-a khác, trí tuệ tôi lập tức được thói quen*

dẫn đến thị lực thông thường và thấy trước bằng việc nhận thức viên bi-a thứ hai chuyển động. Nhưng điều này có phải là tất cả không? Có phải là tôi không làm gì cả trừ việc NHẬN THỨC sự chuyển động của viên bi thứ hai? Chưa chắc. Tôi cũng TIN rằng nó sẽ chuyển động. Vậy thì niềm tin này là gì? Và nó khác với khái niệm đơn giản về bất kỳ điều gì như thế nào? Đây là một vấn đề mới chưa được các triết gia nghĩ đến.

Khi sự chứng minh thuyết phục tôi về bất kỳ giả thuyết nào, không những nó làm cho tôi nhận thức giả thuyết mà còn làm cho tôi nhạy cảm, nghĩa là không thể nhận thức được bất kỳ điều gì ngược lại. Điều được chứng minh là giả lại ngụ ý nói đến điều ngược lại; và điều ngụ ý điều ngược lại thì không thể tin được. Nhưng về bất kỳ vấn đề sự kiện nào, cho dù bằng chứng đến từ kinh nghiệm có mạnh mẽ thế nào đi nữa, tôi cũng luôn luôn có thể tin điều ngược lại, mặc dù tôi không thể luôn luôn tin nó. Do đó, niềm tin tạo ra một sự khác biệt nào đó giữa khái niệm mà chúng ta đồng ý với khái niệm mà chúng ta không đồng ý.

Để giải thích điều này, chỉ có hai giả thuyết. Người ta có thể nói rằng, niềm tin liên kết một quan niệm mới nào đó với những quan niệm mà chúng ta có thể nhận thức không cần đồng ý với chúng. Nhưng giả thuyết này sai lầm. Thứ nhất, không một quan niệm nào như thế được đưa ra. Khi chúng ta chỉ nhận thức một đối tượng, chúng ta nhận thức nó trong mọi thành phần của nó. Chúng ta nhận thức nó như nó có thể hiện hữu, mặc dù chúng ta không tin là nó hiện hữu. Niềm tin của chúng ta về nó đã không khám phá ra được một đặc tính mới nào. Chúng ta có thể vẽ ra toàn bộ vật thể trong trí tưởng tượng mà không cần tin nó. Chúng ta

có thể đặt nó, theo một cách, trước mắt chúng ta, với mọi tình huống thời gian và nơi chốn. Chính đối tượng được nhận thức như thế nó có thể hiện hữu; và khi chúng ta tin điều đó, chúng ta không thể làm gì thêm được nữa.

Thứ nhì, trí tuệ có khả năng liên kết mọi quan niệm không có mâu thuẫn lại với nhau; và do đó nếu niềm tin nằm ở chỗ một quan niệm nào đó được chúng ta thêm vào khái niệm đơn giản, nó sẽ nằm trong quyền lực của con người, bằng việc thêm quan niệm này vào đó, để tin bất kỳ điều gì mà con người có thể nhận thức.

Vì niềm tin ngụ ý một quan niệm, và vẫn còn là một điều gì đó nữa; và vì nó không thêm một ý niệm mới nào vào quan niệm; nên tiếp theo đó là CÁCH THỨC khác biệt trong việc nhận thức một đối tượng; một điều gì đó có thể phân biệt với cảm nhận, và không lệ thuộc vào ý chí chúng ta, như mọi quan niệm của chúng ta. Trí tuệ tôi vận hành theo thói quen từ vật thể hữu hình là viên bi di chuyển đến viên bi khác, tới hậu quả chuyển động thông thường nơi viên bi thứ hai. Nó không chỉ nhận thức chuyển động đó mà còn cảm nhận một điều gì đó trong quan niệm về nó khác với ảo tưởng trong tưởng tượng. Sự hiện diện của đối tượng hữu hình này, và sự liên kết bất biến của hậu quả cá biệt đó, làm cho ý niệm khác với cảm nhận từ những ý niệm mơ hồ đi vào trí tuệ mà không có bất kỳ sự dẫn nhập nào. Kết luận này có vẻ hơi gây ngạc nhiên; nhưng chúng ta được dẫn vào đó bằng một chuỗi các giả thuyết không có nghi ngờ. Để làm dễ cho trí nhớ của độc giả, tôi sẽ tóm gọn chúng lại. Không vấn đề sự kiện nào có thể được chứng minh nếu không từ nguyên nhân hay hậu quả của nó. Không điều gì có thể được biết đến là nguyên nhân của điều

khác nếu không bằng kinh nghiệm. Chúng ta có thể không đưa ra cho lý do nào đối với việc mở rộng tới tương lai cái kinh nghiệm của chúng ta trong quá khứ; nhưng hoàn toàn được quyết định bởi thói quen, khi chúng ta nhận thức hậu quả tiếp theo từ nguyên nhân thông thường của nó. Nhưng chúng ta tin vào hậu quả tiếp theo, và đồng thời cũng nhận thức được nó. Niềm tin này không liên kết quan niệm mới nào với khái niệm. Nó chỉ thay đổi cách nhận thức, và tạo ra sự khác biệt cho cảm giác hay tình cảm. Do đó, niềm tin, trong mọi vấn đề sự kiện chỉ phát sinh từ thói quen, và là một quan niệm được nhận thức trong một *cách thức* đặc biệt.

Tác giả của chúng ta tiếp tục giải thích cách thức cảm nhận, điều này làm cho niềm tin khác với khái niệm mơ hồ. Ông có vẻ nhạy cảm, rằng từ ngữ không thể mô tả được cảm nhận mà mỗi người phải ý thức trong nội tâm của riêng mình. Đôi khi ông gọi nó là khái niệm *manh mẽ hơn*, đôi khi là khái niệm *sống động hơn, sâu sắc hơn, vững chắc hơn*, hoặc *nóng nhiệt hơn*. Và thực ra, bất kỳ tên gọi nào chúng ta có thể đưa ra cho cảm giác thiết lập niềm tin này, thì tác giả của chúng ta nghĩ rằng nó rõ ràng có một hiệu quả có sức thuyết phục dựa vào trí tuệ hơn chỉ dựa vào tưởng tượng và khái niệm thuần túy. Ông chứng minh điều này bằng ảnh hưởng của nó đối với dục vọng và trí tưởng tượng; và điều này chỉ được kích thích bởi chân lý hay điều gì được dẫn đến chân lý như vậy. Thi ca, với tất cả nghệ thuật của nó, không bao giờ có thể tạo ra dục vọng, giống như dục vọng trong cuộc sống thực sự. Nó thất bại trong khái niệm nguyên thủy về những đối tượng của nó, điều này không bao giờ *cảm thấy* trong cùng một cách thức như những đối tượng đòi hỏi niềm tin và chính kiến của chúng ta.

Tác giả của chúng ta cho là, ông đã chứng minh đủ rằng những tư tưởng chúng ta đồng ý khác với cảm nhận theo những tư tưởng khác, và cảm nhận này vững chắc và sống động hơn khái niệm chung, bước kế tiếp là cố gắng giải thích nguyên nhân của cảm nhận sống động này bằng sự tương tự với các hoạt động khác của trí tuệ. Lập luận của ông có vẻ như kỳ lạ; nhưng có thể hơi khó hiểu, hoặc ít nhất cũng có thể hiểu được đối với độc giả, không cần chi tiết dài dòng, vượt quá phạm vi tôi đã ra lệnh cho tôi.

Cũng thế, tôi bỏ qua nhiều lý lẽ được ông viện dẫn để chứng minh rằng niềm tin chỉ nằm trong cảm nhận hay tình cảm đặc biệt. Tôi sẽ chỉ lưu ý đến một điều; kinh nghiệm quá khứ của chúng ta không phải luôn luôn giống nhau. Đôi khi một hậu quả xảy đến từ một nguyên nhân, đôi khi lại từ nguyên nhân khác: Trong đó trường hợp chúng ta luôn luôn tin tưởng rằng điều đó sẽ tồn tại, là trường hợp phổ biến nhất. Tôi nhìn thấy một viên bi-a di chuyển đến viên bi khác. Tôi không thể phân biệt rằng nó di chuyển dựa trên trục của nó, hay chạy lướt qua mặt bàn. Trong trường hợp đầu, tôi biết nó sẽ không ngừng lại sau cú va chạm. Nó có thể dừng lại ở trường hợp thứ hai. Trường hợp thứ nhất là phổ biến nhất, và do đó tôi đưa ra giải thích theo kết quả đó. Nhưng tôi cũng nhận thức được một kết quả khác, và nhận thức nó như một khả năng, và như được liên kết với nguyên nhân. Giả sử một khái niệm không khác biệt về cảm nhận hay tình cảm với khái niệm khác, thì sẽ không có khác biệt nào giữa chúng.

Trong toàn bộ lập luận này chúng ta tự hạn chế mình vào mối tương quan nhân quả, khi khám phá thấy trong những chuyển động và hoạt động của vật chất. Nhưng cùng một lập luận như thế được mở rộng tới hoạt động của trí

tuệ. Việc chúng ta xem xét ảnh hưởng của ý chí trong chuyển động thân xác chúng ta, hay trong điều hành tư duy của chúng ta, người ta có thể khẳng định chắc chắn rằng chúng ta không bao giờ có thể nói trước được hậu quả, chỉ từ việc xem xét nguyên nhân, mà không có kinh nghiệm. Và ngay cả sau khi chúng ta có kinh nghiệm về những hậu quả này, thì cũng chỉ do thói quen, không phải do lý trí làm cho chúng ta đưa ra tiêu chuẩn phán đoán tương lai của mình. Khi nguyên nhân được phơi bày, trí tuệ, từ thói quen, lập tức chuyển qua khái niệm và niềm tin về hậu quả thông thường. Niềm tin này là một điều gì đó khác với khái niệm. Tuy nhiên, nó không liên kết bất kỳ quan niệm mới nào với nó. Nó chỉ làm cho nó được cảm thấy khác biệt, và biến đổi nó thành mạnh mẽ hơn và sống động hơn.

Khi giải quyết xong vấn đề vật chất liên quan đến bản chất của suy luận từ nhân quả, tác giả của chúng ta quay trở lại với bước chân mình, và xem xét lại quan niệm về mối quan hệ đó. Khi xem xét chuyển động được truyền đạt từ viên bi này sang viên bi khác, chúng ta có thể không tìm được gì trừ sự tiếp giáp, sự ưu tiên trong nguyên nhân, tính liên kết kiên định. Nhưng, bên cạnh những tình huống này, thường được giả sử rằng, có sự liên quan tất yếu giữa nguyên nhân và kết quả, và chính nguyên nhân sở hữu một điều gì đó được chúng ta gọi là *quyền lực* (power), *sức mạnh* (force), hay *sinh lực* (energy). Vấn đề là, quan niệm nào được thêm vào những thuật ngữ này? Nếu mọi quan điểm hay tư duy của chúng ta được rút ra từ những ấn tượng của chúng ta, thì quyền lực này phải tự khám phá ra theo cảm giác chúng ta hay theo cảm nhận bên trong của chúng ta. Nhưng bất kỳ năng lực nào cũng tự khám phá ra quá ít theo cảm giác trong những hoạt

động vật chất, đến nỗi những người theo thuyết Descartes ngại ngần không muốn khẳng định rằng, vật chất hoàn toàn bị tước mất sinh lực, và mọi hoạt động của nó chỉ được thực hiện bằng sinh lực của Đấng tối cao (supreme Being). Nhưng vấn đề vẫn quay trở lại là, *chúng ta có quan niệm gì về sinh lực hay quyền lực, thậm chí nơi Đấng tối cao?* Mọi quan niệm của chúng ta về Thượng Đế (theo những người phủ nhận những quan niệm bẩm sinh) không là gì trừ sự kết hợp những quan niệm đó, mà chúng ta thu được từ suy niệm về những hoạt động của trí tuệ của riêng chúng ta. Hiện nay trí tuệ của chúng ta không cung cấp cho chúng ta thêm một khái niệm nào về sinh lực so với vật chất đã cung cấp. Khi chúng ta xem xét ý chí hay ý muốn của chúng ta *theo cách tiên nghiệm* (a priori), trừu tượng hoá khỏi kinh nghiệm, chúng ta sẽ không bao giờ có thể luận ra bất kỳ kết quả nào từ đó. Và khi chúng ta cần đến sự giúp đỡ của kinh nghiệm, nó chỉ cho chúng ta thấy những đối tượng kề nhau, liên tiếp, và được liên kết kiên định. Theo tổng thể, hoặc chúng ta không có quan niệm nào về sức mạnh và sinh lực, và những chữ này hoàn toàn vô nghĩa, hoặc chúng không mang một ý nghĩa nào khác trừ sự quyết định của tư duy, thu được bởi thói quen, chuyển từ nguyên nhân đến kết quả thông thường. Nhưng bất kỳ ai hiểu thấu đáo điều này phải tham khảo chính tác giả. Có khả năng là, nếu tôi có thể làm cho cả thế giới thông thái hiểu rõ rằng, còn có khó khăn trong trường hợp này, và bất kỳ ai giải quyết được khó khăn này thì phải nói điều gì đó rất mới và lạ thường; mới như là tự thân khó khăn đó.

Người ta cho rằng độc giả sẽ dễ dàng nhận thức được rằng, triết học trong cuốn sách này rất là đa nghi, và định đưa ra cho chúng ta một khái niệm về sự bất hoàn hảo và những giới hạn

hẹp của sự hiểu biết của con người. Hầu hết mọi lập luận ở đó chỉ còn là kinh nghiệm; và niềm tin, đi kèm với kinh nghiệm, được giải thích chỉ là một tình cảm đặc biệt, hoặc một khái niệm sinh động được sinh ra bởi thói quen. Tất cả điều này cũng không, khi chúng ta tin rằng bất kỳ điều gì thuộc hiện hữu *bên ngoài* (any thing of *external existence*), hoặc giả sử một đối tượng hiện hữu một lát sau khi nó không còn được nhận thức nữa, niềm tin này chỉ đơn giản là cùng một loại tình cảm. Tác giả của chúng ta nhấn mạnh vào một vài đề tài hoài nghi khác; và dựa vào tổng thể ông kết luận rằng, chúng ta đồng ý với những khả năng của chúng ta, và sử dụng lý trí của chúng ta chỉ vì chúng ta không thể giúp nó. Triết học sẽ biến đổi chúng ta hoàn toàn thành người theo chủ nghĩa hoài nghi, nếu bản chất không đủ mạnh trước biến đổi đó.

Tôi sẽ kết luận rằng logic của tác giả này với sự giải thích hai ý kiến có vẻ đặc biệt đối với chính ông, song sự thực nó lại thực sự là những ý kiến của ông. Ông khẳng định rằng, trong chừng mực chúng ta có thể nhận thức được nó, linh hồn chỉ đơn thuần là một hệ thống hay một chuỗi những nhận thức khác nhau, về nóng và lạnh, yêu và giận, tư tưởng và tình cảm; tất cả thống nhất với nhau, nhưng không có bất kỳ tính đơn giản hay tính đồng nhất hoàn toàn nào. Descartes chủ trương rằng tư tưởng là yếu tính của lý trí; không phải tư tưởng này hay tư tưởng kia, nhưng là tư tưởng nói chung. Điều này có vẻ là tuyệt đối khó hiểu, vì mọi thứ, khi tồn tại đều là cá biệt: Và do đó nó phải là một vài nhận thức cá biệt của chúng ta, bao gồm trí tuệ. Tôi nói *bao gồm* trí tuệ, chứ không phải *thuộc về* trí tuệ. Trí tuệ không phải là thực thể mà những nhận thức vốn có. Khái niệm đó khó hiểu khi người theo

thuyết Descartes cho rằng tư tưởng hay nhận thức đó nói chung là yếu tính của trí tuệ. Chúng ta không có quan niệm về thực thể của bất kỳ loại nào, vì chúng ta không có quan niệm nào trừ cái được rút ra từ một ấn tượng nào đó, và chúng ta không có ấn tượng về bất kỳ thực thể nào hoặc vật chất hoặc tinh thần nào. Chúng ta không biết gì ngoại trừ các phẩm chất cá biệt và những nhận thức cá biệt. Như quan niệm của chúng ta về bất kỳ vật thể nào, như quả đào chẳng hạn, chỉ là quan niệm về mùi vị, màu sắc, hình dáng, kích thước, độ đặc, &c. Như thế, quan niệm của chúng ta về bất kỳ trí tuệ nào chỉ là quan niệm về những nhận thức cá biệt, mà không có khái niệm về bất cứ điều gì mà chúng ta gọi là thực thể, hoặc đơn giản hoặc phức hợp.

Nguyên tắc thứ hai, mà tôi đề nghị lưu ý, là về vấn đề Hình học. Khi phủ nhận khả năng phân chia vô hạn của phần mở rộng, tác giả của chúng ta tự thấy mình buộc phải bác bỏ các lý lẽ toán học ấy, chúng được viện dẫn ra để chứng minh cho nó; và thực sự đây là những lý lẽ duy nhất có trọng lượng. Ông làm điều này bằng cách chối không nhận Hình học là môn khoa học đủ chính xác để có những kết luận quá tinh tế như những kết luận đánh giá khả năng phân chia vô cùng. Những lý lẽ của ông có thể được giải thích. Toàn bộ Hình học được xây dựng trên những khái niệm về tính ngang bằng và tính không ngang bằng, và do đó tùy theo chúng ta có hay không có một tiêu chuẩn chính xác về quan hệ này, tự thân khoa học sẽ có hoặc không có tính chính xác lớn. Bây giờ có một tiêu chuẩn chính xác về tính ngang bằng, nếu chúng ta giả sử rằng số lượng bao gồm những điểm không thể chia hết. Hai đường thẳng bằng nhau khi số những điểm tạo thành chúng bằng nhau, và khi có một điểm trên đường thẳng này tương ứng với một điểm trên đường thẳng kia. Nhưng mặc dù tiêu chuẩn

này là chính xác, song vô dụng; vì chúng ta không bao giờ có thể tính toán được số lượng những điểm trên bất kỳ đường thẳng nào. Ngoài ra nó còn được xây dựng trên giả thuyết về khả năng phân chia hữu hạn, và do đó không bao giờ có thể cung cấp bất kỳ kết luận nào bác lại nó. Nếu chúng ta không chấp thuận tiêu chuẩn về tính ngang bằng này, chúng ta không có cái gì đáp ứng được kỳ vọng về tính chính xác. Tôi nhận thấy hai điều thường bị lợi dụng. Thí dụ, hai đường thẳng dài một thước được cho là bằng nhau, khi chúng chứa bất kỳ một số lượng nhỏ nào đó, như một inch, một số lần bằng nhau. Nhưng đường thẳng này chuyển thành một hình tròn. Đối với số lượng ta gọi là một inch trên một đường được giả sử là *ngang bằng* với cái ta gọi là một inch trên đường tròn kia: Và vấn đề vẫn là, với tiêu chuẩn nào chúng ta đánh giá chúng là bằng nhau; hay nói cách khác, chúng ta có ý gì khi nói chúng bằng nhau. Nếu chúng ta vẫn lấy định lượng nhỏ hơn, chúng ta sẽ tiếp tục *tới vô tận* (in infinitum). Do đó, đây không phải là tiêu chuẩn về tính ngang bằng. Đa số các triết gia, khi được hỏi theo họ tính ngang bằng có nghĩa gì, đều trả lời rằng, từ ngữ đó không phải là định nghĩa, và việc đặt trước chúng ta hai vật thể bằng nhau, chẳng hạn như hai đường kính của một vòng tròn, đủ để làm cho chúng ta hiểu được thuật ngữ này. Bây giờ, điều này mang về *bề ngoài chung* của các vật thể làm tiêu chuẩn cho tỷ lệ đó, và đưa ra cho trí tưởng tượng và cảm giác của chúng ta những phán đoán cuối cùng về nó. Nhưng một tiêu chuẩn như thế không có tính chính xác, và không bao giờ có thể cung cấp bất kỳ kết luận nào trái ngược với trí tưởng tượng và giác quan. Câu hỏi này dù đúng hay không cũng phải để lại cho thế giới thông thái đánh giá. Điều chắc chắn phải ao ước là, một cách thích hợp nào đó đã vững mạnh để hoà

hợp triết học với lẽ thường, mà nó liên quan tới vấn đề khả năng phân chia vô hạn vốn đã có những trận chiến tàn bạo nhất với nhau.

Bây giờ chúng ta phải tiếp tục đưa ra giải thích nào đó cho phần hai của tác phẩm này, xem xét đến ĐAM MÊ. Đây là phần dễ hiểu hơn phần thứ nhất; nhưng cũng bao gồm nhiều ý kiến hoàn toàn là mới và lạ thường. Tác giả bắt đầu bằng vấn đề tính tự cao và tính khiêm tốn. Ông quan sát thấy các đối tượng kích động những đam mê này có rất nhiều và có vẻ rất khác nhau. Tính tự cao hay lòng tự trọng phát xuất từ những phẩm chất của trí tuệ; hóm hỉnh, lương tri, học tập, can đảm, chính trực: từ những phẩm chất của thể chất; vẻ đẹp, sức khoẻ, sự nhanh nhẹn, tác phong khi khiêu vũ, cưỡi ngựa, đấu kiếm: từ những lợi thế bề ngoài; đất nước, gia đình, con cái, họ hàng, tài sản, nhà cửa, vườn tược, ngựa, chó. Sau đó ông tiếp tục khám phá ra một hoàn cảnh phổ biến, trong đó tất cả các đối tượng này hoà hợp lại, và khiến cho chúng hoạt động dựa vào những đam mê. Cũng như thế học thuyết của ông mở rộng đến tình yêu và thù hận, và các cảm xúc khác. Vì những vấn đề này, tuy kỳ lạ, không thể hiểu được mà không cần một bài diễn văn dài, nên chúng ta sẽ bỏ nó lại ở đây.

Có lẽ điều dễ làm cho độc giả chấp nhận hơn thông tin cho họ điều mà tác giả của chúng ta nói có liên quan đến *tự nguyện* (free-will). Ông đã đặt nền tảng học thuyết mình vào điều ông trình bày có liên quan đến nguyên nhân và kết quả, như đã được giải thích ở trên. “Điều được thừa nhận chung là, những hoạt động của những đối tượng ngoại tại là tất yếu, nhưng việc truyền đạt về sự chuyển động của chúng thành sự hấp dẫn và sự cố kết lẫn nhau, không hề

bắt nguồn từ sự dửng dưng hay tự do” – “Do đó, bất kỳ điều gì mà về khía cạnh này có cùng quan hệ với vấn đề, đều phải được công nhận là tất yếu. Chúng ta có thể biết đây có phải là trường hợp có hành động của trí tuệ hay không, chúng ta có thể khảo sát vấn đề và xem xét dựa vào cái mà quan niệm về tính tất yếu trong những hoạt động của nó được xây dựng, và lý do vì sao chúng ta kết luận một vật thể hay một hành động phải là nguyên nhân không nhầm lẫn của một hành động khác.

“Người ta đã quan sát thấy rằng, mối quan hệ tột bậc của bất kỳ đối tượng nào có thể được khám phá ra bằng giác quan hoặc bằng lý trí của chúng ta, và chúng ta không bao giờ có thể thâm nhập được vào bản chất cốt lõi lẫn cơ cấu của các vật thể, như để nhận thức được nguyên tắc mà dựa vào đó ảnh hưởng hỗ tương được xây dựng. Đó chỉ là sự hợp nhất liên tục đã quen thuộc với chúng ta; và tính tất yếu phát sinh từ sự liên kết kiên định, khi trí tuệ được quyết định chuyển từ một đối tượng sang cái thường đi kèm theo nó, và suy luận ra sự hiện hữu của vật thể này từ một vật thể khác. Ở đây có hai chi tiết mà chúng ta xem như yếu tố cần thiết cho *tính tất yếu*, tức là, *sự hợp nhất liên tục* và *suy luận* của trí tuệ, và bất kỳ nơi nào chúng ta khám phá ra những điều này, chúng ta phải thừa nhận tính tất yếu.” Giờ thì không có gì rõ ràng hơn sự hợp nhất liên tục giữa các hành động cá biệt với những động cơ cá biệt. Nếu mọi hành động không được hợp nhất liên tục với những động cơ phù hợp, thì tính không tất yếu này không nhiều hơn điều được quan sát hàng ngày trong những hành động của vấn đề, nơi mà bằng lý trí của sự pha trộn và tính không tất yếu của những nguyên nhân, kết quả thường hay thay đổi và không chắc chắn. Ba mươi

grains (đơn vị trọng lượng bằng 0,0648 gam) thuốc phiện sẽ giết chết bất kỳ người nào không nghiện thuốc phiện; mặc dù ba mươi grains đại hoàng (trái cây) thường không tẩy sạch ruột người ấy. Giống như thế, nỗi sợ chết luôn luôn làm cho một người đi trệch xa đường của anh ta hai mươi bước, nhưng lại không phải lúc nào nó cũng làm cho anh ta phạm vào điều xấu.

Và vì thường có sự hợp nhất liên tục giữa những hành động của ý chí với những động cơ của chúng, nên suy luận từ điều này đến điều khác thường chắc chắn như bất kỳ lập luận nào có liên quan đến những vật thể: và luôn luôn có lập luận cân xứng với tính liên tục của sự hợp nhất. Niềm tin của chúng ta vào chứng cứ, lòng tin của chúng ta vào lịch sử, mọi loại bằng chứng về đạo đức, và toàn bộ lối sống đều được xây dựng dựa trên điều này.

Tác giả của chúng ta giả bộ rằng, lập luận này đưa toàn bộ cuộc tranh luận vào một ánh sáng mới, bằng cách đưa ra một định nghĩa mới về tính tất yếu. Và thực ra, những người ủng hộ nhiệt tình nhất cho tính tự nguyện phải thừa nhận sự hợp nhất này và suy luận bằng những hành động của con người. Họ chỉ không công nhận rằng điều này tạo ra toàn bộ tính tất yếu. Nhưng sau đó họ phải thấy rằng chúng ta có quan niệm về một điều gì khác trong những hành động của vấn đề; mà theo lập luận đã đề cập đến, là không thể xảy ra.

Suốt cuốn sách này, có những kỳ vọng lớn cho những khám phá mới trong triết học; nhưng nếu bất kỳ điều gì có thể đặt cho tác giả một tên gọi vinh quang là *nhà phát minh*, đó là do ông lợi dụng nguyên tắc kết hợp các quan niệm mà chúng đã nằm trong phần lớn triết học của ông. Trí tưởng tượng của chúng ta có quyền lực lớn đối với những

quan niệm của chúng ta; và không có quan niệm nào khác với nhau, không thể tách rời, liên kết, và hợp lại thành nhiều loại tưởng tượng. Nhưng dù trí tưởng tượng thống trị, song vẫn có một mối ràng buộc hay sự liên kết bí mật giữa những quan niệm riêng biệt khiến cho trí tuệ kết hợp chúng lại với nhau thường xuyên hơn, và làm cho cái này, dựa vào vẻ bề ngoài của nó, dẫn đến cái kia. Từ đây phát sinh điều chúng ta gọi là *điều thích hợp* (apropos) của bài nghị luận: từ đây sự mạch lạc của bài viết; và từ đây dòng hay chuỗi tư tưởng, mà một người ủng hộ một cách hỗn nhiên ngay cả trong *mộng tưởng* mơ hồ nhất. Những nguyên tắc kết hợp này được rút gọn thành ba. Đó là, *Tính giống nhau*; bức chân dung tự nhiên làm chúng ta nghĩ đến người được vẽ. *Sự liên tưởng*;

khi nhắc tới St. Dennis, ý niệm về Pari tự nhiên xảy ra. *Quan hệ nhân quả*; khi chúng ta nghĩ về người con, chúng ta dễ hướng sự chú ý đến người cha. Sẽ dễ dàng nhận thức là do những hậu quả nào mà những nguyên tắc này phải thuộc về khoa học về nhân bản, nếu trong phạm vi trí tuệ, chúng ta xem những điều này là những liên kết duy nhất ràng buộc các bộ phận của vạn vật lại với nhau, hoặc liên kết chúng ta với bất kỳ người nào hay bất kỳ đối tượng nào ở ngoài chúng ta. Vì khi chỉ bằng phương tiện tư duy mà bất kỳ điều gì hoạt động dựa vào đam mê của chúng ta, và khi đây là những ràng buộc duy nhất các tư duy của chúng ta, thì *đối với chúng ta* chúng thực sự là mối liên kết vạn vật, và mọi hoạt động của trí tuệ, trong một phạm vi rộng lớn, phải dựa vào chúng.

***Chất vấn như là
một phương pháp triết học
của
JAAKKO HINTIKKA***

***1. Chất vấn như là một phương
pháp tìm kiếm tri thức phổ quát***

Chất vấn không những là phương pháp triết học quan trọng; mà nó còn cung cấp một mô hình hữu ích cho nhiều kiểu tìm kiếm tri thức khác nhau. Trong thời gian hiện nay, thực tế tôi xem chấ t vấn là một quá trình thu thập thông tin nói chung. Chỉ sau này, một khi cấu trúc tìm kiếm thông tin bằng hỏi đáp được đưa ra thảo luận, chúng ta mới có thể nhìn thấy làm thế nào các biến thể của phương pháp này được thành thạo đặc biệt để phục vụ những mục đích của tư duy triết học.

Mô hình chấ t vấn nổi tiếng nhất lịch sử như một phương pháp triết học là *phương pháp hỏi gợi ý* của Socrates (Socratic elenchus). Lợi thế là nhìn được làm thế nào nhiều khía cạnh của kỹ thuật nổi tiếng này có thể được hiểu và được đặt thành một triển vọng dựa trên cơ sở bảng phân tích chấ t vấn như một phương pháp triết học.

Trước khi làm thế, chúng ta phải nhìn vào cấu trúc logic của những chuỗi hỏi-đáp. Ở đây câu hỏi thứ nhất thường được nêu lên là một câu hỏi hoài nghi:

Điều gì là mới về quan niệm chấ t vấn, như một phương pháp tìm kiếm tri thức? Đó là những quan niệm đầu tiên có thể xảy ra cho bất kỳ ai quan tâm đến phương pháp triết học, hay phương pháp khoa học hay phương pháp chú giải học, và trên thực tế nó cũng xảy ra đối với một số triết gia, như Plato, Francis Bacon, Kant, Collingwood, Gadamer, và Laudan. Ngoài ra, có rất nhiều phép xử lý khác nhau về logic của những câu hỏi về vấn đề thị trường. Việc mong đợi những hiểu biết sâu sắc mới để tìm kiếm từ quan niệm cũ này chắc chắn là không thực tế – hoặc có vẻ là như thế.

***2. Cấu trúc logic của những câu
hỏi***

Cái mới và đầy hứa hẹn về phương pháp mà tôi đang đề nghị là nó dựa vào sự phân tích thích hợp mối quan hệ hỏi đáp cốt yếu. Trước khi chúng ta biết câu trả lời (câu trả lời mong đợi, đầy đủ, thuyết phục được) dành cho câu hỏi đã cho, chúng ta không thể hy vọng có thể hiểu làm cách nào những câu trả lời có thể cung cấp thông tin cho những câu hỏi được đặt ra, vì chúng ta thực sự không biết đâu là câu trả lời cho câu hỏi đã

đặt ra. Đáng sửng sốt là, mối quan hệ hỏi đáp cốt yếu này không được phân tích thỏa đáng trong những cuộc thảo luận trước kia về logic của những câu hỏi, mặc dầu sự thật là phân tích đúng sẽ tự nhiên xảy ra từ quan niệm cơ bản về việc xem xét những câu hỏi về mặt thông tin. Dòng tư tưởng (the line of thought) – tôi sẽ gọi như thế, tương tự với “những suy luận tiên nghiệm” (transcendental deductions) của Kant, một “suy luận theo mô hình lý thuyết” (model-theoretical deduction) – nó cung cấp sự phân tích đúng, thì sẽ là đủ quan trọng để được phác thảo ra ở đây. Nó dựa vào quan niệm cho rằng việc có thông tin (biết một điều gì đó) có nghĩa là có thể loại trừ những tình huống loại trừ hay quá trình diễn biến các sự kiện nào đó (“những lĩnh vực có thể xảy ra”). Đây là ý đích thực trong quan niệm thường được lặp lại “thông tin là loại bỏ tính không chắc chắn.” Có nghĩa gì khi trạng thái tri thức của một người gọi là “b” trong một “lĩnh vực” W_0 được đặc trưng bởi việc ám chỉ đến tất cả mọi “lĩnh vực” W_1 tương hợp với cái gì b biết trong W_0 (và bởi sự liên can đến tập hợp các lĩnh vực bị loại trừ bởi tri thức của b). Những điều này sẽ được gọi là những tri thức loại trừ của b đối với W_0 . Sau đó, trong trường hợp câu có hình thức

(1) b biết p

là thật trong w_0 nếu và chỉ khi p trong tất cả những tri thức loại trừ của b đối với w_0 là thật.

Hơn nữa, một câu hỏi kiểu như “Ai?” (Wh.)

(2) Ai giết Roger Ackroyd?

sẽ được phân tích cho những mục đích của tôi như nhu cầu cho một hạng mục thông tin nhất định. Thông tin gì? Rõ ràng, thông tin mà người chất vấn có khi người ta có thể nói thật.

(3) Tôi biết ai giết Roger Ackroyd.

Nói chung, sự định rõ trạng thái thông tin mà người chất vấn yêu cầu phải xảy ra, được gọi là *điều mong muốn* (desideratum) của câu hỏi khi được hỏi. Do đó, (3) là điều mong muốn của (2).

Bây giờ (3) là đương nhiên, không được nói một cách chắc chắn, được phân tích là

(4) $(\exists x)$ tôi biết rằng (x đã giết Roger Ackroyd)

ở đây “x” bao gồm những con người. Cần thêm điều gì để biết ai đã làm điều đó hơn là để biết về một con người cá biệt x nào đó rằng x đã làm điều đó, mang ý nghĩa có thể tin được?

Theo mô hình lý thuyết, (4) có nghĩa là có một cá nhân x như thế mà, theo từng lĩnh vực tương hợp với mọi điều tôi biết được, x đã giết Roger Ackroyd. Dĩ nhiên, điều này chỉ nói rằng tôi có đủ thông tin để loại bỏ việc x không làm điều đó.

3. Quan hệ hỏi-đáp được phân tích

Bây giờ câu nào sẽ có giá trị là câu trả lời thuyết phục cho (2)? Chúng ta hãy giả sử có một ai đó cố gắng trả lời câu hỏi (2) bằng cách nói “d.” (Tôi sẽ không đưa ra những thừa nhận liên quan đến bản chất logic hoặc văn phạm của câu trả lời này, miễn là nó làm cho (5) ở dưới mức có thể chấp nhận về mặt văn phạm. Có thể đó không phải là tên riêng, sự mô tả rõ ràng, sự mô tả không rõ ràng, và gì nữa.) Câu trả lời này là câu trả lời thuyết phục nếu và chỉ nếu nó cung cấp cho người chất vấn thông tin đang cần: Vì lợi ích của lý lẽ, tôi sẽ thừa nhận rằng câu trả lời là thật, trung thực, và được hỗ trợ bởi thông tin đủ. Sau đó nó đem thông tin gì đến cho người chất vấn? Rõ ràng, thông tin có khả năng làm cho người ta nói, thật sự,

(5) Tôi biết rằng d đã giết Roger Ackroyd.

Đây là trạng thái tri thức (thông tin), thực sự đã có được bởi câu trả lời “d”. Nhưng không nhất thiết là trạng thái thông tin được yêu cầu bởi người nói, vì trạng thái được yêu cầu này được diễn đạt bằng một giả thuyết khác, tức (4). Do đó, câu trả lời “d” là câu trả lời thuyết phục, nghĩa là nó cung cấp thông tin được yêu cầu, *nếu và chỉ khi* (5) hàm ý (4).

Nhưng điều ngụ ý này có nghĩa khi nào? Thứ nhất, tại sao nó từng thất bại? Triển vọng theo mô hình lý thuyết cung cấp một câu trả lời tức khắc. Câu trả lời (5) đó là thuật ngữ “d” được chọn, từ mỗi giới tương hợp với điều mà tôi biết, một cá nhân trong giới đó đã giết Roger Ackroyd. Lý do vì sao điều này không ngụ ý biết ai đã làm điều đó, chính là những ám chỉ khác nhau của “d” không nhất thiết phải là cùng một người. Chúng ta có thể đặt nó như sau: tôi hiểu rằng một người này hoặc người khác đã giết Roger Ackroyd còn có nghĩa là có đủ thông tin để loại bỏ mọi quá trình diễn biến các sự kiện mà trong đó người này hay người khác không giết Roger Ackroyd. Nhưng để biết ai giết, tôi cần thêm thông tin: tôi phải có đủ thông tin để bảo đảm rằng kẻ giết Roger Ackroyd là *một và cùng một người* trong mọi giới mà tri thức của tôi vẫn chưa loại bỏ.

Do đó, một giả thuyết thêm mà người ta cần để luận ra (4) từ (5) được phát biểu như sau, thuật ngữ d chọn ra cùng một cá nhân từ mọi giới tương hợp với điều tôi biết, nghĩa là có hiệu hữu một cá nhân x nào đó để trong mọi giới đó $d = x$. Nhưng theo quan sát của chúng ta có liên quan đến (1), có điều là thật trong mọi giới mà tri thức của tôi không loại bỏ nếu và chỉ

khi tôi hiểu rằng đó là thật. Do đó, giả thuyết thêm cần khôi phục ngụ ý từ (5) tới (4) là:

(6) $(\exists x)$ mà tôi biết là $(d = x)$

Điều này là tiêu chuẩn của việc trả lời có thuyết phục. Câu trả lời “d” cho (1) là câu trả lời thuyết phục nếu và chỉ nếu nó thoả mãn (6).

Điều đáng chú ý về kết quả này không phải là điều kiện cá biệt (6). Thực ra, nó chính xác là điều kiện mà người ta mong đợi. Bằng cùng một chứng cứ giống như gần đồng nghĩa của (3) và (4), (6) có thể được diễn đạt thông tục hơn bằng

(7) Tôi biết d là ai.

Và rõ ràng đây là điều kiện cần và đủ cho câu trả lời “d” để thoả mãn người chất vấn. Vì nếu người chất vấn không biết d là ai, thì câu trả lời không thể làm cho người ta biết ai đã giết Roger Ackroyd. Thay vào đó, nó có thể gợi ý thêm câu hỏi, “Nhưng d là ai?” hay một câu trả lời tương đương nào đó.

Điều đáng chú ý về tiêu chuẩn (6) của những câu trả lời thuyết phục cho (1) là, trước hết, nó có thể được tổng quát hoá. Ngay cho dù những chi tiết kỹ thuật của một số điều tổng quát rất hỗn độn, thì quan niệm chủ đạo vẫn rõ ràng trong mọi trường hợp.

Sự kiện đáng chú ý hơn là, sự thích đáng của tiêu chuẩn của việc trả lời thuyết phục có thể được chứng minh. Lý lẽ theo mô hình giả thuyết có tính trực giác được phác thảo ở trên có thể được biến đổi thành lý lẽ chính thức, điều này dựa vào những nguyên tắc logic tri thức có khả năng hệ thống hoá những sự thừa nhận theo mô hình lý thuyết mà tôi phác thảo ở trên. Cũng như thế, những điều tổng quát về tiêu chuẩn của tôi có thể được chứng minh

là đúng theo ý nghĩa chính xác nhất của từ này trong hầu hết các trường hợp thích đáng.

Do tầm quan trọng chủ yếu của mối quan hệ hỏi – đáp (tiêu chuẩn của việc trả lời thuyết phục) cho bất kỳ nghiên cứu nào nhờ vào tìm kiếm tri thức bằng chất vấn, nên một vài cặp nhận xét thêm đã được yêu cầu. Sự phân tích mối quan hệ hỏi – đáp tôi đã đưa ra là hậu quả quen thuộc của một cách nhận thức hoá kiến thức (thông tin). Từ đây, những nhà phê bình đã nhầm lẫn khi cố gắng phê phán nó bằng việc tham khảo những hiện tượng bề ngoài của ngôn ngữ, kể cả “những hiểu biết qua trực giác” (intuitions) không được phân tích lẫn bị hiểu sai mà những nhà phê bình tự cho là có về những điều ngụ ý logic giữa những câu ngôn ngữ tự nhiên khác nhau. Sự phê bình thích đáng tốt nhất là phát triển cơ cấu theo mô hình giả thuyết (một cách nhận thức hoá) để có được thông tin và tri thức, và một cách hệ thống hoá quan niệm cho rằng hỏi là yêu cầu thông tin. Đối với tôi, không có nhu cầu phải trả lời những nhà phê bình tự chỉ định, những người không làm điều này.

4. Những vấn đề bàn thêm

Sự đánh giá chính nêu ra ở trên đã dẫn đến những vấn đề bàn thêm và gần như theo mọi hướng. Đây là một mẫu:

(i) Ngoài việc là một yêu cầu về một hạng mục thông tin nào đó, câu hỏi còn ngụ ý những ràng buộc nhất định về việc làm thế nào yêu cầu này được thoả mãn. Chúng ta cần lời giải thích cho những ràng buộc này.

(ii) Việc sử dụng các mô hình lâu đời của các nhà logic học như là sự thực hiện quan niệm về những trạng thái

lựa chọn sự thay đổi hay quá trình diễn biến những sự kiện. Vì nếu chúng ta làm thế, chúng ta bị dẫn đến một kết luận nghịch lý rằng mỗi người luôn luôn biết mọi kết luận logic về mọi điều mà người ấy biết. Vậy đâu là điều tổng quát mà chúng ta cần ở đây?

(iii) Không có cách nào khác có thể đưa ra một câu hỏi giống như (1), tức đưa ra trạng thái tri thức được yêu cầu có thể diễn đạt được bằng

(8)(x) (x giết Roger Ackroyd \supset $(\exists z) (z = x \ \& \ \text{tôi biết rằng } (z \text{ giết Roger Ackroyd}))$).

Nói cách khác, người nói muốn biết được sự đồng nhất, không phải chỉ về người giết Roger Ackroyd, nhưng về mọi người. Hai sự trình bày (4) và (8) có liên quan với nhau thế nào?

(iv) Đâu là những điều kiện chính xác về những câu trả lời thuyết phục cho những câu hỏi phức tạp hơn? Những câu hỏi phức tạp như thế trước hết phải được phân tích thế nào?

(v) Nhiều câu trả lời hoàn toàn đúng dẫn cho câu hỏi tuy không thoả mãn điều kiện trả lời thuyết phục của tôi, nhưng lại góp một phần thông tin hướng đến câu trả lời thuyết phục. Những câu trả lời bộ phận (partial answers) như thế được định nghĩa thế nào? Chúng ta có thể đo lường khoảng cách của chúng với câu trả lời thuyết phục bằng cách nào?

(vi) Những trình bày như là (4) hoặc (8) thừa nhận rằng những yếu tố định lượng và những yếu tố điều hành tri thức (thí dụ, “tôi biết rằng”) lệ thuộc chuyển đổi qua nhau về mặt thông tin, để chúng có thể được trình bày thành tuyến thẳng. Liệu điều thừa nhận này có thất bại không? Điều gì sẽ xảy ra nếu nó thất bại?

**5. Những khía cạnh chiến lược của
chất vấn –
Những tiền giả định của câu hỏi**

Những câu hỏi như thế có thể dễ dàng gặp bội lên.

Việc đưa ra những vấn đề mới này, và những vấn đề khác giống như thế, để thiết lập chứng cứ chống lại phương pháp của tôi là một sai lầm nghiêm trọng. Ở đây chính là việc mong đợi sự tự nhận thức mà thảo luận của chúng ta về tìm kiếm tri thức bằng chất vấn có thể đem lại. Một trong những lợi thế quan trọng nhất, có lẽ là lợi thế quan trọng nhất của mô hình chất vấn là qua khả năng của nó chúng ta có thể thảo luận và định giá, không những trạng thái tri thức của một người nào đó ở thời điểm đã cho (so với chứng cứ người ấy có lúc đó) mà cả toàn bộ các chiến lược tìm kiếm tri thức. Sau đó giá trị của câu trả lời A cho câu hỏi Q của tôi (hay giá trị của kết luận mà tôi rút ra được từ câu trả lời A như thế) không thể được đo lường chỉ về mặt tri thức (lý thuyết) mà câu trả lời A này đem lại. Đúng hơn, chúng ta cũng phải xem xét các cơ hội cho những câu hỏi và những câu trả lời thêm được mở ra từ câu trả lời nguyên thủy A. Lý do cơ bản cho điều này là những câu hỏi không thể được hỏi một cách vô nghĩa. Câu hỏi chỉ có thể được hỏi sau khi những điều giả định trước đã được thiết lập. Từ đây, người ta có thể cần những câu trả lời cho những câu hỏi “nhỏ hơn” trước đó để có thể hỏi những câu hỏi quyết định mà những câu trả lời của chúng có thể đưa ra thông tin thực sự mong muốn.

Ở đây chúng ta cũng thấy sự hữu dụng của những khái niệm hoá lý thuyết trò chơi (game theoretical conceptualizations). Từ lý thuyết trò chơi chúng ta biết rằng tiện ích không thể

được quy cho những nước cờ cá nhân. Những tiện ích, mà trong trò chơi tìm kiếm thông tin của tôi chủ yếu lệ thuộc vào thông tin (tri thức) được tìm thấy, chỉ có thể được quy cho các chiến lược toàn bộ.

Giống như thế, chúng ta có thể thấy được tầm quan trọng của đặc điểm khác về sự phân tích những câu hỏi và những câu trả lời của tôi, tức vai trò của những điều giả định trước. Trong thí dụ trên, điều giả định trước (2) là

(9) $(\exists x)$ (x giết Roger Ackroyd),

đó là

(10) Một người nào đó đã giết Roger Ackroyd.

Rõ ràng, (2) có thể được hỏi một cách hợp lý chỉ khi (10) là thật. Một lần nữa, định nghĩa của tôi có khả năng phổ quát hoá vượt qua thí dụ cá biệt của chúng ta. Nói chung, điều giả định trước của câu hỏi “wh” có được bằng việc loại bỏ các yếu tố điều hành tri thức ở xa nhất “Tôi biết rằng” ra khỏi yêu cầu của câu hỏi.

Điều giả định trước của câu hỏi wh trừ đi tính định lượng được gọi là *ma trận* (matrix) của câu hỏi.

**6. Tầm quan trọng của những vấn
đề mới**

Được tự ứng dụng vào tìm kiếm tri thức nên có liên quan đến việc tôi tiếp cận những câu hỏi, những câu trả lời, và kết quả hỏi – đáp, những quan sát này ngụ ý sự tiếp cận không nên bị phán đoán trên cơ sở của học thuyết mà nó đã đạt được lúc đó. Cho dù những câu hỏi mở có ít đi nữa thì tiếp cận của tôi cũng gợi ý phải tính đến cái chống lại nó. Ngược lại, khả năng của một tiếp cận dẫn đến những vấn đề thú vị là lý do mạnh mẽ ủng hộ nó. Những vấn đề

này là bằng chứng cho quyền lực của nó để đưa ra những câu hỏi mới mà câu trả lời có thể chủ yếu làm tăng tri thức của chúng ta về một vấn đề lệ thuộc.

Điều này minh họa rõ lý thuyết phổ quát về tìm kiếm tri thức của tôi bằng chất vấn có thể tăng cường tính tự nhận thức của chúng ta về nghiên cứu triết học của riêng mình và những phương pháp của triết học như thế nào.

7. Meno trả lời

Bản chất của mỗi quan hệ hỏi – đáp và của những điều giả định trước về những câu hỏi cần có thêm chút giải thích. Phần có liên quan đến triết học về những quan sát của tôi dựa vào hai đề tài này – đặc biệt dựa vào đề tài trước – có thể được diễn đạt bằng cách nói rằng chúng cung cấp một đáp án cho nan đề của Meno. Trên cơ sở cái mà chúng ta đã tìm được, trên thực tế ta dễ nhìn thấy nghịch lý của Meno xảy ra như thế nào. Ứng dụng vào những câu hỏi *cái gì là*, thì tiêu chuẩn của tôi về việc trả lời sẽ cho kết quả sau: Giả sử Socrates hỏi câu hỏi quyết định

(11) *d* là gì?

Điều cần biết của (11) là

(12) Tôi biết *d* là gì.

Sau đó, câu trả lời, chọn “b”, là câu trả lời thuyết phục chỉ khi Socrates (tức người chất vấn) trả lời thành thật,

(13) $(\exists x)$ mà tôi biết là $(b = x)$,

nói cách khác, có thể trả lời thành thật,

(14) Tôi biết *b* là gì.

Do đó nó trông như thể câu hỏi (11) có thể được trả lời thuyết phục chỉ khi người chất vấn đã biết câu trả lời rồi. Đương nhiên Meno tội nghiệp lúng túng bởi cái trò vòng quanh có vẻ nghịch lý này.

Đáp án cho vấn đề của Meno nằm trong sự sai lầm của từ ngữ “đã rồi” trong công thức của tôi về vấn đề vừa được đưa ra. Kết luận đúng rút ra từ tiêu chuẩn của tôi về việc trả lời thuyết phục không phải là người chất vấn phải biết câu trả lời là gì trước khi nhận được câu trả lời (trong thí dụ của chúng ta, là thuật ngữ “b”), nhưng đúng hơn đó là phần nhiệm vụ của câu trả lời cung cấp thông tin thêm, để có thể làm cho người chất vấn phải nói, thật sự, (13) (= (14)). Kết luận đúng ở đây là câu trả lời thoả đáng cho câu hỏi “*wh*” sẽ phải đáp ứng hai chức năng khác nhau. Để đạt được vấn đề vào trong hình thức của một nghịch lý, việc đưa ra (cái thường được đưa ra là) câu trả lời cho câu hỏi (tức, trường hợp thay thế thật sự ma trận của nó) thì không đủ cho câu trả lời. Nó cũng phải cho người chất vấn đủ thông tin bổ sung để dẫn đến việc thoả mãn điều kiện thuyết phục, nghĩa là người chất vấn biết câu trả lời ám chỉ tới cái gì *sau khi* câu trả lời được đưa ra. Chức năng kép của những câu trả lời cho những câu hỏi “*wh*” là tinh thần thật sự của nghịch lý Meno. Nó trình bày sự hiểu biết sâu sắc thành vai trò của những câu trả lời trong bài nghị luận.

Nói chung, bằng cách giải thích rõ ràng những điều giả định trước cho việc hỏi những loại câu hỏi khác nhau cũng như những điều kiện mà những câu trả lời thuyết phục đối với chúng phải thoả mãn, chúng ta có thể chỉ trình bày điều người chất vấn phải biết trước khi người ấy có thể đưa ra một câu hỏi và nhận một câu trả lời cho câu hỏi ấy, và bằng cách đó giải quyết vấn đề của Meno trong hình thức chung nhất

Tất cả điều này lần lượt làm nổi bật một chân lý chung về những câu hỏi và những câu trả lời. Chúng chính là một hiện tượng nghị luận, và lý

thuyết của chúng phải được phát triển như một bộ phận tích hợp của logic và ngữ nghĩa học của bài nghị luận, như được phân biệt với logic và ngữ nghĩa học của những câu (tách biệt).

8. Những nguồn thông tin khác nhau

Một đặc tính của những khái niệm hoá (conceptualizations) được giải thích ở trên là, chúng không lệ thuộc vào bản chất riêng của người trả lời (nguồn thông tin). Vì lý do này, lý thuyết tìm kiếm tri thức bằng chất vấn dựa trên những khái niệm hoá này có thể áp dụng cho nhiều cách thu thập thông tin khác nhau. Để hiểu được một trong những loại này, chúng ta phải mượn một trang từ *Phê bình lý trí thuần túy* của Kant và suy nghĩ về bảng hỏi thực nghiệm của khoa học vật lý như là một loạt các câu hỏi mà một nhà khoa học đặt ra về Tự nhiên. (Trang đang được nói đến là B xiii). Trong ứng dụng này, một lần nữa chúng ta có thể thấy được vai trò quyết định của quan hệ hỏi – đáp. Vì điểm nhấn mạnh của Kant là theo phương pháp mà một nhà khoa học có thể tích cực dẫn dắt tiến trình nghiên cứu bằng cách chọn lựa chính xác những câu hỏi về Tự nhiên. Dĩ nhiên, thuyết cơ giới về quyền kiểm soát này chính xác là quan hệ hỏi – đáp. Câu hỏi Q định trước những câu trả lời mà chúng phải là những câu trả lời cho câu hỏi Q cá biệt này. Tuy nhiên ở đây tôi sẽ không theo đuổi ứng dụng này.

Một ứng dụng thú vị khác dọc theo những tuyến có liên quan này là phân tích các quan sát – chúng có tính khoa học, y học, hay có tính tiền lý thuyết – khi những câu trả lời cho những câu hỏi được đặt vào môi trường của người hỏi đáp. Vấn đề này được minh hoạ

sinh động trong “những suy luận” nổi tiếng của Sherlock Holmes, điều mà tôi đã giải thích qua nhiều câu hỏi được đặt ra cho một nguồn thông tin phù hợp. (Chúng sẽ được thảo luận dưới đây). Sherlock không chỉ gọi là “Khoa học suy luận và phân tích” (Science of Deduction and Analysis) mà còn gọi là khoa học *quan sát* và suy luận. Ông nhiều lần nói về cùng một kết luận có được, lúc thì bằng suy luận hay bằng “chuỗi lập luận” (train of reasoning), lúc thì bằng quan sát hay năng lực tri giác. Khi vừa gặp Dr. Watson, Sherlock Homes nói: “Ông đã ở Afghanistan, tôi *nhận biết được* điều đó” (nhấn mạnh thêm). Rồi sau đó ông mô tả một chuỗi dài tư duy mà ông cần để đạt tới “kết luận” đó. Một dịp khác, Sherlock ngạc nhiên thấy rằng Watson “thực sự không có khả năng nhận ra (nhấn mạnh) rằng người đàn ông đó là một sĩ quan hải quân,” cho dù Dr. Watson vừa mới tìm ra kết luận này như là một suy luận (“Làm thế nào bạn có thể luận ra điều đó trong thế giới này?”) và cho dù tự thân Sherlock phải sử dụng không ít hơn mười ba dòng chữ để giải thích những bước khác nhau của chuỗi tư duy của ông.

Ít giai thoại hơn, việc đồng hoá những điều quan sát được với những câu hỏi tìm kiếm tri thức cung cấp một khung tự nhiên cho việc thảo luận một số vấn đề nóng bỏng nhất trong triết học đương thời của khoa học, như tình trạng quá tải khái niệm (concept-ladenness) và quá tải lý thuyết (theory-ladenness) của những quan sát. Thí dụ, một quan sát được xây dựng như một câu hỏi, sau đó thông tin mà nó đạt được sẽ lệ thuộc vào những khái niệm mà từ đó câu hỏi được đưa thành công thức. Cũng như thế, quan sát, là một câu hỏi, lệ thuộc vào tính có lợi trước đó của điều giả định

trước, cuối cùng nó lại lệ thuộc vào lý thuyết đã được giả định trước. Rõ ràng ở đây chúng ta đang đề cập tới một lối nghiên cứu có hứa hẹn.

9. *Kích thích tri thức ngầm*

Những ứng dụng mà tôi quan tâm trước tiên ở đây tuy nhiên vẫn nằm trong một khuôn hướng khác. Nguồn thông tin không cần phải nằm ngoài người chất vấn. Nó có thể được thông báo cho ký ức của riêng người chất vấn hay cho bất kỳ các nguồn “tri thức ngầm” (tacit knowledge) nào khác mà người ấy có thể sở hữu. Sau đó, quá trình chất vấn trở thành một quá trình kích thích tri thức ngầm. Đối với tôi có vẻ như có một nhu cầu đặc biệt cần thiết ở đây nhằm thoả mãn sự phân tích logic và ngữ nghĩa, vì quá trình mang đến những hạng mục thông tin ngầm thích hợp có liên quan đến lập luận của người thẩm vấn không bao giờ được giải quyết một cách thực tế bởi các triết gia và những nhà phương pháp luận. Cũng như thế, đối với tôi có vẻ như các nhà tâm lý học có thể có lợi nhờ một khung khái niệm tốt hơn để cập tới vấn đề lệ thuộc này. Do đó, nó là chủ đề cực kỳ quan trọng trên nhiều phương diện khác nhau. Trong những trang đầu, tôi đã tranh luận rằng nhiều điều đã chuyển “suy luận” hay “diễn dịch” thành biệt ngữ phi triết học thực sự nằm ở chỗ có liên tiếp những câu hỏi và những câu trả lời ngầm. Trong nhiều trường hợp nổi bật nhất, những câu hỏi như thế được trả lời trên cơ sở thông tin mà người chất vấn đã có sẵn cho chính mình nhưng chính câu hỏi đó cốt để kêu gọi sự chú ý. Chính xác là phẩm chất này của “suy luận” của Sherlock Holmes đã thường xuyên làm cho chúng có vẻ “sơ đẳng” một khi chúng được giải thích rõ ràng. Làm thế nào Sherlock Holmes biết ngay được rằng

Dr. Watson đã ở Afghanistan khi Dr. Watson được giới thiệu với ông? Đây là đang viết về “chuỗi lập luận” của Holmes: (Đoạn này rất gần với nguyên bản. Chủ yếu là mọi điều chúng ta đã làm là sử dụng phương thức nghi vấn thường xuyên hơn Doyle. Xin đọc “A Study in Scarlet,” in Baring Gould 1967, tập 1, trang 160–62).

Nghề nghiệp của quý ông này là gì? Ông thuộc về mẫu người y khoa, nhưng có khi phách của một người lính. Rõ ràng đây là một bác sĩ quân y. Gần đây ông ta ở đâu? Trong vùng nhiệt đới, vì mặt ông râm đen, đó không phải là màu da tự nhiên của ông, vì cổ tay của ông trắng. Nhưng ở đâu trong vùng nhiệt đới? Ông đã trải qua gian khổ và bệnh hoạn, như khuôn mặt phờ phạc của ông nói lên tất cả. Bàn tay trái của ông bị thương, vì ông giữ nó trong tư thế cứng nhắc và mất tự nhiên. Vậy thì một bác sĩ quân y người Anh vừa được nhìn thấy ở đâu trong vùng nhiệt đới, có nhiều gian khổ và bị thương nơi cánh tay? Rõ ràng là ở Afghanistan.

Ngoài những điều quan sát được nhà thám tử lừng danh sử dụng ra, ông còn dựa vào tri thức hoàn toàn thông thường về màu da râm nắng, manh mối y học dính líu tới quá khứ của một người, và lịch sử quân sự gần đây.

Hiện thực hoá thông tin ngầm cũng là thực chất trong những lời kêu gọi của các triết gia, quá thịnh hành trong thời chúng ta, tới những gì được biết đến như là “trực giác.” Tôi đã tranh luận ở một nơi nào đó rằng việc phân tích chúng như những dữ liệu mà học thuyết triết học hay sự giải thích cần phải có, là một sai lầm nghiêm trọng. Nếu chúng có vai trò chính đáng trong lập luận triết học, thì chúng cũng phải

có một vai trò khác trong luận chứng triết học. Nhưng vai trò đó là gì? Chúng ta không tìm được một câu trả lời vừa ý trong văn học.

10. Sự tương tự giữa chất vấn và suy diễn

Dựa trên mô hình của tôi, điều gì dẫn dắt việc lựa chọn những câu hỏi kích hoạt tri thức ngầm? Câu trả lời của tôi là: phần lớn cùng những lý do chiến lược như thế nói chung sẽ chi phối sự chọn lựa những lối chất vấn tốt nhất. Nhưng những nguyên tắc chiến lược đó là gì? Khó có thể cụ thể được, nhưng người ta có thể tạo ra một cặp những quan sát. Những điều giả định trước về những câu hỏi phải ở trong số những kết luận mà người chất vấn đạt được. Những câu hỏi quyết định là những câu hỏi “wh” điển hình, và những điều giả định trước của chúng là những câu có tính sống còn. (Cf. (9) ở trên). Do đó những cân nhắc có tính chiến lược quyết định là: Đây là những câu có tính sống còn có sẵn mà tôi có thể sử dụng như những giả định trước của những câu hỏi “wh”? Câu trả lời cho câu hỏi như thế sẽ thuyết minh cho ma trận của câu hỏi, đây là một câu có tính sống còn. Từ đây, sự chọn lựa chiến lược vừa đề cập gần như tương tự với sự chọn lựa phải đương đầu với nhà chiến lược suy diễn. Vì sự cân nhắc có tính quyết định tìm kiếm những chiến lược tối ưu là sự chọn lựa những công thức sống còn để được thuyết minh cụ thể ở mỗi giai đoạn suy diễn, mà ở đây nó được khẳng định là thủ tục suy diễn tự nhiên (natural-deductive procedure) hay thủ tục kiểu sống động (tableaux-type procedure). Nói cách khác, những nguyên tắc chi phối sự chọn lựa những chiến lược chất vấn tối ưu hết sức gần với sự chọn lựa những nguyên tắc chi phối sự tìm kiếm những phương pháp suy diễn tốt nhất

của người chất vấn. Tóm lại, logic suy diễn có thể tạo ra những manh mối tốt nhất cho việc chất vấn có hiệu quả. Không có gì lạ khi Sherlock Holmes gọi nghệ thuật điều tra của ông, mà tôi đã giải thích là phương pháp chất vấn, là “Khoa học Suy diễn” (The Science of Deduction).

Trên cùng một con đường, người ta có thể đi theo hướng đối nghịch. Do trạng thái song hành giữa suy diễn và chất vấn, mà những câu hỏi phù hợp có thể gây ra những kết luận suy diễn đúng bởi người trả lời, và có thể phục vụ ngược lại như những hướng dẫn tìm tòi cho những chiến lược suy diễn đúng.

Từ đây, người điều tra triết học sẽ loại bỏ mô hình khái quát hoá sai lầm thuộc chủ nghĩa thực chứng và nghĩ về nhiệm vụ của mình, không phải là một loạt những khái quát hoá từ dữ liệu được cung cấp bởi “trực giác,” mà là dựa vào mô hình “Khoa học Suy diễn và Phân tích” (Science of Deduction and Analysis) của Sherlock Holmes. Tới chừng mức mà mô hình chất vấn của tôi có thể ứng dụng được, nghĩa là tới chừng mức mà Kant còn đúng, thì khái quát hoá như thế từ những dữ liệu ngẫu nhiên đóng một vai trò trong tự thân khoa học nhỏ hơn là các triết gia ngày nay tưởng tượng, bỏ mặc trong sự thẩm tra triết học.

Một dấu hiệu khác về tính không đầy đủ của mô hình khái quát hoá là, nó không cung cấp bất kỳ manh mối nào về cách làm thế nào trực giác của chúng ta (dữ liệu) phải được thay đổi nếu chúng tỏ ra là không thoả mãn.

Ở đây, chúng ta có thể thấy được một trong những đáp ứng chính mà mô hình chất vấn của tôi có thể thực hiện khi tư duy với tư cách một mô hình của phương pháp triết học. Nó có thể hướng dẫn triết gia trong việc kích hoạt tri thức

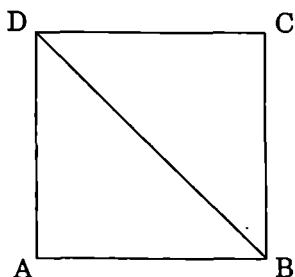
ngâm để thiết lập những tư liệu thô trong thăm vấn của triết gia. Đặc biệt, nó cho thấy những nguyên tắc chỉ đạo quan trọng cho nhiệm vụ này sẽ đến từ logic suy diễn quen thuộc của chúng ta. Tư duy thành công thường được cho là “tư duy có logic” Các triết gia có thể được khuyến nên xem quan niệm này nghiêm túc hơn hiện thời họ đang sử dụng.

11. Lập luận tầm thường chống lại Lập luận không tầm thường

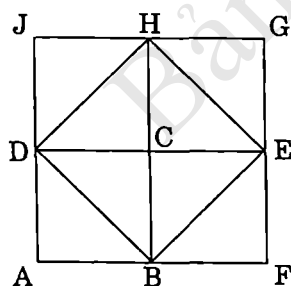
Phần sức mạnh của phép loại suy tương tự (the near analogy) giữa chất vấn và suy diễn mà tôi đã tranh luận được đưa ra bởi câu hỏi: Điều gì mô tả được đặc điểm của lập luận không tầm thường [nontrivial reasoning] (ngụy tạo [synthetic])? Những dịp trước tôi đã tranh luận về câu trả lời cho câu hỏi này được ứng dụng cho lập luận suy diễn. (Thành ra câu trả lời này không những được mong đợi mà còn được nhấn mạnh đặc biệt bởi C. S. Peirce, cho dù đã không ai hiểu được quan niệm của ông trong giai đoạn chuyển tiếp). Rất ngắn gọn, và việc bỏ qua mọi loại thuật ngữ chuyên môn, với quan niệm rằng một luận logic là tầm thường [trivial] (“thuộc hệ luận” [corollarial] là từ mà Peirce dùng) nếu nó không bao hàm việc đưa thêm bất kỳ những thực thể mới nào vào trong lý lẽ. Một suy luận không tầm thường [nontrivial] (“thuộc định lý” [theorematic] là từ Peirce dùng) nếu nó lệ thuộc vào việc đưa thêm một vật thể mới vào phạm vi hoạt động của lập luận. Vật thể phụ mà người lập luận phải đưa vào, càng nhiều lập luận càng không tầm thường. Về mặt lịch sử, trường hợp mô hình có sự đưa thêm những vật thể mới vào lý lẽ là những cái được gọi là những cấu trúc phụ của môn hình học cơ bản, mô hình được phản ánh bởi sự chọn lựa thuật ngữ của Peirce.

Phép loại suy bộ phận (the partial analogy) giữa chất vấn và suy diễn đã giải thích ở trên cho phép chúng ta khái quát hoá sự khác biệt tầm thường – không tầm thường đối với lập luận theo lối kinh nghiệm dựa vào việc chất vấn hơn thế nữa lại còn lập luận suy diễn trong ý nghĩa hạn hẹp về thuật ngữ của những triết gia đương thời. Phần mở rộng được minh hoạ gọn gàng bằng thí dụ mà tôi đã sử dụng trước kia, tức “tình tiết kỳ lạ của chú chó lúc nửa đêm” trong Conan Doyle. Con ngựa đua nổi tiếng Silver Blaze bị đánh cắp khỏi chuồng lúc nửa đêm và người huấn luyện nó, chủ chuồng ngựa, được tìm thấy bị chết vì sức khoẻ. Mọi người diên đầu cho tới khi Sherlock Holmes hướng sự chú ý của chúng ta “tới tình tiết kỳ lạ của chú chó lúc nửa đêm.” “Chú chó đã không làm gì lúc nửa đêm.” Đó là tình tiết kỳ lạ.” Điều Sherlock Holmes sẽ làm ở đây trước hết là đưa ra một ít câu hỏi được chọn lọc kỹ càng. Chú chó canh đã có mặt ở chuồng ngựa suốt đêm định mệnh đó không? Vâng, chúng ta biết là có. Chú chó có sửa cắn tên trộm ngựa không? Không, nó đã không sửa. (“Đó là tình tiết kỳ lạ”). Bây giờ, ai là người mà chú chó canh chuyên nghiệp không sửa cắn lúc nửa đêm? Dĩ nhiên là chủ chuồng ngựa và người huấn luyện. Từng câu hỏi và từng câu trả lời có thể là “sơ đẳng,” như Sherlock nói, nhưng điều làm cho toàn bộ dòng tư duy trở nên không tầm thường là Holmes, lần đầu tiên trong câu chuyện, mang một yếu tố mới có liên quan đến đáp án của điều bí ẩn, tức chú chó. Việc đưa thêm một đối tượng mới này vào lý lẽ song song với “hình vẽ phụ” của nhà hình học. Nó không những thêm vào sự thay đổi tâm lý cho câu chuyện; mà về mặt logic còn làm cho Holmes có khả năng thực hiện “suy diễn.”

Sự suy diễn nổi tiếng nhất trong văn học triết học dưới dạng đối thoại hỏi – đáp là cuộc đối thoại giữa Socrates với cậu bé nô lệ trong *Meno* của Plato. Nó minh họa sinh động cùng một năng lực của những hình vẽ phụ (nói chung, những cá nhân phụ, theo ý nghĩa cá nhân của nhà logic học) đã làm cho những kết luận không tầm thường trở nên dễ dàng. Trong *Meno*, Socrates mở rộng tầm nhìn của cậu bé nô lệ bằng cách giới thiệu ba hình vuông mới tiếp giáp với hình ban đầu. Hình ban đầu là:



Hình đầy đủ trông như thế này:



(Những đường BE, EH, và HD được Socrates giới thiệu trong nhiều dòng trong đoạn 84e–85a.) Một khi tất cả những hình vẽ này được thực hiện, kết luận sẽ rõ ràng: bình phương BD có thể thấy bằng hai lần bình phương AB. Lý lẽ này chủ yếu dựa vào “những

hình vẽ phụ” (auxiliary constructions) mà Socrates được phép thực hiện.

Nếu vai trò và bản chất của những hình vẽ phụ như thế không được hiểu và đánh giá đúng, thì sức mạnh của phương pháp chất vấn triết học đem lại những kết luận không tầm thường sẽ là nan đề hấp dẫn. Dường như đối với tôi vẫn còn một ít ngạc nhiên là, nan đề này kích thích Plato đưa ra giả thuyết trong học thuyết về *ký ức* (doctrine of anamnesis), nghĩa là về tri thức giống như sự hồi tưởng về những kết luận không mong đợi đó. Việc cố gắng xem xét những học thuyết về những ý niệm bẩm sinh dưới cùng một ánh sáng cũng là một điều thú vị.

12. Tư duy như cuộc đàm luận không lời

Một cách thức làm nổi bật tầm quan trọng quyết định chung của một mô hình chất vấn thích hợp cho sự phân tích nhận thức tư duy của con người nói chung như sau: Nhiều lần trong dòng tư tưởng phương Tây, các triết gia đã đề nghị xem xét *tư duy* dựa vào mô hình *lời nói*. Plato mô tả “tư duy như đàm luận, còn phán đoán như lời khẳng định được công bố, không nói to cho người khác nghe, mà im lặng với chính mình” (Plato, *Theaetetus* 190a; cf. *Sophist* 263e). Cũng như thế, C. S. Peirce khẳng định “mọi tư duy đều là đối thoại về hình thức. Bản ngã của bạn ở một thời điểm kêu gọi bản ngã sâu hơn của bạn để có được sự tán thành” (C. S. Peirce, *Collected Papers*, vol. 2, sec. 26), và một lần nữa, “Tư tưởng của một người là điều mà người ấy ‘nói với chính mình,’ nghĩa là, nói với bản ngã khác vừa sinh ra theo dòng thời gian.” (C. S. Peirce, *Collected Papers*, vol 6, sec. 338). Một lý do vì sao quan niệm này lại gợi ý đến mức nếu nó đúng, thì logic mở rộng và đầy quyền lực, đã được phát

triển để nghiên cứu những câu được nói hay được viết ra, có thể trông mong để giúp chúng ta hiểu được bản chất của *lập luận* và *tư duy*.

Nhưng quan niệm có tính gợi ý này không bao giờ dẫn đến những hiểu biết chủ yếu vào bản chất của tư duy và lập luận. Vì sao? Ngày nay, Peter Geach đã cố gắng sử dụng quan niệm và giải thích khái niệm tư duy hay “phán đoán” theo từ mà Geach dùng, “là sự mở rộng theo phép loại suy khái niệm *nói*.” Tuy có tài khéo léo nổi tiếng của Geach, song những kết quả khá là khiêm tốn. Nói chung, bây giờ chúng ta có thể biết vì sao quan niệm mang tính gợi ý tư duy với tư cách là nói bên trong nội tâm không tỏ ra hữu dụng như người ta mong đợi. Câu trả lời ẩn tàng trong những công thức của Plato và Peirce. Họ không chỉ so sánh tư duy với nói năng, mà với *đàm luận* nữa – đàm luận giữa các bản ngã khác nhau. Do đó nó không phải là bất kỳ một logic cũ nào được mong đợi trở thành hữu dụng cho việc hiểu biết lập luận qua phép loại suy Plato và Peirce; chỉ một logic đàm luận xác thực khi được phân biệt với logic được thực hiện dựa vào mức độ câu sẽ hoạt động. Chúng ta có thể gọi phần sau là “logic câu” (sentential logic) tương phản với logic đàm luận (discourse logic) nếu thuật ngữ không được giành quyền ưu tiên. Điều nổi bật về phần lớn những khái quát hoá logic thông thường và những học thuyết là chúng chuyển động dựa vào mức độ câu. Họ không để ý đến những khác biệt giữa những người nói, thí dụ những khác biệt giữa những gì họ biết. Hơn nữa, phần lớn những khái niệm hoá đề cập tới logic của những câu hỏi trong văn học khởi đầu cũng thuộc về logic câu như thế.

Một cách đặc trưng, Geach cũng cố gắng sử dụng phép loại suy giữa tư duy

và nói năng để xem xét, không phải những loại khác nhau về những suy luận mà con người có thể tạo ra trong tư duy, mà là nhiều loại phán đoán khác mà con người có thể tạo ra, chẳng hạn như “phán đoán đồng nhất hoá” (judgements of identification), “phán đoán về những đặc thù cảm nhận được” (judgements about sensible particulars) v.v. Nói cách khác, những khái niệm hoá của ông phần lớn vẫn còn dựa vào mức độ câu.

Bây giờ câu hỏi và câu trả lời cung cấp một thí dụ đơn giản nhất về hiện tượng đàm luận (discourse phenomenon) mà không thể được quy giản thành hiện tượng mức câu (sentence-level phenomenon). Thực ra, không có bất kỳ một vấn đề nào trong việc hỏi một câu hỏi nếu người nói và người nghe biết cùng những vật như nhau hoặc nếu những khác biệt tri thức giữa họ không quan trọng. Do tầm quan trọng của những trạng thái tri thức tương ứng về những nhóm trong cuộc đối thoại hỏi-đáp, nên không có gì ngạc nhiên khi tiêu chuẩn của tôi về việc trả lời thuyết phục (cf. (16) ở trên) được đưa thành công thức về những gì người chất vấn biết được (nghĩa là biết sau khi người ấy nhận được câu trả lời). Nếu có bất kỳ điều gì đáng chú ý trong tiêu chuẩn của tôi, điều đó nằm trong sự thật là không có nhu cầu quy cho những đặc tính khác của tình huống đối thoại.

Do đó, học thuyết của tôi về câu hỏi, câu trả lời, và đối thoại hỏi-đáp tham khảo trường hợp mô hình để sử dụng cho việc nghiên cứu hiện tượng đàm luận đặc trưng này. Theo những gì chúng ta nhận thấy, điều này ngụ ý rằng nó cũng hứa hẹn, qua phép loại suy Plato-Peirce giữa đàm luận và tư duy, để phục vụ như một mô hình loại suy cho ít nhất là những trường hợp mẫu để truyền kiến thức nào đó về lập luận (tư duy). Tóm lại, nó cho chúng

ta niềm hy vọng tuyệt nhất là tôi có thể biết cách làm sáng tỏ phép loại suy Plato-Peirce, ít nhất trong trường hợp những vấn đề mẫu được tuyển chọn. Chỉ về học thuyết năng động giống như học thuyết của tôi về sự tương tác hỏi-đáp, người ta mới có thể hy vọng làm cho lý thuyết logic có liên quan đến nghiên cứu về lập luận và tư duy theo cách Plato và Peirce mong đợi.

Một số sự phát triển được phác thảo ra, đã đề cập đến, hay đã thảo luận trước nhận được vị trí không giả tạo của chúng trong toàn bộ viễn cảnh này. Thí dụ, khởi đầu người ta đề cập đến quá trình gọi ra những hạng mục thông tin ngầm cho nhiệm vụ tích cực có thể được tiếp cận như thế nó là một thủ tục chất vấn. Nói cách khác, quá trình tư duy đặc trưng

này có thể được vận dụng bởi một phép loại suy với đàm luận rõ ràng. Cũng như thế, những mối liên kết sâu sắc giữa những chiến lược suy luận thực sự theo logic và kỹ năng của người tạo ra khái niệm thực thành như Sherlock Holmes chưa được phát hiện ở trên, làm bằng chứng cho khả năng tồn tại của cùng một phép loại suy. Trong phân tích cuối cùng, có lẽ khả năng của mô hình chất vấn đã làm sáng tỏ bản chất của tư duy chung hơn, làm cho nó thành hữu dụng như một phần của phương pháp luận của các triết gia. Vì nhiệm vụ cuối cùng nhưng không phải là tối thiểu của triết gia là tăng cường sự hiểu biết của chúng ta về tư duy của riêng chúng ta. Trong triết học, chỉ có sự suy ngẫm đáng được xem xét là tư duy.

PHẦN SÁU

Triết học của khoa học

Bản sao lưu trữ

Dẫn nhập

**Mười tiên đoán có tính triết học
(và ngược lại)**

của
**GIAN-CARLO ROTA &
JEFFREY THOMAS CRANTS**

Ghi chú của chủ bút: Giáo sư Rota qua đời không bao lâu sau khi viết tiểu luận này và ông không có cơ hội thấy nó được xuất bản. Do đó trong bài viết có thể tồn tại những điều mâu thuẫn nhau.

Gia sử tương lai mở ra trước mắt chúng ta như một trang sách. Chúng ta có thích như thế không? Có thể là không. Chúng ta sẽ không dễ tâm lắng nghe những tiên đoán, trong chừng mực chúng ta còn cảm thấy tin tưởng rằng những điều tiên đoán như thế là không đáng tin cậy. Nếu có một nhà tiên tri nào đó có thể tiên đoán tương lai một cách chắc chắn, như đã xảy ra đối với Cassandra ở Troy, chúng ta có thể sẽ tránh xa một con người như thế. Những người khác bảo đảm rằng những tác giả hiện nay sẽ không dùng Cassandra làm mô hình mẫu.

Nói chung, chúng ta lắng nghe những lời tiên đoán được chúng ta mong đợi để có cái nhìn về tương lai được khẳng định, ngoại trừ việc chúng ta cần lời khuyên về các đầu tư của chúng ta. Sau đó, chúng ta tìm kiếm sự giúp đỡ từ những nhà tiên tri chuyên nghiệp, chẳng hạn như nhà chiêm tinh, thầy bói, và nhà kinh tế học. Hãy để các

tác giả dàn anh bắt đầu bằng một câu chuyện riêng tư chẳng hạn như nói về tuổi của tôi. Ông ngoại tôi, một người làm bánh mì ở Ý, thường tìm kiếm lời khuyên của ông đồng bà cốt nhằm có được những lời tiên đoán về những con số để mua vé số. Ở Ý người già nhất vẫn tiếp tục chơi vé số. Ông đồng bà cốt lúc nào cũng đề nghị ông mua số 7-17-27. Ông đã làm thế, và ông đều thua. Một tuần sau đám ma của ông, những con số đó là số thắng giải. Tôi dùng giai thoại này để cảnh báo rằng không phải mọi lời tiên đoán đều cần phải xa với mục tiêu.

Trước kia trong lịch sử, chưa bao giờ khoa học chiếm được một vị trí trung tâm trong văn hoá chúng ta, và chưa bao giờ sự hiểu lầm về khoa học lại lan rộng như ngày nay. Ở đây, mục tiêu của chúng ta không phải là nghiên cứu những lĩnh vực kinh viện chủ yếu thuộc về triết lý của khoa học. Đúng hơn, chúng ta sẽ cố gắng trình bày từ quan

điểm của một nhà khoa học những vấn đề có cơ sở, những vấn đề đích thực được tìm thấy trong khoa học ngày nay.

Triết gia Đức Georg Wilhelm Friedrich Hegel bị khiển trách về lời phát biểu lừng danh “thực tại là hợp lý và hợp lý là thực tại” (the real is rational and the rational is real). Mọi nỗ lực để đưa ra những mô tả vô tư về thế giới đều không chứng minh được một cách thuyết phục khẳng định của Hegel.

Tình trạng hiện tại của khoa học xác nhận Hegel đã sai lầm một cách tuyệt vọng trong đơn thuốc tính hợp lý của ông dành cho thực tại. Những người chuyên làm đơn giản hóa vấn đề của thế kỷ hai mươi đã nhận thấy cái lợi của việc đi theo bước chân Hegel (hay họ tin những gì Hegel nói) và lờ đi tiếng gọi của chủ nghĩa duy thực. Chúng ta sẽ nắm bò bằng sừng và mô tả với chút ít phê bình khi thiếu kiểm chế, cho phép chúng ta một số đặc tính gây lúng túng trong khoa học ngày nay, những đặc tính đó có thể đóng vai trò chủ đạo số phận của khoa học ở thế kỷ tới.

Khi chúng ta ở tư thế triết học hướng về khoa học, chúng ta gặp một loạt hiện tượng ít được chú ý đến nhưng lại đụng chạm đến những điều chúng ta trông đợi. Thuyết duy thực phải vật lộn với mâu thuẫn. Khi chúng ta nhìn kỹ vào một lý thuyết khoa học nào đó, chúng ta thấy rằng điều có vẻ là sản phẩm của tư tưởng thuần túy thực ra chỉ là một hỗn hợp giữa lý trí và huyền thoại. Thực tế và viễn tưởng đóng những vai trò căn bản ngang nhau trong giải thích có tính khoa học. Chỉ những ứng dụng thực tế bất tận và bất ngờ là những khám phá mang tính lý thuyết bất khả thi mới tìm được một cách kỳ diệu lời an ủi là chúng ta liều mạng tìm kiếm sự sụp đổ của Chủ nghĩa duy lý thời Khai sáng (Enlightenment rationalism)

Nhiệm vụ của chúng ta chỉ là đòi hỏi sự hùng biện của mười điều răn của Chúa Trời.

1. Có tính thống nhất cho các môn khoa học

Chúng ta bắt đầu với một vấn đề cũ và thường được lặp đi lặp lại: liệu có bất kỳ lý do nào để khẳng định tính thống nhất của khoa học không? Liệu có một mạch tư duy hay phương pháp chung xuất phát từ khoa học lý thuyết, chẳng hạn như toán học, hướng tất cả tới các khoa học miêu tả, chẳng hạn như các ngành khoa học và sự sống? Liệu việc sử dụng chữ *khoa học* (science) có thể được chứng minh là đúng, bao gồm cả các công việc khác nhau thuộc loại đó không?

Câu trả lời tích cực cho câu hỏi này có thể trở thành rõ ràng, khi chúng ta thực hiện những thực nghiệm tư duy thích hợp (“những biến đổi chính xác” [eidetic variation] như thầy Edmund Husserl thường thích dùng), và do đó so sánh nghề nghiệp khoa học với những nghề nghiệp có lợi hơn, chẳng hạn như ngân hàng hoặc pháp luật. Sau đó chúng ta sẽ nhận thức rõ ràng một từ *khoa học* thực sự phù hợp với toàn bộ cộng đồng khoa học gia.

Một viên chức cao cấp của CIA có lần đã lưu ý một tác giả đáng kính rằng ông ta đã được lợi từ những tham khảo cá nhân với những khoa học gia trong văn phòng và trong phòng thí nghiệm của họ nhiều hơn là ông lượm lặt từ những cuộc gặp gỡ với những thương gia khôn ngoan hay từ những bản báo cáo tuyệt mật của nhân viên cơ quan. Tôi nhận thấy nhận xét của ông đáng ngạc nhiên, và tôi đã lưu ý đến một sự phản đối phổ biến. Các khoa học gia thiếu cảm nhận thực tế; họ sống trong tháp ngà; họ không biết những gì đang xảy

ra trên thế giới. “Nhưng những khoa học gia là những người trung thực!” người bạn CIA của tôi bẻ lại.

Tính trung thực tri thức là một đặc điểm có ở mọi khoa học gia. Những kết quả của khoa học được công bố theo ý nghĩa là phải được chia sẻ, được thẩm định, kiểm tra tỉ mỉ, và phải được các khoa học gia và các kỹ sư của bất kỳ thời đại hay văn hoá nào tái lập lại được. Những báo cáo sai lầm và gian lận là rất hiếm; bất kỳ khi nào có tình tiết gian lận xảy ra, sẽ có một bài phóng sự phổ biến trên phương tiện truyền thông. Sự công khai rộng rãi đối với gian lận khoa học là bằng chứng hiển nhiên cho thấy tính không trung thực trong khoa học là điều loại trừ.

Sự thừa nhận hơn nữa về tính trung thực là một đặc điểm được mọi nhà khoa học chia sẻ. Những kết quả của thí nghiệm khoa học được liệt kê và có thể đọc thấy trên những tờ báo phát hành khắp thế giới. Bất kỳ ai cũng có thể đánh giá tính chính xác theo thống kê của sự thừa nhận bằng con số giả thuyết khoa học. Những kết quả thăm dò được nêu ra và dẫn tới nghiên cứu thêm, thường được các nhà khoa học khác thực hiện. Những kết luận mơ hồ được rút ra với sự thận trọng, và trong những trường hợp hiếm có đó nếu chúng được tạo ra với ý đồ lừa gạt, chúng sẽ bị phát hiện ra ngay.

Trong một số môn khoa học chính xác, những công bố giả dối hầu như không tồn tại. Hoặc bằng chứng về một định lý toán học đúng, hoặc định lý nào đó dài dòng vô nghĩa. Một hợp chất hoá học mới tìm thấy được công nghiệp hăm hở tái sản xuất và làm thành nền công nghiệp một tỉ mỹ kim. Một đặc điểm di truyền mới được nhận diện sẽ dẫn dắt các thầy thuốc kiên quyết tìm ra một vị thuốc mới. Đặc điểm giống nhau về hình thái học giữa hai loài thực vật sẽ dẫn

đến sự cải thiện năng suất nông nghiệp. Nét vẽ kiểu cách khó hiểu của cơ học lượng tử được các kỹ sư nắm bắt và dẫn đến cuộc cách mạng trong tính toán.

Các nhà khoa học tập hợp lại với nhau với niềm tin rằng công việc của họ sẽ đưa đến việc khám phá ra các sự kiện có thể kiểm tra. Vật lý học và hoá học, sinh vật học và toán học có thể khác nhau về phương pháp và về đối tượng nghiên cứu, nhưng các nhà vật lý học và hoá học, các nhà sinh vật học và toán học cùng siết chặt hàng ngũ khi được yêu cầu cùng đồng ý rằng công việc của họ cùng chia sẻ ít nhất một đặc điểm: khám phá những thuộc tính đa dạng của một và chỉ một Tự nhiên duy nhất.

Tại cuộc họp hàng năm của Học viện Khoa học Quốc gia của Mỹ [the National Academy of Sciences of the United States] (diễn ra ở Washington, D.C. vào tháng tư), có ít bất đồng về những vấn đề thực thể. Không có một cuộc gặp mặt các cá nhân từ những lĩnh vực đa dạng nào như thế sẵn sàng thể hiện sự đoàn kết khi có một trong các môn khoa học bị tấn công. Những cuộc tấn công như thế ngày càng trở nên thường xuyên hơn, được bố trí bởi lực lượng đầy quyền lực của chính sách ngu dân. Những nhóm nhỏ nhưng to tiếng chống tri thức, rất giận dữ, che giấu sự căm ghét tính trung thực khoa học theo nhiều cách và lựa chọn các môn khoa học để tấn công theo định kỳ.

2 Không có tính thống nhất của các khoa học

Bất kỳ ai đưa mắt nhìn vào sự đa dạng của khoa học hiện đang được tiến hành, sẽ chú ý đến tình trạng rời rạc của kỷ luật khoa học. Trong số các nhóm nghiên cứu và các phòng nghiên cứu trên khắp thế giới người ta tìm thấy những cộng đồng nhỏ được liên kết chặt chẽ với nhau bởi cùng chia sẻ những giả định

trước về môn khoa học của họ được dành riêng và chỉ liên quan đến họ và bạn bè họ. Những nhóm nghiên cứu nhỏ này năm thì mười họa mới chia sẻ vụng về với nhau. Thường thì họ hay chia sẻ những kết quả bằng cách thách đó.

Những nhóm giữ kẽ như thế được tìm thấy ngay trong phạm vi một cộng đồng và trong cùng một môn khoa học. Vật lý hạt nhân, như một thí dụ nổi bật, được tổ chức nghiên cứu bởi những trường phái các nhà vật lý tách biệt với nhau không những bởi những chương trình khác nhau mà còn bởi những niềm tin khác nhau vào cấu trúc vật chất, và thường bởi sự nghi ngờ và không tin tưởng lẫn nhau.

Nếu chúng ta bao gồm cả toán học vào các môn khoa học này – có quan điểm được tranh luận theo định kỳ – sau đó chúng ta có thể hỏi liệu công việc của nhà toán học và công việc của nhà thực vật học có thể được xem là có điểm chung không. Một phát hiện toán học được phú cho tính dứt khoát mà không một sự phân loại thực vật học nào có thể đạt được. Định luật vật lý trình bày tính bất biến hiếm khi được tìm thấy trong bất kỳ nghiên cứu thực vật học nào. Vô số những sự kiện nổi bật nhưng không có tính thuyết phục được các nhà tâm lý học khám phá ra, đã thất bại đến mức không học thuyết nào trụ được qua thử thách của thời gian.

Những lý do nào có thể được đưa ra cho việc bao gồm cả những hoạt động như thế dưới một ngọn cờ vì giống nòi, hơn là vì lợi ích chung không?

3. Chúng ta đang sống ở một trong những thời đại lớn mạnh của khoa học

Khoa học, được chia đại khái làm ba phần. Ở mức trên cùng người ta tìm thấy các môn khoa học như vật lý học và hóa

học, những môn này lợi dụng toán học, và tương lai của chúng gắn kết chặt chẽ với tương lai của toán học. Ở mức trung bình có những môn khoa học, như ngành khoa học về sự sống, ở đó thí nghiệm ngự trị cao nhất, và ở đó lý thuyết toán là kẻ đến sau, vẫn bị nghi ngờ. Ở mức thấp nhất, chúng ta thấy những môn khoa học đôi khi được gọi là những khoa học mới, cho dù một số đã có mặt khá lâu rồi. Ba thí dụ về những môn khoa học mới là vũ trụ học, kinh tế học, và thuyết tiến hoá.

Ba lý do khiến chúng ta phỏng đoán rằng thế kỷ hai mươi mốt sẽ là thời hoàng kim của khoa học, ít nhất cũng thành công bằng thế kỷ hai mươi, và phong phú thành tựu hơn trong từng lĩnh vực này.

Thứ nhất, những chinh phục thường xuyên của khoa học đã làm thay đổi bộ mặt thế giới. Hai học thuyết khoa học sẽ vẫn tồn tại những mô hình thành công cho mọi thời đại: cơ học cổ điển (classical mechanics) và thuyết điện từ (electromagnetic theory). Cả hai học thuyết này phô bày một đặc trưng của tiến bộ khoa học, là có khuynh hướng bị lãng quên trong im lặng.

Nền tảng lý thuyết của cơ học cổ điển và điện từ học (electromagnetism) được công bố bằng những thuật ngữ toán học ở thế kỷ mười chín, trong hệ thống phương trình vi phân hơi thay đổi so với thời đó. Tuy nhiên, những điều khẳng định dứt khoát dựa trên thí nghiệm và những ứng dụng kỹ nghệ của những học thuyết này trong thời gian dài bị giới hạn bởi tình trạng lạc hậu kỹ thuật. Phải mất thêm năm mươi năm nữa, đại khái là vào giữa thế kỷ hai mươi, trước tác động đầy đủ của chân lý của những học thuyết này được cảm nhận.

Cơ học cổ điển trong công thức gốc phi ma sát được xác nhận thắng lợi khi

thời đại vũ trụ đang tiến đến. Những dự báo chính xác quỹ đạo tên lửa được phóng vào không gian đã cho lời xác nhận cuối cùng về những định luật mà Isaac Newton đã phát biểu lần đầu tiên và được các nhà toán học và vật lý học hoàn thiện suốt gần ba thế kỷ.

Thuyết điện từ đã trải qua sự tiến hoá tương tự. Những ứng dụng điện tử đầu tiên đã sử dụng các phương trình của James Clerk Maxwell, nhưng sự thiếu kỹ thuật đã làm cho những ứng dụng này không được thoả mãn. Chỉ trong thời đại điện tử, với sự ra đời của máy truyền hình và máy vi tính, học thuyết điện từ mới tìm được sự xác nhận dưới dạng thuần túy nhất, mà không có sự gần đúng.

Danh tiếng của nhà khoa học là họ giữ vững các học thuyết của mình khi đối mặt với những rủi ro của thực nghiệm mà có vẻ như che lấp cả sự hoàn hảo của các phương trình của họ. Có lẽ tình tiết nổi trội về thành tựu của học thuyết này vượt lên trên nghịch cảnh của thí nghiệm đã thuộc về Albert Einstein. Một ít năm, sau khi thuyết tương đối đặc biệt của ông được công bố, một nhà vật lý xuất sắc người Mỹ – lúc bấy giờ là chủ tịch Hiệp hội Vật lý Hoa Kỳ (American Physical Society) – thực hiện một thí nghiệm có vẻ như bác bỏ học thuyết của Einstein. Einstein vẫn vững vàng. Cuối cùng, vào một thời điểm nào đó ở thập niên 1920, một sai lầm được tìm thấy trong thí nghiệm đó, và Einstein đã thắng.

Sự tiến bộ lớn nhất mang tính lý thuyết trong khoa học của mọi thời đại là cơ học lượng tử (quantum mechanics). Những quan niệm cơ bản về cơ học lượng tử được phát triển trong một giai đoạn khoảng ba năm cuối thập niên 1920, và không thay đổi nhiều kể từ đó. Nhưng những ứng dụng của cơ học lượng tử đã cách mạng hoá vật lý học.

Bất kỳ ai đã từng nghiên cứu cơ học lượng tử đều đồng ý rằng mô hình tư duy kiểu khác là cần thiết để hiểu được cơ học lượng tử nhiều bí hiểm. Nhà vật lý học Richard Feynman thường nhắc đi nhắc lại rằng, “Không ai hiểu được cơ học lượng tử”. Ông nói đúng. Ngay cả ngày nay, một sinh viên cơ học lượng tử được giao cho việc nắm vững một tập hợp những công thức nấu nướng khó hiểu và người ấy phải học cách ứng dụng mà không được hỏi quá nhiều câu hỏi. Không ai hiểu rõ được cơ học lượng tử qua “trực giác”. Điều tệ hại hơn là, toán học phức tạp mà cơ học lượng tử đòi hỏi ứng dụng một cách không hoàn hảo, và những sự huỷ bỏ bằng “nhắm mắt lại” (“close your eyes” cancellations) trong những phương trình thường được yêu cầu để biện minh cho những dự đoán lạ lùng mà không học thuyết toán học hiện đại nào có thể giải thích được.

Ai đã hoạt động trong cơ học lượng tử đều biết rằng chủ nghĩa hình thức không gian (space formalism) của nhà toán học người Đức, David Hilbert, hiện được sử dụng rộng rãi là gần đúng với một học thuyết toán học thích hợp hơn một ngày nào đó. Việc khám phá ra một học thuyết như thế là sự thách đố đối với thế kỷ tới.

Cơ học lượng tử cần tới một loại logic kiểu mới có vẻ như đi ngược lại với những quy luật logic bình thường, những luật đó đã tồn tại không bị tổn hại trong suốt 2.000 năm. Mãi cho tới gần đây, không ai quá lo lắng về sự phá vỡ logic đã xảy ra trong cơ học lượng tử, vì cơ học lượng tử dường như chỉ ứng dụng cho những hiện tượng vô cùng nhỏ, cho các âm điện tử (photons) và các lượng tử ánh sáng (photons) và cho những thực thể siêu nguyên tử (subatomic entities) khác mà gần với khả năng tưởng tượng hơn với đời thường của chúng ta.

Mọi điều này thay đổi cùng với sự ra đời của cơ học lượng tử cách đây vài năm. Cơ học lượng tử sẽ dẫn đến ít nhất hai thay đổi lớn, một trong đời thường và một trong khoa học.

Đời thường của chúng ta sẽ bị ảnh hưởng ngay khi cơ học lượng tử trở thành một thực tại. Điều này có thể xảy ra ở một thời điểm nào đó khoảng mười năm tới. Cơ học lượng tử sẽ làm cho mọi phương pháp mã hoá hiện nay trở thành lỗi thời. Ngay khi những chương trình mới vào hoạt động thì những hệ số nguyên lớn trong một thời gian ngắn, là cái mà sự tính toán lượng tử hứa thực hiện, thì số nhận dạng cá nhân, thẻ tín dụng và đường điện thoại an toàn sẽ trở thành vật của quá khứ. Người ta tự hỏi làm thế nào cháu chắt chúng ta có thể giữ được bí mật của chúng.

Nhưng hiệu ứng domino (domino effect/ tác dụng lô i kéo một sự kiện làm phát sinh những sự kiện tương tự ở nhiều nơi khác) theo sự tính toán lượng tử (quantum computation) có thể đáng chú ý hơn trong các môn khoa học. Nhờ vào sự tính toán lượng tử, logic của cơ học lượng tử bị lộ mặt bí mật siêu nguyên tử của nó. Những nhu cầu về sự tính toán lượng tử đang buộc các nhà toán học phải giải thích rõ ràng thành các khái niệm toán học đơn giản cái quá trình lập luận cơ bản của thuyết lượng tử, thoát ra khỏi sự tò mò về những điều bí ẩn của vật vô cùng bé nhỏ. Chúng ta đang được đào tạo lại để suy nghĩ theo cơ học lượng tử. Khi các khoa học gia và các nhà toán học học suy nghĩ theo cách thức lượng tử, họ sẽ tìm được những ứng dụng mới của cách suy nghĩ hoàn toàn mới này vào những vấn đề đa dạng nhất trong mọi góc ngách của khoa học. Một cuộc cách mạng bắt đầu.

Cơ học lượng tử là vết rạn đầu tiên trên bức tường thuyết quyết định ngây

thơ đi lui trở lại tới nhà thiên văn học và toán học người Pháp tên là Pierre-Simon Laplace. Nó mở ra con đường tới một thế giới mới mà đối với ngày nay chúng ta không có can đảm hay trí tưởng tượng để bước vào.

Bây giờ chúng ta tiến đến lý do thứ hai để nghĩ rằng thế kỷ thứ hai mươi mốt sẽ là thời hoàng kim của khoa học. Nửa sau của thế kỷ XX đã mở ra sự phong phú của những kỹ thuật thực nghiệm mà trước kia không có sẵn, và điều đó cung cấp những dữ liệu đòi hỏi những học thuyết chính xác để thay thế suy đoán hiện nay. Tri thức của chúng ta về không gian được mở rộng bởi những phương tiện đo lường được cung cấp bởi kính thiên văn Hubble và bởi nhiều quan sát chính xác về phương diện quang học khác hiện đang được thực hiện. Sự làm sáng tỏ cấu trúc gien của DNA (cấu tử cơ bản của tế bào di truyền) đang đạt tới những mức độ triết để của tính tỉ mỉ và chính xác. Việc vẽ hình cộng hưởng từ tính sẽ cho phép hiểu rõ về những chức năng của não chỉ cách đây vài năm.

Những tiến bộ kỹ thuật này đang cung cấp một loạt các sự kiện mới và bất ngờ đang đưa ra một thách đố cho sự phát triển những học thuyết trong vũ trụ học, trong di truyền học, và trong môn khoa học về não bộ mà lần đầu tiên trong lịch sử sẽ đáp ứng được các tiêu chuẩn của tính chính xác và tính đáng tin cậy do vật lý học thiết lập. Chúng ta có thể ước đoán rằng các nhà khoa học trong thế kỷ tới sẽ tiếp tục bận rộn phát triển những học thuyết như thế.

Lý do thứ ba cho việc dự đoán một thời hoàng kim của khoa học là chúng ta đang chứng kiến sự khởi đầu của việc tái cấu trúc quan niệm của chúng ta về học thuyết khoa học là gì. Tới ngày này, mô hình lý thuyết khoa học

được rút ra từ vật lý học, và các lịch sử khoa học nghiêng nặng về lịch sử của vật lý học. Vì các ngành khoa học về sự sống và các ngành liên quan được công nhận nhờ vào một số phát minh về gien, nên mô hình lý thuyết khoa học do vật lý học quy định sẽ tỏ ra lúng túng và không phù hợp. Nhà sinh vật học phân tử xuất sắc (Walter Fitch) đã nói với một người trong chúng ta một nhận xét đầy kinh ngạc – rằng bất kỳ những học thuyết nào mà các nhà sinh vật học phát triển, đều có thể tương tự với sự tường thuật lịch sử hơn là sự phát biểu những định luật tự nhiên.

Các khoa học đang tự lung lay do đổ kỵ với vật lý học, với chủ trương rằng các phương pháp chính xác khác có thể xảy ra trong những môn khoa học hoàn hảo bằng và không thể quy giảm thành tính chính xác của vật lý học. Định kiến cũ cho rằng mọi khoa học cuối cùng sẽ “bị quy giảm” thành vật lý học (bất cứ điều gì mà lời phát biểu như thế có thể ngụ ý), bị thúc đẩy bởi chủ nghĩa thực chứng giản dị thái quá (simplistic positivism) mà hùng hổ vượt cao hơn triết lý của khoa học (philosophy of science) trong nửa cuối thế kỷ này.

4. Khoa học sắp kết thúc

Nhà toán học John von Neumann thường nói rằng công chúng có thể quay lưng với khoa học, hết như một ngày nào đó họ quay lưng với nhạc cổ điển. Người quan sát theo tinh thần hoài nghi về toàn cảnh khoa học trong năm mươi năm qua sẽ không khỏi lưu ý thấy rằng sự ủng hộ của khoa học phần nào dựa vào chính phủ liên bang câu kết với chạy đua vũ trang giữa Hoa Kỳ và Liên Xô, một cuộc chạy đua mà trong đó những quốc gia văn minh cảm thấy họ buộc phải tham gia.

Với thắng lợi hiển nhiên của kinh tế thị trường tự do, nhân tố căn bản ủng hộ sự nghiên cứu cơ bản trong khoa học dần dần thưa thớt. Khoa học không phải là một doanh nghiệp tự trang trải. Nó sống được nhờ vào sự hào phóng của chính phủ và vốn hỗ trợ của các nhà từ thiện tư nhân. Điều đáng lo lắng hơn là, cộng đồng khoa học là một khu vực bầu cử nhỏ, không thể phân phối số lượng lá phiếu đáng kể cho chính trị gia đang ứng cử.

Các lực lượng chống lại thuyết ưu tiên trí tuệ (anti-intellectualism) đang mạnh lên và nắm quyền bễ phiếu. Quần chúng nhân dân nghèo khổ bị tước quyền công dân đang đòi hỏi chia sẻ miếng bánh kinh tế. Sự hồi sinh nghi thức khoa học cổ xưa và thuyết thần bí thời đại mới hiệp lực chống lại chủ trương hời hợt cho rằng tính khách quan khoa học đã rất cố gắng dành được đồng tình trong công chúng. Một ít viên chức được bầu nhận thấy việc phô bày thiện chí đóng góp cho khoa học là có lợi cho họ.

Chỉ sự đe dọa kiểu mới đối với nền văn minh mới mong dành được sự ủng hộ của công chúng cho khoa học. Quốc hội Hoa Kỳ sẵn sàng phản ứng ngay lập tức và mạnh mẽ lại sự đe dọa đã được biết. Rất có thể mối đe dọa mới này sẽ phát xuất từ một trong hai nguồn sau. Thứ nhất là tính mỏng manh của mạng lưới điện tử đa dạng mà sự sống còn hàng ngày của chúng ta hoàn toàn lệ thuộc vào đó, tính không ổn định đã được các kỹ sư nhận thức, và các nhà khoa học có thể làm tốt để công khai hoá trước khi tai họa có quy mô lớn ập xuống chúng ta.

Mối đe dọa thứ hai còn tệ hại hơn. Sự không cân bằng sinh thái hiện nay cả trong môi trường lẫn trong dinh dưỡng, được hỗ trợ và tiếp tay bởi sự điên cuồng đòi bãi bỏ mọi quy định, sẽ

dẫn đến nạn đói nghèo lan rộng và đến những bệnh dịch gây nhiều hoang mang, mà chỉ sự triển khai phương pháp sản xuất theo khoa học mới có hy vọng chiến thắng.

Điều đáng buồn là chúng ta gắn chặt sự sống còn của cái mà chúng ta yêu mến nhất vào tính không ổn định và tai họa.

5. Kỹ thuật không thể sống còn nếu không có khoa học

Cách đây năm thế kỷ, Leonard da Vinci viết: “La teoria é il capitano e la pratica é il soldato.” Sự hiểu lầm lan rộng về vai trò của khoa học đã dai dẳng qua nhiều thế kỷ. Công cuộc nghiên cứu khoa học được giả định một cách sai lầm là được khuyến khích bởi những vấn đề phát sinh từ những nhu cầu thực tế trong cuộc sống hàng ngày. Các nhà khoa học được xem như các thầy thuốc được thuê mướn để chữa lành bệnh tật của nhân loại và để làm thoả mãn những nhu cầu của người bình thường. Những vấn đề của các môn khoa học được tin là bị xúi giục bởi các nhu cầu của kinh tế quốc dân.

Nhìn lướt qua lịch sử khoa học sẽ cung cấp phản đề về định kiến xảo quyệt này. Trong mỗi một trường hợp khi một ứng dụng lớn của khoa học được khám phá, học thuyết đứng phía sau sự ứng dụng được khám phá đầu tiên, và không có động cơ hiển nhiên. Những ứng dụng luôn luôn được tìm thấy, trừ khi chúng đến sau và ngoài sự mong đợi.

Các kỹ sư có gắn bó với một vấn đề về kỹ thuật sẽ không quay trở lại công cuộc nghiên cứu cơ bản. Họ làm ngược lại: họ vội vã chạy đến thư viện và lướt qua các đề tài được xuất bản nhiều năm về trước trong bất kỳ một tạp chí nào, tìm kiếm các sự kiện khoa học có thể sẽ giúp được họ. Họ hoàn

lắm họ mới chạy đến các nhà khoa học xin lời khuyên. Cuối cùng, các kỹ sư sẽ chiếm đoạt và làm theo công trình của nhà khoa học, thường không một lời cảm ơn, hoặc sau khi che giấu nó trong biệt ngữ của riêng mình.

Kỳ công của khoa học, rất thường tự lặp lại như một tai nạn là, những khám phá lý thuyết được báo trước tai họa một cách có hệ thống như là tránh sự ứng dụng có thể lường được sau này được nhận thấy là chìa khoá cho những tiến bộ trong kỹ thuật. Chúng ta sẽ đưa ra bốn thí dụ về hiện tượng này, nhưng người ta có thể đưa ra một trăm ví dụ. Tác giả đàn anh không xấu hổ đưa ra cả bốn ví dụ từ lĩnh vực riêng của mình, tức toán học.

Thứ nhất: khái niệm “quang phổ” (spectrum), ngày nay thường được sử dụng trong mọi khoa học, và đa số đều tin là nó bắt nguồn từ vật lý học. Sự thật lại khác. Khái niệm quang phổ được David Hilbert, một trong những nhà toán học vĩ đại của thế kỷ này giới thiệu vào khoảng năm 1910. Không rõ đâu là động cơ của Hilbert trong việc phát triển học thuyết của ông về quang phổ, nhưng chắc chắn không phải từ vật lý học. Khoảng hai mươi năm sau, những người khám phá ra cơ học lượng tử thấy rằng học thuyết đặc biệt của Hilbert là cái bác sĩ đặt hàng, và tiếp tục chiếm làm của riêng và lợi dụng nó. Ít lâu sau, quan niệm quang phổ phổ biến khắp mọi khoa học.

Thứ hai: sự khám phá ra các trường vô hạn (infinite fields) (bạn không cần biết các trường vô hạn ấy là gì), do nhà toán học người Mỹ E. H. Moore thực hiện vào đầu thế kỷ này. Vào thời điểm đó, một khoa học gia xuất sắc người Âu châu xuất hiện với lời phát biểu nặng ký, “Cuối cùng chúng ta có một thí dụ về quan điểm toán học cho điều mà chúng

ta có thể chắc chắn không bao giờ mong đợi bất kỳ một ứng dụng nào.” Khoảng năm mươi năm sau, những khoá học về trường vô hạn được yêu cầu cho các sinh viên năm cuối trong mọi khoa kỹ sư điện. Bất kỳ ai sử dụng điện thoại hoặc sử dụng máy ATM sẽ được lợi từ mã (codes) mà điều đó không thể có được nếu không ứng dụng lý thuyết trường vô hạn.

Thứ ba: Chuyển động Brown (Brownian motion), hay, đặt nó vào thuật ngữ khó hiểu, “phép tích phân trong không gian hàm số” (integration in function space) (một lần nữa bạn cũng không cần phải biết thuật ngữ này ám chỉ đến điều gì), công trình của nhà toán học MIT, Norbert Wiener trong thập niên 1920 và 1930. Khi những bài viết đầu tiên của Wiener về đề tài được công bố, chúng bị chế giễu vì đụng đến “giới hạn tốt cùng của sự trừu tượng” (the utmost limit of abstraction), và ngay cả một số nhà toán học cũng tham gia chỉ trích. Khẳng định của Wiener về nền tảng chính xác của học thuyết (mà ngay cả Einstein trước ông cũng không nghĩ nó là cần thiết) bị gạt bỏ như một thiếu sót của nhà toán học, như một thí dụ khác về sự thú vị không lành mạnh trong tiên đề học (axiomatics) mà các nhà toán học bị kết tội vì đắm mình trong đó.

Ngày nay, những nền tảng của Wiener về chuyển động Brown mà tầm quan trọng của nó đã bị gạt bỏ dứt khoát ngay từ đầu, đã mang lại kết quả. Nó dẫn đến một học thuyết tích phân stochastic (theory of stochastic integrals) đang được giảng dạy – bạn có tin điều đó không? – trong các khoa kinh tế và trong các trường kinh doanh. Các chuyên gia về tích phân được thưởng công hậu hĩnh ở phố Uôn (Wall Street/thị trường tiền tệ Mỹ).

Thứ tư: Khi tác giả đàn anh là sinh viên ở Princeton, có một giáo sư toán cô

độc ở khoa chuyên ngành học thuyết toán học về những mối ràng buộc và những mối liên kết (mathematical theory of knots and links). Ông không được trân trọng vì công việc nghiên cứu của ông được cho là nông cuồng. Ngày nay, học thuyết toán học về những mối ràng buộc là chuyện cả tỉnh người ta bàn tán. Trong vật lý học, nó được tin là chìa khoá mở ra những bí mật ở tận trong cùng tự nhiên, che đậy trong cái mà ngày nay người ta gọi là thuyết lượng tử trường hình học tô pô (topological quantum field theory). Trong sinh vật học phân tử (molecular biology), sự hiểu biết của chúng ta về sự tạo nếp của các phân tử và protein là thiết yếu trong việc lần ra manh mối những điều bí ẩn của mã gen. Và khi hoá học trở nên chính xác hơn nhờ vào sự hỗ trợ của máy vi tính, các mối ràng buộc gây kinh ngạc nhất giữa nguyên tử và phân tử được phơi bày trước mắt con người.

6. Kỹ thuật có thể sống còn mà không cần đến Khoa học

Cạnh sắc bén trong những ứng dụng khoa học nằm ở trong những khu vực kỹ thuật mà chúng khớp với việc tự dán nhãn là khoa học một cách nhầm lẫn: khoa học vi tính, khoa học thông tin, và khoa học quân sự. Chúng ta sẽ khảo sát những luận điệu cho rằng những khoa học tự xưng này ngày nay có thể đủ khả năng bỏ qua những dịch vụ của các nhà khoa học.

Vật lý học, hoá học, và sinh vật học đòi hỏi những tranh luận riêng biệt.

Ngay cả những nhà vật lý ngày nay cũng giơ tay đầu hàng khi đối mặt với những vấn đề nan giải của vật lý hạt nhân (particle physics). Một học thuyết được chấp nhận bất đắc dĩ, được gọi là “mô hình tiêu chuẩn” (the standard

model), ngưng ngưng phù hợp với những sự kiện thực nghiệm khi chúng được biết đến vào lúc đó. Tuy nhiên, đa số các nhà vật lý đều đồng ý rằng học thuyết này còn lâu mới là cuối cùng, và mọi người đều mong đợi nó sẽ được thay thế bởi một học thuyết thoả mãn hơn về mặt thẩm mỹ. Ngoài ra, những thí nghiệm được yêu cầu để tạo ra dù một tiến bộ nhỏ nào trong vật lý hạt nhân tốn kém (phí tổn của chúng vượt quá tổng sản lượng quốc dân của một số quốc gia) đến nỗi ngày nay không một chính phủ nào có thể thanh toán hoá đơn, đặc biệt ngày nay sự cạnh tranh giữa các siêu quyền lực đã không còn là vấn đề nữa, Vật lý hạt nhân có thể gia nhập khảo cổ học (archaeology) như một trong những môn khoa học bên lề, tự hào giải thích cho công chúng trong những bài viết hào nhoáng đăng trên tạp chí *Smithsonian*, nhưng lại bị lãng tránh bởi những người trẻ tuổi đang tìm kiếm một sự nghiệp thành công trong khoa học.

Hoá học trình bày một bức tranh khác. Đó là môn khoa học đầy thành công. Những nhà hoá học hữu cơ đã phát triển một phương pháp luận riêng có tính chính xác được khẳng định bởi sự thành công của bất kỳ điều gì họ quyết định tiếp tục nghiên cứu. Tuy nhiên, bản chất của tính chính xác của những nhà hoá học hữu cơ là một vấn đề nan giải cho các nhà toán học và các nhà vật lý lý thuyết, như chúng cũng quen thuộc với tính chính xác của loại hoàn toàn khác biệt. Tính chính xác của hoá học hữu cơ, mà sự mô tả nó bị trì hoãn không thể tha thứ được bởi các triết gia về khoa học, tỏ ra gần với sự học nghề để tạo ra một thợ thủ công hơn là những định luật của môn khoa học chính xác. *Trực giác* là khẩu lệnh định nghĩa xấu tính sáng tạo khoa học, nhưng trong hoá học hữu cơ

nó có vẻ phù hợp. Sự ra đời của máy vi tính thường thêm cho sự triển khai thủ đoạn buôn bán và làm cho phạm vi tự do của năng lực trực giác không vấy bẩn bởi bất kỳ sự khao khát nào về những đặc tính chung có vẻ quan trọng.

Từ thủ công đến công nghệ học chỉ có một bước.

Sinh học là “nơi bây giờ là tiền,” được đặt thành các thuật ngữ đơn giản. Công chúng nhận thức rõ những nhu cầu nghiên cứu căn bản trong sinh học và đang tươi dẫm tiền của lên các khoa học gia của các ngành sinh học và các ngành liên quan. Những hậu quả của sự giàu có này không giống như những hậu quả của thời hoàng kim của vật lý hạt nhân trong những năm sáu mươi: vội vã chạy đến xuất bản phẩm để tìm những kết quả mơ hồ, công thức hấp tấp của những học thuyết có vấn đề bằng con mắt đi tới Giải Nobel, và sự gian lận cơ hội. Cùng với những đặc điểm tiêu cực này, là nhiều khám phá chắc chắn về loại đáng chú ý nhất, trong di truyền học, trong sinh vật học phân tử, trong khoa học về não, Những ứng dụng vào y học, vào sức khoẻ cộng đồng, và vào hiểu biết của chúng ta về hiện tượng đời sống là những sự kiện hàng ngày. Sự thụ tinh chéo của ngành sinh vật và máy vi tính đã dẫn đến sự nở rộ không chắc chắn khoa thống kê tức ngành toán học trước kia được xem là người anh em tội nghiệp. Những kỹ thuật thống kê mới được kích thích bởi sinh vật học phân tử và dịch tễ học (epidemiology) mang lại sự định giá đáng tin về những dữ liệu thực nghiệm hơn mức được nghĩ là có thể. Tuy nhiên, những hậu quả của việc lại hoạt động đối với khoa học thống kê sẽ không được cảm thấy trong ngành sinh vật và các ngành liên quan nhưng trong khu vực hoàn toàn khác biệt, tức kinh tế học.

Mặc dầu có những nỗ lực vượt bậc của những đầu óc có tài nhất, song sự phong phú của dữ liệu này đến nay vẫn không thể mang lại bất kỳ một học thuyết vững chắc nào về loại mà chúng ta mong đợi trong các môn khoa học chính xác. Nhà sinh học xuất sắc một lần kia đã lưu ý tác giả đàn anh rằng vấn đề suy luận ra cấu trúc não bộ con người từ việc nghiên cứu khoa giải phẫu thì tương tự như vấn đề suy luận ra hoạt động của chính phủ liên bang từ việc khám xét kỹ những toà nhà ở Washington.

Nhiều ứng dụng của sinh học vào y tế vẫn duy trì được mức tài trợ cao cho ngành sinh vật và những ngành liên quan, nhưng sự căng thẳng có thể vẫn duy trì dựa vào sự khai thác những điều khám phá dựa trên kinh nghiệm rời rạc, với bước ngoặt hợp lý tách khỏi khoa học truyền thống hướng tới công nghệ học chưa phát triển.

Nhưng, nếu chúng ta được hỏi nghề nghiệp nào sẽ tiến bộ nhanh nhất trong những năm tới, câu trả lời không do dự của chúng ta sẽ là: y học. Không ai biết nguyên do của mọi căn bệnh đã quấy rầy nhân loại, và ngay cả sự phân loại bệnh tật cũng không nắm được. Phần lớn bệnh tật, như bệnh tâm thần phân liệt (schizophrenia), được cung cấp một cái tên thuộc gien để tránh sự tuyệt vọng, để biểu thị hàng trăm trường hợp có thể được cho là do những nguyên nhân khác nhau. Y học là một nghề nghiệp được thừa nhận là giống với yêu thuật châu Phi hơn là sự phỏng đoán khoa học. Kỹ năng yêu thuật của thầy thuốc sẽ được nâng cao bởi tính sẵn có các kho dữ liệu mênh mông, và bằng tính chính xác của phép đo lường có thể được tạo ra bởi máy vi tính. Dược phẩm vẫn được kê toa dựa vào cơ sở thực nghiệm, nhưng là một cơ sở chắc chắn hơn.

7. Hy vọng có những khoa học ôn hòa

Trong thời gian qua, kinh tế học thường được gắn nhãn là “khoa kinh tế chính trị” (dismal science). Gần đây, nó nhượng lại sự khác biệt mơ hồ này cho những lý khách đáng chú ý hơn: tâm lý học (psychology), xã hội học (sociology), ngôn ngữ học (linguistics) và “các khoa học” điển hình sau này.

Các nhà vật lý ngạo mạn thường bỏ qua những việc như “các khu nhà ổ chuột của khoa học” (the slums of science), nhưng sự loại bỏ thô thiển như thế ngày nay được coi là không thiện chí. Kinh tế học, tâm lý học, xã hội học, và ngôn ngữ học ồn ào với hoạt động và với những kết quả có giá trị bền vững.

Trong kinh tế học, sự chấp nhận những mô hình toán học phức tạp đã đạt thành tựu trong những tiến bộ đáng kể. Ngày nay, không thương nhân nào ở trị trường tiền tệ Mỹ (Wall Street) có thể không cần đến những chương trình của máy vi tính đang sử dụng những khám phá mới nhất trong xác suất, khoa học thống kê, và những phương trình vi phân stochastic (stochastic differential equations). Trong khi sự gia tăng khả năng làm việc của toán học lại làm cho cạnh tranh gay gắt, nó cũng báo hiệu những năng lực dự đoán mới được tìm thấy.

Tâm lý học và xã hội học lại tái hoạt động bởi nhu cầu bức thiết để dự báo và kiểm soát hành vi đại chúng. Vì người ta có thể có bất kỳ những quan điểm tiêu cực nào về những thói quen tầm thường khi tập trung nghiên cứu những nhóm, nghề quảng cáo thương mại trên truyền hình, và quảng cáo các sản phẩm chế tạo, nên người ta không thể phủ nhận là những công việc kinh doanh này cần dẫn đến những nguồn tài chính

có sẵn cho việc nghiên cứu tâm lý học và xã hội học. Triển vọng của những ứng dụng sinh lợi sẽ thành công rực rỡ dựa vào sự phát triển khoa học. Danh hiệu “khoa học ôn hòa” (soft science), nhờ nó mà tâm lý học và xã hội học trước kia bị giam hãm trong Building Twenty of MIT, sẽ mau chóng là di tích của một quá khứ xa xôi.

Cuối cùng nhưng không kém phần quan trọng, ngôn ngữ học phải trải qua một cuộc đại tu có ích và có được một cuộc sống mới nhờ công trình của Noam Chomsky. Mê cung ngôn ngữ cuối cùng cũng tìm được sợi chỉ của Ariadne, và sự tái sinh của ngôn ngữ học bắt đầu ảnh hưởng đến các khoa học nhân văn.

Những khoa học mới khác, chẳng hạn như vũ trụ học và học thuyết tiến hoá, đã có một lịch sử đầy xáo trộn. Thí nghiệm gần như không thể áp dụng trong các môn khoa học này. Thay vào đó, chúng luôn luôn dựa vào những giả thuyết mang tính suy đoán rộng. Vì những giả thuyết này khó thẩm tra, nên mức độ tin cậy cho phép trong việc giải thích các dữ liệu không chặt chẽ hơn mức độ tin cậy mà người ta mong đợi trong sinh vật học hay y học, trừ riêng hoá học. Thí dụ, những học thuyết về nguồn gốc và sự tiến hoá của vạn vật ngẫu nhiên và thường xuyên được xem xét lại dựa vào chứng cứ sơ sài. Những tiến bộ nhanh trong dụng cụ nghiên cứu khoa học đã làm thay đổi bức tranh này. Nhờ vào kính thiên văn mới, sự truy cập vào bầu trời bây giờ cung cấp vô vàn dữ liệu, lại còn chính xác hơn cả trước kia nữa.

8. Chẳng hy vọng có những khoa học ôn hòa

Như hậu quả của nhiều chứng cứ mới tìm được, nhiều học thuyết được đề nghị trong quá khứ đã vấp ngã, trong khi

một ít học thuyết mới đã chiếm được vị trí. Ngày nay chúng ta biết ít về những luật điều hành chức năng hoạt động của kinh tế thế giới hơn các nhà kinh tế học đã nghĩ, chúng đã thống trị cách đây năm mươi năm. Những nghiên cứu vũ trụ học đang sa lầy với dữ liệu không phù hợp với bất kỳ mô hình vũ trụ nào đã từng được tưởng tượng.

Mọi xó xỉnh của các môn khoa học đang ngập trong biển sự kiện đầy áp, được làm cho phong phú và chính xác bởi việc thu thập những dữ liệu xoàng xĩnh. Cho dù một ý nghĩa nào đó sẽ được tạo ra bằng cả đồng những sự kiện như thế, nhưng không một sự kiện nào trong số đó chỉ ra một hướng rõ ràng, đó là một câu hỏi rất đáng được suy nghĩ.

Nếu những dữ liệu thiên văn học của Johannes Kepler quá phong phú hoặc chính xác hơn, thì Newton không bao giờ có thể khám phá ra luật hấp dẫn (law of gravitation). Tình tiết trong lịch sử khoa học có rất nhiều ở nơi trạng thái thừa thãi sự kiện đã hoạt động chống lại sự khám phá lý thuyết. Lý do cho điều có vẻ như mâu thuẫn này chẳng khó để khẳng định. Những khái niệm khoa học cơ bản không có được nhờ vào các cột dữ liệu. Chúng là sản phẩm của trí tưởng tượng sáng tạo; chúng là những đứa trẻ không can đảm nhưng lại dám nhận thức những cái không tồn tại trước mắt chúng ta, và nhìn được những cái không tồn tại ở đó. Quan niệm rơi tự do của Galileo không phải là được tìm thấy ở bất cứ nơi nào, và những kẻ gièm pha ông đã đúng trong việc dán cho nó cái nhãn hiệu là đứa con của trí tưởng tượng.

Sự lúng túng đa dạng về những sự kiện tràn ngập trong các môn khoa học ôn hoà là dấu hiệu của sự xáo trộn, của sự thiếu phương hướng, của sự không có khả năng tạo ra một bước nhảy sáng tạo để

phơi bày sự thống nhất còn bị che giấu, hay quy luật đang lộ ra. Cho dù những trí tuệ được phú cho thông minh có đi theo hay không thì năng lực sáng tạo của họ sẽ đạt được bước nhảy này là câu chuyện hấp dẫn về khoa học ngày nay.

9. Khoa học thoát khỏi định kiến ý thức hệ

Trước kia, phim hoạt hình *New Yorker* chiếu về hai bồi thẩm trong một phòng xử án lắng nghe một viên luật sư đang biện hộ cho thân chủ của mình: một bồi thẩm thì thắm vào tai người kia: “Logic! Nơi ẩn náu cuối cùng của những tên vô lại.”

Minh họa này tóm tắt sinh động những đặc điểm của cách nói thông thường. Cho dù trong đàm thoại, trong đoạn kết bài diễn văn chính trị, hay trong thuật hùng biện chính thức, quá trình thuyết phục có chút ít liên quan đến lập luận logic. Những lý do tình cảm, định kiến, những thói quen tiềm thức, và những phong tục cổ xưa là công cụ mà nhờ đó người ta cố gắng thuyết phục người khác. Hãy lắng nghe một đoạn băng ghi lại một cuộc đối thoại bình thường, được chêm vào lối nói *tôi có ý* và *bạn biết*, và bạn sẽ thấy được sự thừa nhận thiếu sự hỗ trợ thực sự, hoặc tệ hơn nữa, sự đòi hỏi những sự kiện tưởng tượng, được phát huy khi người này đang dẫn người khác vào một chương trình nghị sự riêng tư nào đó.

Trong cuộc đàm luận bất hợp lý này, khoa học đã trở thành pháo đài của lý trí. Không thống nhất như các khoa học, nên chúng cùng nhau kêu gọi thực tại có thể và phải được thừa nhận thực sự. Dĩ nhiên khoa học phải chịu công kích theo định kỳ. Khoa học là lực lượng bảo vệ duy nhất chống lại mê tín dị đoan.

Nghịch lý, sự ra đời của Internet đã gia tăng nhiều tin đồn tưởng tượng và giả tạo. Một mục tin có thể không có bất kỳ cơ sở nào, được gieo rắc bất cẩn đạo lý bởi một hacker¹ nào đó, lan rất nhanh qua Internet và tự củng cố khi phương tiện truyền thông kiếm được xác nhận giả của những thông tin truyền đến truyền đi.

Trong thế giới Mani giáo ở Ba Tư, chúng ta chỉ có thể tích cực ủng hộ chiến thắng của khoa học. Khoa học có một thuận lợi lớn: những kết quả của khoa học giúp ích và cải thiện thế giới. Tiếng vo ve định kỳ chống lại những tội ác của kỹ thuật học đang làm cho mọi người mê muội. Xã hội mà chúng ta đang sống ngày nay tốt hơn và thích hợp hơn xã hội thời chúng ta còn nhỏ. Bất kỳ bệnh tật nào xảy ra cho nhân loại đều được gây ra không phải vì công nghệ học mà bởi trí tuệ hạn hẹp của chúng ta, luôn luôn có một giải pháp ở phía sau trong việc đánh giá đúng bất kỳ khả năng nào.

10. Khoa học bị ràng buộc bởi ý thức hệ.

Khía cạnh gây hoang mang nhất trong tiến bộ của khoa học là miễn cưỡng chấp nhận điều mà Thomas Kuhn gán cho nhãn hiệu là *mô hình mới* (a new paradigm). Có lẽ sự kiện nổi bật nhất của hiện tượng này đã xảy ra trong lĩnh vực y học cách đây ít năm. Trong nhiều năm, một bác sĩ người Úc quả quyết rằng ung thư bao tử là do virus gây ra. Ông bị cộng đồng y khoa cô lập, cho tới khi một người nào đó lấy hết can đảm thực hiện những thí nghiệm phù hợp và tìm được sự xác nhận nguồn gốc ung thư là do virus gây ra. Mau chóng, “mô hình virus” mới (new viral paradigm) này bắt

1. Hacker: người có thú vui lập chương trình hay sử dụng máy tính

dầu lan rộng, và ngày nay chúng ta nghe thấy cả tiếng la hét cho rằng nguồn gốc những rối loạn tâm thần là do virus.

Trường hợp này không phải là hiếm. Học thuyết khoa học đã thiết lập sẽ được cộng đồng khoa học bảo vệ, họ xem lợi ích và cách sinh kế của mình lệ thuộc vào sự chấp nhận liên tục. Sự thật là trước sau gì những sự kiện này cũng xâm nhập vào định kiến, nhưng không có kẻ thù nào nguy hiểm hơn những người có định kiến đang bị tấn công.

Ba nhà tư tưởng đóng vai trò chính trong việc định dạng thế giới ngày nay là Karl Marx, Sigmund Freud, và Charles Darwin. Tất cả ba vị này đều cùng một định mệnh. Từng người khai sinh ra một quan niệm vĩ đại mới mà cuối cùng bị biến dạng không còn nhận ra được nữa. Marx là người đầu tiên đòi hỏi tầm quan trọng của các yếu tố kinh tế trong hiện tượng xã hội. Freud bắt đầu nghiên cứu những tầng của trí tuệ bị che khuất. Darwin đề xuất quan niệm tiến hóa.

Khi những quan niệm này nở rộ, thì những nghiên cứu nguyên thủy của những người phát minh ra chúng bị bác bỏ. Chủ nghĩa Marx gần như không còn là một hệ thống kinh tế nữa. Tâm thần học hiện nay đã vượt xa phân tâm học (psychoanalysis) của Freud, và thực tế không một điều khẳng định nguyên thủy nào của Darwin về tiến hoá được coi là những chân lý khoa học. Marx, Freud, và Darwin sẽ được tưởng nhớ không phải vì những đóng góp của họ nhưng vì những chân trời mới họ đã mở ra.

Mọi lý thuyết khoa học lệ thuộc vào những thừa nhận ý thức hệ không được xác định. Những thừa nhận này chỉ bất đắc dĩ được cho mọi người biết, và các triết gia của thế kỷ hai mươi

đã quá hạ mình trước khoa học để phê bình thẳng thừng những nguyên lý triết học cơ bản nằm ẩn trong gốc rễ của mỗi môn khoa học.

Nhu cầu phê bình triệt để những nền tảng được công thức hoá sai để được nhận ra trong sinh vật học tiến hoá (evolutionary biology). Mỗi khoa học gia đích thực có thể kể những câu chuyện của riêng mình về những phản ứng phòng thủ của các nhà sinh vật tiến hoá, bất kỳ nơi nào lời chỉ trích nhẹ nhàng nhất lên tiếng chống những giáo điều đã được chấp nhận. Không một nhà vật lý nào cảm thấy tức tối khi một người nào đó, kể cả người có suy nghĩ lập dị, bước vào văn phòng ông và bắt đầu chỉ trích thuyết tương đối (theory of relativity). Hoàn toàn ngược lại: nhà vật lý sẽ lắng nghe lý lẽ và đưa ra biện bác thăm dò. Rất ít khi người phản đối có thể được chứng minh là đúng. Ngược lại, nhà sinh vật học tiến hoá khi nghe được lời chỉ trích nhẹ nhất về mục đích luận (teleology) của Darwin, sẽ đỏ mặt lên tấn công, và bẻ lại bằng một chuỗi những lời công kích kịch liệt. Nếu người phạm tội là sinh viên, nhà sinh vật học tiến hoá sẽ lo liệu để cho người sinh viên bị mất học bổng (đây không phải là câu chuyện hư cấu; mà là chuyện thật). Tính nhạy cảm bất thường với lời chỉ trích là một biểu hiện của sự non kém. Một cái nhìn tình cờ vào các cuộc tranh cãi hiện thời giữa các nhà sinh vật học tiến hoá chắc chắn cho thấy hố sâu bất đồng trong lĩnh vực này.

May thay, những khám phá của môn cổ sinh học cung cấp cho các nhà sinh vật tiến hoá nhiều dữ liệu để nghiên cứu hơn họ mong đợi, và trên tất cả, sinh vật học phân tử sẽ đóng một vai trò chủ yếu trong việc quyết định sự nối tiếp các sự kiện trong tiến hoá giống loài.

Chỉ sự hỗ trợ của những dữ liệu về giện, khi tất cả dường như biến mất hết, mới khôi phục lại được sự tín nhiệm, và, chúng ta dám dự báo, sẽ xem xét hết một đồng những thừa nhận không được. Mặc dù có một số thất bại ban đầu, chẳng hạn như học thuyết “African Eve” (Đêm Phi châu) mà cuối cùng bị bác bỏ sau khi thấy chạy không đây trong chương trình máy vi tính, song các lực lượng kết hợp giữa di truyền học và khoa học máy vi tính sẽ cho chúng ta hình ảnh đáng tin cậy của thuyết tiến hoá. Nhưng một bản đồ chính xác hơn về thuyết tiến hoá có thể đào sâu thêm vào bí mật nguồn gốc của chúng ta.

Chúng ta sẽ phải chờ đợi cho tới khi những người nào đó chết trước khi sự thay đổi này của các mô hình xảy ra.

Thí dụ dễ thấy về thất bại khoa học do những sự thừa nhận thuộc ý thức hệ gây ra là kinh tế học vĩ mô (macroeconomics). Bài viết gần đây trên tạp chí Fortune so sánh những trường phái tranh chấp nhau giữa các nhà kinh tế học, chỉ ra sự bất tài của từng người để đưa ra bất kỳ dự đoán nào. The Old Farmer’s Almanac (Niên giám của cựu trang viên) là người dự báo kinh tế đáng tin cậy hơn kinh tế học vĩ mô.

Để không có sự hiểu lầm: khoa học không thể tách khỏi ý thức hệ, nhiều hơn nó có thể tách khỏi toán học. Điều có hại là sự chấp nhận những nền móng khái niệm được rút ra từ cái gọi là cảm nhận thông thường. Hoá học hiện đại được xây dựng bằng việc loại bỏ những khái niệm chung về trái đất, không khí, lửa, và nước. Những câu thần chú như *ý thức* (consciousness), *tính sáng tạo* (creativity), *thông tin* (information), và kể cả *thời gian* (time) là trái đất,

không khí, lửa, và nước của thời chúng ta. Chỉ một bài phê bình sắc sảo những xác nhận mơ hồ nằm ẩn sau những từ ngữ này sẽ dẫn đến một sự thiết lập, và từ đây dẫn đến thành công, của những khoa học mới hơn. Khoa học và triết học sẽ bổ sung cho nhau trong việc đạt tới mục tiêu khó khăn này.

Thế kỷ XX là thế kỷ của những khám phá và những phát minh vĩ đại: trong khoa học là thuyết tương đối, và cơ học lượng tử; trong công nghệ học là năng lượng hạt nhân, và hệ thống radar. Thế kỷ XX là thế kỷ của khoa học lớn. Nếu bạn được phép diễn đạt, thì nó là thế kỷ của vô số điều tốt và điều xấu, dẫn đến sự sợ hãi chủ nghĩa phát xít Đức (Nazism).

Ngược lại, thế kỷ hai mươi mốt có thể chăm sóc nhiều hơn đến những điều nhỏ nhặt. Những máy vi tính nhỏ nhưng đầy quyền lực sẽ có thể làm cho các nhà khoa học thực hiện công việc của mình trong văn phòng hoặc trong nhà để xe. Các khoa học về sự sống, được giải phóng khỏi định kiến mục đích luận (teleological prejudice), sẽ thành công nhờ vào các quy luật khoa học có hiệu lực tại địa phương. Mục đích của ý thức hệ kinh tế (economic ideology), cả xã hội chủ nghĩa lẫn tư bản chủ nghĩa, sẽ mở đường cho những học thuyết kinh tế hiện thực. Hành tinh Trái đất sẽ được chú ý đến nhiều hơn những hành tinh xa xôi.

Thế kỷ XXI cũng sẽ là kỷ nguyên của triết học như là kỷ nguyên của khoa học. Khi triết học chiếm lại được quyền tự trị đã thua vì khoa học trong thế kỷ hai mươi, nó có thể lưu ý kêu gọi thiết lập những nền tảng bảo đảm cho các môn khoa học và do đó trở thành đối tác bình đẳng trong đề án hiểu biết thế giới của chúng ta.

Phản phương pháp
của
PAUL FEYERABEND

Ordnung ist heutzutage meistens dort,

Wo nichts ist.

Es ist eine Mangelercheinung.

–Brecht

Khoa học là một xí nghiệp vô chính phủ về cơ bản: chủ nghĩa vô chính phủ (anarchism) về lý thuyết là nhân đạo hơn và có thể khuyến khích sự tiến bộ hơn những phương pháp an ninh trật tự.

Bài tiểu luận sau đây được viết trong niềm tin rằng chủ nghĩa vô chính phủ, trong khi có thể không phải là triết học chính trị (political philosophy) hấp dẫn nhất, thì lại chắc chắn là phương thuốc tuyệt vời cho *tri thức luận* (epistemology), và *triết học về khoa học* (philosophy of science).

Không khó để tìm ra lý do.

“Lịch sử nói chung, và lịch sử cách mạng nói riêng, luôn luôn phong phú về nội dung, biến đổi, đa dạng, sống động và tinh vi hơn những gì” mà một sử gia giỏi nhất hay một nhà phương pháp luận giỏi nhất có thể tưởng tượng ra. Lịch sử đầy “những biến cố, tình thế và những sự kiện kỳ quặc liên kề nhau” và nó cho chúng ta thấy “sự thay đổi phức tạp của con người và đặc điểm không thể đoán trước những hậu quả cuối cùng của bất

kỳ hành động hay quyết định trước của con người.” Chúng ta thực sự tin rằng những quy luật có tinh thần ngây thơ và đơn giản mà các nhà phương pháp luận sử dụng như bảng chỉ dẫn có khả năng giải thích “Mê cung của các tương tác” (Maze of interactions) như thế. Và có phải rõ ràng là *sự tham gia* thành công trong quá trình thuộc loại này có thể chỉ dành cho những người cơ hội tàn nhẫn mà họ không bị trói buộc vào bất kỳ một triết học đặc thù nào và họ chấp nhận bất kỳ thủ tục nào có vẻ phù hợp với cơ hội đó không?

Thực ra đây là kết luận được rút ra bởi những người quan sát thông minh và chín chắn. Lênin viết, “Hai kết luận thực tế rất quan trọng tiếp theo từ điều này [đặc điểm của quá trình lịch sử]. Thứ nhất, để hoàn thành nhiệm vụ của

mình, giai cấp, cách mạng [nghĩa là, giai cấp những người muốn thay đổi hoặc một phần-xã hội chẳng hạn như khoa học, hoặc xã hội nói chung] phải có khả năng làm chủ mọi hình thức hay mọi khía cạnh của hoạt động xã hội mà không có ngoại lệ [nó phải có khả năng hiểu, và ứng dụng, không những một phương pháp luận đặc biệt, mà là bất kỳ phương pháp luận nào, và bất kỳ biến thể nào mà từ đó nó có thể tưởng tượng] ; thứ hai [nó] phải sẵn sàng chuyển từ cái này sang cái khác trong một phương cách nhanh nhất và bất ngờ nhất." Einstein viết, "Những điều kiện bên ngoài được thiết lập cho [khoa học gia] bởi những sự kiện của kinh nghiệm, không cho phép người ấy để cho chính mình bị giới hạn quá nhiều, trong việc xây dựng thế giới khái niệm của mình, bởi việc bám chặt vào một hệ thống nhận thức luận. Do đó, đối với nhà tri thức luận có phương pháp người ấy phải có vẻ là một loại người cơ hội vô nguyên tắc..." (*Albert Einstein, Albert Einstein: Philosopher Scientist ed. P. A. Achilpp, New York, 1951, trang 683f*). Môi trường phức tạp bao gồm những phát triển đáng ngạc nhiên và bất ngờ đòi hỏi những thủ tục phức tạp và thách thức sự phân tích dựa trên nền tảng những quy luật được thiết lập trước và không đếm xỉa đến những điều kiện luôn thay đổi của lịch sử.

Dĩ nhiên, bây giờ có thể đơn giản hoá môi trường mà trong đó một nhà khoa học làm việc bằng cách đơn giản hoá các vai diễn chính. Lịch sử khoa học, cuối cùng, không chỉ bao gồm các sự kiện và những kết luận được rút ra từ các sự kiện. Nó gồm cả những quan niệm, những giải thích về sự kiện, cả những vấn đề sinh ra bởi những giải thích mâu thuẫn, những sai lầm và v.v...Dựa vào bản phân tích gần hơn, chúng ta thấy

rằng khoa học không biết "những sự kiện trần trụi" (bare facts) mà là "những sự kiện" (facts) đi vào tri thức chúng ta đã được xem xét theo một cách nào đó và do đó về cơ bản là thuộc quan niệm. Trong trường hợp này, lịch sử khoa học sẽ phức tạp, hỗn độn, đầy sai lầm, và thú vị như là những quan niệm mà lịch sử bao gồm, và những quan niệm này dè dặt nó sẽ phức tạp, hỗn độn, đầy sai lầm, và thú vị như trí tuệ của những người phát minh ra chúng. Ngược lại, một chút tẩy não (brainwashing) sẽ đẩy việc làm cho lịch sử khoa học thêm mơ hồ, thêm đơn giản, giống nhau hơn, "khách quan" hơn và càng dễ đi tới cách xử lý bằng những quy luật nghiêm khắc và không thay đổi.

Giáo dục khoa học như chúng ta biết hiện nay đã chọn mục tiêu này. Nó đơn giản hóa "khoa học" bằng cách đơn giản hoá những người tham gia của khoa học: trước hết, lĩnh vực nghiên cứu được xác định. Lĩnh vực đó được tách ra khỏi phần còn lại của lịch sử (thí dụ, vật lý học bị tách khỏi siêu hình học và thần học) và nhận được một "logic" của riêng nó. Một sự đào tạo kỹ lưỡng theo một "logic" như thế là điều kiện cho những người làm việc trong lĩnh vực này; nó làm cho hành động của họ giống nhau hơn và đồng thời làm đóng băng những phần lớn của quá trình lịch sử. "Những sự kiện" ổn định phát sinh và kiên trì bất chấp những thăng trầm của lịch sử. Phần chủ yếu của việc đào tạo có khả năng làm cho những sự kiện như thế xuất hiện, bao gồm sự cố gắng hạn chế trực giác là cái có thể dẫn đến việc làm mờ các ranh giới. Thí dụ, tôn giáo của một người hay siêu hình học, hoặc sự biết hài hước của người đó (cảm nhận tự nhiên về sự hài hước chứ không phải hài hước bẩm sinh và kiểu tiểu lâm hơi thô tục mà người ta thấy trong các bệnh nghề nghiệp)

phải không hề có sự liên kết mỏng manh nhất với hoạt động khoa học của người ấy. Trí tưởng tượng bị kiềm chế, và cả ngôn ngữ cũng không còn là của riêng người ấy. Điều này một lần nữa phản ảnh trong bản chất của “những sự kiện” khoa học mà chúng là kinh nghiệm không lệ thuộc vào quan điểm, niềm tin, và bối cảnh văn hoá.

Do đó, người ta có thể tạo ra một truyền thống được gắn bó với nhau bằng những luật lệ nghiêm ngặt, và truyền thống đó cũng thành công ở một chừng mực nào đó. Nhưng liệu việc chỉ hỗ trợ một truyền thống như thế mà không tính đến các điều khác có phải là việc *đáng ao ước* không? Liệu chúng ta có nhượng cho nó truyền thống những quyền lợi duy nhất nhằm có tri thức, để bất kỳ kết quả nào thu được bởi những phương pháp khác tức khắc bị loại bỏ khỏi sân? Và liệu các nhà khoa học vẫn còn ở trong phạm vi ranh giới của những truyền thống họ đã định rõ theo cách hạn hẹp này không? Đây là những câu hỏi tôi cố ý đưa ra trong bài tiểu luận này. Và đối với những câu hỏi này, câu trả lời của tôi là một tiếng KHÔNG chắc chắn và vang rền.

Có hai lý do vì sao câu trả lời như thế có vẻ thích hợp. Lý do đầu tiên là, thế giới mà chúng ta muốn khám phá là một thực thể phần lớn chưa được biết đến. Do đó chúng ta phải chọn lựa và chúng ta phải tự giới hạn mình trước. Những quy định có tính tri thức luận tỏ ra phong phú khi được so sánh với các quy định tri thức luận khác, hay với những nguyên tắc chung – nhưng ai có thể bảo đảm rằng chúng là phương pháp tốt nhất để khám phá, không chỉ một ít “sự kiện” cô lập mà cả những bí ẩn nằm sâu trong Tự nhiên? Lý do thứ hai là giáo dục khoa học không thể hoà

hợp với thái độ nhân đạo. Nó xung đột “với sự giáo hoá mà cá nhân sản xuất ra, hay có thể sản xuất ra những con người phát triển hoàn hảo”; nó “tàn tật vì sức ép, giống như bàn chân bị bó của phụ nữ Trung Quốc, mỗi bộ phận của bản chất người kiên trì chịu đựng, và có khuynh hướng làm một con người khác rõ ràng những nét chính” từ những mô hình lý tưởng của tính hợp lý tình cờ trở thành kiểu cách của khoa học, hay trong triết học về khoa học.” (John Stuart Mill, “On Liberty,” in *The Philosophy of John Stuart Mill*, ed. Marshall Cohen, New York, 1961, p. 258 và p. 265). Do đó, nỗ lực để làm tăng tính tự do, để dẫn đến một cuộc sống đầy đủ và thoả mãn, và nỗ lực tương ứng để khám phá những bí ẩn của tự nhiên và của con người, đòi hỏi loại bỏ mọi tiêu chuẩn chung và mọi truyền thống cứng nhắc. (Một cách tự nhiên nó cũng đòi hỏi loại bỏ một bộ phận lớn của khoa học hiện thời.)

Đáng ngạc nhiên khi thấy được tác dụng buồn tẻ của “Các quy luật Lý trí” hay của thực hành khoa học do những người theo chủ nghĩa vô chính phủ chuyên nghiệp nghiên cứu. Những người theo chủ nghĩa vô chính phủ chuyên nghiệp chống đối bất kỳ loại hạn chế nào và họ đòi hỏi cá nhân phải được phát triển tự do, không bị cản trở bởi luật pháp, bổn phận hay nghĩa vụ. Và họ chịu đựng mà không phản đối tất cả những tiêu chuẩn khắt khe mà các nhà khoa học và các nhà logic học áp đặt trên công cuộc nghiên cứu và trên bất kỳ hoạt động sáng tạo tri thức hay hoạt động thay đổi tri thức. Đôi khi, các luật về phương pháp khoa học, hoặc những gì được cho là do một người cá biệt viết ra, được hội nhập vào trong tự thân chủ nghĩa vô chính phủ. Kropotkin viết, “Chủ nghĩa vô chính phủ là một

khái niệm tâm thế giới dựa vào sự giải thích mọi hiện tượng một cách máy móc. Phương pháp nghiên cứu của nó là phương pháp của các môn khoa học tự nhiên chính xác phương pháp quy nạp và suy diễn.” Một giáo sư “cấp tiến” hiện đại ở Columbia viết, “Không chắc chắn là việc nghiên cứu khoa học đòi hỏi sự tự do tuyệt đối về phát ngôn và tranh luận. Đúng hơn, bằng chứng cho thấy có những loại không tự do nhưng không hề gây cản trở gì cho con đường khoa học ...”

Chắc chắn có một số người mà điều này là “không rõ ràng” đối với họ. Do đó chúng ta hãy bắt đầu với phác thảo của chúng ta về phương pháp luận của chủ nghĩa vô chính phủ và một khoa học vô chính phủ tương ứng. Không cần phải lo sợ rằng mối quan hệ bị giảm bớt đối với luật pháp và trật tự trong khoa học và xã hội có biểu thị của chủ nghĩa vô chính phủ của loại này thì sẽ dẫn đến hỗn loạn. Hệ thần kinh của con người được tổ chức quá tốt cho điều đó. Dĩ nhiên có thể đã đến lúc cần thiết đưa ra cho lý trí một lợi thế tạm thời và lúc nó sẽ khôn ngoan bảo vệ những luật lệ của nó trừ mọi điều khác ra. Tôi không nghĩ rằng ngày nay chúng ta đang sống ở một thời đại như thế.

◆◆◆

Điều này được trình bày cả bằng việc khảo sát những tình tiết lịch sử lẫn bằng sự phân tích trừu tượng mối quan hệ giữa quan niệm và hành động. Nguyên tắc duy nhất không ngăn chặn sự tiến bộ là: mọi vật đều chuyển động (anything goes).

Quan niệm về một phương pháp, bao gồm những nguyên tắc chắc chắn, không thay đổi, và tuyệt đối bất buộc

để dẫn dắt công việc khoa học, sẽ vấp phải khó khăn đáng kể khi chạm trán với những kết quả nghiên cứu lịch sử. Chúng ta nhận ra là không có một luật riêng lẻ nào không bị can thiệp ở thời điểm này hoặc thời điểm khác cho dù nó hợp lý, và dựa chắc chắn vào nhận thức luận. Hiển nhiên là, những can thiệp này không phải là những biến cố ngẫu nhiên, chúng không phải là kết quả của việc thiếu tri thức hoặc thiếu chú ý mà có thể tránh được. Ngược lại, chúng ta thấy chúng cần thiết cho sự tiến bộ. Thực thế, một trong những đặc điểm nổi bật nhất của các thảo luận gần đây về lịch sử và triết học khoa học là sự nhận thức rõ ràng những biến cố và những phát triển, chẳng hạn như sự phát minh ra thuyết nguyên tử (atomism) trong thời xa xưa, Cách mạng Còpecnich (Copernican Revolution/ cách mạng của nhà thiên văn học Ba Lan), sự phát sinh thuyết nguyên tử hiện đại (thuyết động học [kinetic theory]; thuyết tán sắc [dispersion theory]; hóa học lập thể [stereochemistry]; thuyết lượng tử [quantum theory]), từ từ xuất hiện thuyết sóng về ánh sáng [wave theory of light], xảy ra chỉ vì một số tư tưởng gia hoặc được quyết định không bị ràng buộc bởi những quy luật phương pháp luận hiển nhiên nào đó, hoặc vì không chủ tâm phá vỡ chúng.

Tôi nhắc lại, sự hành nghề tự do này không chỉ là một sự kiện của lịch sử khoa học. Nó vừa hợp lý vừa tuyệt đối cần thiết cho sự phát triển tri thức. Đặc biệt hơn, người ta có thể trình bày như sau: căn cứ vào bất kỳ quy luật nào, dù “cơ bản” hay “hợp lý” đều luôn luôn có những trường hợp không những thích hợp để bác bỏ quy luật mà còn để chấp nhận điều trái ngược. Thí dụ, có những trường hợp thích hợp để giới thiệu, khảo sát tỉ mỉ, và bảo vệ những giả thuyết đặc biệt (ad hoc hypotheses), những giả

thuyết mâu thuẫn với những kết quả được thiết lập chắc chắn và được nhiều người chấp nhận, hay những giả thuyết có nội dung ít hơn nội dung của giả thuyết thay thế đang tồn tại và thích hợp theo kinh nghiệm, hoặc những giả thuyết tự mâu thuẫn,

Có những trường hợp – xảy ra khá thường xuyên – khi lý lẽ đánh mất khía cạnh liên quan đến tương lai và trở thành trở ngại đối với sự tiến bộ. Không ai có thể khẳng định rằng việc dạy những em nhỏ là dành riêng về vấn đề lý lẽ (mặc dù lý lẽ có thể nhập vào việc dạy dỗ, có thể thâm nhập ở phạm vi lớn hơn thông thường), và đa phần mọi người hiện giờ đều đồng ý rằng điều gì có vẻ như là kết quả của lý trí – sự tinh thông ngôn ngữ, sự hiện hữu của thế giới nhận thức phong phú, khả năng logic – phần lớn là do sự truyền bá và một phần do quá trình *tăng trưởng* (growth) tiến hành với sức mạnh của quy luật tự nhiên. Và ở đâu những lý lẽ có vẻ có hiệu quả, thì thường là do sự *tập duyệt thể chất* (physical repetition) hơn là do *nội dung ngữ nghĩa* (semantic content).

Khi thừa nhận điều này, chúng ta cũng phải thừa nhận là có thể có sự tăng trưởng phi lý lẽ nơi *người lớn* cũng như nơi (những phần có tính lý thuyết của) những *thể chế* (institutions) chẳng hạn như khoa học, tôn giáo, Chúng ta chắc chắn không thể thừa nhận rằng những gì có thể dành cho một em nhỏ – để có được kiểu ứng xử mới dựa vào sự kích thích nhẹ nhàng nhất, để chuyển vào chúng mà không cần bất kỳ một nỗ lực gây chú ý nào – sẽ vượt khỏi tầm với của những đứa trẻ lớn hơn. Đúng ra người ta phải mong đợi rằng những thay đổi thẩm khốc trong môi trường vật chất, chiến tranh, sự tan vỡ hệ thống bảo bọc của đạo đức, những cuộc cách mạng chính

trị, cũng sẽ làm biến đổi khuôn mẫu phản ứng của người lớn, bao gồm cả những khuôn mẫu tranh luận quan trọng. Sự biến đổi như thế một lần nữa có thể là toàn bộ quá trình tự nhiên và chức năng duy nhất của lý lẽ hợp lý có thể nằm trong sự kiện là nó làm tăng sự căng thẳng tinh thần có từ trước và *gây ra* bùng nổ hành vi.

Bây giờ, nếu có những biến cố, không nhất thiết là những lý lẽ, *khiến* chúng ta đi theo những tiêu chuẩn mới, bao gồm những hình thức tranh luận mới và phức tạp hơn, thì liệu nó có tùy thuộc vào những người bảo vệ *hiện trạng* (status quo) để cung cấp, không những lý lẽ đối lập, mà cả những *nguyên nhân* đối lập nữa không? (Robespierre nói, “Đạo đức mà không có sự sợ hãi là không có hiệu quả”). Và nếu những hình thức cũ của tranh luận hoá thành một nguyên nhân quá yếu ớt, thì liệu những người bảo vệ này không phải từ bỏ hay không phải sử dụng đến những biện pháp mạnh mẽ hơn và phi lý hơn sao? (Rất khó và có lẽ hoàn toàn không thể chiến đấu với những hậu quả của việc tẩy não bằng lý lẽ). Ngay cả người theo chủ nghĩa duy lý (rationalist) khát khe nhất sẽ buộc phải ngưng tranh luận và sử dụng *biện pháp tuyên truyền* và *ép buộc*, không phải vì *lẽ phải* của ông đã thôi không còn giá trị, mà vì những *điều kiện tâm lý* làm cho chúng có hiệu quả, và có khả năng ảnh hưởng đến những cái khác, đã không xảy ra. Và đâu là việc sử dụng lý lẽ làm cho con người nhần tâm?

Dĩ nhiên, vấn đề không bao giờ phát sinh hoàn toàn trong hình thức này. Việc dạy các tiêu chuẩn và việc bảo vệ chúng không bao giờ chỉ ở việc đặt chúng trước trí tuệ sinh viên và làm cho chúng trở nên rõ ràng bao nhiêu có thể. Những

tiêu chuẩn được tin là cũng có *quan hệ nhân quả* toàn diện nhất. Quả thực, điều này làm cho việc phân biệt giữa *sức mạnh logic* (logical force) và *hiệu quả vật chất* (material effect) của lý lẽ thành khó khăn. Giống như một con vật nuôi kiểng được huấn luyện sẽ vâng lời chủ nhân cho dù tự thân chủ nhân ấy có nhầm lẫn đến đâu đi nữa, và cho dù nhu cầu phải làm theo một hành vi mới có cấp bách đến đâu đi nữa, người theo chủ nghĩa duy lý sẽ vâng lời hình ảnh tinh thần của chủ nhân ông, sẽ tuân theo những tiêu chuẩn tranh luận mà ông đã học được, sẽ gắn bó với những tiêu chuẩn này cho dù ông có nhận thấy tự thân mình sai lầm đến đâu đi nữa, và ông sẽ hoàn toàn không có khả năng hiểu ra rằng cái mà ông coi là “tiếng nói của lý trí” chỉ là *kết quả đến sau nguyên nhân* của việc huấn luyện mà ông đã nhận được. Ông sẽ hoàn toàn không thể khám phá ra là việc kêu gọi đến lý trí mà ông không sẵn sàng chống nổi sẽ không là cái gì ngoài *thủ đoạn chính trị* (political manoeuvre).

Quyền lợi, vũ lực, sự tuyên truyền và những kỹ thuật tẩy não đóng vai trò quan trọng hơn thường được tin là trong sự tăng trưởng tri thức của chúng ta và trong sự tăng trưởng khoa học, cũng có thể thấy được từ sự phân tích *mối quan hệ giữa quan niệm và hành động*. Người ta thường công nhận rằng một sự hiểu biết rõ ràng về những quan niệm có trước, và công thức và thành lối diễn đạt của chính thể phải có trước. *Trước hết*, chúng ta có một quan niệm, hay một vấn đề, *sau đó* chúng ta hành động, nghĩa là nói, xây dựng hoặc phá hủy. Nhưng điều này chắc chắn không phải là cách để các em nhỏ phát triển. Các em sử dụng từ ngữ, kết hợp chúng lại và chơi với chúng, cho tới khi các em nắm được ý nghĩa vượt quá tầm

với của các em. Và hoạt động chơi đùa ban đầu là điều kiện tiên quyết của hành động hiểu biết sau cùng. Không có lý do gì mà cơ cấu này lại ngưng thực hiện chức năng nơi người lớn. Thí dụ, chúng ta phải mong đợi rằng *quan niệm* về tự do có thể được làm cho rõ ràng chỉ nhờ vào chính những hành động giống như thế, điều này được tin là *sáng tạo* (create) ra tự do. Sự sáng tạo ra một *vật* (a thing), và sự sáng tạo cộng với sự hiểu biết đầy đủ về một *quan niệm đúng* (correct idea) về sự vật, là *những phần thường xảy ra của con người và cũng là quá trình không thể chia được* và không thể tách rời mà không làm cho quá trình bị ngưng lại. Tự thân quá trình không được hướng dẫn bởi một chương trình rành mạch, và không thể được hướng dẫn bởi một chương trình như thế, vì nó bao gồm những điều kiện dành cho sự thực hiện mọi chương trình khả thi. Đúng ra nó được hướng dẫn bởi sự thôi thúc mơ hồ, bởi “đam mê” (Kierkegaard). *Đam mê* này gây ra hành vi đặc biệt để rồi nó tạo ra những trường hợp và những quan niệm cần thiết cho việc phân tích và giải thích quá trình, cho việc làm cho nó thành “hợp lý.”

Sự phát triển quan điểm của Copernic từ thời Galileo đến thế kỷ XX là một thí dụ hoàn hảo về tình huống mà tôi muốn trình bày. Chúng ta bắt đầu với niềm tin mạnh mẽ đang đi ngược với lý trí đương thời và kinh nghiệm đương thời. Niềm tin này lan rộng và tìm được sự hỗ trợ trong những niềm tin khác cũng vô lý như vậy, nếu không hơn thế (luật quán tính [law of inertia]; kính thiên văn). Bây giờ cuộc nghiên cứu bị lệch sang những hướng mới, những loại dụng cụ mới được thiết lập; “chứng cứ” liên quan đến các học

thuyết theo những cách thức mới cho tới khi phát sinh một ý thức hệ đủ phong phú để cung cấp những lý lẽ độc lập cho bất kỳ một phần cá biệt nào của niềm tin này và đủ linh động để tìm ra những lý lẽ một khi chúng có vẻ được cần tới. Ngày nay chúng ta có thể nói rằng Galileo đã đi đúng đường, vì việc ông đã kiên trì theo đuổi điều mà một thời có vẻ là một vũ trụ học ngu ngốc, thì bây giờ đã tạo ra tư liệu cần thiết để bảo vệ niềm tin, chống lại tất cả những ai chỉ chấp nhận quan điểm khi nó được nói một cách chắc chắn và những ai chỉ tin nó khi nó bao gồm những cụm từ mầu nhiệm chắc chắn, được gọi là “những báo cáo qua quan sát.” Và đây không phải là ngoại lệ – đó là trường hợp thông thường: các học thuyết trở nên rõ ràng hơn và “hợp lý” chỉ sau khi những phân rã rời rạc của chúng được sử dụng qua một thời gian dài. Do đó, sự khởi động quá đáng, vô lý, không có phương pháp sẽ trở thành tiền đề không thể thiếu được cho sự rõ ràng và cho thành công theo lối kinh nghiệm.

Dĩ nhiên, khi chúng ta cố gắng mô tả và hiểu những phát triển của loại này theo cách chung, chúng ta buộc phải cầu đến các hình thức diễn đạt hiện hành mà chúng không được lưu ý đến, nhưng chúng lại bị xuyên tạc, bị lạm dụng, bị gò ép thành những khuôn mẫu mới để phù hợp với những tình huống bất ngờ (nếu không có sự lạm dụng liên miên, thì sẽ không có bất kỳ sự khám phá, sự tiến bộ nào). “Hơn nữa, một khi các phạm trù truyền thống là phúc âm của tư duy hàng ngày (bao gồm cả tư duy khoa học thông thường) và thực tiễn hàng ngày, nên [sự cố gắng hiểu biết như thế] trình bày những quy luật và những hình thức tư duy và hành động sai lầm – nghĩa là, sai lầm từ quan điểm

của cảm nhận chung, [khoa học]” (Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, London, 1941, trang 130). Đây là cách *tư duy biện chứng* (dialectical thinking) phát sinh như một hình thức tư duy “hoà tan những khẳng định chi li của sự hiểu biết thành hư không”, gồm cả logic hình thức (Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Quyển 1, Hamburg, 1965, trang 6).

(Tình cờ, người ta chỉ ra rằng việc tôi thường xuyên sử dụng những chữ như “tiến bộ” (progress/ advance), “cải thiện” (improvement), v.v... không có nghĩa là tôi khẳng định sở hữu một tri thức đặc biệt về điều gì là tốt và điều gì là xấu trong các môn khoa học và tôi muốn áp đặt tri thức này lên độc giả. Mọi người đều có thể đọc các thuật ngữ theo cách riêng của mình và theo truyền thống mà người ấy thuộc về. Do đó, đối với người theo chủ nghĩa kinh nghiệm (empiricist), “tiến bộ” sẽ có nghĩa là sự chuyển tiếp tới học thuyết đã cung cấp những thử nghiệm kinh nghiệm trực tiếp đối với hầu hết những xác nhận cơ bản. Một số người tin thuyết lượng tử là lý thuyết thuộc loại này. Với người khác, “tiến bộ” có thể có nghĩa là sự thống nhất và sự hoà hợp, có lẽ trả giá bằng sự thoả đáng theo lối kinh nghiệm. Đây là cách Einstein xem xét thuyết tương đối. Và luận đề của tôi là chủ nghĩa vô chính phủ giúp để đạt được sự tiến bộ nơi bất kỳ một ý nghĩa nào mà người ta quan tâm lựa chọn. Ngay cả khoa học về quy luật và trật tự cũng sẽ chỉ thành công một khi các phong trào vô chính phủ thỉnh thoảng được cho phép xảy ra.

Vậy, rõ ràng là quan niệm về một phương pháp cố định, hay một học thuyết cố định về tính hợp lý, tin cậy vào một cái nhìn quá ngây thơ về con người và môi trường xã hội xung quanh. Đối với

những người nhìn vào tư liệu phong phú do lịch sử cung cấp và những người không có ý làm cho nó mất công dụng để thỏa mãn bản năng thấp hơn, sự thèm muốn an toàn trí tuệ, về hình thức, sự rõ ràng, chính xác, “khách

quan,” “chân lý,” thì rõ ràng sẽ chỉ có một nguyên tắc có thể được bảo vệ trong *mọi* trường hợp và trong mọi giai đoạn của sự phát triển nhân loại. Đó là nguyên tắc: *mọi vật đều chuyển động* (anything goes).

Bản sao lưu trữ

**Cơ cấu của
các cuộc cách mạng khoa học
của
THOMAS KUHN**

***Bản tính và tính tất yếu
của các cuộc cách mạng khoa học***

Những nhận xét này cuối cùng cho phép chúng ta xem xét những vấn đề cung cấp cho bài tiểu luận này một cái tựa đề. Cách mạng khoa học là gì, và chức năng của chúng trong sự phát triển khoa học là gì? Nhiều câu trả lời cho những câu hỏi này đã được thảo luận ở những phần trước. Đặc biệt, bài thảo luận trước đã chỉ ra rằng các cuộc cách mạng khoa học được đưa ra ở đây là những tình tiết phát triển phi lý tiến, trong đó mô hình cũ hơn được thay thế toàn bộ hay một phần bằng một mô hình mới không tương hợp. Tuy nhiên, cần phải nói thêm, và phần chủ yếu của nó có thể được giới thiệu bằng việc đưa ra một câu hỏi thêm. Vì sao sự thay đổi mô hình được gọi là cuộc cách mạng? Đối diện với những khác biệt lớn và chủ yếu giữa phát triển chính trị và phát triển khoa học, thì quan hệ song song nào có thể chứng minh được bằng phép ẩn dụ rằng thấy có những cuộc cách mạng trong cả hai?

Một khía cạnh của quan hệ song song (parallelism) hẳn phải là hiện

niên. Các cuộc cách mạng chính trị được mở đầu bằng một chiều cạnh đang tăng trưởng, thường bị giới hạn trong một phần của cộng đồng chính trị, mà những thể chế hiện tại đã ngừng một cách tương xứng để đáp ứng những vấn đề được đưa ra bởi môi trường mà chúng đã tạo ra một phần. Cùng một cách thức như thế, các cuộc cách mạng khoa học được mở đầu bằng một chiều hướng đang tăng trưởng, một lần nữa thường được giới hạn trong một phân nhánh hạn hẹp của cộng đồng khoa học, mà mô hình hiện tại đã ngừng thực hiện chức năng một cách tương xứng trong sự khảo sát tỉ mỉ khía cạnh bản tính mà tự thân mô hình trước đây đã dẫn đường. Trong sự phát triển cả về chính trị lẫn khoa học, ý nghĩa của sự cố có thể dẫn đến khủng hoảng, là điều kiện tiên quyết cho cuộc cách mạng. Hơn nữa, mặc dù nó thừa nhận có lợi dụng phép ẩn dụ, song mối quan hệ song song không những có giá trị đối với những thay đổi mô hình chính, giống như những mô hình có thể quy cho Copernicus và Lavoisier, mà còn đối với những mô hình nhỏ hơn được kết hợp với sự đồng hoá một loại hiện tượng mới, như khí Oxy và tia X. Các cuộc cách mạng khoa học cần tỏ ra là cách mạng

chỉ với những người có mô hình bị ảnh hưởng bởi chúng. Đối với những người ngoài cuộc chúng có thể, giống như những cuộc cách mạng phân chia lại các đơn vị hành chính hồi đầu thế kỷ hai mươi có vẻ như những bộ phận bình thường của quá trình phát triển. Thí dụ, các nhà thiên văn học có thể chấp nhận tia X như một sự bổ sung thuần túy cho trị thức, vì những mô hình của họ không bị ảnh hưởng bởi sự hiện hữu của bức xạ mới này. Nhưng đối với những người như Kelvin, Crookes, và Roentgen, công cuộc nghiên cứu của họ có quan hệ với thuyết bức xạ (radiation theory) hoặc với đèn chân không, thì sự nổi trội của tia X tất yếu xâm phạm vào một mô hình khi nó tạo ra mô hình khác. Đó là lý do vì sao những tia này chỉ có thể được khám phá qua thử sai đầu tiên của một nghiên cứu đó theo cách nghiên cứu thông thường.

Khía cạnh phát sinh này của đường song song giữa sự phát triển chính trị và khoa học không còn nghi ngờ gì nữa. Tuy nhiên, đường song song có khía cạnh thứ hai sâu sắc hơn, mà tầm quan trọng của khía cạnh thứ nhất phải lệ thuộc vào. Các cuộc cách mạng chính trị nhằm thay đổi những thể chế chính trị theo những cách mà tự thân những thể chế đó ngăn cấm. Do đó, thành công của chúng đòi hỏi sự từ bỏ một phần của một tập hợp những thể chế ủng hộ cho tập hợp khác, và trong thời gian chuyển tiếp, xã hội không hoàn toàn bị quản lý bởi những thể chế. Khởi đầu đó chỉ là cơn khủng hoảng, nó làm yếu đi vai trò của những thể chế chính trị như chúng ta đã thấy nó làm yếu đi vai trò của các mô hình. Trong khi gia tăng số lượng các thành viên, thì các cá nhân ngày càng trở nên xa lánh khỏi đời sống chính trị và ngày càng cư xử lập dị trong phạm vi khuôn khổ đó. Sau đó, khi cơn khủng

hoảng sâu thêm, nhiều cá nhân này cam kết đi theo một dự thảo cụ thể nào đó nhằm tái xây dựng xã hội theo một cơ cấu tổ chức mới. Tại thời điểm này, xã hội bị phân chia thành các phe phái hay các đảng phái cạnh tranh nhau, đảng phái này cố gắng bảo vệ cơ cấu tổ chức cũ, đảng phái khác cố gắng thành lập một cơ cấu mới nào đó. Và, một khi sự phân cực đã xảy ra, *sự trông cậy vào chính trị không còn tác dụng*. Vì họ khác biệt về ma trận thể chế, trong đó sự thay đổi về chính trị cần phải đạt tới và được đánh giá, vì họ thừa nhận không có một cơ cấu siêu thể chế nào để phân xử được sự khác biệt có tính cách mạng, nên các đảng phái đi đến xung đột chính trị cuối cùng phải sử dụng đến kỹ thuật thuyết phục quần chúng, thường bao gồm cả bạo lực. Tuy các cuộc cách mạng có vai trò sống còn trong sự tiến hóa các thể chế chính trị, song vai trò đó lệ thuộc vào những biến cố nằm ngoài chính trị và nằm ngoài cơ cấu tổ chức.

Phần còn lại của tiểu luận này nhằm chứng minh rằng việc nghiên cứu lịch sử về sự thay đổi mô hình đã cho thấy những đặc điểm rất tương tự trong sự tiến hóa của các khoa học. Giống như sự chọn lựa giữa những thể chế chính trị cạnh tranh, sự chọn lựa giữa những mô hình cạnh tranh tỏ ra là sự chọn lựa giữa những lối sống cộng đồng xung khác. Vì nó có đặc tính đó, nên sự chọn lựa không và không thể bị quyết định là đặc tính của khoa học bình thường chỉ bằng những thủ tục đánh giá, vì những thủ tục này phần nào lệ thuộc vào một mô hình cá biệt, và mô hình đó đang còn là vấn đề được tranh cãi. Khi những mô hình trở thành nội dung tranh cãi, khi chúng phải, về sự lựa chọn mô hình, vai trò của chúng nhất thiết phải được thông báo. Từng nhóm sử dụng mô hình của riêng mình để thuyết phục bảo vệ mô hình.

Dĩ nhiên sự thông báo kết quả không làm cho các lý lẽ sai hoặc vô ích. Tuy nhiên, một người đưa ra mô hình khi tranh luận để bảo vệ nó, có thể trình bày rõ ràng về thực tiễn khoa học sẽ như thế nào cho những ai chấp nhận được quan điểm mới về bản chất. Sự phê bày đó có thể hết sức thuyết phục, thường là đủ sức thuyết phục. Nhưng dù có bất kỳ thuyết phục nào, thì tình trạng của lý lẽ thông báo chỉ là một lý lẽ thuyết phục. Nó không thể được tạo ra một cách logic hoặc ngẫu nhiên thuyết phục đối với những ai từ chối bước vào vòng tranh cãi. Tiền đề và giá trị được hai đảng phái chia sẻ hướng tới cuộc tranh cãi về các mô hình thì không đủ bao quát cho điều đó. Giống như trong các cuộc cách mạng chính trị, sự chọn lựa mô hình cũng thế – không có tiêu chuẩn nào cao hơn sự tán thành của cộng đồng có liên quan. Do đó để nhận ra được các cuộc cách mạng bị ảnh hưởng thế nào, chúng ta sẽ phải xem xét không chỉ những tác động của bản tính và của logic, mà cả kỹ thuật tranh luận thuyết phục có hiệu quả trong những nhóm khá đặc biệt tạo nên cộng đồng các nhà khoa học.

Để khám phá ra vì sao vấn đề chọn lựa mô hình không bao giờ có thể ổn định chắc chắn chỉ bằng logic và bằng thí nghiệm, chúng ta phải nhanh chóng xem xét bản tính của những khác biệt đã tách rời những người đề xuất mô hình truyền thống với những người kế tục cách mạng của họ. Sự xem xét này là đối tượng chính của phần này và phần tiếp theo. Tuy nhiên, chúng ta đã lưu ý đến nhiều thí dụ về những khác biệt như thế, và ai cũng tin rằng lịch sử có thể cung cấp nhiều thí dụ khác nữa. Điều gì có thể bị nghi ngờ nhiều hơn sự hiện hữu của chúng – và do đó, cái gì là điều phải được xem xét đầu tiên – là, những thí dụ như thế cung cấp thông tin cần

thiết về bản tính của khoa học. Khi thừa nhận rằng sự phản bác mô hình đó là một sự kiện lịch sử, liệu nó có làm sáng tỏ hơn tính nhẹ dạ và nhầm lẫn của con người không? Liệu có những lý do thực chất bên trong vì sao sự đồng hóa một loại hiện tượng mới hoặc một thuyết khoa học mới đòi hỏi phải loại bỏ mô hình cũ?

Lưu ý đầu tiên là, nếu có những lý do như thế, thì chúng không xuất phát từ cấu trúc logic của tri thức xã hội. Về nguyên tắc, một hiện tượng mới có thể nổi bật không cần sự chỉ trích đạp đở bất kỳ phần nào của thực tiễn khoa học trong quá khứ. Tuy việc khám phá sự sống trên mặt trăng có thể phá huỷ những mô hình hiện tại (những khám phá này cho chúng ta biết những điều về mặt trăng mà có vẻ như không phù hợp với sự hiện hữu của đời sống ở đó), song việc khám phá sự sống trong phần thiên hà ít được biết đến lại không phá huỷ mô hình hiện tại. Vì lẽ ấy, một học thuyết mới không buộc phải đối lập với bất kỳ học thuyết nào của những người đi trước. Nó có thể giải quyết riêng những hiện tượng trước đây chưa được biết đến, như thuyết lượng tử (đáng kể nhưng không dành riêng) giải quyết những hiện tượng bên trong nguyên tử chưa được biết đến trước thế kỷ hai mươi. Ngoài ra, nếu học thuyết mới chỉ là mức độ lý thuyết cao hơn những lý thuyết đã được biết đến trước kia, học thuyết này liên kết toàn bộ các học thuyết có mức độ lý thuyết thấp hơn lại với nhau mà không làm thay đổi gì về cơ bản. Ngày nay, thuyết bảo toàn năng lượng (theory of energy conservation) chỉ cho biết những liên kết giữa động lực học (dynamics), hóa học (chemistry), điện học (electricity), quang học (optics), thuyết về nhiệt (thermal theory) Vẫn còn những mối quan hệ tương hợp khác giữa những thuyết mới

và thuyết cũ có thể được nhận thức. Bất kỳ và tất cả những học thuyết đó có thể được minh họa bằng quá trình lịch sử mà qua đó khoa học đã phát triển. Nếu được như thế, sự phát triển khoa học sẽ lũy tích một cách đích thực. Những loại hiện tượng mới chỉ phơi bày trật tự dưới khía cạnh của bản tính ở nơi mà không ai đã nhìn thấy trước đó. Trong sự tiến triển khoa học, tri thức mới sẽ thay thế sự không hiểu biết hơn là thay thế tri thức về loại khác không tương hợp.

Đĩ nhiên, khoa học (hay một doanh nghiệp khác nào đó, có lẽ ít hiệu quả hơn) có thể phát triển theo một cách thức tích lũy hết mức. Nhiều người tin là nó như thế, và phần lớn vẫn có vẻ tin rằng sự tích lũy chỉ ít cũng là lý tưởng mà sự phát triển khoa học phô bày chỉ khi nó không thường xuyên bị xuyên tạc bởi khí chất riêng của con người. Có những nguyên nhân quan trọng cho niềm tin này. Ở Phần X chúng ta sẽ khám phá ra quan điểm về khoa học như là sự tích lũy suýt bị lẫn lộn thế nào với tri thức luận thống trị, đã coi tri thức là một sự xây dựng được đặt trực tiếp trên những dữ liệu cảm quan thô sơ. Và trong Phần XI chúng ta sẽ xem xét sự hỗ trợ mạnh mẽ được dành cho cùng một giản đồ thuộc về thuật chép sử bởi những kỹ thuật của khoa sư phạm có hiệu quả khoa học. Tuy nhiên, tuy rất hợp lý với hình ảnh lý tưởng đó, song vẫn có lý do để tự hỏi liệu nó có thể là hình ảnh khoa học không. Sau giai đoạn tiền mô hình, sự đồng hoá mọi học thuyết mới và mọi loại hiện tượng mới, trên thực tế, đòi hỏi phá hủy mô hình trước và mâu thuẫn hợp lý giữa những trường phái cạnh tranh của tư duy khoa học. Những cái mới lạ bất ngờ được tích lũy chứng tỏ rằng đối với quy luật phát triển khoa học gần như không có loại trừ. Người sử dụng nghiêm túc

sự kiện lịch sử phải nghi ngờ rằng khoa học không có khuynh hướng hướng tới lý tưởng mà hình ảnh của chúng ta về tính tích lũy đã được gợi ý. Có lẽ đó là một loại doanh nghiệp khác.

Tuy nhiên, nếu những sự kiện chống đối có thể mang chúng ta đi xa, thì sau đó cái nhìn thứ hai vào nền tảng mà chúng ta đã khống chế được có thể gợi ý rằng sự tích lũy cái mới không những hiếm trong thực tế mà còn không thể có về nguyên tắc. Cuộc nghiên cứu bình thường, đã được tích lũy, thành công nhờ vào khả năng của các nhà khoa học chọn lựa có nguyên tắc những vấn đề có thể được giải quyết bằng kỹ thuật khái niệm và công cụ gắn với những kỹ thuật đã có sẵn. (Đó là lý do vì sao một sự quan tâm quá mức tới những vấn đề hữu dụng, lại không để ý tới mối quan hệ của chúng với tri thức và kỹ thuật hiện tại, có thể ngăn chặn sự tiến bộ khoa học quá dễ dàng.) Tuy nhiên, người nào cố gắng giải quyết một vấn đề được xác định bởi tri thức và kỹ thuật hiện tại thì không chỉ tìm kiếm loanh quanh. Người đó biết mình muốn đạt tới điều gì, và thiết kế cho mình các dụng cụ và định hướng tư tưởng mình một cách phù hợp. Cái mới bất ngờ, khám phá mới, có thể chỉ nổi bật lên tới chừng mức mà những dự đoán trước về bản tính và những dụng cụ của người đó tỏ ra là sai. Thường thì tầm quan trọng của sự khám phá có kết quả sẽ tự cân đối theo chừng mức và tính ngoan cố dị thường như điếm báo. Rõ ràng là phải có sự mâu thuẫn giữa mô hình phơi bày độ dị thường và mô hình sau này đưa ra độ dị thường như là luật. Những thí dụ về sự khám phá qua sự phá hủy mô hình đã được xem xét trong Phần VI không đặt chúng ta chạm trán với sự tình cờ lịch sử. Không có cách hiệu quả nào khác có thể phát sinh ra những khám phá.

Cùng một lý lẽ như thế ứng dụng rõ ràng hơn vào sự phát minh những học thuyết mới. Về nguyên tắc, chỉ có ba loại hiện tượng mà một học thuyết mới có thể được phát triển. Loại thứ nhất bao gồm những hiện tượng đã được giải thích kỹ bởi những mô hình hiện tại, và những hiện tượng này hiếm khi cung cấp động cơ hoặc điểm xuất phát cho việc xây dựng học thuyết. Như với ba điều đoán trước nổi tiếng được thảo luận nơi cuối Phần VII, khi họ tạo ra những học thuyết mà kết quả hiếm được chấp nhận, vì bản tính không cung cấp nền tảng cho sự phân biệt. Loại hiện tượng thứ hai bao gồm những hiện tượng có bản tính được biểu thị bằng những mô hình hiện tại nhưng chi tiết của nó chỉ có thể hiểu được thông qua trình bày rõ thêm các lý thuyết. Đây là những hiện tượng mà các nhà khoa học mất nhiều thời gian nghiên cứu hơn, nhưng nghiên cứu đó nhắm vào việc làm rõ những mô hình hiện tại hơn là chú ý tới những mô hình mới. Chỉ khi những cố gắng làm rõ ràng các lý thuyết đó bị thất bại thì các nhà khoa học mới phải chạm trán với loại hiện tượng thứ ba, những độ dị thường được chấp nhận có nét đặc trưng là sự từ chối ương ngạnh được đồng hoá với những mô hình hiện tại. Chỉ mình loại thứ ba này gây ra sự xuất hiện những học thuyết mới. Những mô hình cung cấp mọi hiện tượng trừ những độ dị thường với vị trí xác định lý thuyết trong trường nhìn của nhà khoa học.

Nhưng nếu những học thuyết mới được phát huy để giải quyết những độ dị thường trong quan hệ giữa học thuyết hiện tại với bản tính, sau đó học thuyết thành công mới ở một nơi nào đó phải thừa nhận những dự đoán là khác với những dự đoán phát xuất từ học thuyết trước. Sự khác biệt đó không thể xảy ra

nếu hai thuyết tương hợp về mặt logic. Trong quá trình bị đồng hoá, thuyết thứ hai phải thay thế thuyết thứ nhất. Ngay cả như thuyết bảo toàn năng lượng mà ngày nay được xem là thuyết siêu cấu trúc logic (a logical superstructure) có liên quan đến bản tính chỉ qua các lý thuyết được thiết lập độc lập, không phát triển về mặt lịch sử ngoài sự phá huỷ mô hình. Thay vào đó, nó nổi bật lên từ cơn khủng hoảng mà trong đó thành phần chủ yếu là sự không tương hợp giữa động lực học của Newton và một số kết quả mới được làm thành công thức về thuyết nhiệt calo (caloric theory of heat). Chỉ sau khi thuyết calo (caloric theory) bị loại bỏ, thuyết bảo toàn năng lượng mới trở thành bộ phận của khoa học. (Silvanus P. Thompson, *Life of William Thomson Baron Kelvin of Largs* [London], I, 266–81.) Và chỉ sau khi nó đã là bộ phận của khoa học được một thời gian rồi, nó mới có vẻ là một học thuyết thuộc loại cao hơn về mặt logic, một học thuyết không mâu thuẫn với những học thuyết đi trước. Khó mà nhìn thấy được những học thuyết mới có thể phát sinh cách nào mà không có những thay đổi có tính phá bỏ trong niềm tin về tự nhiên. Mặc dù tính chất bao gồm logic vẫn còn là một quan điểm được phép về quan hệ giữa những học thuyết khoa học kế tiếp, đó là sự không hợp lý có tính lịch sử.

Một thế kỷ trước, tôi nghĩ, giả sử trường hợp tất yếu của các cuộc cách mạng ngừng lại ở điểm này là có thể xảy ra. Nhưng ngày nay, không may là điều đó không thể được thực hiện vì quan điểm của chủ thể đã triển khai ở trên không thể được duy trì nếu sự giải thích đương thời phổ biến nhất về tự nhiên và chức năng của lý thuyết khoa học được chấp nhận. Lời giải thích đó, kết hợp chặc chẽ với chủ nghĩa thực chứng logic (logic positivism) ban đầu

và không bị bác bỏ tuyệt đối bởi những học thuyết tiếp theo, sẽ hạn chế phạm vi và ý nghĩa của một lý thuyết đã được chấp nhận vì nó không thể xung đột với bất kỳ học thuyết nào sau này mà đưa ra những dự đoán về một số hiện tượng tự nhiên giống như vậy. Trường hợp nổi tiếng và điển hình nhất cho khái niệm bị hạn hẹp của một học thuyết khoa học nổi bật trong các cuộc thảo luận về mối quan hệ giữa động lực học đương thời của Einstein và những phương trình động lực học trước đây bắt nguồn từ *Nguyên lý Newton* (Newton's Principia). Theo quan điểm của bài tiểu luận này, hai học thuyết này về cơ bản tương hợp với nhau theo ý nghĩa được minh họa bằng mối quan hệ giữa thiên văn học Copernicus và Ptolemaic: thuyết của Einstein có thể được chấp nhận chỉ với sự nhận thức rằng thuyết của Newton sai. Ngày nay điều này chỉ còn là quan điểm thiểu số. Do đó chúng ta phải xem xét những phản đối phổ biến nhất đối với nó.

Thực chất của những phản đối này có thể được triển khai như sau. Động lực học theo thuyết tương đối không thể trình bày động lực học của Newton là sai, vì động lực học của Newton vẫn được đa số kỹ sư sử dụng rất thành công và được các nhà vật lý học sử dụng trong những ứng dụng được tuyển chọn. Hơn nữa, tính đúng đắn của việc sử dụng học thuyết cũ có thể được chứng minh từ chính học thuyết đã thay thế nó trong những ứng dụng khác. Thuyết của Einstein có thể được sử dụng để trình bày rằng những dự đoán từ những phương trình của Newton sẽ tốt như những dụng cụ đo lường của chúng ta trong mọi ứng dụng thoả mãn một số ít các điều kiện có giới hạn. Thí dụ, nếu thuyết của Newton phải cung cấp một giải pháp gần đúng, thì những vận tốc tương đối của các thiên thể được

xem xét phải nhỏ hơn vận tốc ánh sáng. Đưa ra điều kiện này và một ít điều kiện khác, thuyết của Newton có vẻ như bắt nguồn từ thuyết của Einstein, và do đó nó là một trường hợp đặc biệt.

Nhưng, sự phản đối vẫn tiếp tục, không một lý thuyết nào có thể xung đột với một trong những trường hợp đặc biệt của nó. Nếu khoa học của Einstein dường như làm cho động lực học của Newton trở thành sai, đó chỉ là vì một số người theo Newton thiếu thận trọng khi đòi hỏi thuyết của Newton hoàn toàn phải sinh ra những kết quả chính xác hoặc nó đúng với những vận tốc tương đối rất cao. Một khi họ không thể có bất kỳ bằng chứng nào cho những đòi hỏi như thế, nên họ phản bội những tiêu chuẩn của khoa học mà họ tạo ra. Trong mức độ mà thuyết của Newton vẫn là một thuyết khoa học được hỗ trợ bởi bằng chứng vững chắc, thì nó vẫn là học thuyết khoa học. Chỉ những đòi hỏi vô lý đối với lý thuyết – những đòi hỏi chưa bao giờ là những bộ phận của khoa học – chỉ có thể được Einstein chỉ cho thấy là sai. Nếu loại bỏ được những hành động vô lý của con người, thì thuyết của Newton không bao giờ bị bác bỏ và không thể bị bác bỏ.

Biến thể nào đó của lý lẽ này là hoàn toàn đầy đủ để làm cho bất kỳ học thuyết nào từng được một nhóm khoa học gia đủ trình độ sử dụng không bị tấn công. Thí dụ, thuyết yếu tố cháy (phlogiston theory) đưa ra trật tự cho một loạt hiện tượng vật lý và hóa học. Nó giải thích vì sao vật thể bị cháy – chúng giàu yếu tố cháy – và vì sao kim loại có nhiều thuộc tính chung hơn quặng. Kim loại đều được pha trộn từ các quặng cơ bản khác nhau kết hợp với yếu tố cháy, và quặng, chung với mọi kim loại, đã sản sinh ra những thuộc tính chung. Ngoài ra, thuyết yếu tố cháy giải thích nhiều phản ứng trong

đó acid được tạo thành bởi sự cháy của chất liệu như carbon và sulphur. Hơn nữa, nó giải thích sự giảm khối lượng khi xảy ra cháy trong khối lượng không khí có giới hạn – yếu tố cháy được giải thoát bởi sự cháy sẽ “tước đoạt” tính co giãn của không khí đã hấp thu nó, giống y như lửa “tước đoạt” tính đàn hồi của lò xo thép. Nếu đây là những hiện tượng duy nhất mà những nhà lý thuyết cháy đòi hỏi ở học thuyết của mình, thì học thuyết đó có thể không bao giờ bị bác bỏ. Một lập luận tương tự sẽ đáp ứng cho bất kỳ học thuyết nào đã từng được ứng dụng thành công cho bất kỳ hiện tượng nào.

Nhưng để cứu các học thuyết theo cách này, phạm vi ứng dụng của chúng phải bị giới hạn trong những hiện tượng đó và trong sự chính xác của quan sát mà nhờ đó bằng chứng thực nghiệm đã có sẵn sàng để đưa ra. Một biện pháp xa hơn là (và biện pháp này hầu như không thể tránh được một khi đã thực hiện biện pháp trước), một giới hạn như thế ngăn không cho nhà khoa học đòi hỏi phải được nói “một cách khoa học” về bất kỳ hiện tượng nào chưa được quan sát. Ngay cả trong hình thức hiện tại, sự hạn chế cũng ngăn cấm nhà khoa học dựa vào lý thuyết trong nghiên cứu của riêng mình khi nghiên cứu đó nhập vào lĩnh vực hay tìm kiếm độ chính xác mà đối với điều đó sự thực tiễn đã qua với học thuyết không cung cấp một tiền lệ nào cho nó. Những luật cấm này hoàn toàn thoả mãn về mặt logic. Nhưng kết quả của việc chấp nhận chúng sẽ là mục đích của cuộc nghiên cứu mà qua đó khoa học có thể phát triển hơn nữa.

Lúc này điểm đó cũng thực sự là sự lặp lại không cần thiết. Nếu không có sự ràng buộc với một mô hình thì có thể sẽ không có một môn khoa học bình thường. Hơn nữa, sự ràng buộc đó phải

mở rộng tới những khu vực và tới các mức độ chính xác mà đối với chúng không có một tiền lệ đầy đủ nào. Nếu nó không như thế, thì mô hình không thể cung cấp những vấn đề nan giải chưa được giải quyết. Ngoài ra, nó không phải là khoa học bình thường duy nhất dựa vào sự ràng buộc với một mô hình. Nếu thuyết hiện hành trói buộc nhà khoa học chỉ đối với những ứng dụng hiện nay, vậy thì sẽ không thể có những bất ngờ, những cái mới, hay các cơn khủng hoảng. Nhưng đây chỉ là những biến hướng dẫn chỉ đường đến môn khoa học đặc biệt. Nếu những hạn chế thuộc chủ nghĩa thực chứng trong phạm vi tính ứng dụng hợp lý của học thuyết được thực hiện đúng nghĩa, thì thuyết cơ giới nói cho cộng đồng khoa học biết những vấn đề nào có thể dẫn đến sự thay đổi căn bản, sẽ phải ngưng thực hiện chức năng. Và khi điều đó xảy ra, cộng đồng đó chắc chắn sẽ quay trở lại một điều gì đó rất giống trạng thái tiền mô hình của nó, một tình huống mà trong đó mọi thành viên đều thực hành khoa học nhưng trong đó tổng sản phẩm của họ lại không giống khoa học chút nào. Có phải điều thực sự ngạc nhiên là giá của sự tiến bộ khoa học đầy ý nghĩa là một sự tận tụy liều lĩnh vì cái sai?

Quan trọng hơn, chỗ bộc lộ sự thiếu logic trong lý lẽ của nhà thực chứng, sẽ lại giới thiệu chúng ta trực tiếp bản tính của sự thay đổi cách mạng. Có phải động lực học của Newton thực sự *bắt nguồn* từ động lực học của thuyết tương đối không? Điều rút ra như thế trông như thế nào? Hãy tưởng tượng một tập hợp các phát biểu, E_1, E_2, \dots, E_n , chúng gồm cả những quy luật của thuyết tương đối. Những phát biểu này bao gồm những biến số và những thông số trình bày vị trí không gian, thời gian, khối lượng còn lại,

Từ chúng, cùng với bộ máy logic và toán học, người ta có thể suy ra toàn bộ những phát biểu thêm nữa bao gồm một số điều có thể được kiểm tra bằng quan sát. Để chứng minh sự thích đáng của động lực học Newton là một trường hợp đặc biệt, chúng ta phải thêm vào lời phát biểu bổ sung về E_1 , như $(v/c)^2 \ll 1$, giới hạn phạm vi những thông số và những biến số. Toàn bộ những phát biểu được mở rộng này sau đó được vận dụng để sinh ra những tập hợp mới, N_1, N_2, N_m , chúng đồng nhất về hình thức với những định luật về chuyển động, định luật về trọng lực của Newton, và rõ ràng là động lực học của Newton bắt nguồn từ Einstein, lệ thuộc vào một ít điều kiện hạn chế.

Nhưng sự rút ra nguồn gốc đó là không xác thực, ít nhất là đối với điểm này. Tuy những tập hợp của N_1 là trường hợp đặc biệt của những định luật về cơ học theo thuyết tương đối (relativistic mechanics), chúng vẫn không phải là Định luật Newton (Newton's Laws). Hoặc chí ít chúng sẽ không phải là định luật Newton nếu những định luật này không được giải thích lại theo cách không thể xảy ra cho tới sau công trình của Einstein. Những biến số và những thông số trình bày vị trí không gian, thời gian, khối lượng v.v. trong những phát biểu của Einstein về E_1 , vẫn xảy ra những phát biểu về N_1 ; và ở đó chúng vẫn tiêu biểu cho không gian, thời gian, khối lượng của Einstein. Nhưng vật chất được nói đến trong những khái niệm của Einstein không có nghĩa đồng nhất với những vật chất được nói đến trong những khái niệm cùng tên của Newton. (Khối lượng của Newton được bảo toàn; khối lượng của Einstein có khả năng biến đổi cùng với năng lượng. Chỉ ở vận tốc tương đối thấp cả hai mới được đo lường theo cùng

một cách, và mặc dù thế chúng cũng không được hiểu là cùng một thứ). Nếu chúng ta không thay đổi các định nghĩa về biến số trong những phát biểu về N_1 , những phát biểu mà chúng ta rút ra được không phải là của Newton. Nếu chúng ta thay đổi chúng, chúng ta không thể được cho là đã rút ra từ Định luật Newton, ít nhất không có nghĩa về sự "rút ra" (derive) theo cách hiểu thông thường. Dĩ nhiên, lý lẽ của chúng ta đã giải thích vì sao Định luật Newton đã có vẻ như hoạt động. Khi làm thế, nó đã chứng minh là đúng, chẳng hạn, việc một người lái xe ô tô đang hoạt động như thế ông sống trong vũ trụ của Newton. Lý lẽ cùng loại như thế được sử dụng để biện hộ cho việc dạy thiên văn học theo quan điểm lấy trái đất làm trung tâm cho những người lập bản đồ địa hình. Nhưng lý lẽ vẫn không thực hiện được những gì nó định thực hiện. Nghĩa là nó không trình bày Định luật Newton là một trường hợp giới hạn của Định luật Einstein. Vì trong việc đi tới giới hạn, nó không những là những hình thức của những định luật đã biến đổi. Đồng thời, chúng ta phải sửa đổi những yếu tố cấu trúc cơ bản của vũ trụ mà chúng sẽ được ứng dụng.

Nhu cầu thay đổi ý nghĩa của những khái niệm quen thuộc đã được thiết lập, là trung tâm cho tác động cách mạng của học thuyết Einstein. Tuy tình vi hơn những thay đổi, chuyển từ thuyết lấy địa cầu làm trung tâm (geocentrism) sang thuyết lấy mặt trời làm trung tâm (heliocentrism), từ yếu tố cháy sang khí Oxy, hay từ tiểu thể (corpuscles) sang sóng (waves), sự biến đổi khái niệm có kết quả không ít hủy hoại mô hình đã được thiết lập từ trước. Chúng ta có thể xem nó là nguyên mẫu đầu tiên cho việc thay đổi quan điểm cách mạng trong các khoa học. Chỉ vì nó không bao hàm

việc đưa ra những đối tượng hay những khái niệm bổ sung, mà sự chuyển tiếp từ cơ học Newton đến cơ học Einstein đã minh họa một cách rõ ràng cuộc cách mạng khoa học như sự thay thế hệ thống khái niệm mà qua đó các nhà khoa học quan sát thế giới.

Những nhận xét này sẽ đủ để trình bày điều gì có thể được cho là đúng, trong một môi trường triết học khác. Ít nhất đối với các nhà khoa học, phần lớn những khác biệt hiển nhiên giữa học thuyết khoa học bị loại bỏ và học thuyết kế tiếp là có thật. Mặc dù học thuyết lỗi thời có thể luôn luôn được xem như một trường hợp đặc biệt của học thuyết cập nhật kế tiếp, song nó phải được biến đổi theo mục đích. Và sự biến đổi là cái mà có thể được thực hiện chỉ với những tiến bộ của sự nhận thức muộn, sự hướng dẫn rõ ràng của học thuyết cập nhật hơn. Hơn nữa, chỉ khi sự biến đổi đó là một thiết bị chính đáng được sử dụng để giải thích học thuyết cũ hơn, thì kết quả của sự ứng dụng của nó sẽ là một học thuyết bị hạn chế đến nỗi nó chỉ có thể nói lại cái đã được biết rồi. Do tính chất kinh tế của nó mà sự trình bày lại là có lợi, song nó không đủ để hướng dẫn công cuộc nghiên cứu.

Do đó, bây giờ chúng ta hãy thừa nhận những khác biệt giữa những mô hình kế tiếp vừa cần thiết vừa không thể hoà hợp với nhau được. Vậy thì liệu chúng ta có thể nói rõ ràng hơn đây là những loại khác biệt nào? Loại rõ ràng nhất đã được minh họa nhiều lần rồi. Những mô hình kế tiếp nói cho chúng ta biết những điều khác biệt về dân cư của vũ trụ và về hành vi của dân cư đó. Nghĩa là, chúng khác biệt về những câu hỏi như sự hiện hữu của những hạt siêu nguyên tử nhỏ nhất, tính vật chất của ánh sáng, và sự bảo toàn nhiệt hoặc

năng lượng. Đây là những khác biệt trọng yếu giữa những mô hình kế tiếp, và chúng không đòi hỏi phải minh họa thêm. Nhưng những mô hình khác biệt nhiều hơn trong thực tế, vì chúng không những được nhắm tới bản tính mà còn quay trở lại môn khoa học đã sản sinh ra chúng. Chúng là nguồn các phương pháp, lĩnh vực có vấn đề, và những tiêu chuẩn của giải pháp được chấp nhận bởi bất kỳ cộng đồng khoa học trưởng thành nào tại bất kỳ thời điểm đã định. Kết quả là, sự tiếp nhận một mô hình mới thường cần phải có sự định nghĩa lại môn khoa học tương ứng. Một số vấn đề cũ có thể được giao lại cho môn khoa học khác hoặc được tuyên bố là hoàn toàn “phi khoa học”. Một số vấn đề khác trước đây không tồn tại hay là tầm thường, thì với mô hình mới, lại có thể trở thành nguyên mẫu của thành tựu khoa học nổi bật. Và khi những vấn đề thay đổi, thì tiêu chuẩn để phân biệt một giải pháp khoa học thực tế với một nghiên cứu siêu hình học thuần túy là trò chơi chữ nghĩa, hay trò đùa toán học. Truyền thống khoa học thông thường nổi rõ lên từ một cuộc cách mạng khoa học, không những không tương hợp mà thực sự còn không thể so sánh với cái đã đi trước.

Tác động của công trình Newton trên truyền thống thực hành khoa học ở thế kỷ thứ mười bảy cung cấp một thí dụ đáng chú ý về những kết quả tinh vi hơn của sự thay đổi mô hình. Trước khi Newton ra đời, “môn khoa học mới” của thế kỷ đó cuối cùng đã thành công trong việc bác bỏ những giải thích kiểu học giả và kiểu Aristote được diễn đạt thành những thuật ngữ về yếu tính của vật thể vật chất. Để nói rằng viên đá rơi vì “bản tính” của nó lái nó hướng về trung tâm vũ trụ đã được tạo ra chỉ để xem một lối chơi chữ lặp thừa, một điều gì đó mà trước kia nó không tồn tại. Từ

nay về sau, toàn bộ sự thay đổi về bề ngoài theo giác quan, bao gồm màu sắc, vị giác, và kể cả trọng lượng, phải được giải thích theo những thuật ngữ về kích thước, hình dáng, vị trí, và sự chuyển động của các tiểu thể cơ bản trong vật chất cơ bản. Quyền hạn của những phẩm chất này đối với các nguyên tử cơ bản là cứu cánh cho điều huyền bí và do đó nằm ngoài phạm vi dành cho khoa học. Molière đã nắm được chính xác tinh thần mới khi ông giễu cợt vị bác sĩ giải thích hiệu lực của thuốc phiện như chất gây ngủ bằng việc quy thêm cho nó hiệu lực gây ngủ. Trong suốt hậu bán thế kỷ XVII, nhiều nhà khoa học thích nói rằng hình dạng tròn của hạt thuốc phiện làm cho chúng có khả năng xoa dịu thần kinh khi chúng di chuyển.

Trong những giải thích ở tiết đầu về thuật ngữ về những đặc tính huyền bí đã là một phần tích hợp của công trình khoa học hữu ích. Tuy nhiên, sự tận tụy mới của thế kỷ mười bảy cho việc giải thích nguyên tử chuyển động (mechanico-corpuscular explanation) chứng tỏ hết sức thành công cho một số môn khoa học, giải phóng chúng khỏi những vấn đề nói chung không thể giải quyết được và gợi ý những cái khác thay thế chúng. Thí dụ, trong động lực học, ba định luật của Newton về chuyển động là một sản phẩm của những thí nghiệm mới ít hơn là một sản phẩm của sự nỗ lực giải thích những quan sát phổ biến về chuyển động và tương tác giữa những hạt trung tính cơ bản. Hãy xem xét một minh họa cụ thể. Vì những hạt trung tính tác động lẫn nhau chỉ qua tiếp xúc, nên quan điểm nguyên tử chuyển động về bản chất trực tiếp hướng sự chú ý khoa học đến một đề tài nghiên cứu mới toanh, sự biến đổi những hạt chuyển động qua sự va chạm. Descartes tuyên bố vấn đề và đưa ra đáp án giả

định đầu tiên. Huygbens, Wren, và Wallis mang nó đi xa hơn, phần nào bằng cách thí nghiệm với những quả lắc đồng hồ chạm nhau, nhưng phần lớn bằng cách ứng dụng những đặc điểm phổ biến trước đây về chuyển động để đi tới một vấn đề mới. Và Newton gắn những kết quả của các thí nghiệm đó vào những định luật về chuyển động của mình. “Tác động” (action) và “phản tác động” (reaction) bằng nhau của định luật thứ ba là những thay đổi về số lượng chuyển động được chứng kiến bởi hai nhóm dẫn tới xung đột. Cùng một sự thay đổi chuyển động y như thế cung cấp một định nghĩa về lực động (dynamical force) ẩn tàng trong định luật thứ hai. Trong trường hợp này, cũng như trong nhiều trường hợp khác trong thế kỷ mười bảy, mô hình hạt đã nảy sinh cả vấn đề mới và phần lớn đáp án cho vấn đề đó. (R.Dugas, *La mécanique au XVII^e siècle* (Neuchatel, 1954), trang 177–85, 284–98, 345–56).

Nhưng, tuy nhiên công việc của Newton được nhắm tới những vấn đề và những tiêu chuẩn được thể hiện bắt nguồn từ quan điểm thế giới về hạt chuyển động, kết quả của mô hình gây ra từ công trình của ông là một sự thay đổi có tính phá huỷ cục bộ và hơn nữa trong những vấn đề và những tiêu chuẩn chính đáng dành cho khoa học. Trọng lực, như được giải thích là sức hút bẩm sinh giữa mỗi cặp hạt vật chất, là đặc điểm huyền bí theo cùng một ý nghĩa giống như “khuy nh hướng rơi” của các nhà triết học kinh viện. Do đó, trong khi những tiêu chuẩn của thuyết nguyên tử (corpuscularism) vẫn còn hiệu lực, việc nghiên cứu để có được giải thích cơ học về trọng lực là một trong những vấn đề thách đố nhất cho những ai chấp nhận *Nguyên lý cơ bản* (Principia) là mô hình. Newton dành nhiều chú ý cho nó và nhiều

người kế tục ông ở thế kỷ mười tám cũng làm thế. Sự lựa chọn rõ ràng duy nhất là bác bỏ học thuyết của Newton vì nó không thể giải thích được trọng lực, và sự lựa chọn đó được chấp nhận rộng rãi. Nhưng cả hai quan điểm này cuối cùng đều không dành được chiến thắng. Vì không thể thực hành khoa học mà không có Nguyên lý cơ bản cũng như không thể làm cho thực hành khoa học thích hợp với các tiêu chuẩn về nguyên tử của thế kỷ mười bảy, nên các khoa học gia dần dần chấp nhận quan điểm cho rằng trọng lực thực ra là bẩm sinh. Giữ thế kỷ mười tám, lời giải thích đó hầu như được mọi người chấp nhận, và kết quả là quay trở lại đích thực (điều này không giống như sự đi ngược lại) với tiêu chuẩn của triết học kinh viện. Lực hút và lực đẩy bẩm sinh kết hợp kích thích, hình dạng, vị trí, và sự chuyển động như những thuộc tính cơ bản tối giản theo luật tự nhiên của vật chất (I. B. Cohen, *Franklin and Newton: An Inquiry into Speculative Newtonian Experiential Science and Franklin's Work in Electricity as an Example Thereof* (Philadenphia, 1956, chaps. vi-vii).

Sự thay đổi gây ra kết quả trong những tiêu chuẩn và lĩnh vực có vấn đề của khoa học tự nhiên một lần nữa lại là kết quả có tính logic. Thí dụ, trong thập niên 1970, các thợ điện có thể nói về “ưu điểm” hấp dẫn của dòng điện mà không làm trò cười như đã nhạo báng bác sĩ của Molière ở thế kỷ trước. Khi họ làm như thế, những hiện tượng điện ngày càng phô bày một trật tự khác với trật tự chúng đã phô bày khi được coi như là hậu quả của dòng từ cơ học (mechanical effluvium) có thể hoạt động chỉ qua tiếp xúc. Đặc biệt, khoảng cách tác động điện trở thành một đề tài nghiên cứu trong quyền hạn của riêng nó, hiện tượng mà bây giờ chúng ta gọi

là nạp điện (charging) bằng phương pháp quy nạp có thể được nhận diện là một trong những hiệu quả của nó. Trước kia, khi được nhìn toàn diện, nó được quy cho tác động trực tiếp của “những bầu khí quyển” điện hay cho những rò rỉ vẫn thường thấy trong các phòng thí nghiệm điện. Lần lượt quan điểm mới về hiệu quả cảm ứng là đáp án cho phân tích của Franklin về chai Leyden và do đó cho cả sự nổi bật của mô hình mới của Newton về điện. Cả động lực học lẫn điện đều không phải là lĩnh vực khoa học duy nhất bị ảnh hưởng bởi sự hợp pháp hóa nghiên cứu những lực bẩm sinh đối với vật chất. Khối lượng lớn của văn chương thế kỷ mười tám bàn về những ái lực hóa học (chemical affinities) và hàng loạt sự thay thế cũng phát xuất từ khía cạnh siêu cơ học của học thuyết Newton. Các nhà hóa học mà tin vào những sức hấp dẫn khác nhau giữa các loại hóa học khác nhau đã được sắp xếp trước đây, đã thiết lập những thí nghiệm có thật và nghiên cứu các loại phản ứng mới. Nếu không có những dữ liệu và những khái niệm hóa học được triển khai trong quá trình này, thì công việc sau này của Lavoisier và, đặc biệt hơn, của Dalton sẽ không thể hiểu nổi. Những thay đổi về tiêu chuẩn đang chi phối những vấn đề, những khái niệm, và những điều giải thích có thể biến đổi khoa học. Trong phần sau tôi sẽ đưa ra một ý nghĩa mà trong đó chúng làm biến đổi thế giới.

Những thí dụ khác về những khác biệt không tồn tại giữa những mô hình kế tiếp có thể lấy được từ lịch sử của bất kỳ khoa học nào trong gần như bất kỳ giai đoạn phát triển nào của nó. Trong lúc này chúng ta hãy hài lòng với chỉ hai minh họa khác và ngắn gọn hơn nhiều. Trước cuộc cách mạng hóa học, một trong những nhiệm vụ hóa học được

công nhận là giải thích những phẩm chất của các thể hóa học và vì những thay đổi mà các phẩm chất này phải trải qua trong suốt các phản ứng hoá học. Với sự trợ giúp của một ít “nguyên tắc” cơ bản – yếu tố cháy là một – mà nhà hóa học phải giải thích được vì sao chất này có tính chất acid, chất kia có tính chất kim loại, và vân vân. Người ta đã giành được một thành công nào đó về mặt này. Chúng ta đã lưu ý rằng yếu tố cháy giải thích vì sao kim loại rất giống nhau, và chúng ta có thể triển khai một lý lẽ tương tự về các chất acid. Tuy nhiên, cái cách của Lavoisier cuối cùng cũng loại trừ những “nguyên lý” hóa học, và do đó kết thúc bằng việc cướp đi của môn hóa học sức mạnh giải thích nhiều tiềm tàng và có thật. Để đền bù cho tổn thất này, cần thiết phải có sự thay đổi các tiêu chuẩn. Trong gần hết thế kỷ XIX, việc không giải thích được các phẩm chất của hợp chất không phải là bản cáo trạng của lý thuyết hóa học (E. Meyerson, *Identity and Reality* (New York, 1930) chương X).

Ngoài ra, Clerk Maxwell chung quan điểm với những người đề xướng khác ở thế kỷ XIX về thuyết sóng ánh sáng (wave theory of light) tin chắc rằng sóng ánh sáng phải được truyền qua ête vật chất. Việc thiết kế một môi trường cơ học để hỗ trợ sóng như thế là một vấn đề tiêu chuẩn cho nhiều đồng nghiệp có tài nhất của ông. Tuy nhiên, thuyết điện từ ánh sáng (electromagnetic theory of light) của riêng ông không đưa ra lời giải thích nào về môi trường có thể hỗ trợ sóng ánh sáng, và nó làm rõ ràng lời giải thích như thế khó đưa ra hơn trước kia. Khởi đầu, học thuyết của Maxwell bị phản đối rộng khắp vì những lý do đó. Nhưng, giống như học thuyết của Newton, học thuyết của Maxwell chứng tỏ khó được bỏ qua,

và khi nó đạt được địa vị một mô hình thì thái độ của cộng đồng đối với nó đã thay đổi. Trong những thập niên đầu thế kỷ hai mươi, việc Maxwell nhấn mạnh vào sự hiện hữu của ête cơ học (mechanical ether) càng ngày càng có vẻ như lời nói cửa miệng, rõ ràng là không còn hiện hữu, và những cố gắng thiết kế một môi trường ête như thế bị từ bỏ. Các nhà khoa học không còn nghĩ đến việc nói về “sự dịch chuyển” điện là không khoa học nữa nếu không định rõ cái đang bị dịch chuyển. Một lần nữa, kết quả là một tập hợp mới các vấn đề và các tiêu chuẩn, một tập hợp mà, đúng trường hợp, sẽ có nhiều điều để làm với sự nảy sinh thuyết tương đối (E. T. Whittaker, *A History of the Theories of Aether and Electricity*, II [London, 1953], 28 –30.)

Những thay đổi đặc thù này trong khái niệm của cộng đồng khoa học về những vấn đề và những tiêu chuẩn chính thống có ít ý nghĩa đối với tiểu luận này nếu người ta có thể cho rằng chúng luôn luôn xảy ra từ loại thấp hơn đến loại cao hơn về mặt phương pháp. Trong trường hợp đó, những hiệu quả của chúng cũng có vẻ lũy tiến. Dĩ nhiên, một số sử gia tranh cãi rằng lịch sử khoa học ghi lại sự gia tăng liên tục tính chín chắn và tinh tinh vi của khái niệm con người về bản chất của khoa học (C. C. Gillispie, *The Edge of Objectivity: An Essay in the History of Scientific Ideas* [Princeton, 1960]). Nhưng trường hợp đối với sự phát triển lũy tích các vấn đề và các tiêu chuẩn khoa học khó bàn hơn là trường hợp đối với sự tích lũy các học thuyết. Sự cố gắng giải thích trọng lực, mặc dù hoàn toàn bị đa số các nhà khoa học thế kỷ XVIII bỏ rơi, đã không hướng tới một vấn đề thực sự không hợp lệ; những bác bỏ đối với lực lượng bẩm sinh hoặc vốn đã mang tính khoa học hoặc không

mang tính siêu hình học theo nghĩa xấu. Không có những tiêu chuẩn bên ngoài nào chấp nhận một phán đoán thuộc loại đó. Điều đã xảy ra hoặc không phải là sự suy tàn hoặc không phải là sự phát sinh những tiêu chuẩn, mà chỉ đơn giản là sự thay đổi được yêu cầu bởi vì sự chấp nhận của một mô hình mới. Hơn nữa, sự thay đổi đó từ lâu đã được thay đổi hoàn toàn và có thể trở lại một lần nữa. Thế kỷ XX, Einstein đã thành công trong việc giải thích các sức hút trọng lực (gravitational attractions), và giải thích đó đã đưa khoa học trở lại thành một tập hợp những tiêu chuẩn và những vấn đề mà, về phương diện đặc biệt này sẽ giống tập hợp của những người đi trước Newton hơn là của những người đi trước Einstein. Ngoài ra, việc phát triển thuyết cơ học lượng tử đã đảo ngược sự ngăn cấm phương pháp luận bắt nguồn từ cuộc cách mạng hoá học. Hiện nay các nhà hoá học cố gắng, và với thành công lớn, giải thích màu sắc, trạng thái kết hợp, và những đặc tính khác của những chất được sử dụng và sản xuất trong phòng thí nghiệm. Sự đảo ngược tương tự có thể đang được thực hiện trong thuyết điện từ (electromagnetic theory). Không gian, trong vật lý học đương đại, không phải là chất nền trợ và đồng nhất trong cả học thuyết của Newton lẫn của Maxwell; một số những thuộc tính mới không khác với những thuộc tính trước đây được gán cho ête; rồi đây chúng ta có thể biết được sự chuyển dịch điện là gì.

Bằng việc chuyển sự nhấn mạnh từ những chức năng liên quan đến nhận thức tới những chức năng có tính cách tiêu chuẩn của các mô hình, những thí dụ có trước mở rộng tầm hiểu biết của chúng ta về những cách thức mà trong đó các mô hình đưa ra hình thức cho đời sống khoa học. Trước đây, chúng ta chủ yếu xem xét vai trò của các mô hình

như phương tiện cho lý thuyết khoa học. Trong vai trò đó, nó thực hiện chức năng bằng cách nói cho nhà khoa học viết về những thực thể có hoặc không có trong thiên nhiên và về những phương cách mà các thực thể đó hoạt động. Thông tin đó cung cấp một bản đồ có những chi tiết được giải thích bởi công cuộc nghiên cứu khoa học thuần thực. Và vì thiên nhiên quá phức tạp và gồm nhiều loại khác nhau được khám phá ngẫu nhiên, nên bản đồ đó thiết yếu như là sự quan sát và thí nghiệm cho sự phát triển liên tục của khoa học. Qua những học thuyết mà chúng biểu hiện, mô hình chúng tỏ là yếu tố cơ bản của hoạt động nghiên cứu. Tuy nhiên, chúng cũng là yếu tố cơ bản của khoa học trong những khía cạnh khác, và bây giờ đó là mũi nhọn. Đặc biệt, những thí dụ gần đây nhất của chúng ta cho thấy các mô hình cung cấp cho các nhà khoa học không những bản đồ mà còn cả một số hướng dẫn thiết yếu cho việc lập bản đồ nữa. Khi nghiên cứu mô hình, nhà khoa học cần tới học thuyết, phương pháp, cùng với tiêu chuẩn, thường dưới dạng kết hợp chặt chẽ. Do đó, khi các mô hình thay đổi, thường có những thay đổi đáng kể trong những tiêu chuẩn xác định tính chính đáng cả của những vấn đề lẫn những giải pháp được đề nghị.

Sự quan sát đó đưa chúng ta quay trở lại điểm mà từ đó phần này bắt đầu, vì nó cung cấp sự chỉ dẫn rõ ràng đầu tiên của chúng ta về lý do vì sao sự chọn lựa giữa các mô hình cạnh tranh thường xuyên đưa ra những vấn đề không thể được giải quyết bởi các tiêu chuẩn khoa học thông thường. Tuy chưa hoàn toàn, song tới chừng mực mà hai trường phái khoa học bất đồng quan điểm về đâu là vấn đề và đâu là đáp án, họ chắc chắn nói qua nói lại khi tranh cãi về những giá trị tương đối của những mô

hình tương ứng. Trong những lý lẽ phần nào có tính thông báo thì thường có kết quả, mỗi mô hình sẽ được trình bày để thỏa mãn ít nhiều những tiêu chuẩn mà nó tự đề ra và để không đạt được một ít tiêu chuẩn mà phe đối lập đề ra. Cũng có những lý do khác cho tình trạng chưa hoàn thành của sự tiếp xúc hợp lý có khả năng biểu thị kiên định đặc điểm của những cuộc tranh cãi về mô hình. Thí dụ, vì không có mô hình nào đã từng giải quyết được mọi vấn đề nó vạch ra và vì không có hai mô hình nào đã

từng để lại mọi vấn đề y như nhau đều không được giải quyết, nên những cuộc tranh cãi về mô hình luôn luôn bao hàm câu hỏi: Những vấn đề nào đáng giải quyết hơn? Giống như vấn đề về những tiêu chuẩn cạnh tranh, câu hỏi về những giá trị có thể chỉ được trả lời trong các điều khoản tiêu chuẩn hoàn toàn nằm ngoài khoa học thông thường, và nó là sự cầu viện tới những tiêu chuẩn bên ngoài mà tạo ra những cuộc tranh cãi về mô hình mang tính cách mạng một cách rõ ràng nhất.

Bản sao lưu trữ

Trích tác phẩm

Cuộc khủng hoảng khoa học châu Âu của **EDMUND HUSSERL**

Sự lý tưởng hóa và khoa học về thực tại – toán học hóa bản tính

Khoa học có nguồn gốc triết học Hy Lạp với sự khám phá tư tưởng và khám phá khoa học chính xác là cái xác định được bằng phương tiện khái niệm. Nó dẫn đến sự phát triển toán học thuần túy như khoa học thuần túy về các khái niệm, khoa học về các đối tượng khả thi nói chung giống như các đối tượng được xác định bởi khái niệm. Khoa học phải đối mặt với vấn đề về cái mà, giống như thực tế tự tồn tại, đang tự tồn tại đối lập với vô số cách hành xử chủ quan của thói quen thuộc về chủ thể có hiểu biết đặc biệt; [nó phải đối mặt với] vấn đề liên quan đến sự thay đổi liên tục của tồn tại đang trở thành và quan tâm đến những điều kiện về khả năng đồng nhất của tồn tại đang trở thành, những điều kiện đồng nhất của tính có thể xác định tính đồng nhất của một thực tại [thực thể] đang tồn tại giống như tính có thể xác định của tính liên tục có được bằng trực giác thông qua việc toán học hóa các chuỗi liên tục. Nhưng điều này lệ thuộc vào tính chủ quan ngẫu nhiên, và trước hết điều này có nghĩa là lệ thuộc vào đặc tính ngẫu nhiên của tri giác đặc biệt [có khả năng hiểu rõ được nó].

Do đối mặt với nhiệm vụ phải giải quyết những vấn đề này, nên quá trình

sẽ dẫn đến sự phát triển logic học về tồn tại tức là logic học về thực tại, và trước hết là thực tại tự nhiên, sau đó là sự phát triển logic học biện thuyết (apophantic logic) tức là logic học hình thức về khẳng định vị ngữ.

Về phần sau, nói chung liên quan đến những thực thể như những thể nền đồng nhất của những khẳng định đồng nhất; hơn nữa, nó phải thực hiện với vô số hình thức phán đoán, với những hình thức của những thể nền khi được xác định, với những hình thức của các vị ngữ xác định, và với những khả năng của những cách phân biệt, có tính giả thuyết về sự xác định, những biến đổi cách thức, v.v... chúng thuộc về sự xác định. Một điều gì đó đồng nhất là yếu tố tương liên của [hành động] đồng nhất hóa; xác định là phán đoán, và một điều gì đó được xác định được hiểu là yếu tố tương liên của [hành động] phán đoán.

Những quy tắc thuộc về điều này cũng dành cho những phán đoán khả thi có khả năng là những chân lý, giống như những quy tắc dành cho những phương pháp khả thi có nguồn gốc suy luận, những phương pháp suy luận ra chân lý từ những chân lý (sản xuất ra chân lý trung gian), hay đạt được những chân lý có tính cách giả thuyết từ những điều quy định có tính giả thuyết

(chân lý được quy định, giả thuyết); hơn nữa, còn có sự nghiên cứu các hình thức tư duy, các hình thức của sự chế tạo khả thi trong tư duy, các hình thức khả thi của phương pháp chế tạo hoặc của những tư tưởng được rút ra từ những chế tạo có tính suy diễn, và nghệ thuật phê bình tư tưởng theo những hình thức khả thi của những tư tưởng thật; ngoài ra, còn có vấn đề về tính đồng nhất của “đối tượng,” “điều có nghĩa” (the meant) [das Vermeinte], được mang vào tính hiển nhiên (self-evidence). Và qua tính hiển nhiên, những thứ cần thiết thuộc về sự duy trì khả thi tính đồng nhất sẽ trở nên được biết đến rộng rãi; trong khi điều đồng nhất chỉ phải trải qua những biến đổi có khả năng duy trì tính đồng nhất của nó. Ở đây, vấn đề dẫn đến là tính đồng nhất của các hình thức tư duy có khả năng thông qua mọi sự xác nhận, đồng thời không phá vỡ tính đồng nhất của những đối tượng được xác nhận.

Ngược với những hạt giống đầu tiên của sự phát triển khoa học là sự phê phán khoa học theo chủ nghĩa hoài nghi và mọi quy tắc thực hành đặt ra yêu cầu về giá trị khách quan. Sự quay trở lại tính hiển nhiên theo kiểu Socrates bộc lộ một phản ứng; và đặc biệt điều này đang tự làm rõ chính mình, bằng thí dụ, những lĩnh vực thuộc về khả năng thuần túy, những biến đổi đa dạng đó giữ vững tính đồng nhất về ý nghĩa, tính đồng nhất về đối tượng như thể nền của sự xác nhận, và làm cho việc nhận thức được tính đồng nhất này trở nên khả thi. Đối lập với những biến đổi này là những biến đổi khác có khả năng phá vỡ tính đồng nhất. Những biến đổi được thực hiện trong sự chuyển tiếp tới tính thuần túy “chung,” tới những hình thức chung của các khả năng và các khả năng tất yếu thuộc về chúng.

Còn có những khái niệm quy tắc về tính thiện, cái đẹp, con người công chính, quan tòa công bằng, vinh dự thật, can đảm thật và công lý, và những khái niệm cơ bản về sự phê bình: công bằng, bất công, thật, giả,

Nói chung, chủ nghĩa hoài nghi (skepticism) thúc đẩy sự phê bình về sự phê bình của chủ nghĩa hoài nghi, và vì sự phê bình này quan tâm đến khả năng của chân lý và của hữu thể có thể nhận thức, nên nó buộc phải xem xét toàn bộ những điều kiện của chân lý khả thi và tồn tại khả thi; và nó thúc đẩy sự thừa nhận rằng không phải sự suy nghĩ mơ hồ và thảo luận mập mờ mà là sự suy nghĩ thấu đáo, nhắm tới việc trình bày hoàn toàn một hữu thể khả thi, đã thực hiện trong tính hiển nhiên, và [thực sự là] chỉ tự thân tính hiển nhiên mới có thể giúp chúng ta bảo đảm được chân lý và tồn tại. Tôi không cần phải nói lòng vòng, không cần phải đi theo những khái niệm truyền thống mơ hồ hoặc những tư liệu được tích lũy thụ động dựa trên kinh nghiệm, phép loại suy v.v...; đúng hơn, tôi phải sáng tạo những khái niệm mới trong tư duy độc lập qua trực giác thuần túy; sau đó tôi sẽ đạt tới những chân lý được trừ tính thành quy tắc. Mỗi chân lý được rút ra từ tính hiển nhiên thuần túy đều là chân lý xác thực và là một quy tắc. Nói cách khác, nó không cần phải bao gồm bất kỳ khái niệm mang tính quy phạm nào trong chính nó, nghĩa là, không có một hình thức nào trong các hình thức biến đổi “xác thực” (genuine), “chính xác” (correct); tự thân những khái niệm này, khi được hiểu thấu về khái niệm hoá, sẽ đưa ra những khái niệm và những xác nhận về tính xác thực, chân lý; tự thân những xác nhận như thế phải tự thân xuất phát từ tính hiển nhiên – chúng phải [được chứng tỏ] là thật và không thể là giả.

Khoa học không phải là tri thức đại khờ chỉ quan tâm đến lý thuyết; đúng hơn, từ nay nó thuộc về yếu tính của nó dựa vào sự phê bình chắc chắn, sự phê bình đặt nền tảng trên nguyên tắc, sự phê bình biện minh cho mỗi bước của hoạt động hiểu biết qua các “nguyên tắc,” tại mỗi bước đều có ý thức để mỗi bước của mỗi hình thức như thế nhất thiết phải là một bước chính xác, bằng cách này, con đường truyền thụ kiến thức dựa trên hiểu biết, quá trình truyền thụ và dựa vào nó, là con đường đúng nhắm tới mục đích, để tri thức [thành quả] là tri thức xác thực và tồn tại được biết đến không còn là giả định [vermeintes] mà phải được biết đến theo ý nghĩa đầy hàm súc, một tồn tại tự nó đích thực, phô bày tính chính đáng trong bản thân tri thức. Trước hết, đây là sự thật về tri thức hiện tại [aktuelle] trong sự phát triển của nó qua tính hiển nhiên. Nhưng khoa học lợi dụng những kết quả dựa trên kinh nghiệm của tri thức ban đầu. Ý thức quy phạm bao gồm tri thức như thế ngụ ý là ý thức [hiện tại] chuyển lại cho những kiến thức cơ sở ban đầu [như thế] [và có] khả năng thực sự để tái thiết lập được kiến thức cơ sở [ban đầu], để truy nguyên sự tin tưởng [hiện tại] về tính chính thức trở về nguồn gốc của nó, và để chứng minh lại nó một lần nữa.

Đời xưa để lại cho chúng ta những gì? Nó mở ra con đường nào? Một phần, [nó cung cấp] những sự khởi đầu phôi thai và một phần các động lực có ảnh hưởng tới những mảng khoa học thực sự được thiết lập dựa theo cách của nó.

Con đường mà nó vạch ra là con đường phát triển theo nguyên tắc về tính hiển nhiên chung và được đặt cơ sở trên nguyên tắc.

Kinh nghiệm cá nhân, kinh nghiệm về sự hiện hữu cá nhân, không đem lại

sự xác nhận có thể được chứng minh khách quan. Nhưng những phán đoán cá nhân về sự kiện có thể có giá trị như thế nào? Một thế giới *có được qua kinh nghiệm* thực sự như thế nào? Tồn tại tự tiết lộ chính mình là đỉnh cao lý tưởng cho “những điều không xác định” về những chứng cứ hợp lý, với sự phác họa bằng cảm giác được đưa ra một cách hiển nhiên (“những khía cạnh”, các diện mạo) mà qua đó cùng một tồn tại đó được phác họa trong cách thức hiển nhiên nhưng [chỉ] là hợp lý trong mọi loạt [các sự phác họa] có hạn – mặc dù đây là sự thừa nhận hợp lý. Chân lý thực là thể tương quan của tồn tại thực, và chỉ tồn tại thực là khái niệm có khoảng cách không xác định, khái niệm về thái cực đối với những điều vô hạn có hệ thống về các diện mạo, về “các kinh nghiệm” trong điều thừa nhận luôn luôn chính đáng, vì thế chân lý thực là khái niệm rất xa, [khái niệm về] cái đồng nhất phù hợp với những phán đoán dựa trên kinh nghiệm, trong từng khái niệm mà chân lý “xuất hiện,” đạt được tính chủ quan đã quy định chính thức. Khái niệm không xác định có thể được xác định theo cách suy diễn dưới hình thức thuần túy của nguyên tắc chung bao gồm mọi khả năng có thể xảy ra và phù hợp với hình thức mà người ta có thể xây dựng, từ toàn bộ kinh nghiệm khép kín có hạn (tức là, từ “diện mạo khép kín” tương đối của nó, từ lĩnh vực những vật có thể nhận ra được xác định, từ những điều xác định có thể nhận ra dựa trên kinh nghiệm) việc mong đợi một khái niệm thích đáng do kinh nghiệm đòi hỏi và hàm ý trong đó.

Bao gồm trong hình thức khái niệm về một điều gì đó có thực là những khái niệm phiến diện, cục bộ, giống như, trong chân lý trọn vẹn mà xác định

thực thể (toàn bộ những điều khẳng định thuộc về nó như chính nó), có nhiều điều khẳng định riêng có thể dự đoán, có nhiều chân lý riêng bỏ lại những chân lý vẫn chưa được khẳng định về những phương diện khác. Tới mức độ mỗi kinh nghiệm có thể theo cách suy diễn bao gồm những yếu tố trái ngược nhau sẽ bị tách rời trong kinh nghiệm xa hơn và khi tổng hợp lại, sự khẳng định khái niệm được thu thập từ đó sẽ có khả năng không những chỉ là phiến diện mà còn có phần sai lầm nữa, mặc dù vì lợi ích của chân lý, cho đến nay nó vẫn bị đòi hỏi bởi kinh nghiệm này. Đối với khái niệm về tự thân thực tại [thực thể], và đối với khái niệm như hình thức thuần túy thì thuộc về một hệ thống vô hạn các kinh nghiệm một cách tương quan, điều này thiết lập nên một hệ thống hòa hợp thuần khiết (qua việc liên tục loại trừ những điều được kinh nghiệm minh chứng như là sự trái ngược và chấp nhận những điều phù hợp) và chúng tự biểu thị đặc điểm với tư cách là những kinh nghiệm [khả thi]. Và sau đó, một cách tiên nghiệm đối với mỗi kinh nghiệm, hoặc mỗi kinh nghiệm có phân định ranh giới thích hợp, thì có một khái niệm thích hợp với nó nhưng không bao giờ là khái niệm cuối cùng mà đúng hơn là điểm xuất phát, theo một cách nào đó là sự trình bày khái niệm xa xôi và không thể đạt tới được, mà chỉ có hình thức, như một quy tắc tuyệt đối dành cho việc xây dựng mọi điểm phát xuất, là được đưa ra.

Để làm cho mọi điều này sáng tỏ và để phác thảo một cách tiên nghiệm hình thức khẳng định khả thi về cái tự nó là thật về bản chất, một sự khẳng định tương đối thật và tương đối cần thiết cho mỗi giai đoạn của kinh nghiệm – đây là học thuyết về

khoa học tự nhiên; như phương pháp: học thuyết về phương pháp khoa học tự nhiên. Và người ta thực hiện sự phân biệt bao gồm hai phần:

1. Bản thể luận về bản chất “tự nó” (Ontology of nature “in itself”): những gì cần thiết cho một bản chất nói chung, hình thức cần thiết, yếu tính lý tưởng của bản chất và những hình thức khẳng định cần thiết của mỗi cá thể làm cho lý tưởng hơn và cái “tự nó” có thể thuộc về bản tính. Những nghiên cứu như thế về *một khái niệm thuần túy* được thực hiện bởi những khoa học về toán học thuần túy về tự nhiên.

2. Phương pháp luận tiên nghiệm của tri thức khả thi về bản chất tự nó, thông qua tự thân các chân lý: nếu thay vì bản chất thuần túy là một khái niệm (như khái niệm toán học, khái niệm siêu cảm giác), chúng ta nghĩ về *một bản tính có được qua kinh nghiệm* bởi những hữu thể có kinh nghiệm, hoặc, nếu chúng ta xem bản chất toán học với tư cách là một tự thân lý tưởng thuộc những kinh nghiệm bản chất (trên cơ sở tồn tại thực tế: những bản chất được trực giác nhạy cảm), chúng ta sẽ có *khái niệm thuần túy khác*. Sau đó chúng ta đạt tới một khoa học về khả năng của tri thức về bản chất tự nó qua kinh nghiệm bản chất, và đây là khoa học tiên nghiệm về khả năng của một khoa học toán học tự nhiên, hoặc khoa học về phương pháp khẳng định bản chất theo cách khoa học tự nhiên, thông qua những dữ liệu của kinh nghiệm.

Theo một ý nghĩa hạn hẹp hơn: chúng ta chỉ cho phép “kinh nghiệm thông thường” được coi là kinh nghiệm, cảm nhận thông thường liên quan đến

“sự hiểu biết” thông thường. Làm thế nào bản chất thật của toán học được xác định thông qua những biểu hiện thông thường? Điều này xảy ra thông qua những phương pháp đưa ra những sự chính xác liên tục (continua), qua sự biến đổi những quan hệ nhân quả dễ nhận thấy thành quan hệ nhân quả toán học, v.v... Người ta chỉ còn phải để ý đến sự không bình thường thuộc tâm-thể.

Nhưng liệu bằng cách này người ta có thể thực sự phân biệt được giữa một hữu bản thể của tự nhiên tiên nghiệm với phương pháp luận tiên nghiệm về sự khẳng định khả thi về bản chất tự do qua kinh nghiệm về nó không? Làm thế nào để tôi, người biết, đạt được tri thức bản thể học tiên nghiệm về bản chất? Tôi sống trong những kinh nghiệm khả thi, trong những tri giác khả thi và những phán đoán tri giác khả thi. Điều gì thuộc về bản thân cái đồng nhất, trong toàn bộ mọi biến đổi những cách cảm nhận về bề ngoài, khi chính xác phải là muộn hơn, trong bất kỳ điều gì khác chúng có thể làm được, giả định là có khả năng cùng nhau nhập vào sự nhất trí có tính đồng nhất và làm cho những khẳng định có tính đồng nhất trở thành khả thi?

Không phải mọi *biến đổi* về khối lượng những đặc tính có thể nhận biết được đều làm xáo trộn tính đồng nhất, và không phải mọi người đều duy trì nó dưới tên gọi là “sự biến đổi trong đối tượng.” Những thay đổi bất thường về bề ngoài không được tổng giác (aperceive) hoặc không cần được tổng giác như “những biến đổi [trong đối tượng].” Nếu chúng không được tổng giác như thế, sau này chúng sẽ bị hoãn lại dưới tên gọi là “những ảo tưởng” (illusions). Nếu tôi đang sống trong kinh nghiệm

(trong tổng giác của nó [thuộc tâm lý học], mà qua đó chúng ta có kinh nghiệm như [là cái thuộc về] thực tại được trực cảm một cách nhạy cảm), và nếu tôi duy trì được những dòng nhất trí ổn định, thì mọi điều bất thường sẽ bị loại ra, và mọi biến đổi được đưa ra theo trực giác là sự biến đổi thực đối với *tôi* trong khuôn khổ tổng hợp những kinh nghiệm của riêng tôi. Bây giờ nếu tôi tham dự vào mối quan hệ với *một người khác*, tôi có thể nhận thấy rằng người ấy (trong tính bình thường của người ấy – nhưng người ấy bị mù màu) khác với tôi trong những phán đoán về những tính chất hết như nhau, những tính chất khác nhau, v.v..., trong khi chúng tôi đang chứng kiến cùng những điều giống nhau. (Người ấy có thể cũng một giác quan tốt hơn tôi – mắt người ấy tốt, mắt tôi kém, v.v... – và mối quan hệ biến đổi theo từng con người khác nhau.) Ở đây, về mặt khả năng, rất nhiều và, một cách lý tưởng, vô vàn sự khác biệt – và cũng có cả mâu thuẫn nữa – đang mở ra. Điều gì có thể giúp chúng ta đây?

Nếu chúng ta mong khoa học tự nhiên đã phát triển, câu trả lời là: Mỗi khác biệt dễ nhận thấy được trải nghiệm bởi chủ thể riêng lẻ là một chỉ số về một khác biệt thật sự, và điều gì là thật thì được xác định bởi sự đo lường trong lĩnh vực *Kolva*. Trong một cách thức gay gắt nào đó, những khác biệt về định lượng liên quan chặt chẽ với những khác biệt về định tính. Trong phạm vi định lượng, trong lĩnh vực mở rộng, mọi điều là thật đều tự biểu lộ chính mình.

Nói cách khác, không phải mọi vật, mà có thể được thiết lập một cách định lượng bằng phương pháp định lượng và những vật phụ thuộc vào định lượng, đều “đáng chú ý” đối với tôi hoặc đối

với bất kỳ người nào theo cùng một cách như vậy. Qua các phương pháp đo lường, tôi có thể tự thuyết phục mình rằng những mối quan hệ và quy luật nhất định về lượng là có giá trị, những mối quan hệ và quy luật mà tôi biết với tư cách là đang tồn tại liên tục và là có giá trị chỉ thông qua phương pháp, ngược lại trước khi sử dụng phương pháp, tôi bị lệ thuộc vào tri giác và “những phán đoán theo tri giác.”

Liệu khoa học tự nhiên có thể đạt tới một quan điểm như thế theo bất kỳ một cách khác hơn là thông qua những suy nghĩ chung về một phương pháp – những suy nghĩ về một điều gì đó là thật xuất hiện trong chúng sẽ được xác định ra sao mặc dầu có tính tương đối bề ngoài, và trước hết, qua những suy nghĩ về một hữu thể thật có khả năng tự thông báo về chính mình, chứng tỏ chính mình ra sao, trong sự biến đổi về diện mạo? Nhưng rõ ràng là những suy nghĩ như thế, được thực hiện hoàn toàn chính xác, sẽ dẫn đến một bản thể luận về bản chất.

Do đó chúng ta cũng có thể nói: *Làm thế nào tôi có thể tới được bản thể luận tiên nghiệm* ngoài cách đưa ra điều hiển nhiên sau đây:

I. Nếu tôi có bản chất giống như được trải qua một cách hài hòa, và nếu tôi duy trì trong khuôn khổ của sự hài hòa này và đặc biệt trong khuôn khổ những điều hay những quá trình nào đó được trải qua một cách hài hòa; và nếu trong bất kỳ các trường hợp nào khác tôi cũng đã chứng kiến những điều giống nhau, v.v..., hoặc người nào khác đã chứng kiến những điều đó (như tôi bị thuyết phục qua việc hiểu biết người ấy): khả năng tri thức về cùng một điều [hay cùng một quá trình] giống nhau qua những kinh nghiệm

trên cả hai mặt nhất thiết bao hàm *res extensa*, *bộ khung* (skeleton) những phẩm chất thuộc không-thời gian được nhận thức trên cả hai mặt, tính đồng nhất của sự phân phối hình dạng qua thời gian chung, tính đồng nhất của chuỗi thời gian và do đó cũng của phần phụ thuộc nhân quả của những hình thể tương ứng. Ngược lại, sự biến đổi về các phẩm chất được nhận thức và sự biến đổi các phán đoán về các phẩm chất này là “ngẫu nhiên.” Theo ý nghĩa này, ngay cả khi có những mâu thuẫn phát sinh từ chúng, thì chúng cũng không làm tổn hại tính đồng nhất. (Kể cả trong kinh nghiệm duy nhất, tính đồng nhất của cái được trải nghiệm trong những phương thức giác quan khác nhau nhất thiết phải là tính đồng nhất của bộ khung “thuộc không-thời gian.” Phần sau nhất thiết phải đồng nhất, nội dung khẳng định cần thiết phải đồng nhất hết mọi khác biệt của “cách thức thể hiện” có thể nhận biết được. Điều đầu tiên tách khỏi cái mà về cơ bản – nghĩa là tính tất yếu – thuộc về [đối tượng] đồng nhất, sẽ dẫn đến hình học (geometry), âm vị học (phononomy), và cũng đã dẫn đến cơ học tiên nghiệm, đến các môn học về những hình thức khả thi của những phụ thuộc chức năng giữa những biến đổi hay đến những môn học về hình thức của quan hệ nhân quả khả thi về định lượng và quy luật nhân quả khả thi của nó. Thực tại tự nó được xác định nếu nó được quy định đúng luật không những về hình thức hình học mà còn về những biến đổi khả thi trong hình thức nữa. Một số thực tại có những thuộc tính thực, những thuộc tính có tính nhân quả kinh nghiệm của nó. Để được đồng nhất tự thân, nó phải có các thuộc tính nhân quả định lượng có thể nhận thức được qua kinh nghiệm.

Do đó, khoa học tự nhiên mới được phân biệt bởi sự thật là trước hết nó được nâng lên đến trung điểm liên quan đến điều nằm trong ý nghĩa được xác định cần thiết tương phản với sự thay đổi về bề ngoài [chính đáng] có thể nhận biết được, và [nó] thừa nhận rằng luật nhân quả định lượng thuộc về yếu tố tất yếu này.

Yếu tố *thứ hai* [trong sự phát triển một bản thể luận tiên nghiệm] được hình thành bởi những quan sát như: Tôi nghe được một âm thanh và nhìn thấy một chuyển động rung [của một sợi dây], và âm thanh cũng thuộc về cùng định tính như thế, không lệ thuộc vào màu sắc, về định tính nhạy cảm, nhưng nó lệ thuộc vào cường độ căng, độ dày [của sợi dây] – và phần sau là mọi yếu tố có thể đo lường được. Định lượng không chỉ là [cái được tìm thấy] trong các quá trình có vẻ được mở rộng [theo đúng nghĩa]; định lượng còn là một điều gì đó được biểu thị bằng cái thuần định tính. Và rồi sau đó nó có thể là định lượng (trong giác quan sau đó] được phô bày bằng cảm nhận thông qua những cách thức về bề ngoài có thể nhận thức được (hơi “bị che phủ” về định tính).

Ngược lại: mỗi biến đổi định tính, mỗi tồn tại định tính như thế [Soein] sẽ là một thuộc tính của tự thân thực tại nếu phẩm chất đó thuộc về một biểu hiện thông thường. Nhưng phẩm chất (phẩm chất thứ hai) không thể thuộc về đối tượng tự nó; có lẽ nó là phẩm chất biến đổi một cách chủ quan, [khác biệt giữa] các chủ thể, mà mỗi chủ thể đó, đối với chính mình, có kinh nghiệm hòa hợp với thực tại đang được nói đến. Nếu mỗi phẩm chất đã từng trải sẽ có quyền đối với tính khách quan, thì điều này có thể xảy ra khi nó là một chỉ số cho một điều gì đó thuộc toán học và cho thấy toán học dành cho người này đồng thời

cũng dành cho người khác theo những mức độ phân biệt của sự hoàn thiện: theo phương pháp, mỗi người phải có khả năng đạt tới định lượng trên cơ sở những chỉ số cơ bản, có lẽ với sự trợ giúp của người khác; trong khi người ấy có thể tự mình quyết về định tính. Do đó mỗi “tự thân” là một tự thân toán học (mathematical in-itself), và mọi luật nhân quả (causal laws) phải là luật toán học (mathematical laws). Những thuộc tính thực là những thuộc tính nhân quả (causal properties) được xác định dựa vào luật nhân quả.

Nhưng ở đây chúng ta phải đưa ra sự khác biệt bao gồm hai phần:

1. Sự thừa nhận, đã được thảo luận kỹ ở trên, rằng trong kinh nghiệm hài hòa (như cách thức bề ngoài dễ nhận thức) người ta phải phân biệt giữa ngẫu nhiên và tất yếu, nghĩa là giữa những đặc điểm căn bản, nhất thiết hoạt động qua mọi kinh nghiệm có thể nhận thức, và những đặc điểm được nhận thức đặc biệt, những đặc điểm thứ hai; sự thừa nhận rằng những đặc điểm “chung” về giác quan không ngẫu nhiên mà là chung chung một cách tất yếu.

2. Cái được nhận thức, cái có được qua kinh nghiệm theo đúng ý nghĩa là hoàn toàn “mơ hồ;” vì được rút ra trong kinh nghiệm hài hòa, nên nó luôn luôn đứng dưới luật tất yếu về sự chắc chắn tiến dần đến tính hoàn thiện mà luôn luôn tồn tại như một khả năng lý tưởng. Do đó, tôi có thể có cùng một đặc điểm ít nhiều “rõ ràng” được đưa ra; và, cho dù nó có không rõ ràng thế nào đi nữa thì một sự tiến dần khác vẫn có thể hình dung được. Người ta luôn luôn có thể hình dung được rằng cái mà tôi biết rõ ràng là không phân biệt được, căn cứ vào cái rõ ràng hơn, sẽ trình bày sự phân biệt cả cho tôi và những bộ óc

nhận thức được điều đang xảy ra. Những khả năng hoàn toàn “có thể” đến gần cái hoàn thiện tuyệt đối, bản ngã thật [của đối tượng], thuộc về những sự phân biệt của tính hoàn thiện – mặc dù, chắc chắn, cái sau đang giảm xuống mãi mãi. Cuộc trò chuyện của chúng ta về “những cách thức bề ngoài” của cùng một vật cũng ứng dụng chỉ để đi đến tính rõ ràng. Nhưng phía sau điều này là khái niệm về bản ngã đồng nhất, cái tự nó. Nhưng vì chỉ những đặc điểm toán học là những đặc điểm “thật”, nên những đặc điểm toán học đích thực là những giới hạn có tính toán học.

Được giải thích rõ ràng hơn: trong sự tổng hợp liên tục kinh nghiệm những đặc điểm chính cũng như những đặc điểm thứ hai có những sự phân biệt về sự hoàn thiện. Tương ứng với điều này trong trường hợp các đặc điểm chính là sự tiệm tiến đến sự hoàn thiện của phép đo lường và tính gần đúng qua phép đo lường, và cái tiếp tục từ điều này hoặc được thực hiện kết hợp với nó, tức, định lượng hoá qua những khái niệm hình học và những khái niệm tương tự. Điều này dẫn đến sự lý tưởng hóa giới hạn của toán học chính xác về bản chất với các xác định của nó về tư tưởng. Ngược lại, những đặc điểm chính xảy đến giữa những bộ óc nhận thức được điều đang xảy ra với điều kiện là sự đồng nhất hóa hài hòa hoàn toàn có thể xảy ra, và chỉ có tính tương đối [được đề cập ở trên] của tính hoàn thiện và tính gần đúng (và kể cả tính tương đối của quan hệ nhân quả trong thực tế), những đặc điểm thứ hai liên quan đến cách thức khác, tức liên quan đến tính bình thường và tính bất thường của kinh nghiệm và đó là “ngẫu nhiên” đối với các chủ thể, và có thể biến đổi theo các chủ thể. (Chúng ta

có hai loại tính bình thường: (1) điều giả định trước của sự truyền thông, [tức có] bản tính chung, và tính tất yếu ở đây là định lượng; (2) tương phản với điều này, cái ngẫu nhiên – nghĩa là, sự phù hợp dựa vào những phẩm chất thứ hai là “ngẫu nhiên”). Ngoài ra, giới hạn hoàn hảo của các phẩm chất thứ hai không thể đo lường được; nó chỉ “có thể biết được qua trực giác.” Nhưng nó được xác định theo cách xảy đến giữa những bộ óc nhận thức được điều đang xảy ra và có thể xác định qua mối quan hệ với những giới hạn toán học của những đặc điểm chính.

3. Xác định là khẳng định; xác định từ đầu và rõ ràng là hình thành những phán đoán theo tri giác, và xác định gián tiếp là hình thành theo kinh nghiệm những phán đoán chung (những phán đoán quy nạp dựa trên kinh nghiệm) và những phán đoán nhân quả theo kinh nghiệm, v.v... Suy nghĩ, phán đoán, suy luận ra, tổng quát hóa, đặc thù hóa để xác định, được thực hiện trong lĩnh vực kinh nghiệm thực sự, sẽ dùng những vật có bề ngoài, những đặc điểm, những quy tắc như là những vật thật; nhưng chân lý này là chân lý tương đối và là chân lý “bị quy định một cách chủ quan.” Một *loại tư duy mới*, hay *phương pháp* đặc biệt, được đòi hỏi để liên kết các kết quả ở đây (mà đủ cho những mục đích thực tiễn ở mức độ thấp hơn) với “tính khách quan” của nó (Chú thích: tính khách quan này là khái niệm về chân lý “không liên kết” trong chính nó), để rút ra từ nó, bằng kỹ thuật, chân lý trong tự nó và thực tế thật trong tự nó. Việc xem xét các điều kiện trong nguyên tắc về khả năng một điều gì đó là đồng nhất để cung cấp cho chính nó [một cách hài hòa] trong tính dòng chảy và thay đổi những kiểu cách biểu hiện một cách chủ

quan dẫn đến sự toán học hóa các biểu hiện như tính tất yếu nội tại trong chúng, hoặc để xây dựng từ những biểu hiện của tính đồng nhất và những điều xác định đồng nhất của nó. (Chú thích: Tính đồng nhất này phải là cơ sở hạ tầng một cách tất yếu).

Nhưng liệu những biểu hiện của những giác quan khác nhau có thể chứa đựng một điều gì đó đồng nhất không? và chúng có thể ở trong giác quan nào? Những bản sao của biểu hiện nào hài hòa với nhau và thiết lập một điều gì đó đồng nhất phải tương ứng với các điều kiện về khả năng của đối tượng đồng nhất (thật sự) [*Gegenstandlichkeit*], và mọi quy luật toán học khi được ứng dụng vào thực tế [*real Mathematik*] phải là những đặc thù hóa về quy luật bản thể học hình thức (laws of formal ontology), toán học hình thức [*formal mathematics*] (học thuyết về những bản sao/ theory of manifolds). Chúng là những sự đặc thù hóa vì toán học hình thức dạy cho chúng ta làm thế nào để xây dựng và xác định rất nhiều hình thức, thực ra là mọi hình thức khả thi của các đối tượng và sự không xác định của các đối tượng, mỗi sự thống nhất các kinh nghiệm, phác họa một tổng thể đối tượng hay toàn bộ bản chất: về hình thức của nó.

Trong triết học cổ, điểm trọng tâm trước hết dựa vào tính tất yếu đầy hấp dẫn của lý trí, mà việc phủ nhận nó là điều xuẩn ngốc. Trước hết, tính tất yếu này thâm nhập vào lĩnh vực toán học với tư cách tính tất yếu của hình học và số học. Trong lĩnh vực những lượng lớn này, và thoát đầu nơi những lượng lớn thuộc không gian – đầu tiên trong những trường hợp đặc biệt (đường thẳng, những hình phẳng có giới hạn, và những trường hợp tương ứng của những lượng lớn thuộc không gian), trước hết trong trực giác hoàn toàn rằng những lượng

lớn chia thành những phần bằng nhau và lại bao gồm những phần bằng nhau – hoặc bằng những khối tập hợp [*Mengen*] những yếu tố giống nhau phân thành những khối tập hợp riêng và có thể được mở rộng thành những khối tập hợp mới qua việc bổ sung thêm các yếu tố hay những khối tập hợp những yếu tố như thế – trong lĩnh vực này, đã phát sinh những sự so sánh “chính xác” về những lượng lớn đã dẫn quay trở lại sự so sánh số lượng. Dựa vào những từ ngữ mơ hồ “lớn hơn” (greater), “nhỏ hơn (smaller), “nhiều hơn” (more), “ít hơn” (less) và “bằng” (equal), người ta có thể thêm vào từ ngữ chính xác “đến mức” (so much) vào greater or less, hay “bao nhiêu lần” vào greater or less, và từ ngữ chính xác “bằng” (equal). Mỗi sự suy xét chính xác như thế hàm ý khả năng quy định tính ngang bằng đã loại bỏ cái lớn hơn và cái nhỏ hơn và quy định những đơn vị về lượng có thể hoàn toàn thay thế cho nhau, đồng nhất như những lượng lớn, tức là đứng dưới một khái niệm đồng nhất hay yếu tính của lượng. Thuộc về [yếu tính của] những lượng trong không gian, như các đối tượng của trực giác theo lối kinh nghiệm, là sự kiện mà người ta có thể đến gần chúng hơn, có thể nhìn vào chúng “chính xác” hơn. Trong cuộc sống thực tiễn, từ ngữ “chính xác” được xác định bởi mục đích [cá biệt] trong quan điểm; từ ngữ “bằng” (equal) là cái có giá trị bằng nhau vì mục đích này, cũng có thể có những khác biệt không thích hợp mà không có giá trị vì mục đích này. Ở đây, bằng việc loại bỏ mọi giới hạn thực tiễn, quan niệm về sự bằng nhau tuyệt đối, bằng nhau chính xác theo toán học có thể được phát triển.

Ở đây, trước hết là bắt đầu quá trình tư duy về sự phát triển lý tưởng hóa những khái niệm, sự logic hóa làm cho các chân

lý “chính xác,” các chân lý hợp lý có thể xảy ra, và trong lĩnh vực logic học này, có thể xảy ra việc suy nghĩ với tính tất yếu chính xác và toàn bộ giá trị có thể cho điểm âm, và một cách sáng suốt như thế, với dấu hiệu xoắn ngược. Những ý nghĩa phát triển tự nhiên của các từ ngữ là mơ hồ và luôn thay đổi, đến nỗi nó không được xác định vào cái gọi là “khái niệm,” theo nghĩa chung. Ý nghĩa hợp lý là chính xác. Cái phổ quát hợp lý, khái niệm, thì đồng nhất tuyệt đối với chính nó, và sự gộp chung thì rõ ràng tuyệt đối. Nhưng những khái niệm hợp lý không phải là những khái niệm được rút ra từ trực giác giản đơn; chúng xuất hiện qua hoạt động lý trí dành riêng cho chúng, sự phát triển những khái niệm, sự phát triển *chính xác* những khái niệm, thí dụ, thông qua loại lý tưởng hóa chúng sản sinh ra đường thẳng hình học và đường tròn, nhờ vào đường thẳng và đường cong kinh nghiệm.

Những nhu cầu thực tế về sự đo lường đầu tiên thường gây một điều rất mơ hồ, nghĩa là, trong lĩnh vực đặc thù nhạy cảm, để phân biệt cái đặc thù có giá trị là ngang bằng (đối với những nhu cầu thực tiễn đặc thù) từ cái đặc thù có giá trị không ngang bằng. Cái coi là ngang bằng đối với những loại mục đích thực tiễn nhất định được đặt ở vị trí ngang bằng, và những khác biệt về đặc điểm trong tính ngang bằng là những khác biệt “không quan trọng,” nghĩa là, chúng được xem là không làm xáo trộn giá trị ngang bằng và có thể không được để ý đến. Do đó, người ta có thể thiết lập sự đo lường và tính toán, để diễn đạt và kể cả chứng minh các định đề hình học – chắc chắn là với những điều kiện hạn chế nào đó. Vì khi một ngàn chiều dài “bằng nhau” được đặt nằm theo một dãy, mỗi chiều dài khác với chiều dài tiếp theo chỉ một

đốt ngón tay (một sự khác biệt không quan trọng), phép đo lường có thể cho ra kết quả là 1000 yards = 1001. Nghĩa là, những sự đo lường khác có cùng một tiêu chuẩn có thể cho ra những kết quả khác nhau, tức khác biệt không quan trọng. Đó chỉ là nhận thức về các “khái niệm” toán học thuần túy giống như những quy tắc lý tưởng và sự phát triển những phương pháp ứng dụng gần đúng có khả năng dẫn đến toán học hữu hình thuần túy và kỹ thuật toán học. Nó thuộc về bản chất của kinh nghiệm về không gian mà người ta phải thừa nhận, trong việc so sánh mọi thứ trong kinh nghiệm, những khác biệt có thể có về sự hoàn hảo trong tính ngang bằng: thí dụ, cái được xem là hết sức “bằng” từ một khoảng cách nhất định thì cuối cùng có thể được xem là khác khi tiếp cận gần thêm nữa; vậy cái vẫn bằng thậm chí có thể nhìn gần hơn nữa mà vẫn bằng,

Do đó, có thể nhận thức được những quá trình hội tụ mà qua nó cái ngang bằng tuyệt đối có thể được xây dựng một cách lý tưởng như là giới hạn của sự tiếp cận liên tục đến tính ngang bằng, với điều kiện là một thành phần [của hệ thống] được cho là cố định tuyệt đối, là đồng nhất tuyệt đối với chính nó trong lượng lớn. Trong sự tư duy chính xác này với những khái niệm, người ta đã thao tác với những khái niệm lý tưởng về cái bất biến, còn lại, thiếu mất sự biến đổi về định tính, với những khái niệm lý tưởng về tính ngang bằng và về [khối lượng, hình dạng] phổ quát đã cho ra những cái ngang bằng tuyệt đối trong bất kỳ số lượng những cái bất biến lý tưởng và do đó là những trường hợp đồng nhất về định tính; mỗi biến đổi được xây dựng do những giai đoạn được xem là tạm thời, chính xác, và không thay đổi, có những lượng lớn chính xác,

Chủ nghĩa duy tâm kiểu Plato, qua sự khám phá hoàn toàn có ý thức về “khái niệm” và về phép gần đúng, đã mở ra con đường tư duy logic, khoa học “logic,” khoa học lập luận có lý trí. Những khái niệm được đưa ra xem như là những nguyên mẫu, trong đó mỗi phần riêng đều ít nhiều tham dự vào “lý tưởng”, mọi điều tiếp cận, thu được ít nhiều đầy đủ; những chân lý lý tưởng thuộc về những khái niệm được xem là những quy tắc tuyệt đối cho mọi chân lý dựa theo kinh nghiệm. Nếu chúng ta chọn chủ nghĩa duy lý (rationalism) làm chỗ để tin chắc chắn rằng mọi hiểu biết hợp lý phải dựa trên lý trí – hoặc theo lý trí thuần túy, trong tư duy đang nghiên cứu những mối quan hệ chủ yếu giữa những khái niệm dựa trên lý trí thuần túy (hay đúng hơn tư duy đang nghiên cứu, về thuật ngữ quy luật, mọi điều có thể xảy ra, tới mức độ nó thấp dưới những khái niệm dựa trên lý trí thuần túy hoặc được cho là theo cách xác định chính xác) hoặc theo cách nó đo lường theo lối kinh nghiệm ngược với các lý tưởng thuần túy qua các phương pháp của phép gần đúng và các quy tắc khác dành cho việc phán đoán tính kinh nghiệm theo những khái niệm thuần túy tương ứng – sau đó là toàn bộ sức thuyết phục hiện đại thuộc về chủ nghĩa duy lý.

Đối tượng đích thực theo nghĩa logic học là đối tượng tuyệt đối đồng nhất “với chính nó,” nghĩa là, cái tuyệt đối đồng nhất là cái mà nó là; hoặc, có thể diễn đạt theo cách khác: một đối tượng, qua những khẳng định của nó là chính những bản chất của nó [Washeiten], những điều xác nhận nó, và đó là sự đồng nhất nếu những bản chất này đồng nhất như là thuộc về nó hoặc khi điều thuộc về nó hoàn toàn loại bỏ cái không thuộc về nó. Nhưng chỉ các lý tưởng mới có được tính đồng nhất chính xác; hậu quả sẽ là một cá nhân thực sự là một điều gì đó đồng

nhất – tức, một thực thể – nếu nó là thể nền đồng nhất lý tưởng cho các khái niệm chung tuyệt đối. Nhưng làm thế nào một điều gì đó riêng biệt có thể tham dự vào cái phổ quát, không những gần đúng mà còn chính xác nữa? Làm thế nào mối quan hệ gộp (subsumption-relation) có thể chính xác được?

Tư duy toán học thuần túy liên quan đến những đối tượng có thể được tưởng tượng một cách xác định qua những khái niệm toán học [có giới hạn] “chính xác”-lý tưởng (ideal-“exact mathematic [limit-] concepts), thí dụ, những hình dạng không gian của các đối tượng tự nhiên, như có được qua kinh nghiệm, tồn tại trong hình thức mơ hồ dưới những khái niệm về hình dạng và [do đó] có những xác định hình dạng của chúng; nhưng nó thuộc về bản chất của những dữ liệu kinh nghiệm này mà người ta có thể và có nhiệm vụ đặt ở vị trí ở dưới đối tượng đồng nhất, nó tự biểu lộ mình trong kinh nghiệm hài hòa giống như đang tồn tại, một đối tượng đồng nhất lý tưởng đó là lý tưởng theo mọi khẳng định của nó; mọi điều khẳng định [của nó] phải chính xác – nghĩa là, bất kỳ [trường hợp] nào được liệt vào nguyên tắc chung của nó đều ngang bằng – và tính ngang bằng này loại trừ tính không ngang bằng; hay, cái cùng là một vật, một khẳng định chính xác, khi thuộc về một đối tượng, sẽ loại trừ khả năng là khẳng định này không thuộc về cùng một đối tượng. Và vì đối với mọi [loại] khẳng định riêng biệt, như được phân định bởi “bản chất phổ quát” của đối tượng – trong lĩnh vực riêng biệt, nghĩa là; thí dụ, hình dạng không gian trong trường hợp những đối tượng tự nhiên – một [khẳng định như thế] thuộc [về đối tượng], và mọi [khẳng định khác như thế] không thuộc về đối tượng. (Nguyên tắc của cái ở giữa bị loại trừ/ Principle of the excluded middle).

Nói chung mọi đối tượng đều có hình dạng trong không gian. Những hình dạng trong không gian có được qua kinh nghiệm đều có những mẫu kinh nghiệm khác nhau. Nhưng có thể xảy ra trường hợp một đối tượng có mẫu (thấp nhất) – nghĩa là, tôi có kinh nghiệm rằng nó có hình dạng đặc biệt này – và chính nó không có hình dạng này – nghĩa là, tôi nhìn thấy dựa vào kinh nghiệm xa hơn rằng nó không có hình dạng này (nếu [nó] không đã biến đổi). (Trong lĩnh vực kinh nghiệm, nguyên tắc về cái ở giữa bị loại trừ không có giá trị). Tôi có thể không xem khẳng định kinh nghiệm thực sự thuộc về đối tượng; tôi chỉ có thể nói rằng nó có được thể nghiệm dưới sự khẳng định này. Ngay cả trong ý nghĩ tôi cũng không thể nắm chắc được sự khẳng định theo cách thức hoàn toàn đồng nhất; khi tiếp cận đối tượng có được qua kinh nghiệm, không bao giờ tôi có thể nói rằng điều khẳng định mà bây giờ tôi có được qua kinh nghiệm là hoàn toàn cùng một đối tượng như cái tôi đã thể nghiệm.

Nhưng dưới mọi hình dạng trong không gian mà tôi trải nghiệm, tôi có thể thừa nhận khái niệm về hình dạng không gian thuần túy mà trong đó hình dạng được nhìn thấy có “dự phần vào;” và hình dạng không gian nói chung trở thành loại có kinh nghiệm mà ở phía sau nó có một loại thuần túy trong các hình dạng không gian hoàn toàn chính xác. Mọi đối tượng kinh nghiệm đều được định hình theo kinh nghiệm (nhất thiết phải theo kinh nghiệm và được trang bị theo kinh nghiệm bằng một hình dạng được biết qua trực giác), nhưng nó cũng có một hình dạng thật, hình dạng chính xác. Những khái niệm chính xác về hình dạng được phân biệt một cách tuyệt đối; nếu một đối tượng có sự đặc tả về một [hình dạng như thế], sau đó mọi hình dạng khác bị loại trừ. Trong số hai hình dạng chính xác (những khác biệt thấp nhất về hình dạng không gian), có một cái thuộc về bất kỳ đối tượng nào còn cái kia là không phải. (Nguyên tắc cái trung gian bị loại trừ).

Khái niệm về tiến bộ sinh học của ***FRANCISCO J. AYALA***

Biến đổi, tiến hóa, phương hướng và sự tiến bộ

Quan niệm cho rằng, các sinh vật có thể được phân loại theo hệ thống cấp bậc đi từ hình thức thấp đến hình thức cao hơn, đưa chúng ta quay trở lại với Aristotle, và thực ra là với những thời đại trước đây. Sự tạo dựng thế giới như được mô tả trong sách Sáng thế ký (Genesis) bao gồm quan niệm dứt khoát cho rằng một số sinh vật này cao hơn một số sinh vật khác, và ngụ ý rằng các sinh vật sống có thể được sắp xếp theo dãy liên tục từ sinh vật thấp nhất đến sinh vật cao nhất, là con người. Chuyện kể của Kinh thánh về sự sáng thế phản ánh ấn tượng mang ý nghĩa chung cho rằng giun đất theo một ý nghĩa nào đó thấp hơn cá và chim, và cá hay chim thấp hơn con người. Quan niệm về “thứ bậc đời sống” phát sinh từ amip (amoeba) tới con người hiện đang được xem xét, rõ ràng hoặc hoàn toàn, trong mọi sinh vật học tiền tiến hóa.

Thuyết tiến hóa bổ sung thêm chiều thời gian, hay lịch sử, vào sự phân loại những sinh vật sống thành thấp hơn và cao hơn. Ngày nay sự chuyển tiếp từ amip tới con người được xem là một quá trình phát triển tự nhiên từ những sinh vật đơn giản dần

dần tiến tới những sinh vật phức tạp hơn. Sự mở rộng và sự đa dạng hoá cuộc sống cũng có thể được đánh giá là sự phát triển; một hình thức tiến bộ nào đó có vẻ là hiển nhiên từ một hay chỉ một ít loại sinh vật sống tới nhiều hơn hai triệu loài khác nhau hiện đang sống ngày nay.

Tuy nhiên, không rõ ràng ngay lập tức là điều mang ý nghĩa bởi những tuyên bố như “Sự tiến hóa của các sinh vật là tiến bộ,” hoặc “Sự tiến bộ đã xảy ra trong chuỗi tiến hóa đi từ amip đến con người.” Những lối diễn đạt như thế chỉ có thể có nghĩa là những chuỗi tiến hoá có một phương hướng thời gian hoặc đơn giản hơn là chúng được đi kèm theo với sự thay đổi. Thuật ngữ “phát triển” (progress) cần được phân biệt với những thuật ngữ khác được sử dụng chung trong bài nghị luận về sinh vật học và với chúng, nó chia sẻ những lĩnh vực mang ý nghĩa chung. Những thuật ngữ này là “biến đổi” (change), “tiến hóa” (evolution), và “phương hướng” (direction).

Biến đổi có nghĩa là sự thay đổi, cho dù đúng vị trí, trạng thái hay bản tính của một vật. Sự phát triển nhấn mạnh đến sự biến đổi, nhưng không *ngược lại*; không phải mọi biến đổi đều là sự phát triển. Những vị trí của các

phân tử oxy và nitơ trong không khí ở một căn phòng đang biến đổi liên tục; sự biến đổi như thế nói chung sẽ không được gán cho nhân hiệu tiến bộ. Đột biến gien từ trạng thái alen chức năng (functional allelic state) tới trạng thái phi chức năng (non-functional state) là một biến đổi, nhưng dứt khoát không phải là trạng thái tiến bộ.

Thuật ngữ “tiến hoá” và “tiến bộ” cũng có thể được phân biệt, mặc dù cả hai đều bao hàm ý sự biến đổi được duy trì liên tục. Biến đổi tiến hoá không nhất thiết là tiến bộ. Sự tiến hoá của một loài có thể dẫn đến sự tuyệt giống, một sự biến đổi không mang nghĩa tiến bộ, ít nhất là đối với loài đó. Tiến bộ cũng có thể xảy ra mà không cần đến sự biến đổi tiến hóa. Giả sử trong một miền thế giới quy định, hạt giống của một loài nào đó ngủ im lìm vì hạn hán kéo dài; sau một cơn mưa đột ngột, hạt giống nảy mầm và lộ ra nguồn gốc cho cây trồng. Biến đổi này có thể được gán cho là sự tiến bộ đối với loài đó, cho dù không cần xảy ra một biến đổi tiến hóa nào.

Khái niệm phương hướng hàm ý một chuỗi các biến đổi đã xảy ra mà có thể được sắp xếp theo một chuỗi đường thẳng đến nỗi những yếu tố nơi phần sau của chuỗi tách xa khỏi những yếu tố của chuỗi hơn những yếu tố trung gian, theo một thuộc tính nào đó hoặc đặc tính đang được xem xét. Sự biến đổi phương hướng có thể giống nhau hoặc không, tùy thuộc vào việc mỗi thành viên ở phần sau chuỗi được dời chỗ đi xa hơn mọi thành viên trước kia, hoặc việc sự biến đổi phương hướng chỉ xảy ra ở mức trung bình. Sự khác biệt này cũng sẽ được tạo ra sau này khi định nghĩa sự tiến bộ. Nếu những yếu tố trong chuỗi được biểu thị trên biểu đồ hai trục với thời gian trên một trục và thuộc tính hay đặc tính của các yếu tố trên trục

kia, và tất cả những yếu tố được nối kết thành một đường thẳng, sự thay đổi phương hướng là giống nhau khi độ dốc của đường này nằm tại mỗi điểm dương hay tại mỗi điểm âm. Đường thẳng nối mọi yếu tố trong chuỗi có thể thẳng hoặc cong nhưng phải đi lên hay đi xuống đều đều. Sự biến đổi phương hướng không bất biến (non-uniform directional change) [“chung cuộc” (net); xem phần dưới] xảy ra khi đường thẳng nối mọi yếu tố trong chuỗi không biến đổi đều đều nhưng sự thoái lui đúng thời điểm của nó hoặc mang số dương đáng kể hoặc mang số âm đáng kể. Một số yếu tố trong chuỗi có thể cho thấy sự biến đổi phương hướng về những yếu tố ngay trước, nhưng những yếu tố sau trong chuỗi được dời chỗ ra xa hơn những yếu tố trung bình.

Trong các bài viết về thuyết tiến hóa, “tính định hướng” (directionality) đôi khi được coi ngang hàng với “tính không thể đảo ngược được” (irreversibility). Quá trình tiến hoá được cho là có định hướng vì nó không thể đảo ngược được. Tiến hóa sinh vật không thể đảo ngược được (có lẽ ngoại trừ theo một ý nghĩa thông thường nào đó, giống như khi gien đã bị đột biến trước biến đổi trở lại trạng thái gien đẳng vị [alen] trước). Tuy nhiên, phương hướng bao hàm ý nhiều hơn tính không thể đảo ngược. Hãy xem xét một cỗ bài mới mà mỗi dây được sắp xếp từ át tới mười, J, Q, K và có những dây được sắp xếp theo chuỗi cơ, rô, nhép, pích. Nếu chúng ta xào bài lên, thứ tự các lá bài sẽ thay đổi, và những thay đổi này không thể được đảo ngược lại bằng việc xào bài. Chúng ta có thể xào đi xào lại cho tới khi những lá bài hoàn toàn bị mòn rách, nhưng không bao giờ khôi phục lại được chuỗi ban đầu. Sự biến đổi thứ tự trong một cỗ bài tuy không thể đảo ngược nhưng cũng không định hướng. Những thay đổi không thể đảo ngược và định hướng được đều xảy ra trong lĩnh vực vô cơ

cũng như trong hữu cơ. Luật thứ hai về nhiệt động học (thermodynamics), ứng dụng với tất cả quá trình trong thiên nhiên, mô tả những thay đổi liên tiếp không thể đảo ngược được nhưng lại được định hướng, và thực ra là được định hướng giống nhau. Trong hệ thống khép kín, entropi (entropy/ thuộc vật lý) luôn luôn gia tăng; nghĩa là, hệ thống khép kín đi qua liên tục từ trạng thái ít có thể xảy ra đến những trạng thái có thể xảy ra nhiều hơn.

Khái niệm phương hướng được sử dụng trong môn cổ sinh vật học (paleontology) để mô tả cái gọi là “xu hướng tiến hoá” (evolutionary trends). Xu hướng xảy ra trong chuỗi phát sinh loài (phylogenetic sequence) khi có một đặc tính tăng dần hay giảm dần các thành viên trong một sự liên tục. Những xu hướng thường xuyên xảy ra trong mọi quá trình hoá thạch đủ dài để được gọi là “được duy trì liên tục.”

Khái niệm phương hướng và khái niệm tiến bộ có thể được phân biệt. Hãy xem xét xu hướng trong toàn bộ quá trình tiến hoá từ cá tới con người hướng đến sự giảm dần với thời đại cổ sinh vật học của số lượng xương bọc nơi vòm sọ; hoặc xu hướng hướng đến sự răng hàm hoá những răng nanh cuối cùng xảy ra trong sự phát sinh loài *Họ ngựa* (Equidae) từ *thể eozen* [Eocene/ thuộc địa chất] (*Hyracotherium*) ban đầu tới *thể oligocen* [Eligocene] (*Haplohippus*) ban đầu. Những xu hướng này thực sự là sự biến đổi định hướng, nhưng không rõ ràng là chúng phải được gán cho là sự tiến bộ. Để gán cho chúng là tiến bộ, chúng ta cần đồng ý rằng đó là sự biến đổi theo một ý nghĩa nào đó có được cái tốt hơn. Nghĩa là, để xem một quá trình là tiến bộ, chúng ta cần bổ sung vào tri thức về tính định hướng một giá trị, tức điều kiện trong những thành viên sau của quá trình này cho thấy, theo một

tiêu chuẩn nào đó, sự tốt hơn hay sự cải thiện. Tính định hướng của quá trình có thể được nhận diện và được chấp nhận mà không cần có một giá trị bổ sung nào. Tiến bộ bao hàm nghĩa biến đổi định hướng, nhưng không *ngược lại*.

Khái niệm tiến bộ

Tiến hóa, phương hướng và tiến triển tất cả đều hàm ý một chuỗi các biến cố lịch sử trình bày sự thay đổi có hệ thống một thuộc tính hay trạng thái của những yếu tố trong chuỗi. Tiến triển xảy ra khi có sự biến đổi phương hướng hướng đến một trạng thái hoặc một điều kiện *tốt hơn*. Do đó, khái niệm tiến triển bao gồm hai yếu tố: một là mô tả – sự biến đổi phương hướng xảy ra; hai là giá trị – mà sự biến đổi cho thấy sự cải thiện hoặc sự làm cho tốt hơn. Khái niệm tiến triển đòi hỏi sự đánh giá giá trị phải được thực hiện bởi những gì là tốt hơn và những gì là xấu hơn, hoặc những gì là cao hơn và những gì là thấp hơn, theo tiêu chuẩn giá trị nào đó. Trái ngược với niềm tin của một số tác giả (Ginsberg, 1944; Lewontin, 1968), tiêu chuẩn giá trị tham khảo không cần phải là tiêu chuẩn đạo đức. Sự tiến triển đạo đức là có thể, song không phải mọi hình thức của sự tiến triển đều là đạo đức. Sự định giá được đòi hỏi đối với sự tiến triển là cái tốt hơn trái với cái xấu hơn, cái cao hơn trái với cái thấp hơn, nhưng không nhất thiết phải là cái đúng trái với cái sai. Sự làm cho tốt hơn chỉ có nghĩa là có hiệu quả hơn, hay phong phú hơn, hay phức tạp hơn, mà không bao hàm bất kỳ ý nghĩa nào ám chỉ đến những mục đích hay những tiêu chuẩn đạo đức.

Tiến triển có thể được định nghĩa là sự biến đổi có hệ thống trong ít nhất một đặc tính thuộc về mọi thành viên thuộc một chuỗi lịch sử, theo đúng nghĩa là những thành viên sau này của chuỗi

sẽ trưng bày sự cải thiện đặc tính đó. Đơn giản hơn, xu hướng thoái lui là sự biến đổi định hướng đi đến điều xấu hơn. Hai yếu tố của định nghĩa này, tức sự biến đổi định hướng và sự cải thiện định hướng theo một tiêu chuẩn nào đó đều là tất yếu và đủ để xảy ra tiến triển.

Để làm rõ hơn khái niệm tiến triển, tôi muốn phân biệt vài loại tiến triển. Những khác biệt sau đây liên quan đến yếu tố mô tả của định nghĩa, nghĩa là, liên quan đến điều kiện tất yếu của sự biến đổi định hướng. Do đó những khác biệt cũng ứng dụng vào khái niệm phương hướng. Khi chú trọng đến *tính liên tục* về phương hướng biến đổi trong những thành viên của quá trình, sự phát triển có thể thuộc về hai loại – bất biến (uniform) và chung cuộc (net).

Sự tiến triển *bất biến* xảy ra bất kỳ khi nào, theo một tiêu chuẩn nào đó, mỗi thành viên sau của chuỗi sẽ tốt hơn mỗi thành viên ban đầu của quá trình. Lấy m_i là những thành viên của chuỗi, thứ tự được sắp xếp tạm thời từ 1 đến n , và lấy p_i đo lường trạng thái của đặc tính được định giá theo tiêu chuẩn tham khảo giá trị cho trước. Có sự tiến triển bất biến nếu, bất kỳ m_i nào cho trước có p_i nào đó, mọi m_j là để $p_j > p_i$ nếu $j > i$, và $p_j < p_i$ nếu $j < i$.

Sự tiến triển *chung cuộc* (net progress) không đòi hỏi mỗi thành viên của chuỗi phải tốt hơn mỗi thành viên trước của chuỗi và xấu hơn mọi chuỗi tiếp theo sau nó; đúng hơn nó đòi hỏi những thành viên sau của chuỗi phải tốt hơn những thành viên ban đầu của chuỗi, theo *mức trung bình*. Sự tiến triển chung cuộc cho phép những dao động tạm thời của giá trị. Chính thức, nếu những thành viên chuỗi, m_i , được sắp xếp thẳng hàng mọi lúc, sự tiến triển thực xảy ra đúng lúc sự thoái lui của p là số dương lớn. Một số tác giả cho rằng sự tiến

triển không xảy ra trong tiến hóa vì, cho dù tiêu chuẩn nào được chọn thì những dao động giá trị cũng luôn luôn được cho là đã xảy ra. Lý lẽ này có hiệu lực chống lại việc bất biến xảy ra chứ không chống lại sự tiến triển có tính tiến hóa chung cuộc.

Sự phân biệt giữa sự tiến triển bất biến và sự tiến triển chung cuộc tương tự, nhưng không đồng nhất với sự phân biệt giữa sự tiến triển bất biến và sự tiến triển liên tục (perpetual progress) do Broad (1925) và Goudge (1961) đề xuất. Sự tiến triển liên tục, theo định nghĩa của Broad, đòi hỏi các trị số cực đại của giá trị tăng lên và trị số cực tiểu không giảm theo thời gian. Trong công thức được đưa ra ở trên, sự tiến triển liên tục của Broad đòi hỏi là, đối với mỗi m_i sẽ có ít nhất một m_j ($j > i$) để $p_j < p_i$, và sẽ có ít nhất một m_k ($k < i$) để $p_k < p_i$. Định nghĩa này phải đương đầu với một số khó khăn trong cách ứng dụng, và có đặc điểm không được mong muốn là đòi hỏi yếu tố thứ nhất trong chuỗi phải là yếu tố xấu nhất và yếu tố cuối cùng phải là yếu tố tốt nhất. Không điều gì trong hai điều kiện tất yếu này được tạo ra trong định nghĩa về sự tiến triển chung cuộc của tôi. Thuật ngữ “liên tục” (perpetual) cũng có những nghĩa rộng không mong muốn trong cuộc thảo luận về sự tiến triển. Sự phân biệt giữa sự tiến triển bất biến và sự tiến triển chung cuộc là tuyệt đối, mặc dù không bao giờ được thiết lập một cách chính thức, theo Simpson, người ứng dụng những thuật ngữ như “phổ quát” (universal); “cố định” (invariable), “liên tiếp” (constant), và “liên tục” (continuous) vào loại tiến triển mà tôi gọi là bất biến (uniform), song lại sử dụng chúng với những ý nghĩa khác.

Cần lưu ý rằng cả sự tiến triển bất biến lẫn sự tiến triển chung cuộc đều

không đòi hỏi sự tiến triển đó phải là vô tận, hoặc bất kỳ mục đích đặc biệt nào sẽ phải vượt trội hơn nếu chuỗi tiếp tục cho một giai đoạn thời gian đủ dài. Sự tiến triển đòi hỏi một sự cải thiện dần dần trong các thành viên của chuỗi, nhưng mức độ cải thiện có thể giảm theo thời gian. Theo định nghĩa được đưa ra ở đây, có thể xảy ra chuỗi có khuynh hướng tiến gần đến mục tiêu có hạn vẫn tiếp tục được tiếp cận nhưng không bao giờ đạt tới được.

Có một phân biệt khác có thể xảy ra trong khái niệm tiến triển. Khi chú trọng đến mục tiêu của chuỗi đang được xem xét, sự tiến triển có thể hoặc là chung hoặc là riêng. Sự tiến triển *chung* xảy ra trong mọi chuỗi lịch sử của một lĩnh vực thực tại đã quy định và từ đầu tới cuối các chuỗi, hoặc nếu chúng không kết thúc, cho tới hiện nay. Sự tiến triển *đặc biệt* xảy ra trong một hay một số nhưng không phải trong mọi chuỗi lịch sử của một lĩnh vực thực tại đã qui định, hoặc sự tiến triển xảy ra trong một phần chứ không phải trong suốt chuỗi hay các chuỗi.

Trong tiến hóa sinh vật học, sự tiến triển chung là bất kỳ loại tiến triển nào, nếu điều đó tồn tại, người ta có thể xác nhận được sự tiến hoá của mọi đời sống từ khởi thủy cho tới ngày nay. Nếu loại tiến triển được xác nhận về một hay vài, nhưng không phải tất cả những đường truyền theo thuyết tiến hóa, đây là loại tiến triển đặc biệt. Sự tiến triển mà bao gồm một khoảng thời gian giới hạn chỉ từ khi bắt đầu đời sống cho tới nay cũng là một loại tiến triển đặc biệt.

Rõ ràng là có thể xảy ra những khác biệt thích hợp của khái niệm tiến triển khác. Hai khác biệt được đưa ra đã gợi nhớ lại cuộc thảo luận về sự tiến triển có tính tiến hóa, và được xem là đủ cho những mục đích hiện tại.

“Sự tiến triển” có thể được định nghĩa như là một thuật ngữ sinh vật học thuần túy không?

Chúng ta có thể tìm được trong sinh vật học một tiêu chuẩn bất kỳ mà nhờ nó sự tiến triển có thể được định nghĩa và được đo lường bằng tiêu chuẩn tuyệt đối không dính líu đến những phán đoán về giá trị không? Một số tác giả tin rằng chúng ta có thể. Thoday (1953, 1958) đưa ra một sự kiện hiển nhiên là sự sống sót là điều tất yếu cho cuộc sống. Do đó, ông cho rằng, sự tiến triển là sự gia tăng thêm tính thích hợp cho sự tồn tại, “miễn là sự thích hợp và sự tồn tại được định nghĩa một cách phổ quát tới mức có thể.” Theo Thoday, tình trạng sung sức phải được định nghĩa liên quan đến những nhóm sinh vật có thể có hậu duệ chung; những nhóm này được ông gọi là những *đơn vị tiến hóa* (units of revolution). Đơn vị tiến hóa là cái mà các nhà di truyền học dân số gọi là dân số theo thuyết di truyền của Mendel. Dân số toàn bộ nhất theo thuyết di truyền của Mendel là loài (species). Sự thích hợp của một đơn vị tiến hóa được Thoday định nghĩa là “xác suất mà một đơn vị tiến hóa như thế sẽ tồn tại trong một quãng thời gian dài, chẳng hạn như 10^8 năm, có nghĩa là sẽ có những hậu duệ sau khoảng thời gian đó.” Theo Thoday, những biến đổi tiến hóa, cho dù những kết quả khác có thể được sinh ra, chỉ là tiến triển nếu chúng gia tăng xác suất về việc để lại những hậu duệ sau một quãng thời gian dài. Ông chỉ ra một cách đúng đắn rằng định nghĩa này có lợi thế là không thừa nhận sự tiến bộ đã xảy ra trong thực tế, một sự thừa nhận có khả năng vô hiệu hóa những cố gắng định nghĩa sự tiến triển như là một khái niệm sinh vật học thuần túy.

Định nghĩa của Thoday về sự tiến triển bị chỉ trích vì rõ ràng nó dẫn đến nghịch lý cho rằng sự tiến triển không

thể xảy ra, trên thực tế, sự thoái lui đó là cần thiết vì bất kỳ nhóm sinh vật nào cũng sẽ tiến bộ hơn bất kỳ hậu duệ nào của chúng. Hãy thừa nhận rằng chúng ta quan tâm đến việc xác định xem sự tiến triển có xảy ra trong thời kỳ chuyển tiếp tiến hoá từ động vật có vú thuộc kỷ phần trắng (Cretaceous) tới những hậu duệ của nó cách tám triệu (10^8) năm sau hay không. Rõ ràng là nếu dân số loài có vú ngày nay M_1 có P là xác suất về việc có những hậu duệ 10^8 năm sau tính từ bây giờ, thì dân số động vật có vú tổ tiên M_0 sẽ có xác suất không ít hơn P của việc để lại hậu duệ sau 2×10^8 năm tính từ thời điểm chúng hiện hữu (Ayala, 1969). Thực tế, xác suất của việc dân số tổ tiên M_0 sẽ để lại hậu duệ 2×10^8 năm sau khi chúng hiện hữu sẽ lớn hơn P nếu nó có bất kỳ hậu duệ sống nào khác ngoài M_1 . Cũng chính Thoday (1970) đã chỉ cho thấy, sự phê bình như thế là sai lầm, vì nó nhầm lẫn xác suất tồn tại (probability of survival) với sự kiện tồn tại (fact of survival). Xác suất tiên nghiệm (a priori probability) mà một dân số đã quy định sẽ có hậu duệ sau một khoảng thời gian quy định, có thể nhỏ hơn xác suất tiên nghiệm mà bất kỳ hậu duệ nào của nó sẽ để lại dòng dõi sau một thời gian dài bằng thế.

Tuy nhiên, có một sự chỉ trích chính đáng định nghĩa của Thoday về sự tiến bộ, tức nó không có giá trị về mặt toán tử. Giả sử chúng ta muốn tìm hiểu xem liệu M_1 có tiến bộ nhiều hơn M_0 không. Chúng ta sẽ phải ước tính, trước hết, xác suất cho rằng M_1 sẽ để lại hậu duệ sau một giai đoạn thời gian dài đã quy định; sau đó chúng ta sẽ phải ước tính cùng một xác suất như thế cho M_0 . Thoday liệt kê nhiều thành phần khác nhau đã đóng góp vào sự thích hợp của dân số như ông đã định nghĩa. Những thành phần này

là sự thích nghi (adaptation), sự ổn định gen (genetic stability), tính linh hoạt gen (genetic flexibility), tính linh hoạt phenotyp (phenotypic flexibility) và tính ổn định môi trường. Nhưng rõ ràng là những thành phần này có thể được xác định số lượng bằng bất kỳ cách chức năng mà chúng có thể được tích hợp thành một thông số đơn giản. Trong bất kỳ trường hợp nào cũng có vẻ như không có cách nào có thể hiểu được những quan sát và những đo lường thích hợp có thể được thực hiện để có được dân số tổ tiên. Định nghĩa của Thoday về sự tiến triển là cực kỳ khéo léo, nhưng thiếu giá trị hoạt động. Nếu chúng ta chấp nhận định nghĩa của ông, thì có vẻ như chúng ta không thể có cách để xác định được liệu sự tiến triển có xảy ra trong bất kỳ tuyến hậu duệ nào hay trong sự tiến hoá của sự sống nói chung không.

Một nỗ lực khác để xem xét sự tiến triển có tính tiến hoá như một ý niệm sinh vật học thuần túy được thực hiện bằng cách định nghĩa sự tiến triển sinh vật học là sự gia tăng số lượng thông tin gen được dự trữ trong sinh vật. Thông tin này được mã hoá, ít nhất là một phần lớn, trong DNA của nhân tế bào. DNA bao gồm thông tin mà trong sự tương tác với môi trường nó dẫn dắt sự phát triển và hành vi của sinh vật. Bằng việc tạo ra những thừa nhận chắc chắn, Kimura (1961) đã ước tính mức độ mà tại đó thông tin sinh học tích lũy trong tiến hóa. Ông tính ra là trong tiến hoá của các sinh vật "cao hơn" thông tin về gen đã tích lũy từ kỷ Cambrian đến ngày nay ở mức độ trung bình là 0,26 bits cho mỗi thế hệ.

Phương pháp đo lường tiến hóa tiến triển của Kimura dựa vào sự tích lũy thông tin về gen đã bị vô hiệu hoá bởi

một vài sai lầm cơ bản. Trước hết, vì mức độ trung bình của sự tích lũy thông tin đã bất biến *cho mỗi thế hệ*, do đó các sinh vật có thời gian thế hệ ngắn hơn sẽ tích lũy nhiều thông tin hơn, và phát triển hơn, các sinh vật có thời gian thế hệ dài hơn. Trong sự tiến hóa của loài động vật có vú, loài chuột chũi và dơi tất nhiên sẽ phát triển hơn loài ngựa, cá voi và con người.

Sai lầm thứ hai và cơ bản hơn là, Kimura không đo lường xem có bao nhiêu thông tin về gien được tích lũy trong bất kỳ sinh vật nào đã quy định. Đúng hơn, ông xác nhận rằng thông tin về gien dần dần tích lũy theo thời gian và sau đó tiếp tục ước tính mức độ mà tại đó thông tin về gien có thể tích lũy. Việc xác nhận rằng những sinh vật gần đây hơn có nhiều thông tin về gien hơn, và việc xác nhận rằng chúng tiến bộ hơn tổ tiên chúng, là không có cơ sở và hoàn toàn vô hiệu hóa nỗ lực đo lường sự tiến bộ có tính tiến hoá của Kimura. Ít nhất là trong hiện tại chưa có cách nào đo lường được số lượng thông tin về gien hiện diện trong bất kỳ một sinh vật nào.

Julian Huxley (1942, 1953) cho rằng nhà sinh vật học không cố gắng định nghĩa sự tiến triển một cách *tiên nghiệm*, nhưng đúng ra ông nên “tiếp tục theo cách quy nạp để xem ông có thể tìm được bằng chứng về quá trình được gọi một cách hợp pháp là tiến triển hay không.” Ông tin rằng sự tiến triển có tính tiến hoá có thể được định nghĩa mà không để ý gì đến giá trị. Trước hết Huxley đề nghị nghiên cứu những đặc tính phân biệt các sinh vật “cao hơn” với các sinh vật “thấp hơn.” Bất kỳ sự tiến triển có tính tiến hoá nào mà trong đó những đặc tính xác định các sinh vật cao hơn được đạt tới, đều được xem là tiến triển. Giống như Kimura, Huxley thừa nhận

rằng thực tế là sự tiến triển đã xảy ra, và những sinh vật sống nhất định, đặc biệt là con người, tiến triển hơn các sinh vật khác. Nhưng việc phân loại được sinh vật nào “cao hơn” và sinh vật nào “thấp hơn” đòi hỏi sự đánh giá. Huxley đã không thành công trong việc tránh không đề cập đến tiêu chuẩn của thuyết giá trị (axiological standard). Những thuật ngữ được ông sử dụng trong nhiều định nghĩa khác nhau về sự tiến triển, chẳng hạn như “sự cải thiện” (improvement), “sự tiến bộ chung” (general advance), “mức độ hiệu quả” (level of efficiency) v. v trên thực tế đều là ước lượng.

Sự mở rộng và đa dạng hóa sự sống

Khái niệm tiến triển mang tính giá trị học. Để thảo luận về sự tiến triển có tính tiến hoá, người ta phải thực hiện một sự chọn lựa về loại giá trị có liên quan đến giới sinh vật và những biến cố có thể được xác nhận. Vấn đề này đòi hỏi hai quyết định. Thứ nhất, chúng ta phải chọn lựa đặc tính khách quan mà theo đó những biến cố hay những vật thể phải được sắp xếp theo thứ tự. Thứ hai, chúng ta phải thực hiện một quyết định về cái mà thái cực của các yếu tố được sắp xếp đại diện cho sự cải thiện. Phải thừa nhận là những phân chia này có dính líu đến yếu tố chủ quan, nhưng chúng không phải là tùy tiện. Tri thức về sinh vật học sẽ hướng dẫn chúng. Có một tiêu chuẩn mà bởi nó giá trị của các tiêu chuẩn liên quan có thể được chọn lựa. Một tiêu chuẩn có giá trị nếu nó có thể làm cho chúng ta nói được những điều có ý nghĩa về sự tiến hoá của sự sống. Việc bao nhiêu thông tin đòi hỏi đã có sẵn, và việc định giá có thể được đưa ra có ít nhiều chính xác, cũng ảnh hưởng đến sự chọn lựa giá trị.

Những gì chúng ta biết về sự tiến hoá của sự sống có thể làm cho chúng ta quyết định tức khắc rằng không có tiêu chuẩn nào mà nhờ đó sự tiến triển *đồng dạng* đã xảy ra trong sự tiến triển có tính tiến hoá. Những biến đổi phương hướng, sự nở lỏng và sự hoán đổi đã xảy ra trong mọi chuỗi tiến hóa, ít nhất là tạm thời (Simpson, 1949, 1953). Sau đó chúng ta phải hoàn toàn quan tâm đến câu hỏi là liệu sự tiến triển *thực* có xảy ra trong sự tiến hoá của sự sống theo một ý nghĩa nào đó không.

Liệu có bất kỳ tiêu chuẩn tiến triển nào mà theo đó sự tiến triển thực trở thành một đặc tính chung của tiến hóa không? Một tiêu chuẩn có thể nhận thức được về sự tiến triển là sự gia tăng số lượng thông tin về gien được lưu trữ trong giới sinh vật. Sự tiến triển thực xảy ra nếu các sinh vật sống ở thời điểm sau trung bình có lượng thông tin về gien lớn hơn tổ tiên chúng. Một điều khó khăn, chí ít cũng không thể vượt qua trong hiện tại, là không có cách nào có thể đo được thông tin về gien. Chúng ta không thể biết thông tin được lưu trữ trong giới sinh vật như thế nào. Chúng ta có thể chọn giải pháp của Shannon-Weaver, như Kimura đã thực hiện, bằng việc xem DNA là chuỗi đường thẳng các thông điệp được quyết định bởi các nhóm chữ gồm ba chữ cái cuối (codon) và bốn chữ cái đầu (bốn nucleotides là adenine, cytosine, guanine và thymine). Dù có đúng như thế thì phần lớn của hạt nhân DNA có thể không mã hoá thông tin theo cách này, và nhiều DNA có thể mang những thông điệp vô nghĩa.

Sự tích lũy thông tin về gien là tiêu chuẩn của sự tiến triển có thể được hiểu theo một cách khác. Sự tiến triển có thể được đo bởi sự gia tăng các *loại* cách thức mà thông tin được lưu trữ và như sự gia tăng *số lượng* các thông điệp

khác được mã hoá. Các loài khác biểu thị các loại thông điệp khác; các cá nhân là các thông điệp hoặc là các đơn vị thông tin. Do được hiểu như thế nên việc gia tăng số lượng thông tin xảy ra sẽ giảm xuống thành câu hỏi không biết sự sống có đa dạng và mở rộng không. Điều này được Simpson thừa nhận là tiêu chuẩn mà nhờ đó cái được tôi gọi là sự tiến triển chung đã xảy ra. Theo Simpson (1949), trong tiến hoá nói chung chúng ta có thể tìm được “khuyh hướng để sự sống mở rộng, nhằm lấp đầy mọi không gian có sẵn trong các môi trường có thể sống được, bao gồm những không gian được tạo ra bởi sự tiến triển của chính phần mở rộng đó.”

Sự mở rộng đời sống có thể được đo bởi ít nhất bốn tiêu chuẩn mở rộng khác nhau tuy có liên quan đến nhau: (1) mở rộng về số lượng loại sinh vật, tức, loài (species); (2) mở rộng về số lượng các cá thể (individuals), hay (3) số lượng toàn bộ phần lớn vật sống (total bulk of living matter); và (4) mở rộng toàn bộ mức độ dòng năng lượng. Những gia tăng về số lượng các cá thể hay gia tăng tầm vóc của chúng không thể là điều may mắn lẫn lộn, ngày nay là trường hợp về loài người, nhưng chúng có thể là thước đo sự thành công sinh học. Bởi bất kỳ một tiêu chuẩn nào trong bốn tiêu chuẩn của sự tiến bộ được liệt kê, thì có vẻ như sự tiến triển thực là một đặc tính chung về sự tiến hoá của đời sống.

Các sinh vật sống có khuyh hướng sinh sôi nảy nở theo cấp lũy thừa và không có giới hạn nào. Đây chỉ đơn giản là hậu quả của sự tiến triển của sinh sản sinh học. Tỷ lệ gia tăng về số lượng là kết quả thực của sự cân bằng giữa tỷ lệ sinh và tỷ lệ tử của dân số. Nếu không có những giới hạn bị môi trường áp đặt,

thì sự cân bằng đó là dương; dân số có khả năng tiềm tàng là phát triển đến vô tận. Vì phạm vi mà cuộc sống có thể tồn tại bị giới hạn, và một khi tài nguyên mà dân số có được còn bị giới hạn hơn, nên tỷ lệ mở rộng của dân số nhanh chóng giảm xuống zero, hay số âm.

Những khác biệt về gien giữa các sinh vật trong cùng một loài dẫn đến sự chọn lọc tự nhiên các kiểu di truyền có khả năng có tỷ lệ mở rộng cao hơn trong hoàn cảnh mà các sinh vật đang sống. Một số kiểu di truyền bị loại bỏ; một số khác gia tăng thường xuyên. Quá trình chọn lọc tự nhiên là sáng tạo theo ý nghĩa không thông thường mà Dobzhansky đã giải thích. Đối với những mục đích hiện tại, sự chọn lựa tự nhiên là thích hợp khi nó dẫn đến sự đa dạng hoá loài, và đến lượt quá trình này thường dẫn đến sự mở rộng thêm số lượng các cá thể.

Sự mở rộng sự sống là một xu hướng chạm trán với nhiều loại thúc ép khác nhau. Một khi một loài nào đó ra đời, sự mở rộng của nó bị giới hạn bởi môi trường ít nhất theo hai cách: trước nhất, vì như đã nói ở trên, tài nguyên các sinh vật có được đều bị giới hạn; thứ hai, vì hoàn cảnh thuận lợi để gia tăng số lượng, ngay cả khi tài nguyên như thực phẩm và không gian sống được coi là có sẵn, cũng không phải luôn luôn có sẵn – vào những thời điểm tỷ lệ tăng trưởng dân số trở thành số âm, vì số tử vượt quá số sinh. Giới hạn khác nhau về môi trường được biểu hiện bởi thuật ngữ “thời tiết” (weather) là nhân tố chính gây trở ngại cho việc sinh sôi nảy nở của các sinh vật ngay cả khi tài nguyên có sẵn. Những biến đổi quyết liệt và trường kỳ về thời tiết cộng với những biến cố địa chất học nhiều lần dẫn đến những giảm sút rất lớn về tầm cỡ của một số dân số và ngay cả tầm cỡ của

toàn bộ sự sống. Do những thúc ép này mà xu hướng sự sống mở rộng không phải luôn luôn thành công. Trung bình, việc nó mở rộng hết mức quá trình tiến hoá tuy thế mà lại có vẻ chắc chắn.

Những ước lượng về số lượng loài sống khác nhau giữa các tác giả. Hiện nay có thể có nhiều hơn hai triệu nhưng ít hơn năm triệu loài còn sống. Cây hóa thạch là hiếm, nhưng những ước lượng hợp lý về số lượng loài động vật qua lịch sử cổ sinh vật học vẫn tồn tại. Vào khoảng 150.000 loài sống trong biển, một số lượng lớn hơn số lượng đã tồn tại trong kỷ Cambria (cách nay 600 triệu năm). Tuy nhiên, số lượng loài động vật ngày nay có thể vượt quá số lượng trong quá khứ, nhưng nếu thế, chắc chắn là không nhiều. Đời sống trên mặt đất bắt đầu ở kỷ Devonian (cách nay 400 triệu năm). Số lượng loài động vật trên mặt đất ngày nay có thể là cực đại, nếu chúng ta tính cả côn trùng. Côn trùng chiếm khoảng ba phần tư trên tổng số các loài động vật, và khoảng nửa tổng số các loài nếu chúng ta tính cả thực vật vào. Côn trùng xuất hiện ở kỷ Carboniferous, cách nay khoảng 350 triệu năm. Ngày nay nhiều loài côn trùng nếu không muốn nói là tất cả đều tồn tại gấp nhiều lần nhất trong quá khứ. Bảng tóm tắt ngắn gọn này cho biết số lượng loài sống hiện nay có thể lớn hơn trước kia, và trong bất kỳ trường hợp nào, sự tăng dần số lượng các loài đã xác định đặc điểm, ít nhất là trung bình, sự tiến hóa của sự sống. (Những chi tiết thêm liên quan đến số lượng của loài, và cả của giống, họ, thứ bậc, loại và hệ, qua lịch sử cổ sinh vật học có thể được tìm thấy trong các tác phẩm của Simpson, đặc biệt năm [1949] và năm [1953],)

Số lượng các cá thể sống trên mặt đất không thể ước lượng được với bất kỳ phép xấp xỉ hợp lý nào, cho dù là

chúng ta không kể đến các vi sinh vật (microorganism). Đó là con số gây sửng sốt. Tôi ước lượng số lượng cá thể của loài côn trùng được tìm thấy ở Trung và Nam Mỹ, *Drosophila willistoni*, là từ 10^{10} đến 10^{11} , nghĩa là từ 10 đến 100 tỉ (Ayala et al., 1972). Số lượng những động vật và thực vật riêng biệt đang sống ngày nay chắc chắn lớn hơn số lượng chúng sống trong kỷ Cambrian. Rất có khả năng là chúng cũng lớn hơn chúng đã tồn tại suốt thời gian kể từ khi bắt đầu sự sống. Còn nhiều hơn nữa nếu chúng ta bao gồm số lượng lớn và khối lượng khổng lồ của dân số con người, của mọi thực vật và động vật do chính con người nuôi trồng. Cho dù chúng ta bao gồm cả vi sinh vật, thì có thể số lượng các cá thể sống gia tăng, trung bình qua lịch sử tiến hoá của đời sống. Toàn bộ khối lượng sống mà đã gia tăng cùng với chuỗi thời gian cũng có nhiều khả năng xảy ra hơn.

Sự mở rộng sự sống hoạt động như cơ cấu phản hồi dương. Càng có nhiều loài xuất hiện, càng có nhiều môi trường được tạo ra cho loài mới khai thác. Một thí dụ thông thường là khi mà thực vật ra đời, có thể động vật đã tồn tại, và tự thân động vật duy trì số lượng lớn loài động vật khác, động vật ký sinh và cộng sinh. T. H. Huxley so sánh sự mở rộng đời sống như sự lấp đầy một cái thùng. Trước hết, người ta đổ đầy tảo vào thùng; rồi người ta thêm đá cuội vào các khe hở, sau đó các khoảng trống giữa tảo và đá cuội được chèn thêm cát; cuối cùng là cát được đổ vào lên tới miệng thùng. Môi trường có thể được lấp đầy với nhiều loại sinh vật một cách có hiệu quả hơn là chỉ với một loại duy nhất. Phép loại suy của Huxley không chú ý đến một khía cạnh quan trọng của đời sống. Phép loại suy thích hợp

hơn là phép loại suy về chiếc thùng mở rộng. Khoảng không có sẵn được gia tăng nhiều hơn bị giảm sút bởi một số phần thêm vào.

Qua sự tiến hóa, tổng dòng năng lượng trong thế giới sống có thể gia tăng nhanh hơn tổng khối lượng. Johnstone (1921) chỉ cho thấy ảnh hưởng của các sinh vật là làm chậm lại sự tiêu hao năng lượng. Thực ra, cây xanh lưu trữ năng lượng bức xạ từ mặt trời mà sẽ được biến đổi ngược lại thành nhiệt. Những hoạt động sinh động của động vật làm tiêu hao năng lượng, vì sự dị hóa (catabolism) vượt quá sự đồng hóa (anabolism) [Lotka, 1945]. Thực tế tình huống nghịch lý hiển nhiên dẫn đến tỷ lệ mà ở đó năng lượng tuôn chảy qua toàn bộ sự sống. Động vật không chỉ sản xuất ra một lối đi mới để năng lượng có thể chảy qua đó, nhưng đúng hơn là những tương tác giữa chúng với thực vật làm tăng toàn bộ mức lưu lượng qua hệ thống. Phép loại suy có thể được sử dụng để minh họa thành tựu này. Giả sử một xa lộ hiện đại với ba tuyến đường mỗi chiều nối liền hai thành phố lớn. Nhu cầu điều tiết sự gia tăng mức lưu lượng giao thông có thể được thực hiện hoặc bằng cách thêm nhiều tuyến xe hơn vào xa lộ hoặc bằng cách tăng tốc độ các phương tiện giao thông di chuyển trên xa lộ. Trong thuật ngữ “năng suất tải” (carrying capacity) của xa lộ, thoạt đầu hai phương pháp này hoạt động theo hai hướng đối nghịch. Tuy nhiên, cùng với nhau chúng gia tăng toàn bộ lưu lượng giao thông qua xa lộ.

Thông tin về môi trường

Có nhiều tiêu chuẩn mà bởi chúng sự tiến triển chung cuộc (net progress) xảy ra trong một số chuỗi tiến hoá này nhưng không phải trong mọi chuỗi tiến hoá. Một trong số những tiêu

chuẩn có ý nghĩa nhất của những tiêu chuẩn như thế là khả năng sinh vật có được thông tin về môi trường và xử lý chúng. Tiêu chuẩn này thuộc về lợi ích sinh vật đáng kể, vì khả năng như thế đặc biệt góp phần vào thành công sinh học của của những sinh vật có được nó. Tiêu chuẩn này đặc biệt quan tâm đến con người, vì trong số những khác biệt có khả năng phân biệt con người với mọi động vật khác, nên khả năng nhận thức môi trường và linh hoạt phản ứng lại, được phát triển nhất của con người, có lẽ là khả năng chủ yếu nhất. Trong khi các sinh vật khác với con người thì trở nên thích ứng về mặt gien với môi trường của chúng, thì con người lại nhân tạo ra các môi trường và làm cho chúng thích hợp với gien của mình.

Khả năng thu thập và sở hữu thông tin về môi trường được nâng cao đôi khi được diễn đạt là tiến hoá hướng tới “sự độc lập khỏi môi trường.” Lỗi diễn đạt này là một sai lầm. Không sinh vật nào có thể thực sự độc lập khỏi môi trường. Chuỗi tiến hóa từ cá → động vật lưỡng cư → loài bò sát, được cho là một thí dụ về tiến hoá hướng tới sự độc lập khỏi môi trường nước. Loài bò sát, chim chóc và động vật có vú thực sự thoát khỏi nhu cầu về nước như một môi trường sống bên ngoài nước, nhưng đời sống của chúng lệ thuộc vào những điều kiện trên mặt đất. Chúng không độc lập khỏi môi trường, mà đúng hơn là hoán đổi sự lệ thuộc vào môi trường này sang lệ thuộc vào môi trường khác.

“Sự kiểm soát môi trường” được kết hợp với khả năng thu thập và sử dụng thông tin về trạng thái môi trường. Tuy nhiên, việc thực sự kiểm soát được môi trường trong bất kỳ phạm vi lớn nào chỉ xảy ra ở loài người. Mọi sinh vật

khác tương tác với môi trường, nhưng không kiểm soát được môi trường. Việc đào hang dưới đất, hay làm tổ trên cây, như tổ ong hay hang hải ly, không biểu trưng cho việc kiểm soát môi trường trừ khi nó được hiểu theo nghĩa thông thường. Khả năng kiểm soát môi trường bắt đầu với người vượn phương nam (*australopithecine*), là nhóm sinh vật đầu tiên có thể được gọi là người. Chúng được xem đúng là con người vì chúng có khả năng sản xuất các thiết bị điều khiển môi trường dưới hình thức những công cụ bằng đá và bằng xương thô sơ. Khả năng thu thập và xử lý thông tin về những điều kiện môi trường không cung cấp sự kiểm soát môi trường nhưng đúng hơn là làm cho các sinh vật có khả năng tránh được những môi trường không thích hợp và tìm kiếm được môi trường thích hợp. Nó phát triển ở nhiều sinh vật vì nó là một sự thính nghi hữu ích.

Mọi sinh vật tương tác với môi trường một cách có chọn lựa. Màng tế bào của vi khuẩn cho phép các phân tử nào đó thâm nhập vào tế bào nhưng không phải tất cả. Sự hoán đổi phân tử có chọn lựa cũng xảy ra trong thế giới vô cơ; nhưng điều này khó có thể được gọi là hình thức xử lý thông tin. Các vi khuẩn nào đó khi được đặt trên một bản vô tính (*agar plate*) sẽ di chuyển theo hình zic zắc mà thường là rất hiếm. Khả năng thu thập và xử lý thông tin về môi trường thô sơ nhất có thể tìm thấy nơi những *Eukaryotes* đơn bào nào đó. *Paramecium* bơi theo đường ngoằn ngoèo và nuốt vào bụng những vi khuẩn mà nó vớ được khi bơi. Bất kỳ khi nào nó gặp những điều kiện không thuận lợi, như độ chua hay độ mặn không thích hợp trong nước, *Paramecium* kiểm tra lại tình hình, đổi hướng và bắt đầu một lối đi mới. Phản ứng của nó hoàn toàn

thụ động. Rõ ràng là Paramecium không đi tìm kiếm thức ăn hay môi trường thuận lợi mà chỉ tránh những môi trường không thích hợp.

Một khả năng xử lý thông tin về môi trường hơi cao cấp hơn xảy ra nơi Euglena (Trùng mắt) đơn bào. Sinh vật này có vết nhạy cảm ánh sáng, nhờ vào đó nó có thể định hướng đi tới nơi phát ra ánh sáng. Các chuyển động của Euglena là định hướng; nó không những tránh những môi trường không thích hợp mà còn tích cực tìm kiếm những môi trường thích hợp. Amoeba (amip) biểu thị sự tiến triển hơi theo cùng một hướng như thế; nó phản ứng với ánh sáng bằng cách di chuyển nhanh ra khỏi ánh sáng, và cũng tích cực theo đuổi các mẫu thực phẩm.

Sự tiến triển như sự gia tăng khả năng thu thập và xử lý thông tin về môi trường không phải là đặc tính chung của sự tiến hóa của sự sống. Sự tiến bộ xảy ra trong các đường truyền tiến hóa nhất định chứ không phải trong các đường khác. Theo tiêu chuẩn này, các vi khuẩn của ngày hôm nay không tiến triển hơn tổ tiên chúng ở thời điểm cách nay một tỉ năm. Trong nhiều chuỗi tiến hóa, một sự tiến triển rất hạn chế nào đó đã xảy ra trong những giai đoạn đầu, mà không tiến triển thêm qua lịch sử còn lại. Nói chung, động vật phát triển hơn thực vật; động vật có xương sống phát triển hơn động vật không có xương sống; loài có vú phát triển hơn loài bò sát và loài bò sát phát triển hơn loài cá. Theo tiêu chuẩn này, sinh vật phát triển nhất chắc chắn là con người.

Khả năng thu thập và xử lý thông tin về môi trường đã tiến bộ ít trong vương quốc thực vật. Thực vật nói chung phản ứng với ánh sáng và lực hút. Tính hướng đất (geotropism) là tích cực nơi rễ cây nhưng tiêu cực nơi nhánh cây.

Thực vật cũng tăng trưởng hướng tới ánh sáng; một số thực vật như cây hoa hướng dương có những phần hướng theo hướng mặt trời theo chu kỳ hàng ngày. Tính hướng kích thích [thuộc về cây] (tropism) khác là xu hướng rễ mọc hướng về nước. Sự đáp ứng với lực hút, với nước và với ánh sáng căn bản lệ thuộc vào các mức độ tăng trưởng khác nhau; độ giãn dài của các tế bào xảy ra trên phía này của nhánh cây hoặc rễ cây sẽ nhiều hơn trên phía kia. Những Gradient (gradients) ánh sáng, trọng lực hoặc hơi ẩm là manh mối hướng dẫn những định hướng kích thích này. Một số thực vật cũng phản ứng với tác nhân kích thích va chạm. Các tua dây leo xoắn lại với nhau khi bị chạm vào; Cây trinh nữ (Mimosa) và cây ăn thịt như cây ăn sâu bọ [Venus flytrap] (Dionaea) có lá khép nhanh lại ngay khi bị chạm vào.

Ở động vật đa bào (multicellular animals), khả năng thu thập và xử lý thông tin về môi trường được điều chỉnh bởi hệ thần kinh. Mọi nhóm động vật chính đều có hệ thần kinh, trừ bọt biển (sponge). Hệ thần kinh đơn giản nhất trong các động vật sống xuất hiện ở ngành động vật có ruột khoang (coelenterates) giống như thủy tức (hydra), san hô (coral) và loài sứa (jellyfish). Mỗi xúc tu của loài sứa chỉ phản ứng nếu bị kích thích cá nhân và trực tiếp. Không có sự phối hợp thông tin được thu thập bởi những phần khác nhau của động vật. Ngoài ra, loài sứa còn không có khả năng học hỏi từ kinh nghiệm. Một hình thức giới hạn hành vi được phối hợp xảy ra ở động vật da gai (echinoderm) bao gồm sao biển (starfish) và nhím biển (sea urchin). Ngành động vật có ruột khoang có một mạng thần kinh vô định hình; ngoài mạng thần kinh ra, động vật da gai còn có nhóm thần kinh và các dây thần kinh quay. Khi va chạm

với tác nhân kích thích thích hợp, sao biển phản ứng cùng với những hoạt động trực tiếp và hợp nhất của toàn bộ cơ thể. Hình thức thô sơ nhất của não xuất hiện ở các động vật nào đó như loài sâu mình đẹp, có nhiều tế bào cảm giác và mắt không có thủy tinh thể. Thông tin được thu thập bởi những tế bào và những cơ quan cảm giác này được xử lý và phối hợp bởi hệ thần kinh trung ương và não thô sơ; loài sâu mình đẹp có khả năng thay đổi phản ứng và có khả năng học được những điều đơn giản. Nghĩa là, cùng một tác nhân gây kích thích sẽ không nhất thiết luôn luôn cho ra cùng một phản ứng.

Loài sâu mình đẹp tiến bộ hơn loài sao biển trong khả năng thu thập và xử lý thông tin về môi trường, và sao biển tiến bộ hơn loài hải quỳ (sea anemone) và ngành động vật có ruột khoang khác. Nhưng không một sinh vật nào trong các sinh vật này đã tiến xa theo tiêu chuẩn tiến bộ này. Nhóm sinh vật học tiến bộ nhất trong số những loài động vật không xương sống là loài động vật chân đốt (arthropod), nhưng loài động vật có xương sống đã tiến bộ hơn bất kỳ loài không xương sống nào.

Chắc chắn là trong số trong số tổ tiên của cả động vật chân đốt lẫn động vật có xương sống còn có những sinh vật, như bọt biển, thiếu hệ thần kinh, và sự tiến hoá của chúng trải qua giai đoạn với chỉ một hệ thống đơn giản, với những giai đoạn sau phát triển hệ thần kinh trung ương và sau này là bộ não thô sơ. Với sự phát triển thêm hệ thần kinh trung ương và não, khả năng thu thập và xử lý thông tin từ nhiều điều được phát triển ở bên ngoài. Loài động vật chân đốt bao gồm côn trùng có những dạng hành vi phức tạp. Những tín hiệu thị giác, hóa học và thính giác chính xác được thu thập và xử lý bởi nhiều

loài động vật chân đốt, đặc biệt khi chúng tìm kiếm thức ăn và khi chúng tìm bạn tình.

Nói chung loài động vật có xương sống có khả năng thu thập và xử lý nhiều tín hiệu phức tạp và sản xuất ra nhiều phản ứng khác nhau hơn loài động vật chân đốt. Não của loài động vật có xương sống có vô số số lượng neuron thần kinh. (neuron) liên hợp có kết cấu cực kỳ phức tạp. Trong số loài động vật có xương sống, sự tiến bộ trong khả năng xử lý thông tin tương quan với sự gia tăng kích thước bán cầu não, và với sự xuất hiện và sự phát triển “áo mới” (neopallium). Áo mới dính líu đến sự liên kết và kết hợp mọi loại xung lực từ mọi cơ quan nhạy cảm và trung khu não. Áo mới xuất hiện đầu tiên ở loài bò sát. Trong loài động vật có vú, nó mở rộng để trở thành vỏ não (cerebral cortex), bao phủ khắp bán cầu não. Bộ não lớn hơn của loài động vật có xương sống được so sánh với loài động vật không xương sống cho phép chúng cũng có rất nhiều neuron dính líu đến kho thông tin hay ký ức.

Khả năng nhận biết môi trường, và hòa nhập, phối hợp và phản ứng linh hoạt với những gì nhận biết được, đã đạt tới mức độ phát triển cao nhất nơi con người. Bằng cách đo lường sự phát triển sinh học này, con người là sinh vật phát triển nhất hành tinh. Khả năng như thế là tiêu chuẩn vững chắc của sự tiến bộ sinh học, được trình bày trước kia bằng cách chỉ cho thấy nó hữu dụng như một sự thích nghi với môi trường. Tiến bộ cực kỳ trong khả năng nhận biết và phản ứng lại với môi trường có lẽ là đặc tính nền tảng nhất có khả năng phân biệt Con người thông tuệ (Homo sapiens) với các loài động vật khác. Ngôn ngữ biểu tượng (symbolic language), tổ chức xã hội phức tạp, sự kiểm soát môi trường, khả

năng đương đầu với những trạng thái tương lai và làm việc hướng về chúng, giá trị và đạo đức học, là những phát triển có thể được tạo ra bởi khả năng rất được phát triển của con người trong việc thu thập và tổ chức thông tin về trạng thái môi trường.

Những nhận xét kết luận

Có một nền văn học phong phú liên quan đến đề tài về sự tiến triển sinh vật học. Simpson (1949) đã khảo sát một số tiêu chuẩn tiến triển và đã khẳng định trong chuỗi nào và trong bao lâu sự phát triển xảy ra theo từng tiêu chuẩn một. Những tiêu chuẩn của sự tiến triển có tính tiến hoá do Simpson khám phá bao gồm ưu thế; sự tràn ngập các môi trường mới; sự thay thế, sự cải thiện trong sự thích nghi; khả năng thích nghi và khả năng tiến triển thêm nữa; sự chuyên hoá gia tăng; sự kiểm soát môi trường; gia tăng biến chứng cấu trúc; gia tăng năng lượng chung hoặc duy trì mức độ các quá trình sống; và gia tăng phạm vi và tính đa dạng của sự điều chỉnh môi trường. Rensch (1947) và Juxley (1942, 1953) đã khảo sát các danh sách đặc tính khác có thể được sử dụng như những tiêu chuẩn của sự tiến hoá luy tiến. Stebbins (1969) đã viết một bài nghiên cứu khiêu khích về luật “bảo toàn tổ chức” (conservation of organisation) như một nguyên tắc giải thích cho sự tiến triển tiến hoá theo ý nghĩa một khuynh hướng nhỏ hướng đến tính phức tạp được gia tăng của tổ chức. Williams (1966) đã xem xét, phần lớn là chỉ trích, một số tiêu chuẩn của sự tiến triển. Hai cuộc thảo luận ngắn nhưng sâu sắc về khái niệm tiến triển có thể được tìm thấy ở Herrick (1956) và Dobzhansky (1970). Goudge (1961) cũng thực hiện một cuộc nghiên cứu triết học về khái niệm tiến triển.

Ở đây chúng ta không có nhu cầu xem xét mọi tiêu chuẩn của sự tiến triển mà các tác giả vừa được đề cập đến nêu ra, cũng không khám phá thêm các tiêu chuẩn. Trang này chủ yếu được viết để làm sáng tỏ khái niệm tiến triển và ứng dụng nó trong sinh vật học. Các bài viết về sự tiến triển sinh học bao gồm nhiều cuộc tranh luận liên quan đến (1) liệu khái niệm tiến triển có thuộc về lĩnh vực bài thuyết trình khoa học không, (2) tiêu chuẩn nào của sự tiến triển là “tốt nhất,” và (3) liệu sự tiến triển có thực sự xảy ra trong sự tiến hoá của đời sống không. Những cuộc tranh luận này có thể được giải quyết một khi khái niệm tiến triển được thiết lập rõ ràng. Trước hết, khái niệm tiến triển bao gồm sự định giá tốt ngược với xấu, hay tốt hơn ngược với xấu hơn. Sự chọn lựa tiêu chuẩn để đánh giá sinh vật hay đặc tính của chúng ở trong chừng mực chủ quan nào đó. Tuy nhiên, một khi tiêu chuẩn tiến triển được chọn lựa, những quyết định liên quan đến việc sự tiến triển đã xảy ra trong thế giới đang sống, và các sinh vật nào có ít nhiều tiến triển, có thể được thực hiện theo những tiêu chuẩn và những phương pháp thông thường của bài thuyết trình khoa học. Thứ hai, không có tiêu chuẩn tiến triển nào là “tốt nhất” về mặt lý thuyết hay cho mọi mục đích. Giá trị của bất kỳ một tiêu chuẩn tiến triển nào đều lệ thuộc vào việc sử dụng tiêu chuẩn đó có dẫn đến những phát biểu có ý nghĩa liên quan đến sự tiến hoá của sự sống không. Việc tiêu chuẩn nào hay những tiêu chuẩn là thích hợp hơn, lệ thuộc vào phạm vi đặc biệt mà chúng đang thảo luận. Thứ ba, sự khác biệt giữa sự tiến triển bất biến và sự tiến triển chung cuộc làm cho có thể nhận thức được sự tiến triển sinh học cho dù mỗi thành viên của chuỗi hay của một nhóm sinh vật không thể luôn luôn tiến triển hơn mọi thành viên trước

của chuỗi hoặc hơn mỗi thành viên của nhóm sinh vật khác nào đó. Sự khác biệt giữa sự tiến triển chung và sự tiến triển cá biệt làm cho có thể xảy ra việc nghiên cứu sự tiến triển trong những nhóm sinh vật cá biệt, hay trong suốt những giai đoạn giới hạn trong sự tiến hoá của đời sống.

Một khi người ta nhận ra rằng cần thực hiện sự định giá, các thảo luận về sự tiến triển tiến hoá có thể cung cấp sự hiểu biết đáng giá cho việc hiểu biết sự sống. Lời phát biểu đó cung cấp đầu mối để biện hộ cho bài viết về sự tiến triển tiến hoá trong hội nghị này. Những thảo luận về sự tiến triển có thể rọi sáng trong sinh vật học, nhưng không phải là như thế trong lĩnh vực thế giới vô cơ. Những quá trình bất thường duy nhất, mà trong đó sự biến đổi định hướng được duy trì đã xảy ra bên ngoài thế giới sự sống, là sự gia tăng entropy (vật lý), sự mở rộng vũ trụ, sự tiến hoá của các vì sao, và có lẽ cả một số quá trình địa chất học nữa. Tuy nhiên, không thu

được gì ngoài việc cho rằng những quá trình này luy tiến. Sự tiến triển xảy ra trong những ý nghĩ bất thường trong thế giới sống vì đặc tính sáng tạo của quá trình chọn lọc tự nhiên.

Những thành phần cơ bản của các sinh vật là cùng các yếu tố lý hoá của thế giới vô cơ. Trong vật chất sống, những yếu tố này tuân theo cùng những quy luật lý hoá cơ bản đang chi phối hành vi của chúng trong vật chất không sống. Tuy nhiên, sự tiến triển tiến hoá không thể được thảo luận thuần túy về những thành phần của vật chất sống. Thí dụ, khả năng thu thập và xử lý thông tin về môi trường là một thông số sinh học quan trọng. Rõ ràng là nó không thể được phân tích chỉ bằng việc tham khảo đến những yếu tố và luật lý hoá. Thực tế, sự tiến triển tiến hoá được đo lường bằng tiêu chuẩn đó có thể được giải thích là sự xuất phát dần từ tầm quan trọng của các luật lý hoá trong việc xác định những khía cạnh thích hợp về hành vi của các sinh vật.

Khoa học & khoa học gia của ***HENRI POINCARÉ***

Chọn lựa các sự kiện

Ở đầu đó, Tolstoy đã giải thích vì sao trong mắt ông “khoa học vì lợi ích của chính mình” lại là quan niệm vô lý. Chúng ta không thể biết được mọi sự kiện, vì số lượng các sự kiện trên thực tế là vô hạn. Cần thiết phải chọn lựa; sau đó chúng ta có thể để cho sự chọn lựa này chỉ lệ thuộc vào tính thất thường của thói tò mò của chúng ta; vậy việc để chúng ta được hưởng dẫn bởi tính hữu dụng, bởi thực hành của chúng ta và trên hết là bởi những nhu cầu đạo đức của chúng ta; có phải chúng ta không có điều gì tốt để làm hơn là tính đến số lượng loài bọ rùa trên hành tinh chúng ta không?

Rõ ràng là đối với ông tính từ hữu dụng không mang ý nghĩa mà những người kinh doanh gán cho nó, và phần lớn những người đương thời cũng theo họ. Ông ít chú ý đến những ứng dụng công nghiệp, những điều kỳ diệu về điện hay về ô tô, vì theo ông chúng là những trở ngại cho sự phát triển đạo đức; đối với ông, tính hữu dụng duy nhất chỉ là những gì làm cho con người tốt hơn.

Về phần tôi, không cần phải nói, tôi không bao giờ có thể hài lòng với hoặc lý tưởng này hoặc lý tưởng kia; tôi không thích chế độ tài phiệt tham lam và keo kiệt, cũng không thích nền dân

chủ vui vẻ và tầm thường. Nhưng đó chỉ là vấn đề sở thích và không phải là điều tôi muốn thảo luận.

Tuy nhiên, vấn đề vẫn còn đó và tập trung sự chú ý của chúng ta; nếu sự chọn lựa của chúng ta chỉ có thể được quyết định bởi tính thất thường hay bởi tính hữu dụng trực tiếp, sẽ có thể không có khoa học vì lợi ích của riêng nó, và từ đó không có khoa học. Nhưng điều đó có phải là thật không? Việc phải chọn lựa là điều không thể chối cãi; hoạt động của chúng ta có là thế nào thì các sự kiện vẫn đi nhanh hơn chúng ta, và chúng ta không thể bắt kịp chúng; trong khi nhà khoa học khám phá một sự kiện, sẽ xảy ra hàng tỉ hàng tỉ sự kiện trong một milimet khối của cơ thể ông ta. Ước muốn gói thiên nhiên vào trong khoa học sẽ là ý muốn đưa cả cái tổng thể vào trong bộ phận.

Nhưng các nhà khoa học tin rằng có một hệ thống thứ bậc các sự kiện và một sự chọn lựa có thể được thực hiện trong số đó. Họ đúng vì tuy không có khoa học, nhưng khoa học vẫn tồn tại. Người ta chỉ cần mở to mắt để thấy rằng những sự chinh phục của công nghiệp đã làm giàu cho quá nhiều người thực tế. Sự chinh phục đó có thể đã không bao giờ được ra đời, nếu những

con người thực tế ấy chỉ tồn tại một mình và nếu họ không được đặt lên trước bởi những người tình nguyện không vị lợi, những người đã chết vì nghèo đói, không bao giờ nghĩ về tính hữu dụng, và đã được dẫn dắt vượt xa hơn cả tính tùy hứng.

Theo Mach, những con người tình nguyện này để lại những vấn đề cần suy nghĩ cho con cháu. Những người chỉ làm việc vì sự ứng dụng trực tiếp thì chẳng bỏ lại điều gì phía sau mình, và khi đối diện với nhu cầu mới, tất cả phải được bắt đầu lại một lần nữa. Ngày nay, phần lớn con người không thích suy nghĩ, và điều này có lẽ lại là may mắn khi bản năng hướng dẫn họ, thông thường nhất là, khi họ theo đuổi một mục đích trực tiếp và giống nhau, bản năng hướng dẫn họ tốt hơn lý trí hướng dẫn sự hiểu biết thuần túy. Nhưng bản năng là thói thường và nếu tư tưởng không làm cho nó màu mỡ, thì ở con người nó cũng không tiến bộ hơn nơi con ong, cái kiến. Vậy, tư duy là điều cần thiết cho những người không thích tư duy, và, vì họ quá đông đảo nên điều cần thiết là mỗi tư tưởng của chúng ta phải được sử dụng thường xuyên tới mức có thể, và đây là lý do vì sao một quy luật càng quý giá thì nó càng phổ biến.

Điều này cho chúng ta thấy chúng ta sẽ phải chọn lựa thế nào: những sự kiện thú vị nhất là những sự kiện có thể dùng nhiều lần; đó là những sự kiện có cơ hội lại xảy ra. Chúng ta quá may mắn được sinh ra trong một thế giới có những điều như thế. Giả sử thay vì sáu mươi nguyên tố hoá học, thì lại có sáu mươi tỉ nguyên tố, chúng không phổ biến, một số khác còn hiếm nữa, nhưng chúng được phân phối giống nhau. Vậy thì, mỗi lúc chúng ta nhặt một viên sỏi mới lên, sẽ có khả năng rất lớn là

nó được hình thành bởi một chất nào đó chưa được biết đến; mọi điều mà chúng ta đã biết về những viên sỏi khác không có giá trị gì so với viên sỏi này; trước mỗi đối tượng mới chúng ta phải như đứa bé mới sinh; giống như em bé, chúng ta có thể chỉ tuân theo tính tùy hứng hoặc những nhu cầu của chúng ta. Các nhà sinh vật học sẽ bị tổn hại nhiều nếu chỉ có các cá thể và không có loài và nếu tính di truyền không làm cho con trai giống cha chúng.

Trong một thế giới như thế sẽ không có khoa học; có lẽ tư tưởng và cả đời sống nữa cũng sẽ không thể xảy ra, vì sự tiến hoá không thể phát triển ở đó những bản năng có thể bảo quản. Thật hạnh phúc là đã không phải như thế; giống như mọi vận may mà chúng ta được biết, điều này không được đánh giá theo giá trị thật của nó.

Vậy đâu là những sự kiện có thể tái xuất hiện? Trước tiên đó là những sự kiện đơn giản. Rõ ràng là trong một sự kiện phức tạp có một ngàn tình huống được kết hợp ngẫu nhiên, và chỉ một cơ hội ít khả năng xảy ra nhất có thể tái kết hợp chúng lại một lần nữa. Nhưng liệu có những sự kiện đơn giản không? Và nếu có thì làm thế nào để nhận ra chúng? Có điều gì bảo đảm rằng một vật mà chúng ta nghĩ là đơn giản lại không ẩn giấu một sự phức tạp ghê gớm? Tất cả những gì chúng ta có thể nói là chúng ta phải thích những sự kiện có vẻ đơn giản hơn những sự kiện mà ở đó con mắt thô thiển của chúng ta phân biệt được những yếu tố không giống nhau. Và sau đó là một trong hai điều: hoặc tính đơn giản này là thực, hoặc những yếu tố quá lẫn lộn đến nỗi không thể phân biệt được là thực. Trong trường hợp thứ nhất, chúng ta có cơ hội gặp gỡ một lần nữa cùng một sự kiện đơn giản này, hoặc trong tất cả sự

thuần khiết của nó hoặc tự nó biến thành như yếu tố trong một bản sao phức tạp. Trong trường hợp thứ hai, sự pha trộn sâu sắc này có nhiều cơ hội tái diễn hơn một sự tụ tập hỗn tạp; cơ hội biết cách pha trộn, nhưng lại không biết cách gỡ rối, và để sắp xếp nhiều yếu tố theo một trật tự ngăn nắp mà trong đó cái gì có thể phân biệt được, thì cái đó phải được thực hiện một cách chính xác rõ ràng. Những sự kiện mà có vẻ đơn giản, ngay cả khi chúng không như thế, sẽ dễ dàng được phục hồi một cách tình cờ hơn. Đây là điều đánh giá phương pháp đã được nhà khoa học chấp nhận theo bản năng, và có lẽ cái đánh giá nó tốt hơn là những sự kiện thường hay xảy ra lại có vẻ đơn giản đối với chúng ta, chính xác vì chúng ta quen với chúng.

Nhưng sự kiện đơn giản ở đâu? Các nhà khoa học đã tìm được nó ở hai thái cực, trong cái lớn vô cùng và trong cái nhỏ vô cùng. Nhà thiên văn học tìm thấy nó vì khoảng cách giữa các vì sao là mênh mông, lớn đến nỗi mỗi vì sao chỉ xuất hiện như một điểm, lớn đến nỗi những khác biệt về phẩm chất bị xoá bỏ, và vì một điểm thì đơn giản hơn một cơ thể có hình thức và các phẩm chất. Mặt khác, nhà vật lý đã tìm được hiện tượng cơ bản trong việc tưởng tượng cắt các vật thể thành các hình khối rất nhỏ, vì những điều kiện của vấn đề, bị biến đổi chậm và liên tục trong việc chuyển từ một điểm này của vật thể qua một điểm khác, có thể được xem là bất biến ở phía trong của những khối nhỏ này. Cùng một cách thức như thế, nhà sinh vật học do bản năng xem tế bào thú vị hơn toàn bộ động vật, và kết quả đã cho thấy sự thông thái của ông, vì các tế bào thuộc về các sinh vật nên các sinh vật càng khác nhau thì tế bào càng giống nhau

hơn, để người ta có thể nhận ra sự giống nhau của chúng, còn hơn là nhận ra chính các sinh vật. Nhà xã hội học lại lúng túng hơn; những yếu tố, mà đối với ông là con người, quá khác nhau, quá biến đổi, quá thất thường, tóm lại là quá phức tạp; ngoài ra, lịch sử không bao giờ lặp lại một lần nữa. Vậy thì làm thế nào chọn được một sự kiện thú vị, một sự kiện có thể lặp lại một lần nữa? Phương pháp là cách chọn lựa chính xác các sự kiện; điều hữu dụng là trước tiên cần tạo ra phương pháp, và nhiều phương pháp đã được tưởng tượng ra, một khi chưa phương pháp nào đủ gây ấn tượng, vì vậy mà xã hội học là khoa học có nhiều phương pháp nhất và ít kết quả nhất.

Do đó, những sự kiện có tính quy tắc là thích hợp để bắt đầu; nhưng sau khi luật được thiết lập vững chắc, sau khi không còn chút nghi ngờ nào, những sự kiện hoàn toàn phù hợp với nó chẳng bao lâu nữa sẽ không có lợi một khi chúng không còn dạy chúng ta được điều gì mới nữa. Sau đó cái ngoại lệ trở nên quan trọng. Chúng ta ngưng tìm kiếm những cái giống nhau; trước hết chúng ta dành hết cho những cái khác nhau, và trong số những cái khác nhau chọn ra cái nổi bật nhất, không những vì chúng nổi bật nhất mà còn vì chúng sẽ là cái truyền được nhiều kiến thức nhất. Một thí dụ đơn giản sẽ làm cho tư tưởng của tôi dễ hiểu hơn: Giả sử người ta muốn xác định một đường cong bằng cách quan sát một số điểm của nó. Người thực hiện mà chỉ chú trọng đến tính hữu dụng trực tiếp sẽ không chỉ quan sát các điểm mà ông có thể cần cho một vật thể đặc biệt nào đó. Những điểm này sẽ được phân phối không đúng trên đường cong; chúng sẽ đông đảo nơi những vùng nào đó, thưa thớt nơi những vùng khác để không thể kết hợp chúng

lại bằng một đường thẳng liên tục, và chúng không có sẵn cho những ứng dụng khác. Nhà khoa học sẽ tiến hành theo cách khác; vì ông muốn nghiên cứu đường cong vì chính nó, ông sẽ phân phối đều đặn các điểm được quan sát, và khi đã biết đủ rồi ông sẽ nối chúng bằng một đường thẳng hợp thức và sau đó sẽ có một đường cong hoàn toàn. Nhưng ông sẽ phải tiến hành thế nào để có được điều đó? Nếu ông xác định một điểm đỉnh xa nhất trên đường cong, ông sẽ không ở gần điểm đỉnh này, mà trước hết phải đi tới điểm đỉnh khác đối ngược; sau hai điểm đỉnh đó, điểm truyền kiến thức nhất sẽ là điểm giữa, và v.v...

Vì thế, khi luật được thiết lập, đầu tiên chúng ta phải tìm kiếm những trường hợp mà luật này có nhiều cơ hội thất bại nhất. Sau đó, trong số những lý do khác, là lợi ích của những sự kiện thiên văn học và lợi ích của quá khứ địa chất học; bằng cách tiến xa vào không gian hoặc tiến xa vào thời gian, chúng ta có thể nhận thấy những luật thông thường của chúng ta bị đảo lộn hoàn toàn, và những đảo lộn lớn giúp chúng ta nhìn tốt hơn và hiểu tốt hơn những thay đổi bé nhỏ có thể xảy ra gần chúng ta hơn, nơi một góc nhỏ của thế giới mà chúng ta được gọi đến để sống và hoạt động. Chúng ta sẽ biết rõ góc nhỏ này hơn là đi đến các đất nước xa xôi mà chúng ta không có gì để làm với chúng.

Nhưng điều chúng ta nhắm tới là sự xác định những cái giống nhau và những cái khác nhau còn ít hơn là sự nhận ra những cái giống nhau ẩn giấu dưới những bề ngoài khác nhau. Đầu tiên, những luật cá biệt có vẻ như trái ngược, nhưng khi nhìn kỹ hơn nói chung chúng ta thấy chúng tương tự nhau; tuy khác biệt về vấn đề song chúng lại

giống nhau về hình thức, về thứ tự các bộ phận. Khi chúng ta nhìn chúng theo hướng này, chúng ta sẽ thấy chúng mở rộng và có khuynh hướng bao quát mọi thứ. Và đây là điều làm cho giá trị của những sự kiện nhất định đạt tới hoàn thành một tập hợp và cho thấy rằng đó là hình ảnh trung thành của những tập hợp đã biết khác.

Tôi sẽ không nhấn mạnh thêm nữa, nhưng một ít chữ này cũng đủ để cho thấy rằng nhà khoa học không chọn ngẫu nhiên các sự kiện để quan sát. Theo Tolstoy, nhà khoa học không đếm loài bọ rùa, vì, cho dù loài bọ rùa có thú vị đến đâu đi nữa thì số lượng chúng cũng lệ thuộc vào những biến đổi thất thường. Nhà khoa học cố gắng cô đọng nhiều kinh nghiệm và nhiều tư duy thành một chương sách nhỏ; và đó là lý do vì sao một cuốn sách nhỏ về vật lý học lại chứa đựng quá nhiều kinh nghiệm đã trải qua và một ngàn lần những kinh nghiệm khả thi mà kết quả được biết trước.

Nhưng cho đến bây giờ chúng ta mới chỉ nhìn vào một mặt của vấn đề. Nhà khoa học không nghiên cứu tự nhiên vì nó hữu dụng; ông nghiên cứu nó vì ông ham thích nó, và ông ham thích nó vì nó đẹp. Nếu tự nhiên không đẹp, nó không đáng biết, và nếu tự nhiên không đáng biết thì đời sống cũng không đáng sống. Dĩ nhiên, ở đây tôi không nói về cái đẹp tác động vào giác quan, cái đẹp về phẩm chất và về diện mạo bên ngoài; tôi không đánh giá thấp cái đẹp như thế, nhưng nó không có gì để làm với khoa học; tôi có ý nói rằng cái đẹp sâu sắc hơn đến từ trật tự hài hoà của các bộ phận mà chỉ trí tuệ thuần túy mới có thể hiểu được nó. Chính cái đẹp đó là cái được ban cho thân thể, ban một cấu trúc cho lời nói, cho các diện mạo óng ánh nhiều màu làm thoả

mãn giác quan chúng ta, và nếu không có sự hỗ trợ này thì cái đẹp của những giấc mơ thoáng qua sẽ là không hoàn thiện nhất, vì nó mơ hồ và luôn luôn phù du. Ngược lại, cái đẹp trí tuệ là đủ cho chính nó, và đó là vì lợi ích của nó, có lẽ còn nhiều hơn cho cái tốt của nhân loại tương lai, nên nhà khoa học hiển dăng chính mình cho những công việc lâu dài và khó khăn.

Do đó, chính sự truy tầm cái đẹp đặc biệt, ý nghĩa của sự hài hoà trong vũ trụ, làm cho chúng ta chọn lựa những sự kiện thích hợp nhất để góp phần vào sự hài hoà này, giống như người nghệ sĩ chọn trong số những đặc tính của mô hình mẫu những đặc tính có thể hoàn thiện bức tranh và cho nó cá tính và đời sống. Và chúng ta không cần phải sợ rằng thiên kiến ngấm ngấm theo bản năng sẽ lái nhà khoa học ra khỏi hướng nghiên cứu sự thật. Người ta có thể mơ đến một thế giới hài hòa, nhưng tới chừng nào thế giới thực mới để nó lại! Các nghệ sĩ vĩ đại đã từng sống, những người Hy Lạp, đã tạo ra bầu trời của họ; nó tồi tàn biết bao cạnh bầu trời thực, bầu trời của chúng ta!

Và chính vì tính đơn giản, tính vĩ đại đẹp, mà chúng ta tốt nhất là tìm kiếm những sự kiện đơn giản, những sự kiện siêu phàm, để ngày nay chúng ta ham thích đi theo hướng đi hùng vĩ của các ngôi sao, xem xét bằng kính hiển vi cái nhỏ bé phi thường mà cũng là cái to lớn dị thường, tìm kiếm trong thời kỳ địa chất những dấu vết của quá khứ đầy hấp dẫn vì nó đã xa vời.

Chúng ta cũng thấy rằng lòng ham muốn cái đẹp đã dẫn chúng ta đến cùng một sự chọn lựa với lòng ham muốn tính hữu dụng. Và vì thế đây là tính kinh tế của tư duy, tính kinh tế của nỗ lực, và theo Mach, khuynh hướng bất biến của

khoa học cùng một lúc vừa là nguồn gốc của cái đẹp vừa là lợi ích của thực tế. Những dinh thự chúng ta trầm trồ thán phục là những dinh thự mà ở đó kiến trúc sư biết cách làm thế nào cân đối được phương tiện để đạt cứu cánh, nơi mà những cột có vẻ như đang vui vẻ chống đỡ trọng lượng đặt trên nó mà không cần cố gắng, giống như những cột tượng thiếu nữ kiêu diễm của đền Erechtheum.

Sự phù hợp này đến từ đâu? Có phải chỉ những vật đối với chúng ta có vẻ đẹp là những vật tự thích nghi nhất với trí tuệ chúng ta, và do đó chúng đồng thời là công cụ mà trí tuệ này biết cách sử dụng tốt nhất không? Hoặc ở đây có hoạt động của sự tiến hoá và sự chọn lựa tự nhiên? Có phải những dân tộc có mô hình lý tưởng được làm cho phù hợp nhất với lợi ích cao nhất của mình đã huỷ diệt những dân tộc khác và chiếm chỗ của họ không? Mọi người theo đuổi những mô hình lý tưởng của mình mà không kể gì đến hậu quả, nhưng trong khi cuộc truy tìm này dẫn một số dân tộc đi đến diệt vong thì một số dân tộc khác lại lên hàng đế chế. Người ta bị cám dỗ tin vào điều đó. Nếu người Hy Lạp chiến thắng người man rợ và nếu Âu châu, thừa kế tư tưởng Hy Lạp, thống trị thế giới, đó là vì các nhà hiền triết yêu màu sắc sặc sỡ và những âm thanh huyền ảo của trống đã chiếm hết giác quan của họ, trong khi người Hy Lạp yêu cái đẹp trí tuệ ẩn giấu bên dưới cái đẹp giác quan, và cái đẹp trí tuệ này là cái làm cho khả năng hiểu biết trở nên chắc chắn và bền vững.

Chắc chắn sự chiến thắng như thế sẽ làm Tolstoy khó chịu, và ông không thích thừa nhận rằng nó có thể hữu dụng thực sự. Nhưng sự truy tìm sự thật vô tư này vì chính cái đẹp la lành mạnh

và cũng có khả năng làm cho con người trở nên tốt hơn. Tôi biết rõ rằng có những sai lầm, rằng nhà tư tưởng không luôn luôn rút ra từ đó sự thanh thản mà ông phải tìm thấy trong đó, và có cả những khoa học gia có cá tính xấu.

Do đó, liệu chúng ta có cần phải từ bỏ khoa học và chỉ nghiên cứu một mình đạo đức học không? Trời đất! Bạn có nghĩ rằng các nhà đạo đức học là những người không thể chê trách được khi mà họ từ bỏ bước xuống sao?

Bản sao lưu trữ

Trích tác phẩm

Khoa học & giả thuyết của ***HENRI POINCARÉ***

Tự nhiên: Những giả thuyết trong vật lý học

Vai trò của thí nghiệm và khái quát hóa – Thí nghiệm là nguồn duy nhất của chân lý. Chỉ mình nó có thể dạy chúng ta một điều gì mới; chỉ mình nó có thể cho chúng ta điều chắc chắn. Nhưng sau đó, nếu thí nghiệm là tất cả, thế thì vị trí nào dành cho vật lý toán học (mathematic physics)? Vật lý thực nghiệm (experimental physics) có thể làm gì với sự hỗ trợ như thế – sự hỗ trợ không những có vẻ vô dụng, mà còn có thể nguy hiểm nữa?

Tuy nhiên, vật lý toán học vẫn tồn tại. Nó đưa ra dịch vụ không thể chối cãi được, và đó là sự kiện nó phải được giải thích. Nó không đủ chỉ để quan sát; chúng ta phải sử dụng những quan sát của chúng ta, và vì mục đích đó chúng ta phải khái quát hoá. Đây là điều luôn luôn được thực hiện, chỉ khi sự nhớ lại những sai lầm quá khứ đã làm một người càng ngày càng thận trọng, thì người đó càng ngày càng quan sát nhiều hơn và càng ít khái quát hoá. Mỗi thời đại đều chế giễu thời đại trước, kết tội nó đã khái quát hoá quá táo bạo hoặc quá ngây thơ. Descartes thường ái ngại cho những người Ionian. Đến lượt Descartes làm cho chúng ta cười,

và chắc chắn một ngày nào đó con cái chúng ta sẽ cười nhạo chúng ta. Có phải là không có phương cách lập tức dẫn đến thực chất của vấn đề, và do đó thoát khỏi sự chế giễu mà chúng ta dự kiến trước không? Có phải là chúng ta không thể hài lòng với chỉ một mình thí nghiệm không? Không, không phải thế; đó là sự hiểu biết hoàn toàn về đặc tính thật của khoa học. Con người khoa học phải làm việc có phương pháp. Khoa học được xây dựng bằng sự kiện, như căn nhà được xây bằng gạch; nhưng sự tích lũy các sự kiện không phải là một môn khoa học chẳng khác một đồng gạch không phải là một căn nhà. Điều quan trọng nhất là, con người khoa học phải nhìn thấy trước. Carlyle đã viết ở một nơi nào đó một điều gì đó theo kiểu này. “Không có gì ngoài những sự kiện có tầm quan trọng. John Lackland đã bỏ qua ở đây. Ở đây có một điều gì đó đáng ca tụng. Ở đây có thực tại mà tôi cung cấp cho nó tất cả mọi học thuyết trên thế giới” (trong *Past and Present* [Quá khứ và Hiện tại], 1943). Carlyle là đồng hương với Bacon, và giống như Bacon, ông ước mong được tuyên xưng là ông tôn sùng *Chúa của Vạn vật như chúng đang tồn tại*. (he wished to proclaim his worship of *the God of Things as they are*).

Nhưng Bacon ắt không nói điều đó. Đó là ngôn ngữ của sử gia. Nhà vật lý học thường hay nói: “John Lackland đã bỏ qua ở đây. Tất cả đều giống y như tôi, vì ông sẽ không thể đi qua đường này một lần nữa.”

Tất cả chúng ta đều biết rằng có những thí nghiệm hay và những thí nghiệm dở. Những thí nghiệm dở tích lũy một cách vô dụng. Cho dù có một trăm hay có một ngàn đi nữa, thì một phần công việc đơn lẻ của một bậc thầy thực sự – như Pasteur chẳng hạn – sẽ đủ để đưa chúng vào lãng quên. Bacon hoàn toàn hiểu, vì ông phát minh ra cụm từ *một thí nghiệm quyết định* (experimentum crucis); nhưng Carlyle không hiểu điều đó. Sự kiện là sự kiện. Một sinh viên đọc một con số nào đó trên nhiệt kế. Sinh viên đó không đề phòng. Nó không quan trọng: anh ta không đọc nó, và nếu nó chỉ là sự kiện tính đến, đây là thực tại được quyền được gọi là thực tại như chuyến hành trình của vua John Lackland. Vậy, đâu là thí nghiệm hay? Có phải đó là thí nghiệm dạy chúng ta một điều gì đó nhiều hơn một sự kiện cô lập. Đó là thí nghiệm có khả năng làm cho chúng ta tiên đoán, và khái quát hoá. Nếu không có sự tổng quát hóa, sẽ không có sự tiên đoán. Những hoàn cảnh mà trong đó người ta hoạt động sẽ không bao giờ xuất hiện lại một lần nữa đúng lúc. Sự kiện được quan sát sẽ không bao giờ được lập lại. Mọi điều có thể được khẳng định là dưới những hoàn cảnh tương tự, một sự kiện tương tự sẽ được sản sinh. Để tiên đoán được nó, chúng ta phải cầu khẩn sự trợ giúp của sự tương tự – tức là, ngay cả ở giai đoạn này, chúng ta phải khái quát hoá. Dù chúng ta có thể nhút nhát đến đâu, thì vẫn cứ phải có phép nội suy. Thí nghiệm chỉ cung cấp cho chúng ta một

con số nào đó về những điểm bị cô lập. Chúng phải được kết nối bởi một đường thẳng liên tục, và đây là một sự khái quát hoá thật. Nhưng nhiều thí nghiệm hơn được thực hiện. Do đó đường cong được phác họa sẽ đi qua giữa và gần những điểm được quan sát; nó sẽ không đi qua chính những điểm đó. Do đó chúng ta không bị giới hạn trong việc khái quát hoá thí nghiệm của chúng ta, chúng ta sửa chữa nó; và nhà vật lý học mà tiết chế những sửa chữa này, và thực sự tự hài lòng với thí nghiệm rõ ràng và đơn giản, sẽ bị ép buộc phải phát biểu những luật rất khác thường. Do đó những sự kiện tách rời không thể thoả mãn chúng ta, và đó là lý do vì sao khoa học của chúng ta phải được đặt hàng, hay tốt hơn là, được khái quát hóa.

Người ta thường nói rằng các thí nghiệm phải được thực hiện mà không cần có những khái niệm được nhận thức trước. Đó là điều không thể xảy ra. Không những nó làm cho mọi thí nghiệm thành vô ích, mà nếu chúng ta muốn làm như thế, nó còn có thể không được thực hiện nữa. Mỗi người đều có quan niệm của riêng mình về thế giới, và quan niệm này không thể dễ dàng bị gạt qua một bên. Thí dụ, chúng ta phải sử dụng ngôn ngữ và ngôn ngữ của chúng ta nhất thiết bị ngập trong những khái niệm được nhận thức từ trước. Chúng chỉ là những khái niệm được biết trước một cách vô thức, chúng còn gấp ngàn lần quan niệm nguy hiểm nhất. Liệu chúng ta có thể nói rằng nếu chúng ta có thể khiến cho những người khác can thiệp vào cái chúng ta hoàn toàn có ý thức, rằng như thế chúng ta sẽ chỉ làm xấu thêm điều ác không? Tôi không nghĩ như thế. Tôi có khuyến khích họ sẽ làm thành những đối trọng phong phú – tôi hầu như muốn

nói đến thuốc giải độc. Nói chung họ sẽ không đồng ý, họ sẽ bắt đầu mâu thuẫn với nhau, và bởi chính sự kiện đó (ipso factor), họ sẽ buộc chúng ta nhìn vào sự vật dưới những khía cạnh khác nhau. Điều này đủ để giải phóng chúng ta. Người đó không còn là kẻ nô lệ có thể chọn chủ nhân của mình nữa.

Do đó, bằng sự khái quát hóa, mỗi sự kiện được quan sát có khả năng làm cho chúng ta tiên đoán rất nhiều điều khác; nhưng, chúng ta không được quên rằng chỉ mình cái đầu tiên là chắc chắn, và mọi điều khác chỉ là có thể. Đối với chúng ta cho dù lời tiên đoán có vẻ được xây dựng chắc chắn đến đâu đi nữa thì chúng ta cũng không bao giờ có thể *tuyệt đối* chắc chắn rằng thí nghiệm sẽ không chứng tỏ là không có cơ sở nếu chúng ta bắt đầu công việc thẩm tra nó. Nhưng khả năng có thể xảy ra tính chính xác của nó thường lớn đến nỗi trên thực tế chúng ta có thể hài lòng với nó. Dự đoán không chắc chắn sẽ tốt hơn là không bao giờ dự đoán. Do đó, chúng ta sẽ không bao giờ không thẩm tra khi có cơ hội. Nhưng mỗi thí nghiệm đều lâu dài và khó khăn, người làm việc thì ít, và số lượng các sự kiện mà chúng ta cần dự đoán thì quá nhiều; và ngoài khối lượng này ra, số lượng những sự thẩm tra trực tiếp mà chúng ta có thể tạo ra sẽ không bao giờ nhiều hơn một số lượng không đáng kể. Trong một số ít mà chúng ta có thể trực tiếp đạt được, chúng ta phải chọn cái tốt nhất. Mỗi thí nghiệm phải làm cho chúng ta có khả năng đưa ra số lượng tối đa những dự đoán mức độ có thể xảy ra cao nhất. Có thể nói vấn đề là làm tăng cao sản lượng của guồng máy khoa học. Tôi có thể được phép so sánh khoa học với một thư viện cần tiếp tục nâng cao tới vô hạn; thủ thư có số tiền hạn chế cho việc mua bán của mình, và do đó ông ta phải ráng hết sức để

không phí phạm chúng. Vật lý học thực nghiệm phải làm công việc mua sắm đó và một mình vật lý học thực nghiệm có thể làm giàu cho thư viện. Vì đối với vật lý toán học, bốn phần của nó là vẽ lên bản danh mục. Nếu bản danh mục được thực hiện tốt, thư viện sẽ chẳng vì thế mà giàu hơn lên; nhưng độc giả sẽ được phép sử dụng sự giàu có của nó; và cũng bằng cách chỉ cho thủ thư biết những lỗ hổng trong bộ sưu tập của ông, nó sẽ giúp ông sáng suốt sử dụng tiền của của mình, đây là điều quan trọng hơn, vì của cải đó rất hạn chế. Đó là vai trò của vật lý toán học. Nó phải hướng dẫn sự tổng quát hóa, để làm tăng cái mà tôi vừa gọi là sản lượng của khoa học. Nó có thể thực hiện điều này bằng cách nào, và làm thế nào nó có thể thực hiện mà không bị nguy hiểm, là những điều chúng ta cần xem xét bây giờ.

Tính thống nhất của tự nhiên (The Unity of Nature) – Trước hết chúng ta quan sát thấy mỗi khái quát hóa đều chắc chắn đưa ra niềm tin vào tính thống nhất và tính đơn giản của Tự nhiên. Một khi còn liên quan đến tính thống nhất, thì còn có thể không có khó khăn. Giả sử những bộ phận khác nhau của vũ trụ không phải như những cơ quan của cùng một cơ thể, chúng sẽ không phản ứng cái này dựa trên cái kia; chúng hoàn toàn không biết tới nhau, và nói riêng, chúng ta sẽ chỉ biết được một bộ phận. Do đó, chúng ta không cần hỏi có phải Tự nhiên là một không, mà phải hỏi nó là một như thế nào.

Điểm thứ hai thì không đủ rõ ràng. Không chắc chắn Tự nhiên là đơn giản. Chúng ta có thể hành động mà không nguy hiểm gì như thế tự nhiên vẫn thế được không?

Đã đến lúc tính đơn giản của định luật Mariotte là một lý lẽ có lợi cho

tính chính xác của nó: Khi chính Fresnel, sau khi nói trong cuộc đối thoại với Laplace rằng Tự nhiên không quan tâm đến những khó khăn có tính phân tích, đã buộc phải giải thích câu nói của ông để không làm méch lòng dư luận đương thời. Ngày nay, các khái niệm đã thay đổi đáng kể; nhưng những ai không tin rằng các quy luật tự nhiên phải đơn giản, vẫn buộc phải hành động như thể họ tin vào điều đó. Họ không thể hoàn toàn miễn trừ tính tất yếu này mà không tạo ra sự khái quát hóa, và do đó mọi khoa học đều không thể xảy ra được. Rõ ràng là bất kỳ sự kiện nào cũng có thể được khái quát hoá theo vô vàn cách thức, và đây là vấn đề chọn lựa. Sự chọn lựa có thể được hướng dẫn bởi những cân nhắc về tính đơn giản. Chúng ta hãy lấy một trường hợp thông thường nhất, trường hợp phép nội suy. Chúng ta vẽ một đường liên tục nối các điểm cách nhau đều đặn tới mức có thể bằng sự quan sát. Vì sao chúng ta tránh những điểm có góc cạnh và những chỗ cong quá nhọn? Vì sao chúng ta không làm cho đường cong của chúng ta mô tả thành những hình ngoằn ngoèo thất thường nhất? Đó là vì chúng ta biết trước, hoặc chúng ta nghĩ là mình biết, rằng quy luật mà chúng ta phải diễn đạt không thể quá phức tạp như thế. Khối lượng Jupiter có thể được luận ra hoặc từ những chuyển động của các vệ tinh của nó, hoặc từ trạng thái bất ổn của các hành tinh lớn, hoặc từ các hành tinh nhỏ hơn. Nếu chúng ta lấy số trung bình của những xác định có được bởi ba phương pháp này, chúng ta tìm thấy ba con số rất gần nhau, nhưng không hoàn toàn đồng nhất. Kết quả này có thể được giải thích bằng việc cho rằng hằng số lực hút (gravitation constant) không giống hệt nhau trong cả ba trường hợp; những điều quan sát này chắc chắn sẽ được trình bày tốt hơn nhiều. Vì sao chúng ta lại

bác bỏ sự giải thích này? Không phải vì nó khó hiểu, nhưng vì nó phức tạp một cách vô ích. Chúng ta sẽ chỉ chấp nhận nó khi chúng ta bị ép buộc, và nó vẫn chưa bị áp đặt lên chúng ta. Tóm lại, trong hầu hết các trường hợp, mỗi quy luật được coi là đơn giản cho tới khi điều ngược lại được chứng minh.

Thói quen này bị áp đặt lên các nhà vật lý bởi những lý do mà tôi đã trình bày sơ qua, nhưng làm thế nào nó có thể được cho là đúng trong sự có mặt của những khám phá hàng ngày mà chúng ta thấy những chi tiết mới, phong phú hơn và phức tạp hơn? Làm thế nào chúng ta có thể làm cho nó hòa hợp với tính thống nhất của tự nhiên được? Vì nếu mọi vật đều phụ thuộc qua lại, thì các quan hệ mà trong đó quá nhiều đối tượng khác nhau xảy ra có thể không còn đơn giản nữa.

Nếu chúng ta nghiên cứu lịch sử khoa học, chúng ta sẽ thấy có hai hiện tượng, và có thể nói hiện tượng này là cái ngược lại hiện tượng kia. Đôi khi đó là tính đơn giản bị che giấu dưới cái phức tạp bề ngoài; ngược lại, đôi khi đó là tính đơn giản hiển nhiên nhưng nó lại che đậy những thực tại cực kỳ phức tạp. Có điều gì phức tạp hơn những chuyển động xáo trộn của các hành tinh, và điều gì đơn giản hơn định luật của Newton? Ở đó, như Fresnel đã nói, Đấng Tự nhiên đang đùa giỡn với những khó khăn có tính phân tích (analytic difficulties), Ngài chỉ sử dụng những biện pháp đơn giản, và sáng chế bằng sự kết hợp của chúng. Tôi không biết điều gì đã làm rối tung lên. Ở đây là tính đơn giản cần phải được tháo gỡ bị che giấu. Có đây đây những thí dụ ngược lại. Trong thuyết động học về chất khí (kinetic theory of gas), các phân tử có vận tốc rất lớn được bàn luận, đường đi của chúng bị biến dạng bởi những va

chạm liên miên, chúng có hình dạng thất thường nhất, và lặn lội qua không gian theo mọi hướng. Kết quả có thể quan sát được là quy luật đơn giản của Mariotte. Từng sự kiện riêng biệt bị làm cho phức tạp lên. Quy luật của số đông đã tái thiết lập tính đơn giản trung bình. Ở đây tính đơn giản chỉ là hiển nhiên, và tính thô thiển của giác quan chúng ta chỉ ngăn không cho chúng ta nhìn được tính phức tạp.

Nhiều hiện tượng tuân theo luật cân đối (law of proportionality). Nhưng vì sao? Vì trong những hiện tượng này, có một điều gì đó rất nhỏ. Luật đơn giản được quan sát chỉ là sự giải thích của luật phân tích chung mà theo luật này sự gia tăng vô cùng nhỏ của một hàm là cân đối với sự gia tăng của một biến số. Vì trong thực tế, những gia tăng của chúng ta không phải là vô cùng nhỏ, mà chỉ là rất nhỏ, luật cân đối chỉ là gần đúng, và tính đơn giản chỉ là biểu hiện bề ngoài. Điều mà tôi vừa nói ứng dụng vào luật về sự chồng chéo của các chuyển động nhỏ, điều này rất có kết quả trong những ứng dụng của nó và điều này là nền tảng của quang học.

Thế còn bản thân quy luật của Newton? Tính đơn giản của nó, quá lâu không bị khám phá, có lẽ chỉ vì nó là hiển nhiên. Ai biết được nếu nó không do một cơ cấu phức tạp nào đó, do tác động của một vấn đề tinh vi nào đó được làm sinh động bởi những chuyển động không đều, và nếu nó không trở nên đơn giản qua lối chơi của các số trung bình và các số lớn? Trong bất kỳ trường hợp nào, người ta cũng dễ dàng cho rằng quy luật thật sự bao gồm những thuật ngữ bổ sung mà chúng có thể trở thành nhận biết được ở những khoảng cách nhỏ bé. Nếu trong thiên văn học, chúng không đáng kể, và nếu quy luật này trở lại tính đơn

giản của nó, đó chỉ là vì những khoảng cách rộng lớn giữa thiên thể. Chắc chắn, nếu phương tiện nghiên cứu của chúng ta ngày càng trở nên sắc sảo hơn, chúng ta sẽ khám phá được điều đơn giản ở dưới điều phức tạp và điều phức tạp từ điều đơn giản, và tiếp tục, điều đơn giản lại ở dưới điều phức tạp, và v.v..., mà không có khả năng dự đoán đâu là kỳ hạn cuối cùng. Chúng ta phải ngưng lại ở đâu đó, và vì khoa học là có thể nên chúng ta phải ngưng lại ở nơi chúng ta đã tìm thấy tính đơn giản. Đó là nền tảng duy nhất mà trên đó chúng ta có thể dựng lên dinh thự của những khái quát hóa của mình. Nhưng, tính đơn giản này chỉ là điều hiển nhiên, liệu nền tảng sẽ đủ vững chắc không? Đó chính là điều bây giờ chúng ta cần khám phá.

Vì mục đích này, chúng ta hãy nhìn xem phần nào được đóng vai trong những điều khái quát của chúng ta bằng niềm tin vào tính đơn giản. Chúng ta đã thẩm tra luật đơn giản trong số lượng đáng kể về những trường hợp đặc biệt. Chúng ta từ chối không thừa nhận là sự tin tưởng này, rất thường được lặp lại, chỉ là kết quả của cơ may, và chúng ta kết luận rằng quy luật phải là thật sự trong trường hợp phổ quát.

Kepler nhận xét rằng các vị trí của hành tinh được Tycho quan sát đều nằm trên cùng một đường Elip (ellipse). Không phải trong chốc lát mà ông ta nghĩ, bằng một cơ may đặc biệt, rằng Tycho đã chưa bao giờ nhìn lên bầu trời ngoại trừ chính lúc đường đi của hành tinh xảy ra cắt ngang đường ellipse đó. Vậy thì điều gì xảy ra khi tính đơn giản là thực hoặc nếu nó che giấu một chân lý phức tạp? Liệu đó có phải là do ảnh hưởng của nhiều số lượng mà làm giảm các khác biệt riêng lẻ tới một mức độ, hoặc tới tính lớn hoặc tính nhỏ của các số lượng nào đó cho phép những

kỳ hạn đó bị bỏ mặc – không có trường hợp nào là do cơ may. Tính đơn giản này, thực sự, hay hiển nhiên, luôn luôn có một nguyên nhân. Do đó, chúng ta sẽ luôn luôn có thể lý luận theo cùng một cách thức, và nếu một quy luật đơn giản được quan sát trong một vài trường hợp đặc biệt, chúng ta có thể giả định một cách hợp thức rằng nó vẫn sẽ là thật trong những trường hợp tương tự. Việc từ chối không công nhận điều này sẽ quy vai trò không thể thừa nhận cho cơ may. Tuy nhiên, có một sự khác biệt. Nếu tính đơn giản là thực tế và sâu sắc, thì nó sẽ chịu đựng được sự thử thách độ chính xác ngày càng tăng của các phương pháp đo lường của chúng ta. Sau đó, nếu chúng ta tin Đấng tự nhiên là hết sức đơn giản, thì chúng ta phải kết luận rằng nó là tính đơn giản gần đúng và không phải là tính đơn giản chính xác. Đây là cái trước kia đã được thực hiện, nhưng nó là cái chúng ta không còn có quyền thực hiện nữa. Thí dụ, tính đơn giản của những định luật Kepler là hiển nhiên duy nhất; nhưng điều đó không ngăn chúng không được áp dụng cho hầu hết các hệ thống tương tự với hệ mặt trời, mặc dù điều đó ngăn không cho chúng là chính xác nghiêm ngặt.

Vai trò của Giả thuyết (Rôle of Hypothesis) – Mỗi khái quát hoá là một giả thuyết. Do đó, giả thuyết đóng vai trò tất yếu không cần phải bàn cãi. Nhưng, nó luôn luôn được thừa nhận ngay khi xảy ra cùng với bằng chứng. Tất nhiên là, nếu nó không thể chịu đựng được thử thách này, nó phải bị loại bỏ không do dự. Thực ra, đây là điều thường được thực hiện; nhưng đôi khi lại cùng với sự thiếu kiên nhẫn nào đó. Sự thiếu kiên nhẫn này không được biện minh là đúng. Ngược lại, nhà vật lý học vừa đưa ra

một trong những giả thuyết của mình sẽ vui mừng vì ông đã tìm được một cơ hội khám phá bất ngờ. Tôi tưởng tượng là giả thuyết của ông không được chấp nhận một cách nhẹ nhàng. Nó tính đến cả mọi nhân tố đã được biết đến và có vẻ như có khả năng can thiệp vào hiện tượng. Nếu nó không được thẩm tra, đó là vì có một điều gì đó bất ngờ và khác thường về nó, vì chúng ta đang vào lúc bắt tay tìm kiếm điều gì đó chưa biết và mới. Vậy giả thuyết bị phản đối có phải là vô ích không? Trái lại là khác. Người ta có thể nói rằng nó còn làm cho một giả thuyết thật hơn. Không những nó là cơ hội về một thí nghiệm có tính quyết định, nhưng nếu thí nghiệm này được thực hiện tình cờ, không có giả thuyết, thì không một kết luận nào được đưa ra; không một điều gì khác thường được nhìn thấy; và chỉ một sự kiện thêm nữa được ghi vào mục lục, mà không suy luận từ đó ra một kết quả khác biệt nhất.

Bây giờ, dưới những điều kiện nào thì việc sử dụng giả thuyết không có nguy hiểm? Đề nghị trải qua mọi thí nghiệm là không đủ. Một số giả thuyết là nguy hiểm, – những thí nghiệm đầu tiên thường không rõ và vô tình. Và vì chúng ta thực hiện chúng nhưng lại không biết chúng nên chúng ta không thể loại trừ chúng. Một lần nữa, ở đây có một dịch vụ mà vật lý toán học có thể đưa ra cho chúng ta. Bằng sự quyết định chính xác đâu là đặc tính của nó, chúng ta buộc phải đưa thành công thức mọi giả thuyết mà chúng ta quả quyết tạo ra không cần sự trợ giúp của nó. Chúng ta cũng cần lưu ý rằng điều quan trọng là không được làm tăng giả thuyết lên vô hạn định. Nếu chúng ta xây dựng một học thuyết dựa vào nhiều giả thuyết, và nếu thí nghiệm chống lại

nó, thì giả thuyết nào trong số đó phải bị thay đổi? Không thể nói được. Ngược lại, nếu thí nghiệm thành công, có phải là chúng ta phải cho rằng nó đã thẩm định mọi giả thuyết đó trong cùng một lúc không? Liệu một số điều không biết có thể được xác định từ một phương trình đơn không?

Chúng ta cũng phải cẩn thận phân biệt giữa những loại giả thuyết khác nhau. Trước hết, có những giả thuyết hoàn toàn tự nhiên và cần thiết. Không khó khăn gì để cho rằng ảnh hưởng của các vật thể rất xa là hoàn toàn không đáng kể mà những chuyển động nhỏ tuân theo luật đường thẳng, và hậu quả đó là chức năng liên tục thuộc về nguyên nhân của nó. Tôi sẽ nói nhiều về những tình huống bị áp đặt bởi tính đối xứng. Có thể nói tất cả những giả thuyết này khẳng định nền tảng chung của mọi học thuyết về vật lý toán học. Chúng là cái cuối cùng bị loại bỏ. Có một phạm trù thứ hai về giả thuyết mà tôi sẽ tạm gọi là trung lập. Trong hầu hết những câu hỏi mà nhà phân tích thừa nhận, ngay từ khi bắt đầu tính toán, hoặc vấn đề liên tục, hoặc ngược lại, nó được tạo thành bởi các nguyên tử. Trong cả hai trường hợp, những kết quả của ông đều giống nhau. Dựa vào giả thuyết về nguyên tử, ông có một chút khó khăn hơn trong việc đạt được chúng – đó là tất cả. Vậy, thí dụ, nếu thí nghiệm củng cố những kết luận của ông, liệu ông có cho rằng ông đã chứng minh được sự hiện hữu thực của các nguyên tử không?

Trong thuyết quang học, người ta giới thiệu hai vectơ (vector), một được xem là vận tốc (velocity) và một được xem là cơn lốc (vortex). Đây lại là một giả thuyết trung lập (indifferent hypothesis), vì chúng ta đã phải đi đến cùng những kết luận bằng việc thừa nhận vector trước là

cơn lốc và vectơ sau là vận tốc. Do đó, sự thành công của thí nghiệm không thể chứng minh được rằng vector thứ nhất thực sự là tốc độ. Nó chỉ chứng minh được một điều – rằng nó là một vector; và đó là giả thuyết duy nhất được thực sự giới thiệu thành tiên đề. Để cho nó một vẻ bề ngoài cụ thể mà khả năng có thể sai lầm của trí tuệ chúng ta đòi hỏi, người ta nhất thiết phải xem nó hoặc như là vận tốc hoặc như là cơn lốc. Trong cùng một phương pháp như thế, điều cần thiết là phải trình bày nó bằng x hoặc bằng y , nhưng kết quả sẽ không chứng tỏ rằng chúng ta đúng hay sai khi xem nó là vận tốc; cũng không chứng tỏ rằng chúng ta đúng hay sai khi gọi nó là x và không gọi là y .

Những giả thuyết trung lập này không bao giờ là nguy hiểm với điều kiện là những đặc tính của nó không được hiểu sai. Chúng có thể hữu dụng, hoặc như những kỹ xảo dành cho tính toán, hoặc trợ giúp cho sự hiểu biết của chúng ta bằng những hình ảnh cụ thể, chúng ta có thể nói là để xác định khái niệm. Do đó, chúng không cần bị loại bỏ. Những giả thuyết về phạm trù thứ ba là những điều khái quát thực sự. Chúng phải được củng cố hoặc bị làm mất hiệu lực bởi thí nghiệm. Dù được thẩm tra hay bị kết án thì chúng cũng luôn luôn mang lại kết quả; nhưng, vì những lý do tôi đã nêu, chúng sẽ chỉ là như thế nếu chúng không quá nhiều về số lượng.

Nguồn gốc của Vật lý toán học (Origin of Mathematical Physics) – Chúng ta hãy tiến xa hơn nữa và nghiên cứu kỹ hơn những điều kiện đã trợ giúp sự phát triển vật lý toán học. Ngay từ đầu, chúng ta thừa nhận rằng những nỗ lực của con người khoa học luôn luôn có khuynh hướng giải quyết hiện tượng phức tạp bằng thí nghiệm

trực tiếp vào rất nhiều hiện tượng cơ bản, và theo ba phương cách khác nhau.

Thứ nhất, về phương diện thời gian. Thay vì bao gồm hoàn toàn sự phát triển lũy tiến của hiện tượng, chúng ta lại chỉ cố gắng liên kết từng khoảng khắc với cái ngay trước nó. Chúng ta thừa nhận rằng tình trạng hiện tại của thế giới chỉ lệ thuộc vào quá khứ gần nhất, có thể nói là không bị ảnh hưởng trực tiếp bởi ký ức về quá khứ xa xôi hơn. Nhờ vào định đề này mà thay vì nghiên cứu trực tiếp toàn bộ một chuỗi hiện tượng, chúng ta có thể tự hạn chế trong việc viết ra *phương trình vi phân* (differential equation); chúng ta có định luật của Newton thay thế cho những định luật của Kepler.

Sau đó, chúng ta cố gắng phân tích hiện tượng trong không gian. Điều mà thí nghiệm cung cấp cho chúng ta là sự tập hợp lẫn lộn những sự kiện lan rộng ra khắp một phạm vi đáng kể. Chúng ta phải cố gắng luận ra hiện tượng cơ bản, mà vẫn còn bị khu biệt chỉ trong một khu vực không gian rất nhỏ.

Có lẽ một ít thí dụ sẽ làm cho ý của tôi rõ ràng hơn. Nếu chúng ta muốn nghiên cứu trong toàn bộ tính phức tạp của nó sự phân phối nhiệt độ trong chất rắn lạnh, chúng ta không bao giờ có thể làm được như thế. Đây chỉ là vì, nếu chúng ta chỉ phản ánh rằng một điểm trong chất rắn có thể trực tiếp truyền một lượng nhiệt nào đó cho điểm kế cận, nó sẽ lập tức chỉ truyền lượng nhiệt đó tới những điểm gần nhất, và dần dần luồng nhiệt sẽ đạt tới những phần khác của chất rắn. Hiện tượng cơ bản là sự trao đổi nhiệt giữa hai điểm tiếp giáp. Nó được khu biệt hoàn toàn và tương đối đơn giản nếu tự nhiên chúng ta thừa nhận rằng nó không bị ảnh hưởng bởi nhiệt độ của các phân tử có khoảng cách nhỏ.

Tôi uốn cong một cây gậy: nó đòi hỏi một hình thức rất phức tạp, sự điều tra nghiên cứu trực tiếp về điều sẽ không thể xảy ra. Nhưng tôi có thể tấn công vào vấn đề này, nếu tôi để ý rằng chỗ uốn cong của nó chỉ là lực tổng hợp của sự làm biến dạng của những yếu tố rất nhỏ của cây gậy, và sự làm biến dạng của từng yếu tố này chỉ lệ thuộc vào những lực trực tiếp tác động vào nó, và không dựa chút nào vào những lực có thể đang tác động trên những yếu tố khác.

Trong tất cả những thí dụ được gia tăng không chút khó khăn, người ta thừa nhận là không có tác động nào ở một khoảng cách hay ở những khoảng cách lớn. Đó là một giả thuyết. Nó không luôn luôn là thật, vì định luật về trọng lực đã chứng minh điều đó. Do đó nó phải được thẩm tra. Nếu nó được phê chuẩn, cho dù chỉ gần đúng, thì vẫn có giá trị, vì nó giúp chúng ta sử dụng vật lý toán học, ở bất kỳ mức độ nào bằng những phép tính gần đúng liên tiếp. Nếu nó không chịu được thử thách, chúng ta sẽ phải tìm kiếm một phương tiện khác tương tự, vì có những phương tiện khác cũng đi đến hiện tượng cơ bản. Nếu một số vật thể hoạt động cùng một lúc, điều có thể xảy ra là những hoạt động của chúng độc lập và có thể được bổ sung vật thể này cho vật thể khác, hoặc như các vectơ hoặc như các những khối lượng vô định hướng. Hiện tượng cơ bản là hành động của một vật thể cô lập. Hoặc giả sử rằng đó là câu hỏi về những chuyển động nhỏ, hay nói chung hơn về những sự biến đổi nhỏ tuân theo luật phổ biến về tính độc lập lẫn nhau hoặc có liên quan. Chuyển động được quan sát sẽ được phân tích thành những chuyển động đơn giản – thí dụ, âm thanh được phân tích thành các họa âm cơ bản (harmonics), và ánh sáng trắng thành các thành phần đơn sắc. Khi chúng ta đã khám

phá theo một hướng nào đó để tìm kiếm những hiện tượng cơ bản, chúng ta có thể đạt tới nó bằng phương tiện nào? Trước hết, thường xảy ra điều gì đó để dự đoán nó, hay đúng hơn để dự đoán điều gì là hữu ích cho chúng ta, nên nó không cần thiết phải biết cơ cấu của nó. Luật về những số lượng lớn sẽ là đủ. Hãy lấy sự truyền nhiệt làm thí dụ. Mỗi phân tử phát nhiệt tới phân tử cạnh nó – chúng ta không cần biết theo luật nào; và nếu chúng ta tạo ra bất kỳ giả thuyết nào về mặt này, nó sẽ là một giả thuyết trung lập, và do đó là vô dụng và không thể thẩm tra lại. Trên thực tế, bằng tác động của những con số trung bình và nhờ vào tính đối xứng của môi trường, mọi khác biệt được san bằng, và, cho dù giả thuyết có là gì đi nữa thì kết quả vẫn luôn luôn giống nhau.

Cùng một đặc tính như thế được trình bày trong học thuyết về tính giãn nở (theory of elasticity), và trong thuyết về tính mao dẫn (theory of capillarity). Những phân tử bên cạnh hút và đẩy nhau, chúng ta cũng không biết theo luật nào. Điều đủ cho chúng ta là, lực hút này chỉ nhạy cảm ở những khoảng cách nhỏ, và những phân tử là rất nhiều, môi trường là đối xứng, và chúng ta chỉ phải để cho luật về số lượng lớn bắt đầu hoạt động.

Ở đây tính đơn giản của hiện tượng cơ bản lại bị che giấu dưới tính phức tạp của hiện tượng tổng hợp có thể quan sát được; nhưng đến lượt nó, tính đơn giản này chỉ biểu hiện và được cải trang làm một cơ cấu rất phức tạp. Rõ ràng phương tiện tốt nhất để đạt tới hiện tượng cơ bản là thí nghiệm. Việc phân tích hệ thống phức tạp mà tự nhiên sắp đặt cho những nghiên cứu của chúng ta và cẩn thận nghiên cứu những thành phần được phân tích bao nhiêu có thể là điều cần thiết với các

kỹ xảo thí nghiệm; thí dụ, ánh sáng trắng tự nhiên được phân tích thành những ánh sáng đơn sắc (monochromatic light) với sự trợ giúp của lăng kính, và thành những ánh sáng bị phân cực (polarized lights) với sự trợ giúp của kính phân cực (polarizer). Không may, điều đó không phải luôn luôn có thể, cũng không phải luôn luôn đủ và đôi khi trí tuệ phải chạy trước thí nghiệm. Tôi sẽ chỉ đưa ra một thí dụ luôn luôn gây ấn tượng cho tôi. Nếu tôi phân tích ánh sáng trắng, tôi sẽ có thể tách rời một phần quang phổ, nhưng dù nó có nhỏ đến đâu thì nó vẫn luôn luôn có một bề rộng nào đó. Cùng một cách thức như thế, những ánh sáng tự nhiên được gọi là *đơn sắc* cung cấp cho chúng ta một chùm tia rất đẹp, nhưng một tia thì không tốt lắm. Người ta có thể cho rằng trong nghiên cứu thực nghiệm các thuộc tính của những ánh sáng tự nhiên này, bằng cách hoạt động với những tia ngày càng tốt hơn, và cuối cùng là đi tiếp tới giới hạn, có thể nói, cuối cùng chúng ta sẽ có được các thuộc tính của ánh sáng đơn sắc hoàn toàn. Điều đó không chính xác. Tôi thừa nhận rằng hai tia bắt nguồn từ cùng một nguồn, lần đầu tiên được phân cực trong các mặt phẳng theo các góc vuông, và chúng ta cố gắng đạt được sự giao thoa (interference). Nếu ánh sáng là đơn sắc *hoàn toàn*, sẽ có sự giao thoa; nhưng với những ánh sáng gần đơn sắc, sẽ không có sự giao thoa, cho dù tia có hẹp đến đâu đi nữa. Tia chắc chắn sẽ tốt hơn gấp vài triệu lần những tia tốt nhất được biết đến.

Ở đây, chúng ta sẽ bị lạc đường nếu tiếp tục đi tới giới hạn. Trí tuệ phải chạy trước thí nghiệm, và nếu nó đã thực hiện điều đó thành công, đó là vì nó được hướng dẫn bởi bản năng của

tính đơn giản: Tri thức về sự kiện cơ bản cho phép chúng ta phát biểu vấn đề dưới hình thức phương trình. Nó chỉ tiếp tục suy luận ra từ điều đó bằng sự kết hợp sự kiện có thể quan sát được với sự kiện phức tạp có thể thẩm tra được. Đó là cái mà chúng ta gọi là *phép tích phân* (integration), và nó là phạm vi của nhà toán học. Người ta có thể đặt vấn đề vì sao trong khoa học tự nhiên, sự tổng quát hoá lại sẵn sàng dùng hình thức toán học. Ngày nay lý do này rất dễ hiểu. Không những vì chúng ta phải diễn đạt những định luật bằng số; mà còn vì hiện tượng có thể quan sát được là do sự chồng chéo rất nhiều hiện tượng cơ bản mà *tất cả đều tương tự với nhau*; và theo cách này những phương trình vi phân được giới thiệu hoàn toàn tự nhiên. Việc từng hiện tượng cơ bản phải tuân theo những định luật đơn giản là chưa đủ: mọi hiện tượng cơ bản mà chúng ta phải kết hợp, phải tuân theo cùng một luật; sau đó chỉ là sự can thiệp của toán học vào bất kỳ sự sử dụng nào. Trên thực tế, toán học dạy chúng ta liên kết cái giống nhau

này với cái giống nhau kia. Mục đích của nó là tiên đoán kết quả của sự kết hợp mà không phải tái xây dựng sự kết hợp yếu tố cạnh yếu tố. Nếu chúng ta phải lặp lại cùng một phép tính như thế vài lần nữa, thì toán học cho phép chúng ta tránh được sự nhắc lại này bằng việc nói trước kết quả bằng phương pháp quy nạp. Đây là điều tôi đã giải thích trước trong chương về lý luận toán học. Nhưng vì mục đích đó, mọi tính toán này phải giống nhau; trong trường hợp ngược lại chúng ta phải quyết định thực hiện chúng đầy đủ điều này tới điều khác, và toán học sẽ trở thành vô dụng. Do đó, nhờ vào tính đồng nhất gần đúng của vấn đề được nghiên cứu bởi các nhà vật lý mà môn vật lý toán học ra đời. Trong những môn khoa học tự nhiên, những điều kiện sau đây không còn được tìm thấy: tính thuần nhất (homogeneity), tính độc lập tương đối của những bộ phận tách xa, tính đơn giản của sự kiện cơ bản; và đó là lý do vì sao sinh viên học khoa học tự nhiên buộc phải cầu viện đến những cách thức khác của khái quát hóa.

Logic học và toán học của STEPHEN G. SIMPSON

Logic học

Logic học là khoa học về những nguyên tắc lập luận chính thức hay sự suy luận đúng. Về mặt lịch sử, logic học bắt đầu với triết học gia cổ đại người Hy Lạp tên là Aristotle. Logic học được phát triển thêm và được hệ thống hoá bởi những người Stoics (những người theo chủ thuyết khắc kỷ) và bởi những triết gia kinh điển thời Trung cổ. Vào cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX, logic học đã trải qua đỉnh điểm sự phát triển và còn tiếp tục cho tới ngày nay.

Người ta có thể nêu câu hỏi logic học có phải là một bộ phận của triết học hay độc lập khỏi triết học. Theo Bochenski [2, § 10B], vấn đề này không được trình bày ra rõ ràng ở bất kỳ nơi nào trong các tác phẩm của Aristotle. Tuy nhiên, Aristotle đã bỏ công sức ra để hoàn thành công trình logic học (thuật ngữ, tiền đề, phép tam đoạn luận [syllogism], v.v...) theo hướng trung lập, không lệ thuộc vào bất kỳ sự định hướng triết học cá biệt nào. Do đó, Aristotle dường như đã xem logic học không phải là một phần của triết học mà là bộ công cụ hay bộ dụng cụ (Từ Hy Lạp là *organon*) được các triết gia cũng như các nhà khoa học sử dụng. Quan điểm này về logic học phù hợp với quan điểm hiện đại, theo đó phép

tính vị từ [predicate calculus] (xem 1.2 ở phần sau) là phương pháp chung hay cơ cấu chung không những cho lý luận triết học mà còn cho lý luận về bất kỳ vấn đề gì.

Logic học là khoa học về lập luận đúng đắn. Vậy, lập luận là gì? Theo Aristotle [13, Topics, 100a25], lập luận là bất kỳ lý lẽ nào mà trong đó những điều thừa nhận hay những *tiền đề* (premises) được sắp đặt và sau đó một điều gì đó khác những điều này nhất thiết phải kéo theo. Do đó, logic học là khoa học về sự suy diễn tất yếu (necessary inference). Tuy nhiên, điều quan trọng cần ghi nhớ là khi logic học được ứng dụng vào một chủ đề đặc biệt, không phải suy luận logic đều thiết lập một luận chứng có giá trị về mặt khoa học. Đây là vì một phần của lập luận đúng về mặt hình thức không có giá trị về mặt khoa học nếu nó không được xây dựng trên điểm khởi đầu chân thật và căn bản. Hơn nữa, những quyết định bất kỳ nào về điều là chân thật và căn bản sẽ không gắn liền với logic học nhưng đúng hơn là gắn liền với một chủ đề cá biệt đang được nghiên cứu. Theo cách này chúng ta giới hạn phạm vi của logic học, duy trì sự khác biệt rõ ràng giữa logic học và các khoa học khác. Mọi lập luận, cả

khoa học lẫn phi khoa học, phải xảy ra trong cơ cấu thuộc logic học, nhưng nó chỉ là một cơ cấu, không hơn. Đại ý nói rằng logic học là khoa học *hình thức* (formal science).

Thí dụ, hãy xem xét lập luận sau đây:

Bất động sản sẽ tăng giá.

Bất kỳ cái gì sẽ tăng giá đều là sự đầu tư tốt.

Do đó, bất động sản là sự đầu tư tốt.

Lập luận này là đúng đắn về mặt logic học, vì kết luận “bất động sản là sự đầu tư tốt” nhất thiết phải được rút ra một khi chúng ta chấp nhận các tiền đề “bất động sản sẽ tăng giá” và “bất kỳ điều gì sẽ tăng giá đều là sự đầu tư tốt”. Nhưng cùng một lập luận này có thể không đưa ra kết luận đúng đắn, vì một hay cả hai tiền đề có thể sai lầm. Do đó, logic học có thể giúp chúng ta làm sáng tỏ lập luận của chúng ta, nhưng không thể đi xa hơn. Vấn đề thực sự trong lập luận cá biệt này cuối cùng là tài chính và kinh tế học, không phải là vấn đề logic học.

Bây giờ tôi sẽ ngắn gọn trình bày những khái niệm cơ bản của logic học của Aristotle.

1.1 Logic học của Aristotle

Bộ sưu tập của Aristotle về những công trình logic học được biết đến là *Organon* (Bộ công cụ). Trong số những công trình này, *Prior Analytics* (cuốn sách phân tích thứ nhất) bao gồm bài thảo luận có hệ thống nhất về logic học hình thức (formal logic). Ngoài *Organon* ra, *Metaphysics* (Siêu hình học) cũng bao gồm tài liệu có liên quan (Siêu hình học là công trình khoa học về tồn tại, Nó bao gồm sự phân tích chi tiết theo nhiều cách khác nhau, trong đó một sự vật có thể được cho là hiện hữu). Xem Aristotle [13] và Ross [19].

1.1.1. Chủ ngữ và Vị ngữ

Logic học của Aristotle bắt đầu với sự phân biệt về ngữ pháp quen thuộc giữa chủ ngữ và vị ngữ. *Chủ ngữ* (subject) biểu thị một thực thể riêng lẻ, thí dụ như một con người, một con ngựa hay một thành phố. Nó cũng có thể là một lớp thực thể, thí dụ như mọi người. *Vị ngữ* (predicate) là đặc tính, thuộc tính hay cách thức hiện hữu mà chủ thể nhất định có thể hoặc không thể sở hữu. Thí dụ, một con người riêng lẻ (chủ ngữ) có thể hoặc không thể là tài giỏi (vị ngữ), và mọi người (chủ ngữ) có thể hoặc không thể là anh chị em (vị ngữ).

Những nguyên tắc căn bản của hiện tượng vị ngữ hóa là:

1. Tính đồng nhất (identity). Mọi sự vật là cái mà nó là và hành động phù hợp với cái đó. Biểu thức ký hiệu tượng trưng có dạng:

A là A

Thí dụ, một quả táo sẽ mọc thành cây sồi và không thành gì khác.

2. Tính phi mâu thuẫn (noncontradiction). Đối với một sự vật, không thể có chuyện vừa tồn tại vừa không tồn tại. Một vị ngữ nhất định không thể vừa thuộc về lại không vừa thuộc về một chủ ngữ nhất định trong một khía cạnh nhất định tại một thời gian nhất định. Không thể tồn tại những mâu thuẫn. Biểu thức ký hiệu tượng trưng là:

A và không A không thể cùng là một trường hợp

Thí dụ, một người công chính không thể cũng là tên trộm cắp.

3. Bài trung (either-or). Mọi sự vật phải hoặc là tồn tại hoặc là không tồn tại. Một vị ngữ nhất định hoặc thuộc về hoặc không thuộc về chủ ngữ nhất định trong một khía cạnh nhất định tại một thời gian nhất định. Biểu thức ký

hiệu tượng trưng là:

Hoặc là A hoặc không là A (Either A or non-A)

Thí dụ, một xã hội phải hoặc là tự do hoặc là không tự do.

Những nguyên tắc này đã có ảnh hưởng mạnh mẽ đến các nhà tư tưởng sau này. Thí dụ, Ayn Rand thông thái của thế kỷ hai mươi đã đặt tựa cho ba phần chính của cuốn tiểu thuyết triết học *Atlas Shrugged* bán chạy nhất của bà theo ba nguyên tắc trên, để tỏ lòng kính trọng Aristotle. (Theo cuộc điều tra của Câu lạc bộ Sách hay nhất trong tháng và Đại hội Thư viện năm 1991, *Atlas Shrugged* là cuốn sách có ảnh hưởng nhất Hoa Kỳ sau Kinh thánh. Xem <http://lcweb.loc.gov/loc/cfbook/bklists.html>).

1.1.2. Phép Tam đoạn luận (Syllogism)

Theo logic học của Aristotle, đơn vị cơ bản của lập luận là *tam đoạn luận* (syllogism). Thí dụ, suy luận về bất động sản được trình bày ở trên là tam đoạn luận. Nó có hình thức như sau:

Một A nào đó là B (Some A is B).

Mọi B là C (All B is C).

Suy ra, A nào đó là C (Therefore, some A is C).

Ở đây, A biểu thị cho bất động sản, B biểu thị cho sự tăng giá, và C biểu thị cho sự đầu tư tốt. Đúng như trong thí dụ này, mỗi tam đoạn luận bao gồm hai tiền đề và một kết luận. Mỗi tiền đề và kết luận đều thuộc về một trong bốn loại sau:

Khẳng định chung: Mọi A là B (All A is B).

Phủ định chung: Không A nào là B (No A is B).

Khẳng định riêng: Một A nào đó là B (Some A is B).

Phủ định riêng: Một A nào đó không là B (Some A is not B).

Những chữ cái A, B, C được gọi là *thuật ngữ* (term). Mỗi tam đoạn luận đều chứa ba thuật ngữ. Hai tiền đề luôn luôn chia sẻ một thuật ngữ không xuất hiện trong kết luận. Thuật ngữ này được gọi là *thuật ngữ giữa* (middle term). Trong thí dụ bất động sản của chúng ta, thuật ngữ giữa là B, tức là sự tăng giá.

Để phân loại những loại tam đoạn luận khác nhau, người ta phải tính đến các cặp đối xứng nào đó. Đặc biệt, “không A nào là B” (no A is B) và “không B nào là A” (no B is A) tương đương nhau, cũng thế với “một A nào đó là B” (some A is B) và “một B nào đó là A” (some B is A). Hơn nữa, trật tự của hai tiền đề trong tam đoạn luận không có ý nghĩa. Khi tính đến các cặp đối xứng này, chúng ta có thể liệt kê toàn bộ 126 hình thức tam đoạn luận có thể xảy ra. Trong số 126 hình thức, chỉ 11 hình thức là suy luận đúng đắn. Thí dụ hình thức

mọi A là B, mọi B là C, do đó mọi A là C
(all A is B, all B is C, therefore all A is C)

trình bày suy luận đúng đắn, trong khi

mọi A là B, mọi C là B, do đó một A nào đó là C
(all A is B, all C is B, therefore some A is C)

không phải là suy luận đúng đắn.

Việc phân loại các tam đoạn luận dẫn đến một học thuyết khá phức hợp hơn. Các tư tưởng gia thời Trung cổ đã hoàn thiện nó và phát triển thuật nhớ tài tình (ingenious mnemonics) để hỗ trợ trong việc phân biệt những hình thức đúng với những hình thức không đúng.

1.2. Phép tính vị từ

Năm 1897, triết học gia người Đức, Gottle Frege, xuất bản một công trình xuất sắc, *Begriffsschrift* (“concept script”) [22]. Chuyên khảo sáng chói

này là nguồn gốc của thuyết logic hiện đại. Tuy nhiên, giải thích của Frege có khiếm khuyết ở một vài khía cạnh, và ngược lại. Thay vì hệ thống của Frege, tôi sẽ trình bày một hệ thống được tổ chức hợp lý gọi là *logic bậc nhất* (first-order logic) hay *phép tính vị từ* (predicate calculus).

Phép tính vị từ đã được xác nhận có từ thập niên 1910 và thập niên 1920. Nó là cơ sở cho mọi nghiên cứu logic học sau đó. Đây là một hệ thống logic học rất tổng quát, đã diễn đạt chính xác một khối lượng khổng lồ những điều khẳng định và những cách thức lập luận. Chúng ta sẽ thấy là nó linh hoạt hơn tam đoạn luận của Aristotle nhiều.

1.2.1 Vị ngữ và cá thể

Trong phép tính vị từ, sự khác biệt chủ ngữ/vị ngữ được biểu hiện hơi khác với trong logic học Aristotle. Điểm chính ở đây là, trong phép tính vị từ, chủ ngữ luôn luôn là một thực thể cá nhân, không bao giờ là một lớp thực thể. Thí dụ, một con người cá nhân có thể được xem là một chủ ngữ nhưng một lớp người phải được xem là vị ngữ. Vì chủ ngữ trong phép tính vị từ luôn luôn là một thực thể cá nhân, nó thường nói về các cá thể hơn là các chủ ngữ. Tôi sẽ đi theo thông lệ này.

Phép tính vị từ rất lợi dụng ký hiệu tượng trưng. Những chữ cái viết thường $a, b, c, \dots, x, y, z, \dots$ được sử dụng để biểu thị các cá thể. Những chữ cái viết hoa M, N, P, Q, R, \dots được sử dụng để biểu thị vị ngữ. Những điều khẳng định đơn giản có thể được hình thành bằng cách đặt một vị ngữ cạnh một cá thể.

Thí dụ, nếu M là vị ngữ “là một con người” và a là cá nhân “Socrates,” thì Ma biểu thị điều khẳng định “Socrates là một con người.” Ký hiệu a được gọi là luận cứ của M . Vị ngữ M có thể được ứng

dụng với bất kỳ cá thể nào, và cá thể đó là luận cứ của M . Nếu b là cá thể “New York”, thì Mb khẳng định, một cách sai lầm, rằng New York là một con người. Nói chung, nếu x là bất kỳ một cá thể nào thì Mx là điều khẳng định rằng x là một con người. Điều khẳng định này có thể và không thể là sự thật, lệ thuộc vào việc x là gì. Biểu thức Mx được gọi là *công thức hạt nhân* (atomic formula) của phép tính vị trí.

Một số vị ngữ đòi hỏi nhiều hơn một luận cứ. Thí dụ, nếu B là vị ngữ “lớn hơn” (bigger than), thì BXY biểu thị điều khẳng định “ x lớn hơn y ” (x is bigger than y). Do đó B đòi hỏi hai luận cứ, và Bxy là công thức nguyên tử. Nếu chúng ta cố gắng sử dụng B với chỉ một luận cứ, chúng ta sẽ đạt được một điều gì đó giống như Bx , nghĩa là, “ x lớn hơn” (x is bigger than). Đây không phải là công thức hạt nhân hoặc bất kỳ loại khẳng định nào khác. Nó chỉ là một sự kết hợp vô nghĩa các ký hiệu. Tương tự với ngữ pháp Anh ngữ, chúng ta có thể nói rằng Bxy giống như một câu đúng về mặt ngữ pháp, trong khi Bx chỉ là một mảnh câu. Những mảnh câu như thế không đóng vai trò gì trong phép tính vị từ.

Bây giờ chúng ta sẽ đi vào chi tiết hơn về vai trò của các cá thể trong phép tính vị từ. Chúng ta sẽ chia những chữ cái viết thường, biểu thị cá thể, thành hai nhóm: a, b, c, \dots gần đầu bảng chữ cái, và x, y, z, \dots gần cuối bảng chữ cái. Có một sự khác biệt quan trọng về mặt ngữ pháp hay về mặt logic học giữa hai nhóm này. Những chữ cái của nhóm thứ nhất được biết đến là *những hằng số cá thể* (individual constants) hay chỉ là *những hằng số* (constants). Như trong các thí dụ trên, chúng ta nghĩ chúng biểu thị những cá thể đặc biệt, chẳng hạn như Socrates hay New York. Những chữ cái thuộc nhóm thứ hai được biết

đến là *những biến số cá thể* (individual variables) hay chỉ là *những biến số* (variables). Thí dụ, x là một biến số. Chúng ta nghĩ x không biểu thị một cá thể đặc biệt nhưng đúng hơn là một cá thể tùy chọn hoặc không đặc biệt hoá.

dành cho cá thể (hằng số và biến số) và những chữ cái viết hoa dành cho vị ngữ ra, phép tính vị từ còn sử dụng bảy ký hiệu đặc biệt được biết đến là *những hàm logic* (logical operators).

1.2 .2. Các công thức và các hàm logic

& ∨ ~ ⊃ ≡ ∀ ∃

Ngoài những chữ cái viết thường

Tên gọi và ý nghĩa của các hàm logic được xác định như sau:

Ký hiệu	Tên	Cách dùng	Ý nghĩa
&	hội (conjunction)	&	“vừa là... vừa là ...” (both and ...)
∨	tuyển (disjunction)	∨	“hoặc là... hoặc là..” (either... or...[or both])
~	phủ định (negation)	~	“không phải trường hợp .” (it is not the case that . .)
⊃	kéo theo (implication)	⊃	“nếu thì ...” (if thì ...)
≡	tương đương (bi-implication)	≡ ...	“khi và chỉ khi (... if and only if ...)
∀	lượng từ chung (universal quantifier)	∀x ...	“với mọi x , (for all x , ...)
∃	lượng từ tồn tại (existential quantifier)	∃x ...	“có tồn tại một x như là (there exists x such that ...)

Ở đây, x là một biến số bất kỳ.

Công thức (formula) là biểu thức có ý nghĩa được xây dựng từ các công thức nguyên tử nhờ tác dụng của các hàm logic. Trong bảng trên, dấu ngoặc đơn (...) biểu thị một công thức trong phạm vi một công thức lớn hơn.

Thí dụ, giả sử chúng ta có vị ngữ M mang ý nghĩa “là một con người” (is a man), một vị ngữ khác T mang ý nghĩa “là một xe tải,” và một vị ngữ khác nữa D mang ý nghĩa “lái xe” (drives). Ở đây M và T là các vị ngữ đòi hỏi chỉ một luận cứ cho mỗi vị ngữ. Vị ngữ D đòi hỏi hai luận cứ: người lái xe, và xe được lái. Do đó, Mx , Ty , và Dxy là các công thức nguyên tử mang ý nghĩa “ x là một con người,” “ y là một xe tải,” và “ x lái y ” theo thứ tự. Công thức tiêu biểu được xây dựng từ những công thức hạt nhân là

$$\forall x (Mx \supset \exists y (Ty \ \& \ Dxy))$$

và chúng ta sẽ đọc là “với mọi x , nếu x là một con người, thì sẽ tồn tại một y như là y là xe tải và x lái y .” Nói cách khác,

Mỗi người lái ít nhất một chiếc xe tải

Tương tự, công thức

$$\forall y (Ty \supset \exists x (Mx \ \& \ Dxy))$$

được đọc là

Mỗi chiếc xe tải được lái ít nhất bởi một người

Trong việc viết công thức, chúng ta thường sử dụng dấu ngoặc đơn làm phép chấm câu để biểu thị nhóm và do đó loại bỏ được sự tối nghĩa. Nếu không có ngoặc đơn, người ta có thể giải thích công thức $\sim Ty \ \& \ Dxy$ theo 2 cách không tương đương nhau về mặt logic hoặc là $\sim (Ty \ \& \ Dxy)$ (“ y không phải là xe tải, và x lái y ” [y is not a truck, and x drives y]), hoặc là $\sim (Ty \ \& \ Dxy)$ (“ y không

phải là chiếc xe tải mà x lái” [y is not the truck that x drives]). Dấu ngoặc đơn cho phép chúng ta chọn ý nghĩa mà chúng ta có ý muốn nói.

Phép tính vị từ rất phong phú trong khả năng diễn đạt. Thí dụ, bốn loại tiền đề của Aristotle được thảo luận trong 1.1.2 có thể dễ dàng được đưa ra làm các công thức của phép tính vị từ. Khi để cho A và B là các vị ngữ đòi hỏi một luận cứ riêng cho từng vị ngữ, chúng ta có:

Khẳng định chung	mọi A là B (all A is (B)) $\forall x (Ax \supset Bx)$
Phủ định chung	không A nào là B (no A is B) $\forall x (Ax \supset \sim Bx)$
Khẳng định riêng	một A nào đó là B (some A is B) $\exists x (Ax \ \& \ Bx)$
Phủ định riêng	một A nào đó không là B (some A is not B) $\exists x (Ax \ \& \ \sim Bx)$

Trong hàng thứ hai của bảng này, phủ định chung “không A nào là B ” có thể được cho là tương đương với $\sim \exists x (Ax \ \& \ Bx)$, hay với $\forall x (Bx \supset \sim Ax)$.

Bảng trên có thể có khuynh hướng che đậy một sự khác biệt tinh vi nhưng lại đầy ý nghĩa về mặt triết học giữa logic học Aristotle và phép tính vị từ. Nghĩa là, logic học Aristotle xem A là chủ ngữ và B là vị ngữ, trong khi phép tính vị từ lại xem cả A và B đều là vị ngữ. Đây là nét đặc thù của những quan điểm khác nhau có liên quan. Logic học Aristotle nhấn mạnh đến những đặc tính chung của các chủ ngữ hoặc các thực thể, trong khi phép tính vị từ lại nâng các vị ngữ lên địa vị quan trọng nhất.

1.2.3. Giá trị logic và hệ quả logic

Công thức của phép tính vị từ được cho là *có giá trị về mặt logic học* (logically valid), nếu nó luôn luôn thật một cách tất yếu, bất chấp những vị ngữ đặc biệt và những cá nhân có liên quan. Thí dụ, ba nguyên tắc cơ bản của logic học Aristotle (xem 1.1.1 ở trên) tương ứng với những công thức sau đây:

Đồng nhất (Identity):

$$\forall x (Ax \equiv Ax)$$

Phi mâu thuẫn (noncontradiction):

$$\sim \exists x (Ax \ \& \ \sim Ax)$$

Hoặc là hoặc là (Either-or):

$$\forall x (Ax \vee \sim Ax)$$

Những công thức này có giá trị logic học, vì chúng thật “một cách tất yếu” hay “tự động” hoặc “chính thức,” cho dù bất kỳ vị ngữ nào có thể được biểu thị bởi ký hiệu A .

Khái niệm phép tính vị từ về giá trị logic học được gộp vào tam đoạn luận của Aristotle. Mỗi tam đoạn luận tương ứng với hàm ý có giá trị logic học

$$(\Phi_1 \ \& \ \Phi_2) \supset \Psi$$

ở đây Φ_1 và Φ_2 là các công thức biểu thị hai tiền đề và Ψ biểu thị kết luận. Thí dụ, tam đoạn luận

Một A nào đó là B , mọi B là C , do đó một A nào đó là C

(Some A is B , all B is C , therefore some A is C)

biểu hiện thành một phép tính vị từ
 $((\exists x (Ax \ \& \ Bx)) \ \& \ (\forall x (Bx \supset Cx)))$
 $\supset (\exists x (Ax \ \& \ Cx))$

và công thức này có giá trị logic học.

Tổng quát hơn, công thức Ψ được cho là *hệ quả logic* (logical consequence) của một tập hợp các công thức Φ_1, \dots, Φ_n chỉ trong trường hợp

$$(\Phi_1 \ \& \ \dots \ \& \ \Phi_n) \supset \Psi$$

có giá trị về mặt logic. Ở đây Φ_1, \dots, Φ_n là những tiền đề và Ψ là kết luận. Điều này tương tự với tam đoạn luận Aristotle, nhưng tính có thể ứng dụng rộng rãi hơn, vì các tiền đề và kết luận này có thể phức tạp hơn. Thí dụ, nhà logic học Augustus De Morgan ở thế kỷ XIX đã lưu ý rằng suy luận (xem Bochenski [2, x 10B])

Mọi con ngựa đều là động vật,

do đó, đầu con ngựa là đầu của một động vật vượt quá tầm với của logic học Aristotle. Nhưng cùng một lập luận giống như thế có thể được diễn giải là “nếu mọi con ngựa đều là động vật, thì với mọi x , nếu x là đầu của một con ngựa nào đó, thì x là đầu của một động vật nào đó” và lập luận này tương ứng với công thức logic đúng.

$$(\forall y (Hy \supset Ay)) \supset (\forall x ((\exists y (Rxy \ \& \ Hy)) \supset (\exists y (Rxy \ \& \ Ay))))$$

của phép tính vị từ. Ở đây H, A, R biểu thị “là con ngựa”, “là một động vật”, “là đầu của”, theo thứ tự. Do đó kết luận của De Morgan thực sự là hệ quả logic của tiền đề ông đã đưa ra.

1.2.4. Định lý về tính đầy đủ

Những công thức của phép tính vị từ có thể là cực kỳ phức tạp. Vậy làm thế nào chúng ta có thể phân biệt được những công thức có giá trị logic học với những công thức không có giá trị logic học? Hóa ra là có thuật toán (algorithm) cho việc nhận ra các công thức có giá trị logic. Bây giờ chúng ta sẽ xem xét thuật toán này.

Để nhận ra công thức Φ có giá trị logic học, chúng ta có thể xây dựng cái đã biết đến là *cây chứng minh* (proof-tree) cho Φ , hoặc một *cây phủ định* (refutation tree) cho Φ . Đây là cây mang $\sim \Phi$ ở gốc. Mỗi nhánh cây mang một công thức. Sự tăng trưởng của cây được dẫn dắt bởi ý

nghĩa của những yếu tố điều hành logic học xuất hiện trong Φ . Những nhánh mới được thêm và cây lệ thuộc vào những nhánh đã xuất hiện. Thí dụ, nếu một nhánh mang $\sim (\Phi_1 \& \Phi_2)$ đã xuất hiện, chúng ta sẽ tạo ra hai nhánh mới mang $\sim \Phi_1$ và $\sim \Phi_2$ theo thứ tự. Tư tưởng nằm phía sau những nhánh mới này là con đường duy nhất cho $\sim (\Phi_1 \& \Phi_2)$ sẽ thành trường hợp đó là nếu ít nhất một của $\sim \Phi_1$ và $\sim \Phi_2$ nằm trong trường hợp đó. Tương tự, nếu một nhánh mang $\sim \forall x \Psi$ đã xuất hiện rồi, chúng ta sẽ tạo ra một nhánh mới mang $\sim \Psi'$, ở đó Ψ' là kết quả của việc thay thế một hằng số mới a cho biến số x trong suốt công thức Ψ . Quan điểm ở đây là con đường duy nhất để cho lời khẳng định chung $\forall x \Psi$ biến thành sai lầm là nếu Ψ sai lầm đối với một x đặc biệt nào đó. Vì a là một hằng số mới, nên Ψ' là công thức có thể được xem là trường hợp sai lầm chung nhất của Ψ . Tương ứng với từng yếu tố trong bảy yếu tố điều hành logic học, còn có những thủ tục quy định cho việc bổ sung thêm những nhánh mới cho cây. Chúng ta ứng dụng những thủ tục này nhiều lần cho đến khi chúng không thể được ứng dụng thêm nữa. Nếu những mâu thuẫn rõ rệt (*một mâu thuẫn rõ rệt* [explicit contradiction]) là một cặp công thức có hình thức $\Psi, \sim \Psi$ được khám phá dọc theo từng và mỗi nhánh cây, sau đó chúng ta sẽ có một cây phủ định cho $\sim \Phi$. Do đó $\sim \Phi$ được xem là không thể xảy ra về mặt logic học. Nói cách khác, Φ có đúng về mặt logic.

Sự tương xứng với cây chứng minh để nhận ra những công thức có giá trị logic là sự hiểu biết rất căn bản về logic học của thế kỷ XX. Đó là một biến thể của *định lý về tính đầy đủ* (completeness theorem) nổi tiếng, lần đầu tiên được chứng minh bởi nhà logic học vĩ đại Kurt Godel [5,22] vào năm 1930.

Nói cách khác, nhóm các công thức có giá trị về mặt logic học được cho là cực kỳ phức tạp. Thực ra, nhóm này là không thể giải được: không có thuật toán nào chấp nhận như đầu vào là một công thức tùy ý Φ và đầu ra là "có" (yes) nếu Φ có giá trị về logic học và là "không" (no) khi Φ không có giá trị về logic học. Theo ý nghĩa này, khái niệm về giá trị của logic học là quá chung và quá khó định hình để được phân tích thấu đáo. Sẽ không bao giờ có phép tính vị từ tương tự về *pons asinorum*.

1.2.5. Những lý thuyết hình thức

Phép tính vị từ là một khung làm việc rất chung và rất linh hoạt dành cho lập luận. Bằng cách chọn những vị ngữ thích hợp, người ta có thể lập luận về bất kỳ chủ đề nào. Những nghiên cứu này dẫn đến khái niệm về lý thuyết hình thức (formal theory).

Để xác định rõ một lý thuyết hình thức, trước tiên người ta chọn một bộ sưu tập nhỏ các vị ngữ được xem là cơ bản cho lĩnh vực nghiên cứu đã quy định. Những vị ngữ này là *những từ gốc* (primitives) của lý thuyết. Chúng phân định phạm vi của lý thuyết. Những vị ngữ khác phải được định rõ theo thuật ngữ của những từ gốc. Khi sử dụng chúng, người ta ghi lại những công thức được xem là cơ bản hay hiển nhiên trong lĩnh vực nghiên cứu đã quy định. Những công thức này là *các tiên đề* (axioms) của lý thuyết. Chủ yếu là làm cho tất cả những thừa nhận cơ bản của chúng ta hiện rõ như các tiên đề. Một khi điều này được thực hiện, *định lý* (theorem) sẽ là bất kỳ công thức nào là hệ quả logic học của các tiên đề đó. Lý thuyết hình thức là cấu trúc của các từ gốc, các tiên đề và các định lý.

Theo một thí dụ thông thường, chúng ta có thể hình dung ra một lý thuyết về xe hơi, xe tải, và những người lái xe. Chúng ta có thể bắt đầu với một số từ gốc chẳng hạn như C (“là một chiếc xe hơi” [car]), T (“là một chiếc xe tải” [truck]), D (“lái xe” [drives]), M (“là một con người” [man]), và vân vân. Sau đó chúng ta có thể ghi lại một số tiên đề rõ ràng hay hiển nhiên nhất định chẳng hạn như $\forall x (Mx \supset \sim Cx)$ (“không một con người nào là một chiếc xe hơi”), $\forall x ((\exists y Dxy \supset Mx)$ (“mỗi tài xế đều là một con người”), và vân vân. Sau đó, trong phạm vi bị quy định bởi các tiên đề, chúng ta có thể nghiên cứu các mối quan hệ hệ quả logic học giữa nhiều điều khẳng định mơ hồ khác nhau, chẳng hạn như $\sim \exists x (Mx \ \& \ \exists y (Dxy \ \& \ Cy) \ \& \ \exists z (Dxz \ \& \ Tz))$

(“không người nào vừa lái xe hơi vừa lái xe tải”). Vị ngữ bổ sung V (“là chiếc xe”) và P (“là một tài xế”) có thể được định nghĩa bằng những thuật ngữ gốc. Những tiên đề xác định đặc điểm cho V và P sẽ là $\forall y (Vy \equiv (Cy \vee Ty))$ và $\forall x (Px \equiv \exists y Dxy)$, theo thứ tự. Theo cách này, chúng ta có thể cố gắng hệ thống hoá mọi tri thức sẵn có về xe cộ và tài xế.

Nghiêm trọng hơn, người ta có thể cố gắng ghi lại những lý thuyết hình thức tương ứng với nhiều môn khoa học khác nhau, chẳng hạn như cơ học (mechanics), khoa học thống kê (statistics), hay luật học. Theo cách này người ta có thể hy vọng phân tích cấu trúc logic học của những môn học tương ứng.

Quá trình hệ thống hóa một môn khoa học bằng những từ gốc và những tiên đề trong phép tính vị từ được coi là *sự hình thức hóa* (formalization). Vấn đề then chốt ở đây là sự chọn lựa những từ gốc và những tiên đề. Chúng không thể được chọn tùy tiện. Nhà khoa học

chọn chúng phải thực hiện một phong cách thẩm mỹ nào đó. Chúng phải nhỏ về số lượng; chúng phải là căn bản và hiển nhiên; và chúng phải giải thích được cho số lượng khả thi lớn nhất của những khái niệm và những sự kiện khác.

Để xác định niên đại, kiểu xây dựng lý thuyết hình thức này đã được thực hiện một cách thuyết phục chỉ với ít trường hợp. Cuộc khảo sát ở Tarski [21]. Những thành công đáng chú ý nhất lại ở toán học.

Cơ sở toán học

Toán học (mathematics) là môn khoa học về định lượng. Theo truyền thống, có hai ngành toán học, số học (arithmetic) và hình học (geometry), liên quan đến hai loại định lượng: số (numbers) và hình (shapes). Tân toán học (modern mathematics) phong phú hơn và liên quan đến nhiều đối tượng đa dạng rộng rãi hơn, nhưng số học và hình học vẫn là phần trọng yếu.

Cơ sở toán học (foundations of mathematics) là nghiên cứu về hầu hết những khái niệm cơ bản nhất và cấu trúc logic của toán học, cùng với việc quan tâm đến tính thống nhất của tri thức con người. Trong những khái niệm toán học cơ bản nhất là: số, hình, tập hợp, hàm số, thuật toán, tiên đề toán học, định nghĩa toán học, chứng minh toán học.

Độc giả có lý khi đưa ra câu hỏi vì sao toán học lại xuất hiện trong bộ sách này. Không phải toán học là một đề tài quá hẹp sao? Triết lý toán học thuộc về sự quan tâm khá chuyên, càng chuyên hơn khi so sánh với những vấn đề triết học chung thuộc về chủ nghĩa nhân văn rộng, những vấn đề như là chân, thiện, mỹ sao?

Có ba lý do để thảo luận toán học trong tập sách nói về triết học đại cương:

1. Toán học luôn luôn đóng vai trò đặc biệt trong tư duy khoa học. Bản chất trừu tượng của các đối tượng toán học bộc lộ những thách đố triết học khác thường và duy nhất.

2. Cơ sở toán học là một đề tài luôn luôn cho thấy trình độ cao khác thường của sự tinh tế chuyên môn. Vì lý do này, nhiều nhà tư tưởng phỏng đoán rằng cơ sở toán học có thể dùng làm mô hình hay khuôn mẫu cho cơ sở của các khoa học khác.

3. Triết học toán học dùng làm nơi thử thách ở mức độ chính xác cao, là nơi các nhà toán học cũng như các triết gia có thể khảo sát tỉ mỉ xem các học thuyết triết học đại cương khác nhau thực hiện vai trò thế nào trong phạm vi khoa học đặc biệt.

Mục đích của phần này là trình bày vai trò của logic học trong cơ sở toán học. Tôi bắt đầu với một vài nhận xét về hình học Euclide, sau đó tôi sẽ mô tả một số lý thuyết hình thức hiện đại dành cho toán học.

2.1 Hình học Euclid

Phía trên cổng ra vào viện hàn lâm của Plato có một câu viết nổi tiếng:

Ai không biết gì về hình học thì không được vào đây.

(Let no one who is ignorant of geometry enter here)

Bằng cách này, Plato bày tỏ quan điểm rõ ràng của ông về hình học. Theo Heath (Cây thạch nam) [9, trang 284], Plato coi hình học là “yếu tố cần thiết đầu tiên trong việc đào tạo các triết gia” (the first essential in the training of philosophers) vì đặc tính trừu tượng của nó. Cũng xem Plato [17, Republic, 527B]

Trong Hậu Nghiệm (*Posterior Analytics*) [13], Aristotle thừa nhận những khái niệm cơ bản của phương pháp

khoa học. Điều cốt lõi của phương pháp là tổ chức một lĩnh vực tri thức một cách logic bằng những khái niệm gốc, tiên đề, định đề, định nghĩa, và định lý. Phần lớn những thí dụ của Aristotle về phương pháp này được rút ra từ số học và hình học [1,7,9].

Những quan niệm phương pháp luận của Aristotle dứt khoát ảnh hưởng đến cấu trúc và sự tổ chức của chuyên luận bất hủ của Euclide về hình học, *Những nguyên lý cơ bản* (the *Elements* [8]). Euclid bắt đầu với hai mươi mốt định nghĩa, năm định đề, và năm khái niệm chung. Phần còn lại của những nguyên lý cơ bản là cấu trúc suy diễn phức tạp bao gồm hàng trăm đề xuất. Mỗi đề xuất (proposition) được chứng minh là đúng bởi luận chứng của riêng nó. Các luận chứng dưới dạng các chuỗi tam đoạn luận. Trong mỗi tam đoạn luận, các tiền đề được nhận diện là đến từ các định nghĩa, định đề, khái niệm chung, và các đề xuất trước đây đã được chứng minh là đúng. Thí dụ, trong quyển 1 về *Những nguyên tắc cơ bản*, sự chứng minh của đề xuất 16 (“trong bất kỳ hình tam giác nào, nếu một trong các cạnh được kéo dài ra, góc ngoài sẽ lớn hơn góc trong và góc đối diện”) là một chuỗi các tam đoạn luận với định đề 2, khái niệm chung 5, và các đề xuất 3, 4, và 15 (“nếu hai đường thẳng cắt nhau, chúng tạo ra các góc đối đỉnh bằng nhau”) xuất hiện như là tiền đề. Sự thật là các tam đoạn luận của Euclid không luôn tuân theo nghiêm ngặt khuôn mẫu của Aristotle. Tuy nhiên, những tiêu chuẩn về tính chính xác là rất cao, và ảnh hưởng của Aristotle là hiển nhiên.

Logic học của Aristotle và hình học của Euclid nói chung được nhận diện là những thành tựu khoa học đỉnh cao của Hy Lạp cổ.

2.2. Những lý thuyết hình thức dành cho toán học

2.2.1 Thuyết hình thức dành cho hình học

Với sự ra đời của phép tính vào thế kỷ XVII và XVIII, toán học phát triển rất nhanh và có chút chú ý đến nền tảng logic học. Hình học Euclide vẫn được xem là một mô hình có tính chính xác logic học, một gương sáng về một môn khoa học được tổ chức tốt theo lý tưởng phải trông giống như vậy. Nhưng các nhà toán học sung mãn thời khai sáng như Leonhard Euler hầu như không quan tâm vào việc cố gắng đặt phép tính trên một cơ sở vững chắc tương tự. Chỉ trong hậu bán thế kỷ XIX các nhà khoa học mới bắt đầu nghiêm chỉnh giải quyết vấn đề cơ sở này. Con khủng hoảng sau đó có những hậu quả có ảnh hưởng rộng. Ngay bản thân hình học Euclid cũng chịu ảnh hưởng nghiên cứu tỉ mỉ mang tính phê phán. Các nhà hình học như Moritz Pasch đã khám phá ra cái mà họ xem là những lỗ hổng hay những điểm không chính xác trong *Những yếu tố cơ bản*. Những nhà toán học vĩ đại như David Hilbert cũng vào cuộc.

Hậu quả của tất cả hoạt động nghiên cứu về cơ sở là việc nghiên cứu lại hình học một cách cẩn thận, đây là thời gian sưu tập những học thuyết hình thức trong phạm vi phép tính khẳng định. Alfred Tarski đã thu được những hiểu biết sâu sắc có tính quyết định. Bây giờ tôi sẽ phác thảo học thuyết hình thức dành cho hình học mặt phẳng của Euclid.

Theo các vị ngữ ban đầu của mình, Tarski dùng P (“điểm” [point]), B (“giữa” [between]), D (“khoảng cách” [distance]), I (“tính đồng nhất” [identity]). Các công thức hạt nhân Px , $Bxyz$, $Dxyuv$, và Ixy

lần lượt có nghĩa là “ x là một điểm”, “ y nằm giữa x và z ”, “khoảng cách từ x đến y bằng với khoảng cách từ u đến v ”, và “ x đồng nhất với y ” Các đối tượng hình học khác với điểm, chẳng hạn như đoạn thẳng, góc, tam giác, đường tròn, được xử lý bằng những từ gốc. Thí dụ, đường tròn có tâm x và bán kính uv bao gồm mọi điểm y theo ý nghĩa $Dxyuv$.

Trong hình học, hai điểm x và y được xem là đồng nhất nếu khoảng cách giữa chúng là zero. Tarski diễn đạt điều này bằng tiên đề

$$\forall x \forall y \forall z (Dxyzz \supset Ixy).$$

Một tiên đề khác

$$\forall w \forall x \forall y \forall z ((Bwxy \ \& \ Bwyz) \supset Bxyz)$$

diễn đạt sự kiện là, với bất kỳ bốn điểm nào cho trước, nếu điểm thứ hai nằm giữa điểm thứ nhất và điểm thứ ba, và nếu điểm thứ ba nằm giữa điểm thứ nhất và điểm thứ tư, thì điểm thứ ba sẽ nằm giữa điểm thứ hai và điểm thứ tư. Tiên đề đáng chú ý là

$$\forall x \forall y \forall z \forall u \forall v ((Dxuxv \ \& \ Dyuyv \ \& \ Dzuzv \ \& \ \sim Iuv) \supset (Bxyz \vee Bxzy \vee Byxz))$$

Tiên đề trên phát biểu: ba điểm bất kỳ x , y , z cách đều hai điểm khác biệt u , v phải cùng nằm trên cùng một đường thẳng. Tiên đề này là tiêu biểu của hình học hai chiều [tức, mặt phẳng] và không ứng dụng vào những hình học có lớn hơn hai chiều.

Tarski trình bày tất cả mười hai tiên đề, cộng với một bộ bổ sung những tiên đề diễn đạt quan niệm đường thẳng là liên tục. Phát biểu đầy đủ các tiên đề của Tarski dành cho hình học mặt phẳng của Euclid được trình bày tại [10, trang 19–20] Hãy để T_g là học thuyết hình thức dựa vào những tiên đề của Tarski.

Đáng chú ý là, Tarski đã chứng minh rằng T_g là đầy đủ. Điều này có nghĩa là, đối với bất kỳ phát biểu hình học thuần túy Ψ nào, thì hoặc Ψ hoặc $\sim\Psi$ là định lý của T_g . Do đó, chúng ta thấy rằng các tiên đề của T_g đủ để trả lời mọi câu hỏi đúng/sai (yes/no) của hình học mặt phẳng Euclid. Khi liên kết điều này với định lý về tính chất đầy đủ (completeness theorem) của Godel, chúng ta thấy rằng T_g có thể giải quyết được: có một thuật toán chấp nhận ở đầu vào là một phát biểu về hình học mặt phẳng Euclid, và đầu ra “đúng” (true) nếu lời phát biểu là “đúng”, và đầu ra “sai” nếu lời phát biểu là “sai”. Đây là thành công lớn của công cuộc nghiên cứu hiện đại về nền tảng toán học.

2.2.2. Thuyết hình thức dành cho số học

Bằng từ ngữ số học (arithmetic) chúng ta muốn nói đến số học ở trường tiểu học, nghĩa là, nghiên cứu về toàn bộ các số dương 1, 2, 3, cùng với những phép tính quen thuộc cộng (+) và nhân (\times). Phần này của toán học là cơ sở hiển nhiên, nhưng nó lại hoá ra phức tạp đến ngạc nhiên. Bây giờ chúng ta hãy ghi lại một số tiên đề đã trở thành lý thuyết hình thức của số học.

Các vị ngữ nguyên thủy của chúng ta để chỉ số học là N (“số” [number]), A (“phép cộng” [addition]), M (“phép nhân” [multiplication]), I (“bằng” [identity]). Các công thức hạt nhân Nx , $Axyz$, $Mxyz$, Ixy lần lượt có nghĩa là “ x là một số”, “ $x + y = z$,” “ $x \times y = z$,” “ $x = y$.” Các tiên đề của chúng ta sẽ sử dụng các vị ngữ N , A , M , I để xác nhận rằng với bất kỳ những số x và y nào cho trước, những số $x + y$ và $x \times y$ luôn luôn tồn tại và đồng nhất. Chúng ta cũng sẽ có các tiên đề để diễn đạt một số luật số học phổ biến:

Luật thay thế (substitution laws):

nếu $x = y$ và x là một số thì y cũng là một số ...

Luật giao hoán (commutative laws):

$x + y = y + x$ và $x \times y = y \times x$.

Luật kết hợp (associative laws):

$(x + y) + z = x + (y + z)$ và $(x \times y) \times z = x \times (y \times z)$

Luật phân phối (distributive law):

$x \times (y + z) = (x \times y) + (x \times z)$.

Luật so sánh (comparison law):

$x \neq y$ nếu và chỉ khi, đối với một z nào đó,

$x + z = y$ hoặc $x = y + z$.

Luật đơn vị (unit law):

$x \times 1 = x$.

Những tiên đề hình thức của chúng ta để chỉ số học như sau:

Luật thay thế:

$\forall x Ixx$

$\forall x \forall y (Ixy \equiv Iyx)$

$\forall x \forall y \forall z ((Ixy \ \& \ Iyz) \supset Ixz)$

$\forall x \forall y (Ixy \supset (Nx \equiv Ny))$

sự hiện hữu và tính duy nhất của $x + y$:

$\forall x \forall y \forall z \forall u \forall v \forall w ((Ixu \ \& \ Iyv \ \& \ Izw) \supset (Axyz \equiv Auvw))$

$\forall x \forall y \forall z (Axyz \supset (Nx \ \& \ Ny \ \& \ Nz))$

$\forall x \forall y ((Nx \ \& \ Ny) \supset \exists w \forall z (Iwz \equiv Axyz))$

sự hiện hữu và tính duy nhất của $x \times y$:

$\forall x \forall y \forall z \forall u \forall v \forall w ((Ixu \ \& \ Iyv \ \& \ Izw) \supset (Mxyz \equiv Muvw))$

$\forall x \forall y \forall z (Mxyz \supset (Nx \ \& \ Ny \ \& \ Nz))$

$\forall x \forall y ((Nx \ \& \ Ny) \supset \exists w \forall z (Iwz \equiv Mxyz))$

luật giao hoán:

$\forall x \forall y \exists z (Axyz \ \& \ Ayxz)$

$\forall x \forall y \exists z (Mxyz \ \& \ Myxz)$

luật kết hợp:

$$\forall x \forall y \forall z \exists u \exists v \exists w (Axyu \ \& \ Auzw \ \& \ Ayzv \ \& \ Axvw)$$

$$\forall x \forall y \forall z \exists u \exists v \exists w (Mxyu \ \& \ Muzw \ \& \ Myzv \ \& \ Mxvw)$$

luật phân phối:

$$\forall x \forall y \forall z \exists t \exists u \exists v \exists w (Ayzt \ \& \ Mxtw \ \& \ Mxyu \ \& \ Mxzv \ \& \ Auvw)$$

luật so sánh:

$$\forall x \forall y ((Nx \ \& \ Ny) \supset (Ixy \equiv \sim \exists z (Axyz \vee Ayxz)))$$

luật đồng nhất:

$$\exists z (Nz \ \& \ (\sim \exists x \exists y Axyz) \ \& \ \forall w (Nw \supset Mwz))$$

Hãy cho T_a là học thuyết hình thức được định rõ bằng các từ gốc và các tiên đề ở trên.

Biết rằng T_a đủ để rút ra nhiều sự kiện số học quen thuộc. Thí dụ, $2 + 2 = 4$ có thể được diễn đạt, tuy vụng về nhưng chắc chắn là $(1 + 1) + (1 + 1) = ((1 + 1) + 1) + 1$ hay

$$\exists x \exists y \exists z \exists w (Mxxx \ \& \ Axyx \ \& \ Axyz \ \& \ Axzw \ \& \ Ayyw)$$

(trong công thức này, các biến số x, y, z, w đóng vai trò của 1, 2, 3, 4 theo thứ tự)

và công thức này thực sự là định lý T_a , nghĩa là, kết quả luận lý học của các tiên đề T_a là

$$\forall x \forall y \forall z \forall w (((Axzw \ \& \ Ayzw) \vee (Mxzw \ \& \ Myzw)) \supset Ixy)$$

diễn đạt luật ước lượng quen thuộc: nếu $x + z = y + z$ hoặc $x \times z = y \times z$, thì $x = y$.

Mặt khác, những tiên đề T_a chẳng toàn diện chút nào. Chúng có thể được bổ sung bằng những tiên đề khác diễn đạt *phương pháp quy nạp toán học*

(mathematical induction) hay nguyên tắc *số nhỏ nhất* (least number principle): nếu có tồn tại một con số có một thuộc tính nào đó được định nghĩa tốt, thì giữa mọi con số có thuộc tính sẽ có một con số nhỏ nhất. Học thuyết hình thức rất đáng chú ý, theo ý nghĩa là những định lý của nó bao gồm toàn bộ mọi sự kiện số học được biết đến. Nhưng nó cũng không có năng lực như người ta có thể ước muốn. Thực ra, bất kỳ học thuyết hình thức nào bao gồm T_a đều nhất thiết hoặc mâu thuẫn hoặc không trọn vẹn. (Thuyết Hình thức bị cho là mâu thuẫn nếu các tiên đề của nó về mặt logic học bao hàm ý một sự mâu thuẫn rõ ràng. Những học thuyết như thế không có giá trị khoa học). Do đó, không có hy vọng ghi lại được đủ các tiên đề hay phát triển thuật toán để quyết định mọi sự kiện số học. Đây là biến thể của *định lý về tính không đầy đủ* (incompleteness theorem) nổi tiếng vào năm 1931 của Godel [5, 22]. Có nhiều phương pháp khác nhau mô phỏng hiện tượng không đầy đủ, và điều này thiết lập một lĩnh vực nghiên cứu hoạt động liên tục về nền tảng của toán học.

Mâu thuẫn giữa tính không đầy đủ của hình học hình thức và tính không đầy đủ của số học hình thức hiện đang nổi cộm. Cả hai khía cạnh của tính lưỡng phân (dichotomy) này đều thuộc về sự quan tâm triết học rõ ràng.

2.2.3. Thuyết hình thức về các tập hợp

Một trong những mục tiêu của công cuộc nghiên cứu logic học hiện đại là phát minh ra một học thuyết hình thức duy nhất có khả năng thống nhất mọi toán học. Một học thuyết như thế nhất thiết sẽ liên quan tới hiện tượng không đầy đủ của Godel, vì nó sẽ kết hợp không những T_a mà còn cả T_a nữa.

Một cách tiếp cận tới một toán học thống nhất là gắn thẳng số học vào hình học, bằng việc đồng nhất hóa toàn bộ các con số với các điểm cách đều nhau trên một đường thẳng. Quan niệm này là quen thuộc với người Hy Lạp cổ. Một cách tiếp cận khác là giải thích hình học theo thuật ngữ số học và đại số học (algebra), bằng các hệ thống tọa độ, giống như vĩ độ và kinh độ trên bản đồ. Quan niệm này đi ngược trở lại tới nhà toán học kiêm triết gia thế kỷ mười bảy René Descartes và nhà toán học thế kỷ mười chín Kael Weierstrass. Cả hai cách tiếp cận về cơ bản đều sinh ra cùng một học thuyết hình thức, được gọi là *số học bậc hai* [second-order arithmetic] (Chú thích: Nghiên cứu gần đây về số học bậc hai là Simpson [20]). Học thuyết này bao gồm cả T_a và T_g và thích hợp cho phần lớn toán học hiện đại. Do đó, quyết định xem nên làm cho hình học trở thành nền tảng hơn số học hoặc ngược lại gần như là một vấn đề về sở thích.

Một phương pháp rất khác biệt để đi tới một toán học thống nhất là thông qua *thuyết tập hợp* (set theory). Phương pháp đặc biệt của thế kỷ hai mươi này dựa trên một khái niệm có vẻ rất đơn giản: các tập hợp. Đáng lưu ý là, khái niệm này dẫn trực tiếp đến một cấu trúc rất lớn bao gồm mọi toán học hiện đại.

Tập hợp (set) là sự tập hợp các đối tượng được gọi là những yếu tố (elements) của tập hợp. Đôi khi chúng ta sử dụng những ký hiệu không chính thức như $x = \{y, z, \dots\}$ để biểu thị rằng x là một tập hợp bao gồm những yếu tố y, z, \dots . Số lượng các yếu tố trong một tập hợp có thể lớn vô hạn hay không xác định. Nguyên tắc cơ bản của thuyết tập hợp là, một tập hợp phải được quyết định bởi những yếu tố của nó. Do đó hai tập hợp là đồng nhất nếu và chỉ khi chúng có cùng các yếu tố. Nguyên tắc này được biết đến như là *tính*

mở rộng (extensionality). Thí dụ, tập hợp $\{a, b, c\}$ được xem là cùng một tập hợp như $\{c, a, b\}$ vì những yếu tố trong nó đều giống nhau, cho dù được viết theo một thứ tự khác.

Phần lớn tính phức tạp của thuyết tập hợp phát sinh từ sự thật là các tập hợp có thể là những yếu tố của các tập hợp khác. Thí dụ, tập hợp $\{a, b\}$ là một yếu tố của tập hợp $\{\{a, b\}, c\}$ và điều này khác biệt với tập hợp $\{a, b, c\}$.

Để có thuyết hình thức về các tập hợp, chúng ta sử dụng ba từ gốc: S ("tập hợp" [Set]), I ("tính đồng nhất" [Identity]), E ("yếu tố" [Element]). Những công thức hạt nhân Sx, Ixy, Exy lần lượt có nghĩa là " x là một tập hợp", " x đồng nhất với y ", " x là một yếu tố của y ". Một trong những nguyên tắc cơ bản của thuyết tập hợp là chỉ các tập hợp mới có thể có những yếu tố. Điều này được diễn đạt như là một tiên đề $\forall w \forall x (Ewx \supset Sx)$. Ngoài ra còn có một tiên đề về tính mở rộng

$$\forall x \forall y ((Sx \ \& \ Sy) \supset (Ixy \equiv \forall w (\exists wx \equiv \exists wy)))$$

và tiên đề $\exists x (Sx \ \& \ \sim \exists w Ewx)$ diễn đạt sự hiện hữu của tập hợp *trống* (empty set), nghĩa là tập hợp $\{\}$ không có yếu tố nào. Danh sách tất cả các tiên đề của thuyết tập hợp có thể được tìm thấy trong các sách giáo khoa [11, 15]. Hãy để T_s là thuyết hình thức về các tập hợp dựa trên cơ sở những tiên đề này.

Phương pháp thuyết tập hợp dẫn đến số học dưới dạng toàn bộ những số hạng dương 0, 1, 2, 3, ... Những số hạng được đồng nhất với những tập hợp đặc biệt. Tức là, chúng ta đồng nhất 0 với tập hợp rỗng $\{\}$, 1 với $\{\{\}\}$, 2 với $\{\{\}, \{\{\}\}\}$, 3 với $\{\{\}, \{\{\}, \{\{\}\}\}\}$, và v.v... Nói chung, chúng ta đồng nhất số hạng n với tập hợp những số hạng nhỏ nhất

$\{0, 1, \dots, n-1\}$. Trong số những tiên đề T_s có một tiên đề không xác định (axiom of infinity) xác nhận sự hiện hữu của tập hợp vô hạn ω $\{0, 1, 2, 3, \dots\}$. Người ta có thể sử dụng ω để trình bày là T_s bao gồm một học thuyết tương đương với T_a . Sau đó, người ta có thể bắt chước những khái niệm của Descartes và Weierstrass để thấy rằng T_s cũng bao gồm một học thuyết tương đương với T_a . Có thể là phần còn lại của toán học hiện đại cũng có thể bị cạnh tranh trong phạm vi T_s . Điều này bao gồm một học thuyết phức tạp về các tập hợp vô hạn lớn hơn w nhiều.

Phương pháp thuyết tập hợp dẫn đến số học và hình học được thừa nhận là hơi có phần giả tạo. Tuy nhiên, quan niệm đặt tất cả toán học trên một khái niệm đơn giản, các tập hợp, đã có sức hấp dẫn đầy năng lực. (Quan niệm về cơ sở thuyết tập hợp đã sinh ra khoa sư phạm “tân toán học” (“new math” pedagogy của thập niên 1960. Xem Kline [12]). Những ấn ý của quan niệm này chưa được hiểu đầy đủ và đang là đề tài nghiên cứu hiện nay.

3. Triết học toán học

Phần này bao trùm một số vấn đề và phương hướng trong triết học toán học (philosophy of mathematics).

3.1. Plato và Aristotle

Đây là những đối tượng được nghiên cứu trong toán học có khuynh hướng hơi trừu tượng và cách xa với kinh nghiệm cảm quan hàng ngày. Do đó, sự hiện hữu và bản chất của các đối tượng toán học này bộc lộ những thách thức triết học đặc biệt. Thí dụ, hình vuông trong hình học có khác với viên gạch lát sàn hình vuông không? Nếu khác thì hình vuông trong hình học ở đâu? Nó ở trên sàn nhà, trong tâm trí chúng ta, hay ở một nơi

nào khác? Và còn các tập hợp thì sao? Một tập hợp năm mươi hai lá bài có phải là một cái gì đó khác bản thân những lá bài đó không?

Các triết gia cổ Hy Lạp đã đưa ra những vấn đề rất nghiêm túc như thế. Nhiều cuộc thảo luận chung về triết học của họ được thực hiện với tham khảo mở rộng thêm hình học và số học. Plato có vẻ như nhấn mạnh rằng các đối tượng toán học, như các hình thức hay yếu tính kiểu Plato, phải hoàn toàn trừu tượng và thuộc loại tồn tại riêng biệt, phi vật chất. Aristotle [1, 7, 13, 19] đã mổ xẻ và bẻ lại quan điểm này trong những cuốn sách *M* và *N* về *Siêu hình học* (metaphysics). Theo Aristotle, hình vuông trong hình học là khía cạnh quan trọng của viên gạch lát sàn hình vuông, nhưng nó có thể chỉ được hiểu bằng cách loại bỏ những khía cạnh không thích hợp khác chẳng hạn như phép đo lường chính xác, vật liệu làm gạch. Rõ ràng những vấn đề này cung cấp nhiều tài liệu cho phân tích và tranh luận triết học.

3.2. Thế kỷ XX

Trong thế kỷ XX, sự ra đời của phép tính vị từ (predicate calculus) và máy vi tính kỹ thuật số ảnh hưởng sâu sắc đến quan điểm của chúng ta về toán học. Sự khám phá ra rằng toàn bộ toán học có thể được hệ thống hoá trong những lý thuyết hình thức đã tạo ra sự khuấy động lớn. Một biểu hiện của sự kích động này là việc phát sinh một học thuyết triết học cực đoan được biết đến là *chủ nghĩa hình thức* (formalism).

Theo chủ nghĩa hình thức, toán học chỉ là một trò chơi hình thức (formal game), chỉ liên quan đến sự vận động các ký hiệu theo toán học. Dưới quan điểm này, những ký hiệu của phép tính vị từ không biểu thị các vị từ hoặc bất

kỳ điều gì khác. Chúng chỉ là những ký hiệu trên giấy hay bits và bytes trong bộ nhớ của máy vi tính. Do đó, toán học không thể khẳng định là bất kỳ loại tri thức về các đối tượng toán học nào. Thực thế, các đối tượng toán học hoàn toàn không tồn tại, và những vấn đề thâm thúy mà Plato và Aristotle tranh cãi đã trở thành vấn đề tranh luận. Toán học không là gì ngoài một loại tính toán không thấy được.

Thuyết chủ nghĩa hình thức rất hợp với các xu hướng hiện đại nhất định trong khoa học máy tính (computer science), chẳng hạn như trí tuệ nhân tạo. Tuy nhiên, chủ nghĩa hình thức đã chứng tỏ không xứng là triết học tích hợp về toán học (integrated philosophy of mathematics), vì nó không giải thích được sự hiểu biết toán học của con người, không đề cập đến những ứng dụng nổi bật của toán học trong các lĩnh vực như vật lý học và công nghệ.

Bằng cách phản ứng chống lại chủ nghĩa hình thức, một số học thuyết thay thế đã được ủng hộ. Một trong số đó là *chủ nghĩa cấu trúc* (constructivism), quan niệm rằng tri thức toán học có thể đạt được bằng một loạt các cấu trúc trí tuệ thuần túy. Dưới quan điểm này, các đối tượng toán học chỉ tồn tại trong trí tuệ của nhà toán học, như thế tri thức toán học là tuyệt đối chính xác. Tuy nhiên, địa vị của toán học đối với thế giới bên ngoài lại trở nên không chính xác. Lối giải thích cực đoan của chủ nghĩa cấu trúc lại quá duy ngã luận đến nỗi nó không thể tính đến khả năng của truyền đạt toán học từ trí tuệ này sang trí tuệ khác.

Một đặc điểm gây thêm xáo trộn của chủ nghĩa cấu trúc là nó gây ra sự loại bỏ những quy luật cơ bản của logic học. Để hiểu được điều này xảy ra thế nào, chúng ta hãy xem xét một vấn đề

toán học đặc biệt nào đó hoặc câu hỏi về bản chất đúng/sai, vì đáp án cho câu hỏi này hiện nay vẫn chưa được biết. (Thí dụ, chúng ta có thể xem xét câu hỏi khó khăn sau đây của Christian Golbach. Mỗi số hạng chẵn lớn hơn 2 có thể được diễn đạt như tổng của hai số nguyên không?) (Toán học đầy rẫy những câu hỏi như thế, và hiện tượng về tính chất không đầy đủ của Godel cho rằng những câu hỏi như thế sẽ luôn luôn tồn tại). Hãy biểu diễn câu trả lời “yes” theo công thức Ψ và câu trả lời “no” theo công thức phủ định $\sim\Psi$. Vì đáp án không được biết nên cả Ψ lẫn $\sim\Psi$ đều không nằm trong trí tuệ của nhà toán học. Do đó, theo quan điểm chủ nghĩa cấu trúc, sự tách rời $\Psi \vee \sim\Psi$ không phải là sự thừa nhận toán học hợp logic học. Nguyên tắc hoặc là-hoặc là (either-or) của Aristotle (xem 1.1.1 và 1.2.3 ở phần trên) phải bị loại bỏ. (Xem những bài tiểu luận của Luitzen Brouwer và Andrey Kolmogorow trong [22]).

Chủ nghĩa cấu trúc có giá trị là cho phép nhân loại sở hữu tri thức toán học. Tuy nhiên, sự bác bỏ của chủ nghĩa cấu trúc đối với thế giới bên ngoài và loại bỏ logic học Aristotle là không thể chấp nhận được đối với hầu hết các nhà toán học và các nhà khoa học có định hướng toán học. Vì lý do này mà chủ nghĩa cấu trúc vẫn còn là một phong trào cực đoan dựa vào bối cảnh toán học thế kỷ XX.

Một chủ thuyết triết học khác của thế kỷ XX xuất phát từ nền tảng thuyết tập hợp. Sự tin tưởng vào các tập hợp không xác định đưa ra nhiều câu hỏi gây lúng túng. Những tập hợp như thế tương ứng với điều gì trong thực tại? Chúng ở đâu, và làm thế nào để trí tuệ con người có thể hiểu thấu được chúng? Để liêu lĩnh trả lời những câu hỏi này, và là một phản ứng chống lại chủ nghĩa hình thức,

nhiều nhà nghiên cứu thuyết tập hợp tiên đề đã tán thành điều được biết đến là *chủ nghĩa Plato theo kiểu thuyết tập hợp* (set-theoretical Platonism). Theo biến thể này của học thuyết Plato, các tập hợp vô hạn tồn tại trong lĩnh vực phi vật chất, thuần túy toán học. Bằng cách mở rộng hiểu biết lĩnh vực này qua trực giác, chúng ta sẽ có thể đương đầu với sự hỗn độn bất nguồn từ hiện tượng về tính chất không đầy đủ Godel. Tài liệu được trích dẫn thường xuyên và nổi tiếng nhất cho loại này của học thuyết Plato là chính bản thân Godel [5].

Có sự ăn ý khéo léo giữa chủ nghĩa Plato theo kiểu thuyết tập hợp và những khía cạnh nhất định của thực tiễn toán học thế kỷ XX. Tuy nhiên, với tư cách một học thuyết triết học, nên chủ nghĩa Plato theo kiểu thuyết tập hợp đã bỏ đi nhiều điều để được như mong muốn. Nhiều phần bác của Aristotle về các hình thức kiểu Plato vẫn còn có sức thuyết phục. Có những câu hỏi quan trọng về việc làm thế nào một học thuyết về các tập hợp vô hạn có thể thích hợp được với một thế giới hữu hạn.

Chúng ta đã thảo luận ba học thuyết cạnh tranh của thế kỷ XX: chủ nghĩa hình thức (formalism), chủ nghĩa cấu trúc (constructivism), chủ nghĩa Plato theo kiểu thuyết tập hợp (set-theoretical Platonism). Không học thuyết nào trong những học thuyết này thoả mãn được về mặt triết học, và chúng không hướng dẫn gì nhiều cho các nhà khoa học có hướng toán học và những người sử dụng toán học khác. Kết quả là, những nhà toán học cuối thế kỷ XX đã phát triển một quan điểm không nhất trí, một dạng phân liệt kiểu triết học Kant (Kantian schizophrenia), thường được mô tả là “Chủ nghĩa Plato vào những ngày thường trong tuần, chủ nghĩa hình thức vào những ngày nghỉ cuối tuần”

(Platonism on weekdays, formalism on weekends). Nói cách khác, họ chấp nhận sự hiện hữu của những tập hợp vô hạn như một giả thuyết để làm việc trong nghiên cứu toán học, nhưng khi nó đụng tới nghiên cứu triết học, thì họ lại rút lui về lập trường chủ nghĩa hình thức. Do đó, họ từ bỏ hy vọng về một quan điểm tích hợp có thể giải thích cho cả tri thức toán học lẫn khả năng ứng dụng toán học vào thực tại tự nhiên. Về mặt này, triết học về toán học ở một tình trạng đáng buồn.

3.3 Tương lai

Từ thời Phục hưng qua hết thế kỷ XX, những quan niệm của Aristotle về bản chất của các đối tượng toán học đã bị bỏ bê và lờ đi. Ngày nay có vẻ như đã đến lúc chín muồi cho việc đổi mới triết học về toán học, trên cơ sở những quan niệm của Aristotle và Aristotle kiểu mới [16] và được ủng hộ bởi kỹ thuật của logic học hiện đại, gồm cả phép tính khẳng định.

Nhà toán học nổi tiếng David Hilbert đã thấy trước một cuộc đổi mới như thế trong bài ông viết vào năm 1925, “Bàn về tính vô hạn định” “On the Infinite” [22]. Hilbert biết rằng, theo vật lý học hiện đại, thì vũ trụ vật chất là hữu hạn. Nhưng các tập hợp vô hạn đang đóng một vai trò ngày càng lớn trong toán học ngày nay. Do đó, Hilbert nhận ra rằng sai lầm dễ bị công kích nhất trong lập luận toán học là tính vô hạn (infinite). Để bảo vệ cái mà ông gọi là “danh dự của trí tuệ con người” (the honor of human understanding), Hilbert đề nghị phát triển một cơ sở toán học mới, trong đó các lý thuyết hình thức về các tập hợp vô hạn, chẳng hạn như T_{ω} , được chứng minh chính xác bằng sự tham khảo lượng hữu hạn. Đây là chương trình *giảm hoá luận hữu hạn* (finitistic reductionism) của Hilbert.

Mặc dù Hilbert không trích dẫn Aristotle, song chúng ta có thể tưởng tượng rằng Hilbert được lợi từ việc kiểm tra sự phân biệt của Aristotle giữa tính vô hạn thực sự và tính vô hạn tiềm năng. *Tính vô hạn thực sự* (actual infinity) là điều gì đó giống như một tập hợp vô hạn được xem là tổng số hoàn thành (completed totality). *Tính vô hạn tiềm năng* (potential infinity) giống như một hữu hạn nhưng lại kéo dài vô hạn định thành một loạt các sự kiện. Theo Aristotle, những vô hạn thực sự không thể tồn tại, nhưng những vô hạn tiềm năng thì tồn tại trong tự nhiên và thể hiện cho chúng ta thấy theo nhiều cách khác nhau, thí dụ, chu kỳ tuần hoàn vô hạn các mùa hoặc tính chia hết vô hạn của một miếng vàng.

Trong bất kỳ trường hợp nào, rõ ràng Hilbert đã khẳng định chương trình của mình cũng như trong việc loại bỏ một kiểu cách khác. Sự giản hoá tính hữu hạn hàng loạt mà Hilbert mong ước đã không thể thực hiện. Điều này tiếp theo từ định lý về tính không đầy đủ của Godel [5,22]. Những kết quả đáng chú ý mà Godel đã thu được vào năm 1931 đã khiến cho những quan niệm

triết học trong bài tiểu luận Hilbert viết năm 1925 bị mang tai mang tiếng. Chương trình cơ sở lớn của Hilbert có vẻ như đã chết, không trông mong cứu vãn được.

Hai mươi năm qua đã nhìn thấy sự hồi sinh của chương trình Hilbert. Cuộc nghiên cứu cơ sở gần đây [20] cho thấy, mặc dù Ts không thể giản hoá về tính hữu hạn, song còn có những học thuyết hình thức khác đang được giản hoá về tính hữu hạn, theo một ý nghĩa đặc biệt như Hilbert đã hình dung. Hơn nữa, những học thuyết hình thức khác này còn tỏ ra thích hợp với đa phần của toán học. Chúng không bao gồm những lượng vô hạn thực sự như ω chẳng hạn, nhưng chúng bao gồm những kết quả chủ yếu của số học và hình học và những môn học tiếp cận nhau.

Công cuộc nghiên cứu mới này chưa có ảnh hưởng tới triết học về toán học và trên thực tiễn toán học. Các triết gia và các nhà toán học tự do chọn lựa phương hướng để theo đuổi và kỹ thuật để nhấn mạnh. Chỉ thời gian mới có thể tiết lộ cuộc cách mạng tương lai của triết học về toán học.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

----oOo----

[1] Hippocrates G. Apostle, *Aristotle's Philosophy of Mathematics*, University of Chicago Press, 1952, x + 228 ps.

[2] I. M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, 2nd ed., Chelsea Publishing Company, New York, 1970, translated and edited by Ivo Thomas, xxii + 567 ps.

[3] Haskell B. Curry, *Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics*, Studied in Logic and the Foundations of mathematics, North-Holland, 1951, vii + 75 ps.

[4] Melvin Fitting, *First Order Logic and Automated Theorem Proving*, 2nd ed., Graduate Texts in Computer Science, Springer-Verlag New York Inc., 1996, xvi + 326 ps.

[5] Kurt Godel, *Collected Works*, Oxford University Press, 1986–1995, three volumes.

[6] Petr Hájek and Pavel Pudlák, *Metamathematicx of First-order Arithmetic*, Perspectives in Mathematical Logic, Springer-Verlag, 1993, xiv + 460 ps.

NHỮNG NGƯỜI CỘNG TÁC TRONG QUYỂN TRIẾT HỌC NÀY

STANLEY ROSEN là giáo sư triết ở Đại học Boston và Penn. Ông lấy cử nhân Triết và học vị tiến sĩ từ Đại học Chicago. Ông còn được phong tặng tiến sĩ danh dự của Đại học Lisbon (Bồ Đào Nha) và là cựu chủ tịch Hiệp hội Siêu hình học Hoa Kỳ. Ông tiếp tục theo đuổi công việc nghiên cứu tại viện nghiên cứu các học thuyết cổ điển của Mỹ tại Athens và viện Nghiên cứu nhân văn tại Đại học Wisconsin, Đại học Heidelberg, và Đại học Kinh tế London. Giáo sư Rosen đã thuyết trình khoảng 200 chuyên đề tại các đại học ở Bắc Mỹ và châu Âu và là tác giả của 13 tựa sách, bao gồm *Tiệc Rượu đêm của Plato; Các Giới hạn của Phân tích; Khoa Chú giải học với tư cách là Chính trị học; Mối Bất hòa giữa Triết học và Thơ ca; Vấn đề tồn tại*; và gần đây nhất, *Siêu hình học trong Ngôn ngữ Thông thường*. Các tác phẩm của ông đã được dịch sang tiếng Pháp, Catalan, Nhật, Ba Lan, và Trung Hoa.

PAUL RAHE học ở Yale và lấy cả cử nhân và tiến sĩ Triết ở đây. Ông là giáo sư sử học ở Đại học Tulsa, nơi ông chuyên về lịch sử cổ Hy Lạp và La Mã. Ông đã từng là nghiên cứu sinh ở viện Nghiên cứu liên trường (đại học), trung tâm Nghiên cứu nhân văn Quốc gia, viện Nghiên cứu Đông Địa Trung hải về các vấn đề của Thế giới Hiện nay, trung tâm Nghiên cứu về Lịch sử Tự do và sự Bảo hiểm Quốc gia đối với ngành nhân văn. Giáo sư Rahe đã viết các tác phẩm như *Các nền Cộng hòa cổ và đương đại: Chủ nghĩa Cộng hòa cổ điển và cuộc Cách mạng Hoa Kỳ; Các nền Cộng hòa cổ và đương đại: Hệ thống Cai trị cổ trong Hy Lạp cổ điển; Các nền Cộng hòa cổ và đương đại: các Phương thức và các Trật tự mới trong Tư duy Chính trị đương đại lúc buổi đầu*; và *Các nền Cộng hòa cổ và đương đại: những Phát kiến về sự Khôn ngoan – việc Thiết lập Hệ thống Cai trị Hoa Kỳ*; và các tập sách sắp xuất bản như *Khoa học Nhân văn của Montesquieu: Những Tiểu luận về Tinh thần Luật pháp và Di sản của nền Cộng hòa của Machiavelli*.

WILLIAM DESMOND lấy cử nhân Triết ở Đại học Quốc gia Ireland và tiến sĩ Triết ở Đại học Quốc gia Pennsylvania. Ông là giáo sư triết tại viện Triết học ở Katholieke Universiteit Leuven. Ông còn giữ chức Chủ tịch triết học tại các đại học Boston và Đại học Loyola ở Maryland. Ông đã là chủ tịch Hiệp hội Hegel và Siêu hình học của Mỹ và là thành viên đồng sáng lập Hiệp hội các Triết gia Hoa Kỳ. Một số tác phẩm của ông gồm có Nghệ thuật và cái tuyệt đối: *Nghiên cứu về Mỹ học của Hegel; Triết học và các Vấn đề khác của nó: Những Cách của Tồn tại và Tinh thần; Sự Phục tạp và cái Tối thượng; Các Tư duy Siêu hình từ thời Trung cổ; và Hegel cùng những Lời Phê bình của ông: Triết học về Hậu quả của Hegel*.

ROBERT PIPPIN là giáo sư lỗi lạc về Raymond W. và Hilpert Gruner ở Ủy ban về Tư tưởng Xã hội và khoa Triết tại Đại học Chicago. Ông lấy cử nhân triết ở Đại học Chúa Ba Ngôi, và tiến sĩ triết ở Đại học Pennsylvania. Giáo sư Pippin ở trong ban biên tập của tờ *Tạp san Lịch sử Triết học* và *Khảo cứu Triết học*, và *Triết học Âu châu Hiện đại*. Một số tác phẩm của ông gồm *Thuyết Hình thái của Kant: Các Tiểu luận về sự Phê phán Lý tính Thuần túy; Chủ nghĩa Duy tâm của Hegel: Sự Thỏa mãn của Tự ý thức; Thuyết Duy tâm như là Quan điểm Hiện đại: Những Biến thể của thuyết Hegel; và Henry James và Đời sống Luân lý Hiện đại*.

RICHARD VELKLEY lấy cử nhân triết về Lịch sử châu Âu ở Đại học Cornell và tiến sĩ triết ở Đại học Pennsylvania. Ông là trợ lý giáo sư triết học ở trường Triết học, Đại học Công giáo Hoa Kỳ từ năm 1997. Ông còn là phó tổng biên tập tờ *Tạp chí Siêu hình học*. Các tác phẩm của giáo sư Velkley gồm *Tự do và Giới hạn cuối cùng của Lý tính: về các Nền tảng Đạo đức của Triết học Phê phán của Kant* cùng nhiều bài viết về Kant, Rousseau, Schelling, Husserl, Gadamer, và những đề tài về lịch sử triết học. Ông hiện đang viết một cuốn sách về Rousseau, Kant, và Heidegger.

JAAKKO (KAARLO JAAKKO JUHANI) HINTIKKA lấy bằng tiến sĩ triết ở Đại học Helsinki, Phần Lan. Ông là hội viên viện hàn lâm Khoa học và Văn chương Na Uy, hội viên Viện hàn lâm Nghệ thuật và Khoa học Hoa Kỳ, cố vấn khoa học và là thành viên nước ngoài của Internationales Forschungszentrum Salzburg và Societas Scientiarum Fennica. Ông là biên tập chính của tờ *Tổng hợp*. Một số tác phẩm của ông gồm *Những hình thức, Phân biệt thông thường trong phép tính vị từ; Thời gian và tính tất yếu; Nghiên cứu về thuyết thể thức của Aristotle; Ngữ nghĩa học chất vấn và các vấn đề của ngữ nghĩa học; Ludwig Wittgenstein: Những sự thật nửa vời và những sự thật một phần tư; Những mô hình về lý thuyết ngôn ngữ và các tiểu luận khác về các cơ sở của ngôn ngữ*. Ông đã tranh luận và đóng góp trong các sách *Các tiểu luận về danh tiếng của Jaakko Hintikka; Chân dung: Jaakko Hintikka; việc Nghiên cứu Hintikka; và Tri thức và sự thẩm vấn: Những tiểu luận về tri thức luận và triết học khoa học của Jaakko Hintikka*.

GIAN-CARLO ROTA là giáo sư toán ứng dụng và triết học ở viện Kỹ thuật Massachusetts từ năm 1975 tới 1999. Ông đã từng là hội viên của Comitato Scientifico, Viện hàn lâm Khoa học Quốc gia về Phụ nữ trong Khoa học và Công nghệ và Ủy ban Tư vấn Toán thuộc Văn phòng Nghiên cứu Hải quân. Các sách của ông gồm *Về các cơ sở của thuyết tổ hợp; Những tư tưởng trừu tượng; và Phép tính toán tử hữu hạn*. Ông mất năm 1999.

STEPHEN G. SIMPSON lấy cử nhân triết ở Đại học Lehigh và tiến sĩ triết về toán ở MIT. Ông là trợ giáo môn toán ở Đại học Tennessee. Ông đã được mời nói chuyện ở các khoa toán tại Anh, Pháp, Venezuela, Đức, Hà Lan, Nhật, Đài Loan, và Ý. Giáo sư Simpson đã viết những bài về *Biên niên sử Logic Toán học; Tạp chí logic biểu tượng; Các tiến bộ trong Toán học; Biên niên sử về logic thuần túy và ứng dụng; Tạp chí lý thuyết tổ hợp*, và *Lưu trữ dành cho logic toán*.

MỤC LỤC

Lời giới thiệu	5
PHẦN MỘT: TRIẾT HỌC XÃ HỘI và TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ	7
Dẫn nhập của Paul Rahe	9
<i>Trích tác phẩm:</i>	
Tiệc rượu đêm của Plato (Symposium)	26
Gorgias của Plato	35
Nền Cộng hòa của Plato (Republic)	40
Chính trị học của Aristotle (Politics)	63
Quân Vương của Niccolò Machiavelli (The Prince)	66
Leviathan của Thomas Hobbes	69
Nghị luận thứ nhất và thứ hai của Jean-Jacques Rousseau (The First and Second Discourses)	76
PHẦN HAI: TRIẾT HỌC TÔN GIÁO	85
Dẫn nhập của William Desmond	87
<i>Trích tác phẩm:</i>	
Xưng tội của Augustine (Confessions)	104
Chỉ dẫn về sự nhầm lẫn của Moses Maimonides (The guide for the Perplexed)	112
Tư duy của Blaise Pascal (Pensées)	122
Những Bài giảng về triết học tôn giáo của Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Lectures on the Philosophy of Religion)	136
Âu lo và Run sợ của Soren Kierkegaard (Fear and Trembling)	140

PHẦN BA: TRIẾT HỌC NGHỆ THUẬT VÀ TRIẾT HỌC VĂN HÓA	151
Dẫn nhập của Robert Pinpin	153
<i>Trích tác phẩm:</i>	
Nền Cộng hòa của Plato (Republic)	166
Thi pháp của Aristotle (Poetics)	178
Về giáo dục thẩm mỹ cho con người trong một loạt thư từ của Friedrich Schiller (On the Aesthetic Education of Man in a series of Letters)	191
Sự khai sinh của bi kịch và phả hệ của con người (The Birth of Tragedy)	200
Nghệ thuật như sự trải nghiệm của John Dewey (Art as Experience)	219
Lý luận mỹ học của Theodor Adorno (Aesthetic Theory)	238
PHẦN BỐN: SIÊU HÌNH HỌC	255
Dẫn nhập của Richard Velkley	257
<i>Trích tác phẩm:</i>	
Siêu hình học của Aristotle (Metaphysics)	271
Những suy niệm về triết học đầu tiên trong đó sự hiện hữu của Chúa và sự khác biệt giữa tinh thần và thể xác được chứng minh của René Descartes (Meditations)	283
Những bài thuyết trình về lịch sử triết học của Georg Wilhelm Friedrich Hegel (The Lectures on the History of Philosophy)	288
Những phản tư về khái niệm chung về sự công bằng của Gottfried Wilhelm Leibniz (Reflections on the Common Concept of Justice)	302
Những khai mào cho bất kỳ siêu hình học tương lai nào có thể trở thành như một khoa học của Immanuel Kant (Prolegomena to Any Future Metaphysics)	317
Những cuốn sách xanh và nâu của Ludwig Wittgenstein (The Blue and Brown Books)	324
PHẦN NĂM: TRI THỨC LUẬN	329
Dẫn nhập của Jaakko Hintikka	331
<i>Trích tác phẩm:</i>	
Meno của Plato	343
Phân tích hậu nghiệm của Aristotle (Posterior Analytics)	351

Những suy niệm về triết học đầu tiên trong đó sự hiện hữu của Chúa và sự phân biệt giữa tinh thần và thể xác được chứng minh của René Descartes (<i>Meditations</i>)	353
Bài tóm tắt cuốn sách mới được xuất bản, có tựa là Luật thuyết về nhân bản, & C. của David Hume (<i>Abstract on a Treatise of Human Nature</i>)	360
Chất vấn như là một phương pháp triết học của Jaakko Kintikka	372
PHẦN SÁU: TRIẾT HỌC CỦA KHOA HỌC	385
Dẫn nhập mười tiên đoán có tính triết học (và ngược lại) của Gian-Carlo Rota & Jeffrey Thomas Crants	387
<i>Trích tác phẩm:</i>	
Phản phương pháp của Paul Feyerabend (<i>Against Method</i>)	402
Cơ cấu của các cuộc cách mạng khoa học của Thomas Kuhn (<i>The Structure of Scientific Revolutions</i>)	410
Cuộc khủng hoảng khoa học châu Âu của Edmund Husserl (<i>The Crisis of European Sciences</i>)	424
Khái niệm về tiến bộ sinh học của Francisco J. Ayala	436
Khoa học và khoa học gia của Henri Poincaré (<i>Science and Scientist</i>)	451
Khoa học và giả thuyết của Henri Poincaré (<i>Science and Hypothesis</i>)	457
Logic học và toán học của Stephen G. Simpson	467
Tài liệu tham khảo	485
Những người cộng tác trong quyển triết học này	486

TRIẾT HỌC NHÂN SINH

- STANLEY ROSEN -

Chịu trách nhiệm xuất bản
PHAN ĐÀO NGUYỄN

Chịu trách nhiệm bản thảo
TRẦN DŨNG

Biên tập	Hà Anh Thu
Trình bày	Minhtri Design Co.
Vẽ bìa	Họa sĩ Nguyễn Hùng
Sửa bản in	Tuyệt Nhung

NHÀ XUẤT BẢN LAO ĐỘNG
175 Giảng Võ, Hà Nội
Điện thoại : 8560006 - 8515380
Fax : 04.8515381
Email: nxblaodong@fpt.vn

Liên kết xuất bản

CTY VĂN HÓA MINH TRÍ - NS. VĂN LANG
25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP.HCM
ĐT : 8.242157 - 8233022 - Fax : 84.8.235079



Stanley **R**osen

TRIẾT HỌC nhân sinh

----- Nhà Xuất Bản Lao Động



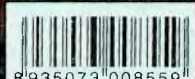
Nhà sách
VIN LANG

23 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP. HCM

ĐT: 8242157 - 8233022 - FAX: 8235079

9 Đường Dông An, Q.1, TP. HCM. ĐT: 843306

Email: vinlangit@yahoo.com



8935073 008559

Giá: 140.000đ