

VL00003538



C QUỐC GIA HÀ NỘI
TRƯỜNG ĐẠI HỌC KHOA HỌC XÃ HỘI VÀ NHÂN VĂN
VIETNAM NATIONAL UNIVERSITY, HANOI
UNIVERSITY OF SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES



TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC: NHỮNG VẤN ĐỀ NHẬN THỨC LUẬN VÀ ĐẠO ĐỨC HỌC

GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY: PROBLEMS OF EPISTEMOLOGY AND ETHICS

KỶ YẾU HỘI THẢO QUỐC TẾ

Hà Nội, 21 - 22/12/2004

PROCEEDINGS OF INTERNATIONAL CONFERENCE

HaNoi, Dec 21th - 22th, 2004



NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

**TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC:
NHỮNG VẤN ĐỀ NHẬN THỨC LUẬN
VÀ ĐẠO ĐỨC HỌC**

**GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY:
PROBLEMS OF EPISTEMOLOGY
AND ETHICS**

Bản sao lưu trữ

ĐẠI HỌC QUỐC GIA HÀ NỘI
TRƯỜNG ĐẠI HỌC KHOA HỌC XÃ HỘI VÀ NHÂN VĂN
VIETNAM NATIONAL UNIVERSITY, HANOI
UNIVERSITY OF SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC:
NHỮNG VẤN ĐỀ NHẬN THỨC LUẬN
VÀ ĐẠO ĐỨC HỌC

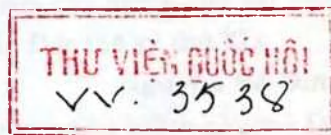
GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY:
PROBLEMS OF EPISTEMOLOGY
AND ETHICS

KỶ YẾU HỘI THẢO QUỐC TẾ

Hà Nội, 21 - 22/12/2004

PROCEEDINGS OF INTERNATIONAL CONFERENCE

HaNoi, Dec 21th - 22th, 2004



NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA
Hà Nội - 2006

CHỦ BIÊN

TS. TRỊNH TRÍ THỨC
TS. NGUYỄN VŨ HẢO

BAN BIÊN SOẠN

GS. TS. NGUYỄN HỮU VUI
PGS. TS. PHẠM XUÂN HẰNG
TS. TRỊNH TRÍ THỨC
TS. NGUYỄN VŨ HẢO
TS. NGUYỄN ANH TUẤN
TS. DƯƠNG VĂN THỊNH
TS. NGUYỄN QUANG HUNG
THS. HOÀNG VĂN THẮNG

MỤC LỤC

	<i>Trang</i>
- Lời Nhà xuất bản	11
Lời giới thiệu của Ban biên soạn trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn	13
- Nhận thức luận và đạo đức học trong triết học cổ điển Đức	
TS. Trịnh Trí Thức	19
Triết học cổ điển Đức Một di sản trí tuệ cần được tiếp tục nghiên cứu	
PGS. TS. Phạm Xuân Hằng	34
<i>Phần I</i>	
NHỮNG VẤN ĐỀ NHẬN THỨC LUẬN	
Phương thức tư duy chủ thể tính của I.Cantơ về những gợi mở của nó đối với đương đại	43
Âu Dương Khang	45
Ảnh hưởng của triết học phương Tây đối với triết học Trung Hoa	
Wang Chao - Chun	70
Thực chất “cái siêu việt” của lý tính trong lý luận nhận thức của I.Cantơ và tư tưởng của ông về một nền triết học khoa học	
Phạm Văn Chung	94
Lútvích Phoiơbác và sự thắng thế của chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa vô thần trong triết học cổ điển Đức thế kỷ thứ XIX	
Nguyễn Bá Dương	120
Quan hệ giữa triết học với tôn giáo trong tư tưởng phương Đông qua cách nhìn của Hêghen và một số học giả phương Tây	
Nguyễn Văn Dũng	132
	5

Immanuen Cantơ và nền triết học hiện đại ở phương Tây		
	Bùi Đăng Duy	146
Tư tưởng của I. Cantơ về sự thống nhất của lý luận nhận thức, đạo đức học trong nhân học		
	Nguyễn Vũ Hào	155
Hạt nhân hợp lý của phép biện chứng Hêghen trong <i>Tư bản</i> của C.Mác		
	Hoàng Thị Hạnh	170
Vấn đề văn hoá trong triết học cổ điển Đức đối chiếu quan điểm của I.Cantơ và G.V. Hêghen		
	Nguyễn Huy Hoàng	186
Nan đề và hoá giải nan đề từ hướng tiếp cận toàn thể của I. Cantơ đến toàn thể luận đương đại		
	Tô Duy Hợp	210
Bản thể luận Huxéc với chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm Cantơ		
	Đỗ Minh Hợp	224
Triết học Mác với tư cách là thông diễn học thực tiễn		
	Yu Wujin	240
Immanuen Cantơ và nhận thức luận hiện đại		
	Đỗ Văn Khang	264
Lý luận nhận thức của I. Cantơ thời kỳ "phê phán" Giá trị và hạn chế		
	Trần Văn Phòng	271
Một hướng tiếp cận đặc điểm lý luận nhận thức trong triết học cổ điển Đức		
	Lê Văn Quang	281
Từ triết học phê phán đến nghiên cứu con người		
	Hồ Sĩ Quý	293
Nhận thức luận của Cantơ - Nhìn từ triết lý Đông phương		
	Lê Công Sự	311
Vấn đề "kinh nghiệm", "quy nạp" và bản chất của tri thức khoa học trong triết học Cantơ		
	Nguyễn Gia Thơ	322

Quan niệm của Cantơ về bản chất và giới hạn của nhận thức	Dương Văn Thịnh	334
Chất thể và mô thức của tư duy (Góp thêm lời bàn cho vấn đề nội dung và hình thức của tư duy)	Nguyễn Anh Tuấn	344
Tính cổ điển tương đối và ảnh hưởng của triết học cổ điển Đức đối với các trào lưu triết học phương Tây	Nguyễn Thanh Tuấn	374
Châu Đôn Di và Cantơ về mô hình thế giới	Trần Nguyên Việt	385
Quan niệm của Cantơ về bản chất của nhận thức và ý nghĩa của nó	Vũ Văn Viên	395
Một thế giới của các sự kiện Những cội rễ của triết học phân tích trong triết học Đức	Edmund Runggaldier	404
Phạm trù “thực tiễn” trong triết học cổ điển Đức	Phạm Thái Việt	422
<i>Phần II</i>		
NHỮNG VẤN ĐỀ ĐẠO ĐỨC HỌC		431
Đạo đức học của Cantơ và ý nghĩa hiện thời của nó	Nguyễn Trọng Chuẩn	433
Triết học đạo đức của Cantơ và ảnh hưởng của nó đối với nền triết học phương Tây	Ngô Thị Mỹ Dung	441
Trả lời như là bổn phận - Suy tư về trách nhiệm	Trần Văn Đoàn	458
Sự chuyển biến về tư tưởng từ chủ nghĩa nhân bản đến thần học qua “lôgic” đạo đức của L. Phoiơbắc	Mai Quang Hiện	487
Tìm hiểu một số quan niệm đạo đức của I.Cantơ (Qua so sánh với quan niệm đạo đức của Mạnh Tử)	Đỗ Thị Hoà Hời	496

Chủ nghĩa nhân đạo trong đạo đức học của I. Cantơ: Ảo tưởng hay hiện thực? (Qua phân tích ý tưởng của I. Cantơ về một nền hoà bình vĩnh cửu)	Nguyễn Quang Hưng	512
Quan hệ giữa cá thể và cộng đồng trong học thuyết đạo đức học của Cantơ	Trịnh Duy Huy	529
Từ sự phê phán của Mác đối với quan niệm pháp quyền của Hêghen - đến khái niệm công lý trong xã hội định hướng bởi thị trường	Huang Ing - Huei và Trần Văn Đoàn	540
Đạo đức học của C.Mác và Ph.Ăngghen - Bước phát triển mới so với các tư tưởng đạo đức học của các nhà triết học cổ điển Đức	Đỗ Huy	561
Triết học Cantơ - một triết học văn hoá	Nguyễn Văn Huyền	578
Thế giới đạo đức trong triết học thực tiễn của Cantơ	Nguyễn Kim Lai	589
Đạo đức học Cantơ và tư tưởng văn hóa hòa bình	Vũ Thị Thu Lan	604
Tha nhân trong đạo đức học của Cantơ, Levinas và văn hóa của Việt Nam	Nguyễn Ngọc Thảo và Lê Xuân Hỷ	613
Định hướng phê phán duy hạnh phúc luận trong đạo đức học Cantơ	Dương Thị Liễu	629
Quan niệm của I. Cantơ về mối quan hệ giữa ý chí tự do và ý chí phục tùng các quy tắc đạo đức	Nguyễn Thế Nghĩa	639
Về sự kế thừa đạo đức học của I.Cantơ trong tác phẩm <i>Lý thuyết về công lý</i> của John Rawls	Trần Thảo Nguyên	649

Một nền hoà bình vĩnh cửu và toàn cầu hoá	Barbara Baudot	660
Tư tưởng về loài người như mục đích tự thân trong học thuyết đạo đức học Cantơ	Bùi Thanh Phương	687
Đạo đức học của Cantơ và tư tưởng Hồ Chí Minh về đạo đức	Nguyễn Đăng Quang	698
Quan hệ giữa đạo đức với các lĩnh vực đời sống xã hội khác trong quan điểm đạo đức học của Cantơ	Nguyễn Văn Sanh	709
Mệnh lệnh tuyệt đối và ý nghĩa thời đại của nó	Lê Công Sự	719
Một số khía cạnh đạo đức trong triết học Cantơ	Lê Thị Thuỷ	736
Quan niệm của I. Cantơ về niềm tin tôn giáo và vai trò của ý thức đạo đức trong việc tạo dựng niềm tin cho con người	Đặng Hữu Toàn	745
Quan hệ giữa tự do, pháp quyền và nhà nước trong học thuyết pháp quyền của G. Phíchơ	Michael Gerten	759
Giá trị nhân bản trong đạo đức học của L. Phoiơbắc	Phạm Thị Ngọc Trâm	780
I. Cantơ và phạm trù nghĩa vụ đạo đức	Võ Minh Tuấn	791
<i>Phần III</i>		
MỘT SỐ VẤN ĐỀ GIẢNG DẠY VÀ NGHIÊN CỨU LỊCH SỬ TRIẾT HỌC		799
Tư duy triết học với việc giảng dạy lịch sử triết học ở Việt Nam	Bùi Thanh Quất	801
Chú trọng và đổi mới việc nghiên cứu và giảng dạy lịch sử triết học phương Tây ở Việt Nam	Nguyễn Duy Quý	807

Triết học cổ điển Đức với triết học Mác	Nguyễn Hữu Vui	814
Vấn đề giảng dạy và nghiên cứu triết học ngoài mácxít ở Việt Nam hiện nay	Trịnh Trí Thức	824
Góp thêm ý kiến về việc nâng cao chất lượng giảng dạy và nghiên cứu triết học cổ điển Đức ở nước ta hiện nay	Lương Đình Hải	833

Bản sao lưu trữ

LỜI NHÀ XUẤT BẢN

Nhận thức luận và đạo đức là những vấn đề cốt lõi trong triết học cổ điển Đức. Các nhà triết học cổ điển Đức đã có đóng góp to lớn vào việc nghiên cứu những vấn đề vốn đã được nhân loại quan tâm trong nhiều thế kỷ và rút ra những kết luận quyết định đến sự phát triển triết học sau này. Đặc biệt triết học cổ điển Đức có ảnh hưởng lớn và là một trong ba tiền đề lý luận cho việc ra đời của triết học Mác.

Với ý nghĩa đó, Nhà xuất bản Chính trị quốc gia phối hợp với Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội xuất bản cuốn *Triết học cổ điển Đức: Những vấn đề nhận thức luận và đạo đức học*.

Cuốn sách gồm các tham luận của các nhà khoa học trong và ngoài nước tham gia Hội thảo khoa học quốc tế về vấn đề triết học cổ điển Đức nhân kỷ niệm 200 năm ngày mất của I. Cantơ – nhà triết học vĩ đại, người sáng lập triết học cổ điển Đức.

Các tham luận tập trung nghiên cứu làm rõ bản chất nhận thức luận và đạo đức của các nhà triết học cổ điển Đức; khẳng định những giá trị cơ bản của đạo đức trong triết học cổ điển Đức, nhất là triết học của I. Cantơ; làm rõ ảnh hưởng của triết học cổ điển Đức đối với sự hình thành của triết học Mác và các trào lưu, khuynh hướng triết học phương Tây khác sau này; khẳng định sự cần thiết của việc nghiên cứu triết học cổ điển Đức nói riêng và lịch sử triết học nói chung, trên cơ sở đó ứng dụng và tìm cách phát triển việc nghiên cứu, giảng dạy và học tập triết học ở nước ta.

Đây là một Hội thảo khoa học triết học chuyên ngành sâu. Để tôn trọng chính kiến học thuật của các tác giả, Nhà xuất bản giữ nguyên nội dung quan điểm khoa học của bản tham luận để bạn đọc tham khảo.

Xin giới thiệu cuốn sách cùng bạn đọc.

Tháng 12 năm 2005

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

LỜI GIỚI THIỆU CỦA BAN BIÊN SOẠN TRƯỜNG ĐẠI HỌC KHOA HỌC XÃ HỘI VÀ NHÂN VĂN

Chúng tôi xin trân trọng giới thiệu cùng bạn đọc cuốn *Triết học cổ điển Đức: Những vấn đề nhận thức luận và đạo đức học*. Cuốn sách là tổng hợp các tham luận của các nhà khoa học trong và ngoài nước, tại Hội thảo Khoa học quốc tế do Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội tổ chức vào các ngày 21 và 22 tháng 12 năm 2004 nhân kỷ niệm 200 năm ngày mất của I. Cantơ - nhà triết học vĩ đại, người sáng lập triết học cổ điển Đức. Cuộc Hội thảo là nơi hội tụ và diễn ra các cuộc đối thoại triết học giữa các nhà khoa học Việt Nam, Hoa Kỳ, Trung Quốc, Đức, Áo... Ban tổ chức Hội thảo đã nhận được hơn 50 báo cáo khoa học.

Cuộc Hội thảo đã nhận được sự tài trợ của Viện xã hội mở Đài Loan, Đại sứ quán Cộng hoà liên bang Đức tại Hà Nội và Quỹ trao đổi Hàn lâm Đức (DAAD), Cộng hoà liên bang Đức.

Sự hợp tác giữa những người làm công tác nghiên cứu và giảng dạy triết học nước ta với các học giả nước ngoài mới bắt đầu đẩy mạnh được từ sau ngày đất nước đổi mới. Các trường đại học, viện nghiên cứu nước ngoài như Đức, Nga, Trung Quốc,... thường xuyên mời các nhà nghiên cứu triết học nước ta tham dự các cuộc hội thảo, trao đổi quốc tế do họ tổ chức. Đây là Hội thảo triết học quốc tế đầu tiên do Đại học Quốc gia Hà Nội tổ chức và cũng là Hội thảo quốc tế đầu tiên về triết học cổ điển Đức ở Việt Nam nhằm trao đổi kinh nghiệm nghiên cứu và giảng dạy triết học và đáp lại

thịnh tình của đồng nghiệp và bạn bè quốc tế. Cuộc Hội thảo này là cột mốc quan trọng trong việc mở rộng sự hợp tác giữa những người làm triết học ở Việt Nam với các đồng nghiệp quốc tế. Thiết nghĩ, Hội thảo lần này cùng với các cuộc gặp gỡ chung khác nhân dịp kỷ niệm các sự kiện lớn của dân tộc và quốc tế do Đại học Quốc gia Hà Nội chủ trì là những minh chứng cho sự mở rộng hợp tác.

Mở đầu Hội thảo, PGS. TS. Phạm Xuân Hằng Hiệu trưởng Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn đọc diễn văn chào mừng các nhà khoa học trong và ngoài nước về dự Hội thảo, nhấn mạnh tính thời sự và ý nghĩa khoa học của chủ đề Hội thảo. Diễn giả cũng chỉ ra rằng, phép biện chứng duy vật được các nhà kinh điển của chủ nghĩa Mác khởi xướng trên cơ sở tiếp thu hạt nhân hợp lý của triết học cổ điển Đức, nhất là của triết học Hêghen giờ đây vẫn cần được chúng ta tiếp tục phát triển có tính đến những thay đổi của thực tiễn xã hội các nước và Việt Nam trong nhiều thập kỷ qua.

Báo cáo đề dẫn của TS. Trịnh Trí Thức - Chủ nhiệm khoa Triết học, Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, tóm lược nội dung cơ bản của các học thuyết triết học cổ điển Đức liên quan đến chủ đề chính của hội thảo. Báo cáo đề dẫn cũng nêu rõ mục đích và các hướng làm việc chủ yếu của Hội thảo, đề nghị các nhà khoa học tập trung làm rõ những vấn đề còn có những ý kiến khác nhau để đi đến thống nhất trong việc trình bày và đánh giá một số luận điểm then chốt trong học thuyết của các nhà triết học Đức.

Độc giả Việt Nam quan tâm đến những vấn đề của phép biện chứng duy vật và lịch sử phép biện chứng hẳn là biết đến bài giảng và nghiên cứu của các vị giáo sư như GS.TS. Nguyễn Trọng Chuẩn, GS.TS. Nguyễn Hữu Vui, PGS. Bùi Thanh Quát, GS.TS. Trần Văn Đoàn (Đài Loan, Chủ tịch Liên đoàn các nhà triết học châu Á), PGS.TS. Đặng Hữu Toàn, PGS.TS. Hồ Sĩ Quý, GS.TS. Tô Duy Hợp... Lần này các học giả trên đều có báo cáo tham luận và một số đã tham gia điều hành Hội thảo.

Tại phiên họp toàn thể, sau diễn văn của Hiệu trưởng và báo cáo đề dẫn của Chủ nhiệm Khoa Triết học, Hội thảo đã nghe báo cáo tham luận của GS. TS. Trần Văn Đoàn (*Trả lời như là bốn phần - suy tư về trách nhiệm*), GS.TS. Nguyễn Hữu Vui (*Triết học cổ điển Đức với triết học Mác*), GS.VS. Nguyễn Duy Quý (*Chú trọng và đổi mới việc nghiên cứu và giảng dạy lịch sử triết học phương Tây ở Việt Nam*). Phần lớn những vấn đề đặt ra trong các báo cáo này đã được các học giả tiếp tục thảo luận và làm sáng tỏ thêm tại các cuộc họp ở hai tiểu ban *Triết học cổ điển Đức: Những vấn đề nhận thức luận* (Trưởng tiểu ban: PGS. Bùi Thanh Quát) và *Triết học cổ điển Đức: Những vấn đề đạo đức học* (Trưởng tiểu ban: GS.TS. Nguyễn Hữu Vui).

Tại tiểu ban 1 có 26 báo cáo tham luận, trong đó có 4 báo cáo của các tác giả nước ngoài, đã tập trung nghiên cứu, làm rõ ba vấn đề sau:

Thứ nhất, phân tích vấn đề nhận thức luận theo quan niệm của các nhà triết học cổ điển Đức, nhất là của I. Cantơ và G.V.Hêghen. Các báo cáo và ý kiến phát biểu đều chú ý trình bày cơ chế diễn ra quá trình nhận thức và những điểm cần lưu ý khi nghiên cứu quá trình này. Đáng lưu ý ở đây là ý kiến trao đổi của GS.TS. Trần Văn Đoàn, PGS. Bùi Thanh Quát, GS.TS. Tô Duy Hợp, PGS.TSKH. Đỗ Văn Khang, PGS. Bùi Đăng Duy và các tiến sĩ Dương Văn Thịnh, Nguyễn Anh Tuấn, Nguyễn Vũ Hảo, Phạm Văn Chung, Phạm Thái Việt xung quanh việc hiểu thế nào cho đúng những khái niệm cơ bản của triết học tiên nghiệm I. Cantơ: cái tiên nghiệm, cái siêu nghiệm, cái siêu việt, vật tự nó (phân biệt chúng với nhau như thế nào), niệm thức, lược đồ, trí tưởng tác tạo, các quá trình tổng hợp tri thức, chất thể và mô thức của tư duy, thực tiễn, điểm mù lý tính, nan đề và hoá giải nan đề... Tuy vẫn còn những ý kiến khác nhau xung quanh những khái niệm trên, nhưng các nhà khoa học đều nhất trí ở một điểm, những ý kiến khác nhau đó không hẳn là do khó khăn về thuật

ngữ, mà chủ yếu là do chúng ta chưa lĩnh hội nhất quán cách hiểu của I. Cantor về tư duy nhận thức. Ngay tại các phiên họp, phát biểu của GS.TS. Trần Văn Đoàn và của PGS. Bùi Thanh Quát cũng giúp những người tham gia tập trung hơn vào những vấn đề cần tranh luận.

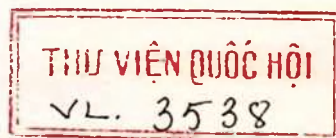
Thứ hai, làm rõ ảnh hưởng của triết học cổ điển Đức đối với sự hình thành, phát triển của triết học Mác và các trào lưu, khuynh hướng triết học phương Tây khác sau này (GS.TS. Edmund Runggaldier, PGS. Bùi Đăng Duy, TS. Đỗ Minh Hợp, GS.TS. Yu Wujin, PGS.TS. Hồ Sĩ Quý, TS. Wang Chao Chun, TS. Nguyễn Bá Dương, TS. Nguyễn Thanh Tuấn). Đáng chú ý ở đây là các báo cáo đã cho thấy toàn cảnh mối liên hệ phát sinh nguồn gốc của phần lớn các trào lưu triết học phương Tây hiện đại từ triết học cổ điển Đức. Tuy nhiên, do những nội dung và vấn đề đặt ra còn khá mới mẻ đối với những người làm triết học Việt Nam, nên còn chưa có nhiều ý kiến tranh luận lại. Các ý kiến nêu ra chủ yếu chỉ đề nghị giải đáp rõ hơn những điểm cụ thể nào đó.

Thứ ba, khẳng định sự cần thiết của việc nghiên cứu triết học cổ điển Đức nói riêng và lịch sử triết học nói chung, trên cơ sở đó, ứng dụng và tìm cách phát triển việc nghiên cứu, giảng dạy và học tập triết học ở Việt Nam (GS.VS. Nguyễn Duy Quý, TS. Trịnh Trí Thúc, TSKH. Lương Đình Hải, PGS. Bùi Thanh Quát). Đây cũng là mảng vấn đề bức xúc của nhiều đại biểu, nhất là giới giảng viên các trường đại học. Nhân tham gia và lắng nghe các ý kiến tranh luận tại tiểu ban, Hiệu trưởng nhà trường có gợi ý đề xuất xây dựng chương trình quy mô quốc gia về dịch thuật các tác phẩm kinh điển triết học từ thời cổ đại nhằm phục vụ cho việc tiếp thu tốt hơn nữa tinh hoa văn hóa nhân loại và phát huy văn hóa dân tộc. Các đại biểu trong và ngoài nước (GS.VS. Nguyễn Duy Quý, GS.TS. Trần Văn Đoàn, GS.TS. Edmund Runggaldier...) đều chia sẻ ý kiến này và hứa hẹn tích cực tham gia hoặc tìm kiếm tài trợ cho chương trình.

Tại tiểu ban 2 có 25 báo cáo tham luận, trong đó có 4 báo cáo của các học giả nước ngoài, đã tập trung nghiên cứu những vấn đề đạo đức trong triết học cổ điển Đức (nhất là trong triết học I. Cantơ) và ý nghĩa của nó. Đặc biệt, nhiều báo cáo đã khẳng định những giá trị cơ bản trong đạo đức học I. Cantơ. GS.TS. Nguyễn Trọng Chuẩn cho rằng, tính nhân văn của triết học I. Cantơ biểu hiện sâu sắc nhất trong học thuyết của ông về đạo đức; rằng, quan niệm về đạo đức của I. Cantơ hướng tới những giá trị chung toàn nhân loại và thể hiện khát vọng của con người. Nhiều báo cáo (GS.TS. Lê Xuân Hỷ và GS.TS. Nguyễn Ngọc Thảo Hoa Kỳ, PGS.TS. Đặng Hữu Toàn, ThS. Ngô Thị Mỹ Dung, TS. Lê Thị Thuỷ...) đã tập trung làm rõ những luận điểm cơ bản của đạo đức học I. Cantơ, vai trò của đạo đức trong việc tạo dựng niềm tin cho con người, cũng như ảnh hưởng của chúng đối với nền triết học phương Tây đương đại.

Một số báo cáo (GS.TS. B. Baudot Hoa Kỳ, TS. Nguyễn Quang Hưng, ThS. Vũ Thị Thu Lan) cũng nhấn mạnh tính thời sự và những giá trị nhân đạo của tư tưởng I. Cantơ hướng tới một nền hoà bình vĩnh cửu, phù hợp với quan điểm về mối quan hệ giữa bản chất con người với tự nhiên và nguồn tri thức tiên nghiệm. Theo Cantơ, muốn hiện thực hoá tư tưởng đó, thì phải xây dựng các nguyên tắc sống và hành động dân chủ, tuân thủ trật tự pháp quyền ở từng xã hội riêng biệt cũng như trong quan hệ giữa các quốc gia, dân tộc với nhau, vĩnh viễn loại trừ chiến tranh, thiết lập một mối quan hệ hợp tác, giúp đỡ lẫn nhau giữa các dân tộc, quốc gia trên trái đất.

Các báo cáo của TSKH. Michael Gerten (Đức) và TS. Huang Ying-Huei (Đài Loan) lại cung cấp thêm cho độc giả nhiều thông tin mới có giá trị về mối quan hệ giữa tự do, quyền lợi và nhà nước trong triết học pháp quyền của Phíchơ và Hêghen. Các tác giả đều nhấn mạnh rằng, dù đã có sự phê phán rất căn bản từ phía C. Mác cách đây hơn một thế kỷ rưỡi, nhưng ngày nay trong thế giới



đương đại đang trải qua rất nhiều biến đổi sâu sắc thì những tư tưởng về quyền lực chính trị, về các nhân tố chi phối sự vận hành của xã hội do các nhà kinh điển triết học Đức nêu ra vẫn rất đáng để được tái suy ngẫm.

Nhìn chung các đại biểu đã thảo luận sôi nổi và thống nhất cho rằng, cần có sự nghiên cứu toàn diện hơn và có quan điểm mới trong việc đánh giá triết học cổ điển Đức nói chung và đạo đức học I. Cantor nói riêng; rằng, đạo đức học của ông đã khơi dậy nhiều vấn đề đạo đức của đời sống cộng đồng, trong đó có ở Việt Nam.

Triết học tiến bộ luôn kêu gọi hoà bình và hợp tác, và nghĩa vụ của các nhà triết học hiện nay cùng với các nhà khoa học xã hội nhân văn khác là phải ra sức nỗ lực tiếp tục truyền thống tốt đẹp đó. Kỳ vọng khám phá ý nghĩa thời sự mới của triết học cổ điển Đức, biến nó thành phương tiện tinh thần có hiệu quả giúp ích cho sự tiến bộ của nhân loại - đó là điều cuối cùng cần phải nằm trong cơ sở của các nghiên cứu lịch sử - triết học được giới thiệu với độc giả trong cuốn sách này. Thành công của Hội thảo lần này sẽ mở đầu cho các hội thảo tiếp theo về nhiều vấn đề triết học khác mà ở Việt Nam chúng ta đang quan tâm.

Việc dịch thuật các báo cáo sang tiếng Việt từ tiếng Anh, tiếng Đức do TS. Nguyễn Quang Hưng, TS. Nguyễn Vũ Hảo, TS. Phạm Thái Việt; từ tiếng Trung do ThS. Nguyễn Thuý Ngọc thực hiện, Biên tập chung các bản dịch do TS. Nguyễn Quang Hưng và TS. Nguyễn Vũ Hảo thực hiện.

Các báo cáo đều được hai phản biện độc lập nhận xét, đánh giá và được hiệu đính.

Công việc tổ chức bản thảo do Ban chuyên môn Hội thảo và Ban biên tập sách giáo khoa tham khảo, Nhà xuất bản Chính trị quốc gia Hà Nội thực hiện. Ban Biên soạn Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội xin chân thành cảm ơn Quỹ trao đổi Hàn lâm Đức (DAAD) đã tài trợ cho việc xuất bản cuốn sách này.



ĐẠI HỌC QUỐC GIA HÀ NỘI
TRƯỜNG ĐẠI HỌC KHOA HỌC XÃ HỘI VÀ NHÂN VĂN

HỘI THẢO KHOA HỌC

TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC: NHẬN THỨC LUẬN VÀ ĐẠO ĐỨC HỌC
GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY: EPISTEMOLOGY AND ETHICS

Hà Nội, ngày 21-22 tháng 12 năm 2004

Bản quyền



Phiên toàn thể Hội thảo Khoa học triết học cổ điển Đức

NHẬN THỨC LUẬN VÀ ĐẠO ĐỨC HỌC TRONG TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC

(Báo cáo đề dẫn)

TS. TRINH TRÍ THỨC*

1. Để nâng cao chất lượng giảng dạy, nghiên cứu triết học và tăng cường sự hiểu biết, trao đổi hợp tác học thuật giữa những người nghiên cứu và giảng dạy triết học trong và ngoài nước, hôm nay Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội tổ chức Hội thảo khoa học quốc tế với chủ đề: *Triết học cổ điển Đức: Những vấn đề nhận thức luận và đạo đức học*.

Hai thế kỷ với đây những biến cố lịch sử đã qua đi kể từ ngày I.Cantơ - người sáng lập nền triết học cổ điển Đức từ trần. Nối tiếp Cantơ là một loạt các nhà tư tưởng Đức vĩ đại khác, từ G.Hêghen đến C. Mác và Ph. Ăngghen đã có những đóng góp trí tuệ lớn lao thật khó có thể đánh giá hết cho nhân loại. Theo một nghĩa nhất định, tất cả các nhà triết học lớn của thế giới đều là những người cùng thời với chúng ta, di sản tư tưởng của họ không bao giờ bị già cỗi. Khi nghiên cứu cơ học hay toán học ta không nhất thiết phải tìm đến các công trình của chính Niutơn hay Ócolít, bởi vì

* Chủ nhiệm khoa Triết học, Trường Đại học khoa học xã hội và Nhân văn.

những tư tưởng chính của các ông đã được cô đúc, hoà vào sự phát triển của tri thức khoa học, nhưng muốn hiểu được những tư tưởng của Khổng Tử hay Arixtốt, Gớt hay Nguyễn Trãi thì chỉ có một cách duy nhất là phải đọc, nghiên cứu chính các tác phẩm của họ. Sự tiến bộ trong lịch sử triết học đồng thời cũng là sự đi lên về mọi mặt của thời đại đã sản sinh ra triết học ấy. Mỗi một nền triết học đều là sự thể hiện cô đọng cái thời của mình “đó là thời đại được thấu tóm trong tư tưởng” (Hêghen).

Thực vậy, đối với nhiều khoa học, nhà nghiên cứu không nhất thiết phải biết nhiều về lịch sử của chúng. Để trở thành nhà sinh học hay nhà vật lý giỏi, chỉ cần nắm được các tri thức hiện đại của các khoa học đó. Nhưng đối với triết học lại khác, nó không chỉ là khoa học, mà còn là một lĩnh vực văn hoá tinh thần đặc biệt mà việc luận chứng cho các nguyên lý chưa chắc đã đáng thuyết phục hơn bằng việc truyền bá rộng rãi vào đời sống. Triết học giúp con người xác định hệ thống giá trị, tìm tòi ý nghĩa của cuộc sống, giải quyết các vấn đề: “Con người là gì?”, “Con người có thể biết gì, làm gì và hy vọng vào cái gì trong thế giới này?”, “Thế giới có liên quan đến con người không?”... Đó là những câu hỏi luôn cấp thiết mà tất cả mọi người ở mọi nơi, mọi thời đại đều tự đặt ra cho mình và cố giải quyết. Hôm nay tại diễn đàn này, cuộc thảo luận của chúng ta cũng xoay quanh những vấn đề muôn thuở đó.

2. Trước khi vào những hướng nội dung chủ yếu của Hội thảo, có lẽ chúng ta sẽ phải làm rõ khái niệm “triết học cổ điển Đức” Như đã biết, thuật ngữ này lần đầu tiên được Ph. Ăngghen dùng trong tác phẩm *Lútviích Phoioácc và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức* viết vào năm 1886 nhằm phân biệt nền triết học mới của nước Đức do các ông C. Mác và Ph. Ăngghen đại diện với toàn bộ di sản triết học Đức trước đó (từ Cantơ đến Phoioácc). Từ đó thuật ngữ này trở nên thông dụng và được chúng ta quen dùng cho đến ngày nay. Theo dòng lịch sử thì cần phải thấy rằng, triết học Đức

nói chung trải dài từ cuối thế kỷ XVIII đến hết thế kỷ XIX, như vậy là bao gồm không chỉ “triết học cổ điển Đức” với năm nhà triết học tiêu biểu, mà còn bao hàm triết học của chủ nghĩa Mác, chủ nghĩa phi duy lý với đại diện là Sôpenhaus, triết học đời sống do Nítso làm đại diện. Về thực chất chủ đề chính của Hội thảo này là “triết học cổ điển Đức”, nhưng các hướng nội dung chủ yếu mà chúng ta thảo luận lại liên quan đến toàn bộ triết học Đức giai đoạn đã nêu, tức là cả triết học Mác, và còn rộng hơn nữa đến cả các trào lưu triết học phương Tây hiện đại tính từ Sôpenhaus cho tới mãi về sau, đặc biệt liên quan đến cả những vấn đề xã hội chính trị đương đại của thế giới toàn cầu hoá và của từng quốc gia dân tộc, trong đó có Việt Nam.

3. Hội thảo có nhiệm vụ tập trung làm rõ những nội dung cơ bản của nhận thức luận trong triết học cổ điển Đức và ảnh hưởng lan toả của nó đến các trào lưu triết học khác. Cần thấy rằng, vấn đề phương pháp khoa học và suy rộng ra cả vấn đề nhận thức là trọng tâm của triết học cận đại. Không thể nhận thức được giới tự nhiên, con người, xã hội và Thượng đế, nếu trước tiên không làm rõ việc lý tính nhận thức tuân theo những quy luật nào. Khác với các khoa học cụ thể, triết học cần phải nghiên cứu chính tư duy con người và các quy luật của nó. Triết học cần phải tìm ra phương pháp chung áp dụng tốt cho mọi khoa học. Các nhà tư tưởng thế kỷ XVII XVIII đã nhận thấy rằng, khoa học đến thời đó đã tích lũy được khá nhiều tri thức, nhưng lại chưa có phương pháp khả dĩ kiểm tra được tính chân thực của chúng. Do vậy, cần nghiên cứu tìm cho ra phương pháp chính xác của khoa học, tìm cho ra những nguyên lý tư duy khởi điểm mà từ đó triết học và tất cả các khoa học khác bắt đầu. Việc tìm tòi “siêu phương pháp” mới đã phân chia các nhà triết học thành những người theo chủ nghĩa duy kinh nghiệm và chủ nghĩa duy lý.

Những người theo chủ nghĩa duy kinh nghiệm (Ph. Bêcơn, T. Hốpơ, Gi. Lócơ...) cho rằng, nguồn gốc duy nhất của tri thức là kinh nghiệm có liên quan đến trực quan cảm tính, cảm giác, tri giác và biểu tượng. Suy cho cùng nội dung của mọi tri thức đều từ kinh nghiệm mà ra. Trái lại, những người theo chủ nghĩa duy lý (R. Đêcátơ, B. Xpinôda, H. Lépniét...) lại cho rằng, kinh nghiệm dựa trên cảm giác không thể trở thành cơ sở cho phương pháp khoa học chung được.

Các ý định giải quyết sự đối lập quan điểm giữa chủ nghĩa duy kinh nghiệm và chủ nghĩa duy lý trong các vấn đề nhận thức và phương pháp khoa học là một trong các nguyên nhân làm xuất hiện triết học cổ điển Đức. Trên bình diện lý luận, dù giống nhau về xu hướng hệ tư tưởng cơ bản, triết học cổ điển Đức không hề là một trào lưu thống nhất. Cantơ là người theo nhị nguyên luận vì ông cho rằng, không thể rút cái chủ quan ra từ cái khách quan, mà cái khách quan (“vật tự nó”) về nguyên tắc cũng không thể quy được về cái chủ quan. Theo Cantơ, cái khách quan không chỉ tồn tại độc lập với ý thức của chủ thể nhận thức, mà còn độc lập với các hiện tượng cảm tính. Tuy nhiên, Cantơ đã đưa thêm vào khái niệm tính khách quan nhận thức luận để dùng cho các phạm trù, cũng như các khái niệm được xây dựng phù hợp với các quy tắc của giác tính. Phíchơ - người đại diện tiêu biểu của chủ nghĩa duy tâm chủ quan, khác với Béccolli, đã lấy khái niệm cái Tôi tuyệt đối, hay tự ý thức nhân loại đã phát triển đầy đủ làm xuất phát điểm triết học của mình. Phíchơ đã không chỉ đơn giản “loại trừ” “vật tự nó” khỏi triết học Cantơ, mà còn biến kết quả hoạt động của chủ thể, sản phẩm sáng tạo của một hiện thực duy nhất là chủ thể siêu nghiệm thành đối tượng của nhận thức. Sêlinh và Hêghen những nhà duy tâm khách quan đã cương quyết phản đối nhị nguyên luận và bất khả tri luận của Cantơ, cũng như chống lại chủ nghĩa duy tâm chủ quan duy ý chí của Phíchơ. Riêng Hêghen đã cải tạo lại căn

bản học thuyết Cantơ bằng cách biến các phạm trù giác tính của Cantơ vốn là những phân tử cấu trúc của hiện tượng thành những phân tử cấu trúc của chính hiện thực khách quan đồng nhất với *khái niệm*. Mà khái niệm đối với Hêghen cũng đồng nghĩa với tri thức trong sự phát triển nội hàm của nó. Với cách kiến giải như vậy, nhị nguyên luận “vật tự nó” và hiện tượng của Cantơ đã được thay thế bằng thứ chủ nghĩa duy tâm triết để hơn, thay vì bất khả tri luận là sự “đồng nhất tư duy và tồn tại” Trong khuôn khổ “chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối” Sêlinh và đặc biệt là Hêghen đã đưa ra học thuyết đầy nội dung sâu sắc về phép biện chứng và được các nhà kinh điển chủ nghĩa Mác-Lênin đánh giá là thành tựu cao nhất của tư tưởng triết học. Còn Phoiơbác - nhà duy vật, dù cũng có vài biểu hiện biện chứng, nhưng cơ bản đã bỏ đi cùng với chủ nghĩa duy tâm toàn bộ phép biện chứng của những người tiền nhiệm, bởi lẽ đã không biết kiến giải và phát triển nó một cách duy vật trên cơ sở lý luận mới.

Cùng xuất phát từ Cantơ mà lại nảy ra những quan điểm hết sức khác nhau như vậy, thì cái gì đã liên kết các nhà kinh điển của chủ nghĩa duy tâm Đức vào một con đường lịch sử thống nhất? Dĩ nhiên, trước tiên đó là chủ nghĩa duy tâm, mà những biến thể khác nhau của nó không hề xoá nhòa cơ sở triết học chung cho tất cả, và phép biện chứng với những thời kỳ phát triển bổ sung cơ bản được đánh dấu bởi các học thuyết của Cantơ, Phíchơ, Sêlinh, Hêghen.

Phép biện chứng duy tâm xuất phát từ quan niệm về tính có trước của cái tinh thần, mà sự vận động, phát triển của nó được xét như là quá trình phổ biến quyết định đến toàn bộ sự đa dạng của cái vật chất, của giới tự nhiên. Cách đặt vấn đề duy tâm về phép biện chứng đã làm chuyển hướng nghiên cứu chủ yếu sang việc *phân tích quá trình nhận thức*. Luận đề duy tâm khởi điểm bắt buộc kiến giải quá trình đó không phải như sự phản ánh của

hiện thực khách quan độc lập, mà như là sự kiến tạo, sự ý thức được, sự phát triển. Khái niệm *phát triển* tiến tới hoà nhập gắn sát với khái niệm *sáng tạo*. Nhưng vì tinh thần tuyệt đối đang nhận thức chính mình được coi là chủ thể của sự phát triển nên lý luận *phát triển* thực ra đã sáp nhập với lý luận *nhận thức*, rồi đến lượt nó rốt cục cũng bị quy về *lôgic tự phát triển của tư duy tuyệt đối*. Tuy nhiên, sự thần bí hoá duy tâm đó không thể ngăn trở việc vạch ra ở mức độ nhất định những quy luật chung nhất, bởi lẽ chúng là vốn có không chỉ ở nhận thức, mà còn ở tồn tại. Cho dù là quan niệm duy tâm tư biện giả tạo về quan hệ của nhận thức với quá trình biến đổi và phát triển phổ quát, nó vẫn bao hàm phỏng đoán về sự trùng khớp của phép biện chứng, lôgic học và nhận thức luận. V. I. Lênin không ít lần nhấn mạnh, dù có sự thần bí hoá duy tâm, cách Hêghen đặt vấn đề về sự trùng khớp phép biện chứng, lôgic học và lý luận nhận thức là xuất phát điểm lý luận cho việc giải quyết mácxít về vấn đề này. Người viết: “*Có lẽ là sự trình bày hay nhất về phép biện chứng*. Ở đây nữa, sự đồng nhất, nếu có thể nói được như vậy, giữa lôgic và nhận thức luận, được nêu lên một cách đặc biệt tài tình”¹. Sự vận động của ý niệm trong cách hiểu duy tâm của Hêghen về thực chất chính là quá trình nhận thức của toàn nhân loại. Bởi vì Hêghen đã lập luận rằng: nếu tư duy tạo thành bản chất thực thể của tồn tại, thì học thuyết về tồn tại cần phải là học thuyết về tư duy, là lôgic học. Còn nhận thức luận trở thành sự tổng kết khái quát sự phát triển lịch sử của nhận thức.

Nguyên tắc thống nhất của phép biện chứng, lôgic học và lý luận nhận thức, tức là thống nhất của *bản thể luận* với quá trình nhận thức phát triển không ngừng, cũng chính là nguyên tắc hiểu biện chứng về quá trình nhận thức nói chung. Nhìn chung, khác với các

1. V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcơva, 1981, t. 29, tr. 204.

nhà duy vật siêu hình, các nhà kinh điển duy tâm Đức đã đặt vào tâm điểm nghiên cứu của họ *khía cạnh hoạt động, khía cạnh chủ quan* của quá trình nhận thức. Nhưng họ lại chối bỏ nguyên tắc phản ánh, bởi nó đối lập với quan điểm của họ trong việc giải quyết vấn đề cơ bản của triết học. Như vậy, chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức đã vạch ra các quy luật phát triển biện chứng của nhận thức, nhưng luận đề duy tâm xuất phát điểm đã không cho phép nó hiểu một cách thực sự khoa học về nhận thức như là quá trình phản ánh hiện thực khách quan. Do vậy không ngạc nhiên là, các nhà kinh điển duy tâm Đức đã chỉ xoay quanh biện chứng của tư duy thuần túy, mà về thực chất đâu có tồn tại. Và bởi vì nhận thức được xét như là quá trình diễn ra trong “ý niệm tuyệt đối” (và “tinh thần tuyệt đối”), cho nên đặc thù của nhận thức đã bị tuột khỏi tầm nhìn của nhà duy tâm. Thế mà, khác với sự tự hoạt động của “ý niệm tuyệt đối” thần bí, nhận thức luôn bị giới hạn về mặt lịch sử, nó chỉ được thực hiện trên cơ sở thực tiễn xã hội xác định...

4. Sống trong thời đại các cuộc cách mạng sục sôi, các nhà duy tâm cổ điển Đức không thể bàng quan với những vấn đề đạo đức và suy rộng ra là những vấn đề xã hội chính trị. Các nan đề (antinômi) của Cantơ đã chỉ rõ, khi chỉ dựa vào lý tính người ta có thể cùng lúc đi đến hai kết luận đối lập nhau gay gắt. Như vậy là phải phủ nhận khả năng nhận thức bằng lý tính thuần túy, phần nào nhường chỗ cho nhận thức kinh nghiệm. Nhưng khi bác bỏ khả năng nhận thức bằng lý tính, cũng tức là phủ nhận khả năng luận chứng cho điều gì đó nhờ nhận thức về nó. Đối với đạo đức cũng vậy, những người phủ nhận khả năng luận chứng cho nó dựa vào hiểu biết nhất định về bản tính con người đã xem đạo đức học chỉ là môn học mô tả. Sự chú ý tới những vấn đề đạo đức liên quan đến những tín điều từng thống trị ít nhất từ thời trung cổ, rằng hành vi của con người lệ thuộc vào lời giải đáp cho những vấn đề ấy. Người ta đã cho rằng, cần phải tính đến điều đó cả khi luận

chúng duy lý cho những chuẩn mực đạo đức, cũng như khi đơn giản mô tả những luân lý đang có.

Sự thất bại của các nhà Khai sáng trong lĩnh vực thực tiễn thể hiện qua nhận định, có thể thay đổi trật tự xã hội bằng con đường cải biến hoặc cách mạng để cho nó phù hợp với lý tưởng của lý tính, đã dẫn tới chỗ đặt niềm tin, tình cảm, đối lập với lý tính, cũng như dẫn tới sự phê phán một cách lãng mạn các tư tưởng cơ bản của triết học châu Âu cận đại. Triết học cổ điển Đức, một mặt, đã tạo khả năng trình bày theo cách triết học cái trạng thái lãng mạn đó; mặt khác, thực hiện ý đồ dùng lý tính luận chứng cho những vấn đề đạo đức. Tại điểm này, hai nhà triết học tiêu biểu nhất của chủ nghĩa duy tâm Đức là Cantor và Hêghen lại có những quan điểm đạo đức, chính trị xã hội gần như trái ngược nhau hoàn toàn.

Cantor người đặt nền móng cho triết học cổ điển Đức, đồng thời cũng là người nối tiếp triết học thời kỳ Khai sáng, đã chỉ ra: Khai sáng là lối thoát của con người ra khỏi trạng thái ấu trĩ vốn có do thiếu năng lực sử dụng lý tính của mình khi không có sự chỉ dẫn của bề trên. Chính vì vậy ông đã định rõ mục đích cuộc sống của mình là tìm lời giải cho vấn đề con người phải làm gì để xứng với vị thế của nó trong thế giới. Phải như thế nào để làm người, con người hy vọng được điều gì?

Đến thời Cantor đã có những lời giải nhất định cho những câu hỏi đó: hoặc là dựa vào tôn giáo và siêu hình học liên quan đến nó, xem con người là sản phẩm sáng tạo của Thượng đế; hoặc dựa vào khoa học tự nhiên, xem con người là kết quả tiến hoá của giới tự nhiên. Hai cách trả lời đó đều bị Cantor bác bỏ dựa vào các căn cứ khác nhau.

Như đã biết, trong *Phê phán lý tính thuần túy*, Cantor chia thế giới thành thế giới hiện tượng được nhận thức một cách khoa học, và thế giới “vật tự nó” - thế giới không được trực quan, mà chỉ được

tư duy, vì thế nên nó không được nhận thức. Những Thượng đế, linh hồn bất tử, tự do từ lâu vốn được siêu hình học chú ý tới vẫn không thể được nhận thức bởi vì không thông qua kinh nghiệm. Trong thế giới hiện tượng không có những thứ như vậy, song chúng vẫn có thể được nghĩ tới như những bản chất thuộc thế giới “vật tự nó,” cho dù về lý thuyết ta không thể chứng minh được tính tồn tại hiện thực của chúng. Theo nghĩa đó, con người vừa là hiện tượng, vừa là “vật tự nó”: với tính cách là hiện tượng con người là đối tượng của kinh nghiệm, của khoa học, nhưng khoa học lại không thể biết đến tự do của nó, do nó còn có tư cách là “vật tự nó”; với tư cách đó con người chỉ biết tư duy. Nó có thể tư duy (nhưng không thể nhận thức) mình được tự do.

Khi thực hiện các hành vi, con người được chỉ đạo bởi sự phân biệt giữa thiện và ác, công bằng và bất công. Năng lực để phân biệt là lý tính vốn có ở tất cả mọi người không phụ thuộc vào trình độ học vấn. Hơn nữa, Cantor còn cho rằng, lý tính thực tiễn là như nhau ở mọi sinh thể có lý trí. Mỗi sinh thể có lý tính đều biết trách nhiệm của nó đến đâu. Mặc dù người ta luôn biết phân biệt điều tốt và điều xấu, song không phải lúc nào cũng làm điều tốt, có trách nhiệm. Đạo đức thuần túy là ý thức xã hội có tính hướng thiện được mọi người cùng thừa nhận và được từng cá nhân tiếp nhận như của riêng mình. Thực tế có nhiều mâu thuẫn gay gắt giữa đạo đức thuần túy với các hành vi ứng xử, các lợi ích của con người. Cantor mong mỗi đạo đức, hành động của con người phải không lệ thuộc vào ngoại cảnh, và chỉ tuân theo luật đạo đức. Mọi yêu cầu của trách nhiệm có thể được quy về công thức mà Cantor gọi là “Mệnh lệnh tuyệt đối”: “Hãy hành xử sao cho tối đa hành vi của bạn đồng thời có thể là nguyên tắc cho hành vi của tất cả” Vốn có tính tối cao và tuyệt đối nó cũng chính là đức luật: Con người cần hành động sao cho hành vi của mình thành tấm gương sáng để mọi người noi theo; và quan trọng hơn là con người cần ứng xử với

đồng loại như với mục đích, chứ không như với phương tiện.

Trong *Phê phán lý tính thực tiễn* Cantor chỉ ra rằng, chủ thể hành vi đạo đức cần phải tự tạo cho mình pháp luật và tự đặt ra mục đích cho mình. Nó cần phải suy nghĩ như thực thể tự do, như một biểu hiện của lý tính thực tiễn. Do con người thực hiện các hành vi đạo đức, cho nên khi khắc phục bản tính ác, ích kỷ, tính thiên về hạnh phúc cá nhân, tính vô kỷ luật, nó cần có niềm tin vào sự tồn tại của tự do tuyệt đối, của linh hồn bất tử (như sự ban thưởng vì đạo đức của con người ở thế giới bên kia), vào sự tồn tại của Thượng đế (như là sự đảm bảo nhận được phần thưởng vì hành vi đạo đức). Theo quan điểm của Cantor, con người không vì có đạo đức rồi mới tin vào Thượng đế, mà nó phải tin từ trước với khát vọng trở thành sinh thể có đạo đức, tức là sinh thể có lý tính hoàn toàn được sống nơi trần thế. Như vậy là, sự cứu rỗi con người là ở giáo dục đạo đức theo hướng tuân thủ nghiêm ngặt mệnh lệnh tuyệt đối.

Luận điểm về tính hiện thực của tư tưởng về tự do, về linh hồn bất tử, về Thượng đế cần phải không mâu thuẫn với luận điểm về khả năng của lý tính thuần túy. Thực vậy, nếu *Phê phán lý tính thuần túy* đề cập đến tính hiện thực của tri thức, thì *Phê phán lý tính thực tiễn* đề cập đến tính hiện thực của niềm tin; nếu ở trên nói đến tính xác thực lý thuyết, thì ở đây đề cập tính xác thực thực tiễn. Như vậy, chỉ có sự phân biệt về lĩnh vực đề cập. Xét đến cùng, điều đó có thể được về mặt lý trí, song về mặt thực tiễn cần phải suy xét kỹ sự tự do và tin vào tính hiện thực của nó. Nhưng với tư cách là tồn tại tự do con người chỉ là sinh thể biết tư duy, là “vật tự nó” Nhưng ngoài tư cách đó ra, con người còn là hiện tượng, là sinh thể có giác quan sống giữa thế giới hiện tượng. Vì thế nhất thiết xuất hiện câu hỏi: hành vi của con người với tư cách là hiện tượng về mặt mục đích có cơ sở đến đâu? Câu trả lời được Cantor trình bày trong *Phê phán năng lực phán đoán*. Bằng cách chỉ ra

rằng, trong đánh giá thẩm mỹ cần phải có khái niệm mục đích, rằng nó có ý nghĩa gợi mở trong nghiên cứu về đời sống, Cantor cũng đồng thời luận chứng cho khả năng suy nghĩ về con người như là mục đích cuối cùng của tự nhiên trần thế và mục đích cao nhất của mọi sáng tạo. Con người không thể xem mình như là sự vật trong các sự vật. Mục đích cuộc sống của từng người phải được xác định rõ ràng tại nơi trần thế, chứ không phải ở thế giới bên kia. Nhưng cũng phải thấy rằng, luận điểm đó xác thực về mặt thực tiễn, chứ chưa hẳn về mặt lý luận. Nó được dùng để định hướng cuộc sống chứ không phải để gia tăng tri thức của chúng ta về thế giới và về chính bản thân mình. Nó chỉ ra cách dàn hoà giữa tri thức tiên nghiệm chặt chẽ và sự trải nghiệm cảm xúc. Như vậy là đã rõ, quan điểm của Cantor thật bao dung, nhân ái. Muốn hiện thực hoá chúng, theo Cantor, phải xây dựng các nguyên tắc sống và hành động dân chủ, tuân thủ trật tự pháp quyền ở từng xã hội riêng biệt cũng như trong quan hệ giữa các quốc gia, dân tộc với nhau, vĩnh viễn loại trừ chiến tranh, thiết lập một nền hoà bình vĩnh cửu trên trái đất.

Hai đặc tính quan trọng của tri thức triết học là tính khoa học và tính có giá trị được thể hiện trong lịch sử tư tưởng và văn hoá dường như độc lập, khó đi gần được với nhau. Ta hãy thử chứng tỏ điều này qua xem xét quan hệ của triết học Hêghen với triết học Cantor. Phép biện chứng của Hêghen đã khắc phục có phê phán bất khả tri luận và nhị nguyên luận trong lý luận nhận thức của Cantor. Song ở nhiều mặt khác ông lại kém Cantor. Đối với Cantor, cá nhân con người là mục đích tự thân, giá trị tự thân cao quý. Đối với Hêghen, cái đơn nhất không là gì cả, vì vậy theo ông, không chỉ các cá nhân, mà cả các quốc gia và dân tộc cụ thể đều chỉ có quyền sống trong mối liên hệ dẫn đến cái chung (loài người) và nhất là chỉ ở mức độ do mối liên hệ đó quy định. Người ta phải đặt lợi ích chung cao hơn lợi ích riêng, từng cá nhân và

quyền lợi của nó phải phục tùng lợi ích chung. Chuyển từ ý niệm trừu tượng sang lĩnh vực triết học lịch sử và triết học về con người, thì muốn hay không sự sùng tín của Hêghen trước ý niệm tuyệt đối (cái phổ biến) cũng đã chuyển thành sự thể hiện và biện hộ cho hệ tư tưởng chuyên quyền và phản nhân đạo. Hêghen đã đồng ý với Cantơ rằng con người sẽ phù hợp với khái niệm về nó, nếu biết sống theo những đòi hỏi của lý tính, tức là sống một cách nhân bản. Song Hêghen không đồng tình ở chỗ, trong thế giới thường nhật của chúng ta lý tính chỉ tồn tại như một thực tại đầy mâu thuẫn. Chính cái thực tại đó lại chỉ là những tính xác định của lý tính và theo Hêghen, lý tính không bắt lực đến nỗi để sự thể hiện của nó phải chờ có sự hiện diện của cái tôi ở thế giới, sự quyết định của tôi có mang tính nhân đạo hay không. Lý tính từng tồn tại trong thế giới như một thực tế. Và sống phù hợp với lý tính có nghĩa là sống phù hợp với cái được nhận ra trong thế giới nhờ kết quả nhận thức tư biện về nó.

Theo Hêghen, mọi người đều có thể có quan điểm tư biện về thế giới. Ông không chia sẻ ý kiến của những người theo chủ nghĩa lãng mạn, như Sêlinh vốn cho rằng, chỉ có ít thiên tài mới nhận thức được như vậy về thế giới. Bản thân Hêghen trong tác phẩm *Hiện tượng học tinh thần* đã chỉ ra con đường nhận thức mà lý tính đã trải qua suốt từ ý thức cảm tính đến với thế giới đích thực. Hêghen cho rằng, mọi quá trình diễn ra trong thế giới này đều được thực hiện bởi Tinh thần Thế giới trên hành trình hướng tới sự hoàn thiện. Tính định mệnh bao trùm và thần thánh đối với con người là nhằm làm cho nó trở thành cơ quan nhận thức như vậy. Sự tiên định về giống nòi của một số cá nhân vừa là những hình thức thể hiện trần thế thực của Tinh thần Thế giới, vừa có tiềm năng bằng hoạt động tự do để dần dần thực hiện sự thể hiện đó. Tuy nhiên, trên thực tế ở các điều kiện xã hội cụ thể, Tinh thần Thế giới phân chia thành những tinh thần dân tộc riêng lẻ, và mỗi

cá nhân trước hết đều là con đẻ của dân tộc mình, là biểu hiện tinh thần của dân tộc đó. Mỗi dân tộc đều gắng tự tổ chức thành nhà nước nhằm bảo tồn các truyền thống tinh thần của nó. Các cá nhân có thể hiện thực hoá tính định mệnh của loài người và tạo ra cuộc sống của mình phù hợp với lý tính chỉ khi họ sống trong xã hội được đảm bảo tự do tư tưởng, không lệ thuộc vào những định kiến và uy tín truyền thống.

Hêghen cho rằng, nhà nước là hiện thực của ý niệm nhân đạo, là hình thức tồn tại của Thượng đế ở trần gian. Pháp quyền là sự hoá thân của tự do. Mức độ tự do trong từng quốc gia bị quy định bởi trình độ các công dân muốn tự do đã nhận thức được tính tất yếu đến mức nào. Mỗi dân tộc đều có chính quyền tương ứng với trình độ phát triển của nó. Các thời đại lịch sử khác nhau ở trình độ nhận thức tự do, chứ không phải lấy giàu có và nghèo khổ làm tiêu chí phân kỳ lịch sử hay phân loại xã hội. Đó là hiện thực do đấng bề trên quy định cho nên cần phải chấp nhận, mặc dù chính chúng là nguyên nhân gây ra các mâu thuẫn và xung đột xã hội. Theo Hêghen, những hiện tượng đó không hề tai hại, mà trái lại còn tốt nữa vì là động lực của phát triển và tiến bộ xã hội. Suy rộng ra, trong phạm vi lịch sử toàn thế giới mâu thuẫn, xung đột và chiến tranh giữa các quốc gia cũng là động lực phát triển. Như vậy thì “nền hoà bình vĩnh cửu” theo ý tưởng của Cantơ chỉ dẫn đến sự mục ruỗng đạo đức, không làm trong sạch và củng cố tinh thần dân tộc.

5. Các trào lưu triết học nửa sau thế kỷ XIX – XX xuất hiện như là sự phản ứng lại đối với triết học cổ điển, trước hết là triết học cổ điển Đức và nhất là triết học Hêghen. Đó là các học thuyết của Sôpenhaư, C. Mác, Kiếckơgác, Nítơ và Côngtơ... Chúng có điểm chung là đều xuất phát từ nhận thức về tồn tại như là về phi tư duy, họ dùng lời đầu tiên trong học thuyết của mình không phải cho ý niệm, mà cho chính “các sự vật”, các sự kiện và quá trình của

đời sống hiện thực, cho các hành vi cá nhân, v.v.. Khi luận chứng khả năng triết lý về tồn tại như là về cái phi tư duy, các nhà triết học đó đều suy xét lại trên tinh thần phê phán học thuyết của Hêghen vốn hiện thực hoá nguyên lý đồng nhất tồn tại với tư duy một cách thái quá. Họ trách Hêghen ở chỗ ông ta khởi đầu triết lý từ khái niệm “tồn tại”, nhưng lại quên hết mọi vấn đề về tồn tại hiện thực của những con người trần thế; rằng đối với ông ta loài người quan trọng hơn cả đời sống của một con người hiện thực cụ thể; rằng ông ta nhìn thấy bản chất con người ở tư duy, nhưng lại không đề cập đến bản tính của con người, đến nhu cầu thể xác cũng như thế giới nội tâm cảm tính của nó, không đả động gì đến lợi ích cụ thể của con người cụ thể đang sống “tại đây”, vào “lúc này” Lật ngược chủ nghĩa duy tâm duy logic của Hêghen, các nhà triết học đó cố xây dựng các học thuyết duy vật theo hướng duy lý, các học thuyết duy tâm truyền bá chủ nghĩa phi duy lý... Một phần Hội thảo của chúng ta cũng được dành để bàn thảo về những vấn đề này.

Nhà duy vật C. Mác đã phê phán các nhà triết học trước vì họ “chỉ *giải thích* thế giới bằng nhiều cách khác nhau”, chỉ khám phá thế giới về mặt tư duy. Theo C. Mác, vấn đề là ở chỗ làm thế nào để thay đổi thế giới, cải tạo nó trên thực tế, tất nhiên có sử dụng những khái quát của tư duy lý luận. Không thể quy hoạt động thực tiễn về một mình tư duy luận giải. Tiên đề của triết học C. Mác không phải là tư duy hay khái niệm, mà là những con người hiện thực bắt đầu hoạt động sinh sống của mình không phải từ suy tư lý luận về đối tượng bên ngoài, mà “từ cái để ăn, để uống, để mặc...” bằng cách tác động vào chúng để nhờ đó thoả mãn các nhu cầu của mình.

Còn nhà phi duy lý Sôpenhauser khẳng định rằng, con người không chỉ là sinh thể tư duy và nhận thức bằng khái niệm mà còn là một thân xác biết thể hiện trực tiếp các hành vi có ý chí của

mình. Nhờ có thân xác mà con người cảm thụ được nỗi đau và sự sung sướng, biết tự bảo vệ. Ý chí là bản chất của tồn tại con người, là khởi điểm tuyệt đối của mọi thứ hiện tồn.

6. Những điều vừa nêu ở trên là sơ lược một số nội dung về lý luận nhận thức và đạo đức học của triết học cổ điển Đức. Còn có rất nhiều điểm cần phải trao đổi, làm sáng tỏ tại Hội thảo này, chẳng hạn:

Những nền tảng của lý luận nhận thức trong triết học cổ điển Đức;

- Triết học cổ điển Đức với lý luận nhận thức mácxít;

Ảnh hưởng của triết học cổ điển Đức đến nhận thức luận sau này;

Những quan niệm đạo đức của các nhà kinh điển triết học Đức;

- Sự tác động từ các quan niệm đạo đức xã hội của triết học cổ điển Đức;

- Triết học cổ điển Đức và những vấn đề cơ bản của đạo đức học hiện nay ở Việt Nam trong bối cảnh toàn cầu hoá.

Đó cũng là những vấn đề cần được thảo luận, nhằm cung cấp thêm tư liệu, bổ sung ý kiến làm rõ hơn nội dung phong phú của triết học cổ điển Đức, phục vụ tốt hơn nữa công tác nghiên cứu và giảng dạy triết học và lịch sử triết học.

Hy vọng rằng, Hội thảo sẽ diễn ra trong bầu không khí cởi mở, thẳng thắn, trên tinh thần khách quan, khoa học, đem lại nhiều điều bổ ích, giúp các nhà khoa học tăng cường sự hiểu biết và sự hợp tác trước mắt cũng như lâu dài vì nền khoa học của các quốc gia.

TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC - MỘT DI SẢN TRÍ TUỆ CẦN ĐƯỢC TIẾP TỤC NGHIÊN CỨU

PGS. TS. PHẠM XUÂN HẰNG*

Cũng như bất kỳ khoa học nào khác, triết học thường xuyên hướng đến quá khứ lịch sử của mình để tiếp tục khám phá và sáng tạo. Đó là điều hợp quy luật, bởi lẽ nhiều vấn đề mà triết học trước đây đã đặt ra dù dưới dạng phôi thai, nay cần phải tiếp tục nghiên cứu. Trong sự sinh thành và phát triển của mình nhiều trào lưu triết học khác nhau, về nguyên tắc, có những thuật ngữ, phạm trù cơ bản của triết học vẫn giữ ý nghĩa, vị trí của chúng qua nhiều thế kỷ, nhưng nội hàm của chúng biến đổi và phong phú thêm nhiều. Đồng thời, xuất hiện những khái niệm mới trên cơ sở tiến bộ của khoa học nói chung và của bản thân triết học nói riêng. Các tác phẩm triết học kinh điển sống mãi với thời gian vẫn tiếp tục thực hiện vai trò gợi mở và định hướng trí tuệ cho triết học khám phá để phát triển. Triết học Đức nói chung và triết học cổ điển Đức nói riêng là một trong những kho tàng lưu giữ những tri thức phong phú như vậy.

Triết học Đức đã dung hợp được trong nó gần như tất cả các trào lưu triết học khác nhau: từ chủ nghĩa duy tâm chủ quan đến

* Bộ môn lý luận sử học - Hiệu trưởng trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội.

chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa phi duy lý; Cantơ, Phíchơ, Sêlinh, Hêghen, C. Mác, Ph. Ăngghen... đã làm rạng rỡ thêm bảng vàng tên tuổi các nhà tư tưởng lớn của thế giới.

Riêng đối với giai đoạn gọi là triết học cổ điển Đức, đóng góp có ý nghĩa chung của nó là làm chuyển hướng chú ý của triết học từ những vấn đề truyền thống (tồn tại, tư duy, nhận thức...) sang nghiên cứu bản chất con người; chú ý đặc biệt đến vấn đề phát triển; làm phong phú thêm đáng kể bộ công cụ lôgic của các khoa học; nhìn vào lịch sử như một quá trình chỉnh thể. Chúng tôi cho rằng, trong di sản đồ sộ của triết học cổ điển Đức thì phép biện chứng là hạt nhân quý giá và giàu sức sống nhất. Đó là học thuyết về sự phát triển toàn diện được hiểu vừa như là sự vận động tiệm tiến và sự chuyển hoá về chất, vừa như là sự vận động lên cao kế tiếp nhau một cách lôgic; đó là học thuyết về tính chất mâu thuẫn của sự phát triển bao hàm sự tương tác các mặt đối lập, sự phủ định tồn tại hiện có và đồng thời bảo toàn nhân tố tích cực của quá khứ. Trên cơ sở phép biện chứng, triết học Đức đã phát hiện ra và nghiên cứu các phương pháp (nguyên lý) quan trọng nhất của nhận thức khoa học như sự trùng hợp giữa lôgic phát triển của nhận thức với lôgic khách quan của thế giới thực tại (sự thống nhất cái lôgic và cái lịch sử); sự vận động từ tri thức trừu tượng đến ngày càng đầy đủ, toàn diện hơn (*đi từ trừu tượng đến cụ thể, từ cái chưa biết đến cái biết*),...

Điểm khác biệt của các phương pháp triết học là ở tính phổ quát của chúng. Chính nhờ đó tri thức triết học nói chung mới thực hiện được chức năng làm phương pháp điều chỉnh đối với hoạt động nhận thức và thực tiễn của con người. Phép biện chứng giúp con người nhìn thế giới (gồm cả thế giới tinh thần) trong sự phát triển và sinh thành vĩnh cửu, và căn nguyên của sự phát triển đó có thể tìm thấy trong mâu thuẫn nội tại của đối tượng.

Nếu như trong triết học cổ đại, phép biện chứng được vạch thảo chủ yếu trên cơ sở kinh nghiệm thường nhật, còn ở các thời kỳ lịch sử tiếp theo, phép biện chứng tuy đã dần thay thế phương thức tư duy siêu hình, song vẫn phát triển chậm, thì trong chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức, phương thức tư duy biện chứng đã vận động trong một lý thuyết được xây dựng một cách có hệ thống. Các nhà kinh điển chủ nghĩa duy tâm Đức đã áp dụng có ý thức phép biện chứng vào những lĩnh vực tri thức khác nhau, tìm ra những quy luật phát triển chung nhất của nhận thức, của văn hoá tinh thần, và ở mức độ nào đó của cả hiện thực khách quan. Triết học Cantơ và của những người kế tục, theo lời của C. Mác, là lý luận Đức cho cách mạng tư sản Pháp vĩ đại, là sự chuẩn bị về hệ tư tưởng cho cách mạng dân chủ tư sản ở Đức. Cách mạng triết học ở Đức về cơ bản có cùng nội dung xã hội như cuộc cách mạng triết học Pháp cuối thế kỷ XVIII. Đó là sự phê phán chủ nghĩa tuyệt đối, chế độ nông nô, những đặc quyền đẳng cấp, luận chứng quyền con người, sự thiết yếu của các thể chế dân chủ, đảm bảo an ninh tính mạng và tài sản công dân. Còn sự khác nhau giữa lý luận Đức về cách mạng Pháp với chính nguyên mẫu Pháp của nó là ở chỗ, các nhà triết học Đức thể hiện không phải như những người nhân danh dân tộc cụ thể, mà như những nhà tư tưởng cố “rút ra” những yêu sách dân chủ tư sản từ những nguyên tắc trừu tượng của lý tính “thuần túy”, phi nhân cách, toàn nhân loại. Liên quan đến điều này C. Mác và Ph. Ăngghen nhận xét: Cantơ đã biến “những quy định, có động cơ vật chất, của ý chí của giai cấp tư sản Pháp thành những tự quy định *thuần túy* của “*ý chí tự do*”, của ý chí tự nó và vì nó, của ý chí của loài người, và do đó biến ý chí ấy thành những quy định khái niệm thuần túy về mặt tư tưởng và những định đề về đạo đức”¹. Đặc trưng vừa nêu cũng đúng cho

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội 1995, t. 3, tr. 270.

Phíchơ, Sêlinh và Hêghen. Như vậy, trong khuôn khổ trào lưu triết học được khởi đầu từ Cantơ, được kế tiếp bởi Phíchơ, Sêlinh và kết thúc bởi Hêghen, phép biện chứng đã lần đầu tiên trong lịch sử triết học thể hiện như là lôgic biện chứng, khắc phục được giới hạn chật hẹp của lôgic hình thức truyền thống, trở thành hệ thống các phạm trù cùng biến đổi và phát triển gắn bó hữu cơ với nhau trong lịch sử phát triển của hiện thực và của nhận thức về nó. Lôgic biện chứng là lôgic của các khái niệm diễn biến năng động và chuyển hoá lẫn nhau đã và đang đóng góp tích cực cho nhận thức và cải tạo xã hội.

Những tư tưởng triết học được sinh ra ở thời kỳ lịch sử này hay khác không chỉ bảo toàn ý nghĩa nhất định, mà nhiều khi lại tăng lên trong những điều kiện kinh tế - xã hội mới. Vì thế không có gì đáng ngạc nhiên khi nhiều vấn đề xã hội mang ý nghĩa giới hạn trong kỷ nguyên cách mạng lật nhào chế độ phong kiến, vẫn tiếp tục thể hiện đa dạng qua các vấn đề của phép biện chứng Đức. Trước cách mạng 1789 Cantơ viết (vào năm 1781): “Thời đại của chúng ta là thời đại đích thực của sự phê phán, buộc mọi cái phải phục tùng. *Tôn giáo*, nhờ tính *thiên liêng* của nó, và *lập pháp*, nhờ tính *tôn nghiêm* của nó, đều muốn trốn tránh sự phê phán. Nhưng như thế, chúng chỉ gọi nên sự nghi ngờ chính đáng chống lại chúng và chúng không thể đòi hỏi một sự tôn trọng chân thành, mà lý tính chỉ dành cho những gì có thể đứng vững trước sự thử thách tự do và công khai của nó”¹. Rõ ràng, trong luận điểm trên, những phôi thai của một kiểu tiếp cận cách mạng phê phán đối với hiện thực vốn đặc trưng riêng không hẳn cho phép biện chứng duy tâm, mà chủ yếu cho phép biện chứng duy vật. Ph. Ăngghen viết: phép biện chứng “làm tiêu tan tất cả

1. I. Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 8.

những khái niệm về chân lý tuyệt đối, tối hậu và về những trạng thái tuyệt đối của loài người tương ứng với chân lý tuyệt đối đó”, rằng đối với nó “không có gì là tối hậu, là tuyệt đối, là thiêng liêng cả. Nó chỉ ra trên mọi sự vật và trong mọi sự vật dấu ấn của sự suy tàn tất yếu. và đối với nó, không có gì tồn tại ngoài quá trình không ngừng của sự hình thành và sự tiêu vong, của sự tiến triển vô cùng tận từ thấp lên cao”¹

V.I. Lênin nhấn mạnh, chính nhờ phép biện chứng được các nhà kinh điển triết học Đức đề xướng mới có được bước chuyển từ chủ nghĩa duy vật siêu hình sang thế giới quan khoa học duy vật biện chứng. Người viết: “C. Mác không dừng lại ở chủ nghĩa duy vật của thế kỷ XVIII, ông còn đẩy triết học tiến lên nữa. Ông làm cho triết học thêm phong phú với những thành quả của triết học cổ điển Đức và nhất là của hệ thống triết học Hêghen, hệ thống này chính nó lại đưa tới chủ nghĩa duy vật của Phoiơbắc. Trong số những thành quả đó thì thành quả chủ yếu là *phép biện chứng*, tức là học thuyết về sự phát triển... phản ánh vật chất luôn luôn phát triển không ngừng”².

Quá trình lịch sử hình thành chủ nghĩa Mác đã làm rõ ngay ý nghĩa to lớn của triết học cổ điển Đức với tư cách là một trong các cội nguồn lý luận của chủ nghĩa Mác. C. Mác và Ph. Ăngghen đã xử lý lại một cách biện chứng triết học duy vật siêu hình, cải biến lại một cách duy vật phép biện chứng của Hêghen và của các nhà triết học Đức tiên bối để xây dựng phép biện chứng mácxít. Với tư cách là mặt đối lập trực tiếp, phép biện chứng duy vật là sự kế tục mang tính cách mạng phê phán tất yếu đối với phép biện

1. C.Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội 1995, t. 21, tr. 395.

2. V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcova, 1980, t. 23, tr. 53.

chúng duy tâm, là sự chuyển hóa cách mạng đối với thế giới quan khoa học.

Chủ nghĩa xã hội khoa học đã tiếp thu có phê phán và xử lý lại một cách sáng tạo di sản nhân đạo từ triết học cổ điển Đức, học thuyết về sự tiến bộ xã hội vốn gắn bó chặt chẽ với cách hiểu biện chứng về quá trình lịch sử toàn thế giới. V.I. Lênin đã vạch ra rất sâu sắc chính điểm đó của cách luận giải biện chứng về lịch sử nhân loại khi bày tỏ niềm tin vào tính quy luật khách quan của việc cải biến lại hợp lý thể chế xã hội vốn được tư duy biện chứng Hêghen đề cao. Người viết: “Tuy bản thân Hêghen là người hâm mộ nhà nước chuyên chế Phổ mà ông đã phục vụ với tư cách là giáo sư Trường đại học tổng hợp Béclanh, nhưng *học thuyết* của Hêghen có tính chất cách mạng. Lòng tin của Hêghen vào lý tính của con người và vào quyền lợi của con người, và nguyên lý cơ bản của triết học Hêghen cho rằng trong thế giới luôn diễn ra một quá trình liên tiếp biến hoá và phát triển, đã dẫn những học trò của nhà triết học Béclanh, không muốn điều hoà với hiện trạng, đến ý nghĩ cho rằng ngay cả cuộc đấu tranh chống hiện trạng, cuộc đấu tranh chống bất công đang tồn tại và chống điều ác đang hoành hành, cũng bắt rễ từ quy luật phổ biến là sự phát triển không ngừng”¹. Đặc trưng về nội dung lý luận và tư tưởng cơ bản của triết học Hêghen (mà trước hết của phép biện chứng) như V.I. Lênin vừa nêu phần nhiều cũng chung cho các học thuyết của Cantơ, Phíchơ, Sêlinh. Từ đó, việc nghiên cứu các vấn đề của phép biện chứng tiềm ẩn trong lý luận nhận thức của triết học cổ điển Đức là hoạt động khoa học rất cần phải được tiếp tục đẩy nhanh, nâng cao và sâu sắc hơn nữa.

Điều đó càng trở nên có ý nghĩa hơn khi ngày nay sự phát triển xã hội và nhận thức khoa học thể hiện rất rõ tính biện chứng

1. V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcơva, 1974, t. 2, tr. 5-6.

của chúng. Những thay đổi tự nhiên và xã hội đa dạng mang tính lịch sử toàn thế giới, nhanh chóng chưa từng có đang diễn ra ở khắp các châu lục.

Nguyên tắc phát triển không những được ứng dụng trong nghiên cứu khách thể vĩ mô, mà cả vi mô. Sinh học phân tử và di truyền có nhiều khám phá mới nhờ việc con người ngày càng thâm nhập vào cơ sở sâu thẳm của sự phát triển giới hữu cơ. Nguyên tắc phát triển trở thành nền tảng cho toàn bộ nhận thức sinh học hiện đại. Ý nghĩa của tư tưởng phát triển đối với sự tiến bộ của khoa học môi sinh cũng ngày càng trở nên rõ ràng. Cách mạng khoa học công nghệ là sự toàn thắng của con người trước thiên nhiên, là cái “biết” mà trước đây coi là “không thể biết”. Song, những khám phá mới này nếu không được kiểm soát, thì sẽ gây ra nhiều tai họa thảm khốc cho môi trường xung quanh và cho chính nhân loại. Đồng thời, các mâu thuẫn xã hội cũng trở nên ngày một gay gắt do sự gia tăng đột biến phát triển xã hội trong thời đại toàn cầu hoá. Thái độ biện chứng trong việc giải quyết những vấn đề này phải chăng có thể bắt đầu từ những khảo cứu di sản tư tưởng trước đó, trong đó có kinh điển triết học Đức.

Trong triết học cổ điển Đức, phép biện chứng là lý thuyết chung về nhận thức và là dạng thức cao nhất của lôgic học, của tư duy lôgic. Ngay các nhà kinh điển Mác - Lênin cũng chưa bao giờ coi các nghiên cứu của mình đã là hoàn tất, đã giải quyết triệt để mọi vấn đề. Ngược lại, đến tận những ngày cuối đời, họ đều vẫn cho là cần thiết phải nỗ lực nghiên cứu chuyên môn và khái quát về phép biện chứng. Và, đó là công việc mà giờ đây tất cả các nhà triết học của chúng ta vẫn đang phải tiếp tục làm.

Kinh nghiệm lịch sử cho thấy, có những nước khá lạc hậu về kinh tế và chính trị, đôi khi trong sự phát triển tinh thần lại có khả năng vượt trước một số nước tiên tiến hơn về kinh tế, nếu biết dựa vào những thành tựu của những nước đi trước. Bài học lịch sử

của cách mạng Anh thế kỷ XVII, cũng như của cách mạng Pháp thế kỷ XVIII đã ảnh hưởng trực tiếp đến sự phát triển của nước Đức cuối thế kỷ XVIII đầu thế kỷ XIX. Triết học cổ điển Đức kế thừa được sự giàu có về tư tưởng của kỷ nguyên Khai sáng Anh và Pháp. Lịch sử luôn cho ta những bài học kinh nghiệm bổ ích để tiếp tục phát triển. Chỉ thông qua các hoạt động nghiên cứu mới có thể đón nhận những bài học đó và mới có cơ sở khoa học để thể hiện cái lợi thế của người đi sau phục vụ sự nghiệp xây dựng và bảo vệ tổ quốc...

Bản sao lưu trữ

PHẦN I

NHỮNG VẤN ĐỀ NHẬN THỨC LUẬN

Bản sao lưu trữ



Hội thảo Tiểu ban Nhận thức luận

PHƯƠNG THỨC TƯ DUY CHỦ THỂ TÍNH CỦA I. CANTO VỀ NHỮNG GỢI MỞ CỦA NÓ ĐỐI VỚI ĐƯƠNG ĐẠI

ÂU DƯƠNG KHANG*

Có thể có nhiều góc độ và tiêu chuẩn để đánh giá những cống hiến của một nhà triết học trong lịch sử phát triển của triết học, nhưng điều cơ bản nhất cần phải xem xét là tính độc đáo được gây nên bởi việc nhà triết học đó đã đặt vấn đề về đối tượng nghiên cứu của triết học như thế nào, và phương pháp tư duy nghiên cứu triết học ra sao. Nét độc đáo của triết học I. Canto chính là ở chỗ ông đã chuyển đối tượng nghiên cứu của triết học từ thế giới bên ngoài vào trong chính bản thân con người, đồng thời đưa ra phương thức nghiên cứu và tư duy chủ thể tính, được xem như là “cuộc cách mạng Côpécnic” trong lịch sử phát triển của triết học. Xét trên một ý nghĩa nào đó, có thể nói triết học của chúng ta ngày nay một phần lớn vẫn đang tiếp tục kế thừa phát triển những vấn đề mà ông đã đặt ra nhưng chưa kịp hoàn thành. Từ góc độ này, việc nhận thức và lý giải một cách sâu sắc về phương thức tư duy mang tính chủ thể của I. Canto, tìm hiểu ý nghĩa thời đại của nó đối với sự nghiệp phát triển và đi vào chiều sâu của triết học trong những

* Giáo sư, tiến sĩ, Đại học Khoa học Công nghệ Hoa Trung, Trung Quốc.

điều kiện mới của lịch sử có một ý nghĩa vô cùng to lớn.

1. Cuộc “cách mạng Cópécnic” của I. Cantơ trong lịch sử triết học

Công thức quan trọng nhất của triết học I. Cantơ là việc coi sự quan tâm đến chính bản thân con người là chủ đề của triết học. Có thể nói, trong lịch sử nhận thức và tự nhận thức của nhân loại, sự quan tâm đến chính con người, con người ý thức về chính bản thân mình đã có manh nha từ rất sớm, qua câu thần dụ trên đền thờ Apolo “hãy tự biết mình” Câu nói “con người là thước đo của vạn vật của Protago đầu chỉ là một luận đoán còn mơ hồ nhưng cũng đã ít nhiều phản ánh được manh nha về ý thức chủ thể của nhân loại. Nhưng trên tầng triết học, việc thực hiện sự tự giác coi con người là chủ thể để nghiên cứu sâu hơn, đồng thời dựa trên góc độ tính chủ thể của con người để quan sát, suy tư và giải thích mối quan hệ giữa con người và thế giới, để từ đó hình thành nên phương thức tư duy chủ thể luận so sánh chuyên sâu thì phải tới triết học cổ điển Đức mới thực sự bắt đầu. Những suy tư về bản thể luận và tìm hiểu về nhận thức luận trước đây chỉ hoàn toàn là, hay chủ yếu là, một loại tư duy mang tính khách thể. Chỉ từ khi triết học I. Cantơ ra đời thì chủ thể và tính chủ thể mới trở thành phạm trù trung tâm của mọi suy tư triết học, phương thức tư duy chủ thể tính mới trở thành nguyên tắc chủ đạo trong tư duy nghiên cứu triết học.

Trong Lời tựa cho lần xuất bản thứ hai (1787) cuốn *Phê phán lý tính thuần túy*, I. Cantơ đã khái quát về con đường suy tư triết học chủ yếu như sau: “Lâu nay người ta giả định rằng mọi tri thức của ta đều phải nhất trí và hướng theo các đối tượng của nhận thức nhưng việc mượn những khái niệm có tính chất tiên nghiệm này nhằm qua đó mở rộng nhận thức của ta theo hướng giả định

này cuối cùng đều đi đến thất bại. Vì thế tôi phải thử nghiệm lại, để biết đâu chúng ta có kết quả tốt hơn trong việc giải quyết các vấn đề của siêu hình học, bằng cách giả định rằng các đối tượng phải hướng theo và nhất trí với tri thức của ta. Hướng giả định thứ hai này hợp lý hơn, tức là có một tri thức tiên nghiệm, có một tri thức xác định một cái gì đó về đối tượng trước khi đối tượng được mang lại cho ta. Ở đây, công việc của tôi làm cũng giống như Cópécnic đã làm. Vì thấy không thể giải thích được sự vận động của các thiên thể nếu như giả định các thiên thể quay xung quanh người quan sát, nên ông đã giả định cho người quan sát quay xung quanh còn các thiên thể đứng im. Bây giờ, đối với siêu hình học, ta hãy thử nghiệm bằng cách tương tự như thế đối với những gì liên quan đến trực quan về các đối tượng. Nếu như trực quan bắt buộc phải phù hợp với đặc tính các đối tượng thì tôi sẽ không giải thích nổi vì sao tôi lại có những tri thức tiên nghiệm về đối tượng, nhưng nếu đối tượng (những cái nhìn thấy được, là đối tượng của cảm quan) bắt buộc phải phù hợp với tính chất năng lực trực quan của tôi thì tôi lại có thể dễ dàng tự suy tư về tính khả năng đó”¹

Những lập luận kiểu này (mà I. Cantor tự nhận là “cuộc cách mạng kiểu Cópécnic” trong tư duy triết học mà đặc biệt là trong nhận thức luận) điểm mấu chốt của nó là ở chỗ, trong nhận thức luận, chủ trương từ trước đến giờ “tri thức phải phù hợp với đối tượng”, nay đảo ngược thành “đối tượng phải phù hợp với tri thức”, tức là, từ chỗ trước đây phải lấy khách thể để giải thích những tri thức về khách thể của chủ thể chuyển thành chủ yếu là từ chủ thể giải thích những tri thức về khách thể của chủ thể. Không còn nghi ngờ gì nữa, điều này là một loại chuyển biến có tính chất căn bản về

1. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy*. Lời tựa cho lần xuất bản thứ hai. Thương vụ ấn thư quán, Bắc Kinh, 1960.

xuất phát điểm và nguyên tắc chủ đạo trong phương thức nghiên cứu và giải thích nhận thức luận. Cantor cho rằng, loại chuyển biến có tính chất căn bản này dẫn cho về mặt nội dung không giống với cuộc cách mạng mà Còpécnic đã thực hiện trong thiên văn học nhưng về tính chất thì cơ bản là giống nhau.

I. Cantor một lần nữa nhấn mạnh tính cách mạng của mình trong triết học ở cuốn *Chỉ dẫn cho siêu hình học tương lai*: “Tính trật tự tối cao của giới tự nhiên tất phải ở trong tâm chúng ta, trong lý trí chúng ta. Chúng ta không được thông qua kinh nghiệm để đi tìm cái nguyên tắc phổ biến của giới tự nhiên ngay trong giới tự nhiên, mà ngược lại, phải dựa vào tính phổ biến phù hợp với nguyên tắc của giới tự nhiên, tồn tại trong điều kiện tính khả năng của kinh nghiệm thuộc cảm tính và lý tính của chúng ta để tìm hiểu giới tự nhiên. Chuẩn mực (tiên nghiệm) của lý trí không phải là được lý trí lấy ra từ giới tự nhiên, mà là cái lý trí dùng để quy định giới tự nhiên, kiểu lập luận này ban đầu sẽ khiến người ta thấy quái lạ, thế nhưng lại vô cùng chính xác”¹. “Con người là chuẩn tắc của giới tự nhiên”, nguồn gốc của tri thức mang tính phổ biến tất nhiên không phải ở trong tri giác mà ở trong chính chủ thể tự thân, đây là điểm mấu chốt của triết học I. Cantor.

Bàn về triết học I. Cantor, Hêghen đã viết: “Ý nghĩa bao trùm của triết học Cantor là ở chỗ đã đưa ra những phạm trù mang tính phổ biến và tất nhiên như vậy, giống như Hium [khi đề cập đến Lócơ] cũng đã từng chỉ ra, tức là không thể tìm chúng trong tri giác; những phạm trù đó còn có một nguồn gốc khác ngoài tri giác, nguồn gốc đó chính là chủ thể, là cái tự ngã trong ý thức tự ngã của tôi. Đây chính là nguyên tắc chủ yếu trong triết học

1. I.Cantor: *Chỉ dẫn cho siêu hình học tương lai*. Thương vụ ấn thư quán, Bắc Kinh, 1978, tr.93-94.

Cantơ. Triết học của ông còn gọi là triết học phê phán bởi vì mục đích của nó, như Cantơ nói, đầu tiên là phê phán năng lực nhận thức, trước khi nhận thức bắt buộc chúng ta phải xem xét về năng lực nhận thức”¹

Russell bình luận về Cantơ: “Cantơ đã phát động cái mà ông gọi là một cuộc cách mạng Cópécnic trong lĩnh vực triết học. Cantơ không giống như Hium, định đem kinh nghiệm ra giải thích khái niệm, mà ngay từ đầu đã đem khái niệm ra để giải thích kinh nghiệm”². Cuộc cách mạng mà Cantơ phát động có ý nghĩa vô cùng quan trọng đối với sự phát triển của nhận thức luận nói riêng và toàn bộ triết học nói chung.

Cho dù từ Cantơ về sau giới triết học thế giới đều đưa ra nguyên tắc tính chủ thể để từ đó xây dựng nên phương pháp tư duy và nghiên cứu chủ thể luận, tạo nên những biến đổi có tính cách mạng trong lịch sử triết học cận đại... thì những đóng góp của Cantơ vẫn có ý nghĩa cực kỳ quan trọng trong lịch sử tư duy triết học của nhân loại.

2. Kết cấu cơ bản trong tư duy mang tính chủ thể của Cantơ

Phương thức tư duy mang tính chủ thể của Cantơ đầu tiên là phương thức tự phê phán của chủ thể, thông qua việc xem xét có tính phê phán đối với bản thân lý tính để khảo sát năng lực phát sinh quan hệ với ngoại giới của chủ thể, tức là phạm vi, mức độ và trình độ chủ thể nắm bắt ngoại giới, từ tính đa dạng và phong phú

1. G.V. Hêghen: *Những bài giảng về lịch sử triết học*, Thương vụ ấn thư quán, Bắc Kinh, 1978, quyển 4, tr.258.

2. Russell: *Tri tuệ phương Tây* (bản tiếng Trung in lần một, Thế giới tri thức xuất bản xã, 1992, tr.316.

nội tại của bản thân chủ thể để qua đó bộc lộ tính đa dạng và phong phú của mối quan hệ giữa con người và thế giới.

a) Lấy sự tự phê phán làm xuất phát điểm cho việc phê phán toàn bộ triết học

Lý tính là ngọn cờ thần thánh trong cuộc cách mạng chính trị của giai cấp tư sản thời cận đại, cũng là phạm trù then chốt của cuộc cách mạng triết học. Đề cao lý tính, phản đối tất cả hệ thống quan niệm, giá trị và chế độ xã hội không phù hợp với lý tính, nó đã phát huy tác dụng cực kỳ to lớn với toàn thể sự tiến bộ của xã hội từ cận đại về sau. Trong thời kỳ này, “tất cả tôn giáo, quan niệm tự nhiên, xã hội, chế độ nhà nước đều bị phê phán một cách vô cảm; tất cả đều buộc phải đứng trước pháp đình của lý trí để biện hộ cho sự tồn tại của mình hoặc vứt bỏ đi quyền lợi tồn tại ấy. Tính giác ngộ của tư duy trở thành thước đo duy nhất cho tất cả”¹ Dem lý tính ra làm vũ khí phê phán lịch sử, phê phán hiện thực, để xây dựng hiện thực, phát triển tương lai đã thúc đẩy cuộc cách mạng chính trị của giai cấp tư sản, đồng thời cũng là nội dung chủ yếu của cuộc cách mạng triết học đương thời. Việc phân chia và tranh luận giữa duy lý luận và kinh nghiệm luận bản chất đều được triển khai trên việc thừa nhận lý tính, khuếch trương lý tính và đề cao lý tính. Phương thức tư duy nhận thức luận về bản chất là một loại phương thức tư duy lý tính.

Triết học Cantơ là thứ triết học phê phán, chỗ sáng suốt đầu tiên của nó không phải là trực tiếp hướng sự phê phán của mình ra thế giới bên ngoài mà hướng vào trong bản thân lý tính của con người, nhấn mạnh sự phê phán với bản thân lý tính, đồng

1. C.Mác - Ph.Ăngghen: *Tuyển tập*, bản tiếng Trung in lần thứ nhất, Nhân dân xuất bản xã, Bắc Kinh, 1972, quyển 3, tr. 404.

thời coi sự phê phán với bản thân lý tính trở thành tiền đề, điều kiện bắt buộc cho sự phê phán ngoại giới. Theo ông, những người đi trước đều bàn về nhận thức nhưng không một ai đi sâu xem xét năng lực nhận thức của con người, họ vận dụng sự phê phán lý tính đi theo đối tượng chứ không hề tiến hành sự phê phán với bản thân lý tính. Nhiệm vụ ông đặt ra là trước khi nhận thức thì phải xem xét năng lực nhận thức của con người, trước khi phê phán lý tính đối với ngoại giới thì hãy xem xét có tính phê phán đối với lý tính đã. Đây là nhiệm vụ cơ bản trong *Phê phán lý tính thuần túy* của ông. Ông nói: “Sản phẩm này của lý tính thuần túy trong siêu nghiệm của nó là hiện tượng khiến người ta phải chú ý nhiều nhất. Hiện tượng này có sức mạnh thúc tỉnh triết học ra khỏi sự tối tăm của chủ nghĩa giáo điều, đồng thời thúc đẩy nó theo đuổi một sự nghiệp gian nan: tiến hành sự phê phán đối với lý tính”¹ “Tiến hành sự phê phán đối với lý tính” là mấu chốt trong triết học phê phán của Cantơ. Từ chỗ chú trọng nhận thức đối tượng chuyển sang chú trọng nhận thức chủ thể, từ chỗ chú trọng nhận thức kết quả chuyển sang chú trọng nhận thức năng lực, từ chỗ vận dụng sự phê phán lý tính đi theo đối tượng sang phê phán chính bản thân lý tính, điều này có thể coi như một cuộc cách mạng Côpécnic trong lịch sử nhận thức nhân loại, và cũng có thể nói là một cuộc cách mạng kiểu Côpécnic trong lịch sử triết học. Kết quả của cuộc cách mạng lần này là đã chuyển tiêu điểm trọng tâm của triết học từ khách thể trung tâm, đối tượng trung tâm (lấy khách thể làm trung tâm, đối tượng làm trung tâm) sang chủ thể trung tâm, tự ngã trung tâm (lấy chủ thể làm trung tâm, lấy

1. I. Cantơ: *Chỉ dẫn cho siêu hình học tương lai*, bản tiếng Trung in lần thứ nhất, Thương vụ ấn thư quán Bắc Kinh, 1978, tr.119.

cái tôi làm trung tâm); là đã xác lập một phương thức tư duy mang tính chủ thể.

b) Từ góc độ năng lực và giới hạn của chủ thể để xem xét vấn đề bản nguyên của thế giới

Đặc điểm của phương thức tư duy mang tính chủ thể là căn cứ từ góc độ năng lực, phạm vi và giới hạn của chủ thể để đi tìm câu trả lời cho cuộc tranh luận trường kỳ, giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm về vấn đề bản nguyên của thế giới, về những vấn đề triết học liên quan đến bản thể thế giới. Theo Cantor, “tất cả mọi vật được coi là đối tượng mang lại cho ta, đều buộc phải cho ta trong trực quan” Nhưng bất cứ trực quan nào của con người cũng đều chỉ có thể phát sinh thông qua cảm quan. “Cảm quan của con người vĩnh viễn và không có chút gì có thể khiến chúng ta nhận thức được vật tự nó mà chỉ nhận thức được hiện tượng của vật tự nó mà thôi” Do vậy, chúng ta chỉ có thể tìm hiểu về ngoại giới trên hai phương diện, *một là ở cấp bậc vật tự nó, hai là ở cấp bậc hiện tượng*. Đối với vật tự nó, chúng ta có thể thừa nhận nó tồn tại, nhưng lại không thể nắm bắt được nó, còn đối với hiện tượng sự vật, thì chúng ta có thể nắm bắt được thông qua cảm quan đồng thời từ đó chuyển hoá thành vật cho ta. Theo Cantor, *một mặt*, chủ nghĩa duy tâm không đủ sức chứng minh Thượng đế tồn tại mà chủ nghĩa duy vật cũng không đủ sức để phủ nhận sự tồn tại của Thượng đế; *mặt khác*, chủ nghĩa duy tâm không đủ sức để phủ nhận một thứ khách quan tự tại tồn tại bên ngoài chủ thể có khả năng suy tư, còn chủ nghĩa duy vật cũng không đủ sức để giải thích kiểu tồn tại của cái vật thể bên ngoài chúng ta ấy. Vì thế, ông không chủ trương theo chủ nghĩa duy vật thuần túy, cũng không chủ trương theo chủ nghĩa duy tâm thuần túy, hay nói cách

khác là thừa nhận cả chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, đồng thời ra sức chiết trung điều hoà chúng. Ông nói: “Bất luận thế nào tôi thừa nhận có vật thể tồn tại bên ngoài chúng ta, tức là nói có những vật thể này tồn tại, bản thân những vật đó có thể là cái gì chúng ta cố nhiên hoàn toàn không biết, thế nhưng do ảnh hưởng của chúng lên cảm tính của chúng ta để có được biểu tượng khiến chúng ta biết được chúng, chúng ta đem những thứ vật ấy gọi là “vật thể”, ..., nó hàm nghĩa tồn tại thực tại của đối tượng”¹. Cantor *một mặt* thừa nhận sự tồn tại khách quan của sự vật, *mặt khác* lại cho rằng cái vật tồn tại khách quan đó là cái mà lý tính con người không thể nhận thức được. Ông đem thế giới khách quan phân thành thế giới tự nó và thế giới cho ta, hay thế giới bên này và thế giới bên kia, mà căn cứ và điều kiện phân chia là năng lực chủ thể có thể nhận thức hay nắm bắt được chúng hay không. Ông cho rằng năng lực con người chỉ có thể đạt đến thế giới bên này, thế giới cho ta, chứ không thể đạt tới thế giới bên kia, thế giới tự nó, đã tạo một hố sâu ngăn cách không thể vượt qua giữa bản chất và hiện tượng của sự vật.

c) Dem tính năng động của chủ thể để giải thích tính khả năng và sự phát triển của nhận thức

Trong vấn đề nhận thức luận, dù thuyết duy lý hay duy kinh nghiệm có phân tích rất nhiều vấn đề, nhưng điểm cơ bản chung giữa chúng là đều đứng từ góc độ khách thể để giải thích tri thức, kiên trì quan điểm tri thức phải phù hợp với đối tượng, khách thể chiếm vị trí trung tâm trong mối quan hệ giữa chủ thể và đối tượng khách thể. Đặc trưng bản chất nhất của phương thức tư duy chủ thể tính của Cantor là lấy chủ thể làm trục xuyên suốt để giải

1. I.Cantor: *Chỉ dẫn cho siêu hình học tương lai*. Sđd, tr. 50-51.

quyết vấn đề nhận thức luận, đem tính năng động trong nhận biết của chủ thể để giải thích cho khả năng nhận thức, để cho khách thể vận động xoay quanh chủ thể.

Theo Cantơ, nhiệm vụ của nhận thức là phải đạt được những tri thức mang tính tất nhiên phổ biến, nhưng loại tri thức này chỉ được cấu thành bởi “phán đoán tổng hợp tiên thiên”, nhiệm vụ của nhận thức luận chính là phải giải quyết được vấn đề khả năng nào để có được phán đoán tiên thiên tổng hợp. Loại tri thức này chỉ có được từ trực quan cảm tính và thông qua trực quan cảm tính mà nảy sinh quan hệ với thế giới. Như trên đã nói, vật tự nó tuy là tồn tại khách quan nhưng lại không thể được năng lực hữu hạn của con người nhận thức. Giới tự nhiên, hiện tượng là sự biểu hiện của vật tự nó thì lại có thể nhận thức được, nhưng bản thân chúng lại cố định, tiêu cực, không đủ khả năng chuyển đổi thành tri thức tất nhiên phổ biến, mà chỉ được cảm quan của chủ thể nắm bắt và chuyển hoá thành kinh nghiệm trực quan cảm tính. Và thông qua việc xử lý thêm bằng tính năng động của chủ thể để chỉnh lý thành tri thức có tính hệ thống, lôgic nhất định. Kinh nghiệm cảm tính là phân tán, rời rạc và cô lập, có chỉnh lý và nâng cấp được thành tri thức tất nhiên phổ biến hay không còn phụ thuộc vào chủ thể có đủ năng lực để chỉnh sửa, nắm bắt và nâng cấp kinh nghiệm cảm tính hay không. Chính với ý nghĩa này mà Cantơ cho rằng, muốn giải quyết tính khả năng của nhận thức thì trước hết và căn bản là phải xem xét xem con người có đủ năng lực nhận thức không. Khuyết điểm căn bản nhất của nhận thức luận trước đây là không xem xét năng lực nhận thức của chủ thể mà đã giản đơn tuyên bố tính khả năng của nhận thức và tính có thể nhận biết của thế giới, từ đó khiến cho mọi kiểu [tư duy] đều rơi vào độc đoán. Còn phương thức tư

duy chủ thể tính của ông là trước khi nhận thức thì phải xem xét có tính phê phán với năng lực nhận thức của con người, đồng thời từ phạm vi, giới hạn trong năng lực nhận thức của chủ thể để giải thích cho tính khả năng và phạm vi của nhận thức.

Cantô cho rằng, truy ra ngọn nguồn tính khả năng của tri thức tất nhiên phổ biến ở tại tính năng động trong nhận thức chủ thể, nghĩa là tồn tại một “cái tôi tiên nghiệm” “Tiên nghiệm” được nói ở đây “không phải để chỉ nhận thức trong quan hệ với sự vật của chúng ta mà chỉ vắn vẹn nói về nhận thức của chúng ta trong quan hệ với năng lực nhận thức mà thôi”¹ Hơn nữa, sở dĩ con người có thể hoạt động nhận thức được vì trước khi hoạt động nhận thức đã có đầy đủ năng lực nhận thức đối tượng; tức là đã trở thành chủ thể nhận thức tự giác năng động. Có đầy đủ năng lực nhận thức. Vậy, chủ thể phải có năng lực gì mới có thể nâng cấp, chỉnh sửa kinh nghiệm cảm tính thành tri thức có đủ tính tất nhiên phổ biến? Cantô cho rằng có thể phân thành ba cấp bậc hoặc ba hình thức, chúng dần triển khai và hình thành nên ba giai đoạn của quá trình nhận thức.

Thứ nhất, giai đoạn năng lực trực quan và nhận thức cảm tính. Năng lực trực quan cảm tính là “năng lực do chúng ta tác động vào hiện tượng của đối tượng để tiếp thu biểu tượng”², cũng có nghĩa là chủ thể thông qua các loại hình thức cảm tính tiến hành cảm nhận biểu tượng về sự vật và hình thành năng lực kinh nghiệm cảm tính. Năng lực trực quan cảm tính của chủ thể trên tầng thứ kinh nghiệm cảm tính có ý nghĩa tiền đề cho sự nắm bắt khách thể, là điều kiện tất yếu trong giai đoạn cảm tính của nhận thức nhân loại.

1. I. Cantô: *Chỉ dẫn cho siêu hình học tương lai*. Sđđ, tr. 57.

2. I. Cantô: *Phê phán lý tính thuần túy*. Sđđ, tr. 47.

Thứ hai, năng lực tư duy giác tính và giai đoạn giác tính của nhận thức. Giác tính còn hiểu là ngộ tính. Cantor cho rằng, chủ thể không chỉ có năng lực trực quan cảm tính mà còn có năng lực tư duy giác tính, đó chính là “năng lực khiến tôi có thể tư duy “đối tượng trực quan cảm tính”, tức ngộ tính”¹ Năng lực trực quan cảm tính thì trực tiếp quan hệ với đối tượng, khiến đối tượng chuyển hoá thành kinh nghiệm cảm tính, cung cấp tài liệu cảm tính cho tri thức phổ biến tất nhiên, năng lực tư duy giác tính thì quan hệ trực tiếp với kinh nghiệm cảm tính, thông qua việc chỉnh lý tư duy về tài liệu cảm tính để hình thành tri thức phổ biến tất nhiên. Năng lực trực quan cảm tính chủ yếu là vận dụng không gian và thời gian để chỉnh lý tài liệu cảm tính, năng lực tư duy giác tính lại chủ yếu dùng những hình thức khái niệm, phạm trù để thực hiện chỉnh lý tài liệu cảm tính, thông qua lôgic hoá để làm bộc lộ ra tính tất nhiên, nhân quả, quy luật của sự vật, từ đó hình thành nên tri thức tất nhiên phổ biến, hình thành “phán đoán tổng hợp tiên thiên” Năng lực tư duy giác tính phải kết hợp với năng lực trực quan cảm tính mới bảo đảm cho tính khách quan, phổ biến và tất nhiên của tri thức. Thông qua trực quan cảm tính để bảo đảm liên hệ với đối tượng, để đảm bảo tính khách quan của tri thức, thông qua tư duy giác tính khiến cho kinh nghiệm cảm tính được nâng cấp, làm cho tri thức đạt tới tính tất nhiên, phổ biến, điều này vừa khắc phục được hạn chế của thuyết kinh nghiệm, lại khắc phục cả hạn chế của thuyết duy lý, thông qua việc phát huy tính năng động của chủ thể để biến tri thức phổ biến tất nhiên trở thành có khả năng.

Thứ ba, năng lực tổng hợp của lý tính và giai đoạn lý tính của nhận thức. Cantor cho rằng: “Tất cả tri thức của tôi bắt đầu từ

1. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy*. Sđd, tr. 70.

cảm quan tiến tới giác tính và kết thúc ở lý tính, ngoài lý tính thì không có năng lực nào cao hơn "chỉnh lý những chất liệu trực quan và khiến chúng lệ thuộc vào sự thống nhất tối cao của tư duy"¹ Năng lực lý tính là năng lực tối cao của chủ thể, nhận thức lý tính là giai đoạn nhận thức tối cao của chủ thể nhận thức. Năng lực tổng hợp lý tính không thể trực tiếp ứng dụng vào đối tượng cụ thể và kinh nghiệm cảm tính mà chỉ ứng dụng vào khái niệm, phán đoán và quy luật của tư duy giác tính, nó thông qua phương thức suy luận gián tiếp, đem phần lớn những tri thức phong phú mà tư duy cảm tính có được quy kết về những nguyên lý căn bản, quan trọng nhất, khiến cho tri thức giác tính đạt tới sự thống nhất tối cao của lý tính. Vì thế, nếu nói rằng năng lực tư duy giác tính là trực tiếp, tương đối, hữu hạn, có điều kiện thì năng lực tư duy giác tính tìm kiếm những thứ gián tiếp, vô điều kiện, tuyệt đối, vô hạn, nhằm đạt tới tri thức thống nhất tối cao tiên thiên. Đây chính là cái mà Cantor gọi là giai đoạn ý niệm hay cấp bậc lý tính. Thể thống nhất hoàn chỉnh nhất mà năng lực tổng hợp lý tính tìm kiếm gồm có ba thứ: *một là* linh hồn, là sự thống nhất tối cao của mọi hiện tượng tinh thần; *hai là* vũ trụ, là sự thống nhất tối cao của mọi hiện tượng vật lý; *ba là* Thượng đế, nó thống quản tất cả mọi hiện tượng tinh thần và hiện tượng vật lý, là ý niệm tối cao. Do vậy mà hình thành nên ba loại tri thức tối cao tương ứng là Tâm lý học lý tính, Vũ trụ luận lý tính và Thần học lý tính. Khi lý tính cố tình vận dụng phạm trù giác tính để giải thích các ý niệm tối cao như linh hồn, vũ trụ và Thượng đế... thì sẽ vấp phải sự tự mâu thuẫn sâu sắc, đây chính là hai luật đi ngược nhau mà mọi người đều quen thuộc. Ví dụ như khi chúng ta vận dụng phạm trù giác tính để nghiên cứu ý niệm vũ

1. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy*. Sđd, tr. 270.

trụ học thì sẽ xuất hiện bốn chính đề và phản đề có thể đồng thời tồn tại: (1) Thế giới có **mở đầu** (có giới hạn) trong không gian và thời gian; thế giới **vô hạn** trong thời gian và không gian. (2) Tất cả trên thế giới đều do những vật **đơn nhất** cấu thành; không có vật đơn nhất, tất cả đều **phức hợp**. (3) Tất cả trên thế giới có nguyên nhân **tự do**; không có tự do, tất cả đều là **tự nhiên**. (4) Trong hệ thống thế giới có **tồn tại thể tất nhiên** nào đó; không có thứ gì tất nhiên cả, trong hệ thống ấy tất cả đều là **ngẫu nhiên**¹. Cantơ cho rằng những chính đề và phản đề này bản thân chúng chống đối với nhau nhưng chúng lại giống nhau ở chỗ có thể được chứng minh, đây chính là tính mâu thuẫn nội tại của ý niệm lý tính, là những ảo ảnh tất yếu xuất hiện sau khi lý tính tách ra khỏi phạm vi kinh nghiệm. Sự tồn tại tất yếu của những ảo ảnh ấy đã bộc lộ sự hạn chế của bản thân lý tính, cho thấy điểm cực hạn và hạn chế của năng lực nhận thức của chủ thể. Những ý niệm này là lĩnh vực mà nhận thức con người không thể với tới được, là thứ nằm bên ngoài phạm vi tri thức con người, không thể dựa vào lý tính con người để tìm kiếm mà chỉ có thể dùng tín ngưỡng để giải quyết, là vật tự nó thuộc về thế giới bên kia, bất khả tri.

Ta có thể khẳng định, việc nghiên cứu hệ thống về năng lực nhận thức của chủ thể của Cantơ có những đóng góp cực kỳ tích cực cho lý luận và thực tiễn. Ông ý thức rất rõ địa vị năng động của chủ thể nhận thức trong việc xây dựng và thực hiện mối quan hệ nhận thức giữa chủ thể và khách thể, đồng thời ra sức thông qua việc khảo sát toàn diện năng lực trực quan cảm tính, năng lực tư duy giác tính và năng lực tổng hợp lý tính của chủ thể, để cung cấp căn cứ nội tại và chứng minh cho tính năng động tự giác trong

1. I. Cantơ: *Chỉ dẫn cho siêu hình học tương lai*. Sđd, tr. 120-121.

hoạt động nhận thức của chủ thể, đồng thời từ đó làm rõ quá trình biện chứng và tiến hoá phát triển từ trực quan cảm tính thông qua tổng hợp giác tính hướng đến tổng hợp lý tính của nhận thức nhân loại. “Antinomi” mà ông đưa ra thực chất đã tiếp cận được bản chất biện chứng của hoạt động nhận thức nhân loại và quy luật biện chứng của lý tính nhân loại, nhưng cuối cùng ông vẫn không thoát ra được hạn chế của phương thức tư duy siêu hình, chỉ lý giải phép biện chứng trên ý nghĩa tiêu cực của nó, đem quan điểm năng lực lý tính hạn chế ra để giải quyết mâu thuẫn biện chứng trong nhận thức. Điều này không chỉ về mặt bản thể luận dẫn tới nhị nguyên và hướng đến chủ nghĩa duy tâm mà về mặt nhận thức cũng không thể quán triệt đến cùng thuyết khả tri của ông và trở nên một thứ bất khả tri luận không triệt để. Phương thức tư duy chủ thể tính của Cantor cũng không thể tránh khỏi mang màu sắc duy tâm và siêu hình.

d) Tự luật đạo đức và tự do ý chí của chủ thể để thuyết minh tính chủ thể của con người trong thực tiễn đạo đức

Cantor không chỉ áp dụng nguyên tắc và phương thức tính năng động của chủ thể vào giải quyết vấn đề nhận thức mà còn dùng nó để giải quyết vấn đề đạo đức, đưa ra và phân tích vấn đề tính chủ thể trong thực tiễn đạo đức.

Theo Cantor, tính chủ thể của con người không chỉ thể hiện trong hoạt động nhận thức mà còn tồn tại trong thực tiễn đạo đức. Hơn nữa, tính năng động của chủ thể trong hoạt động nhận thức do chỗ ít nhiều còn bị chế ước bởi khách thể nên trình độ phát huy cuối cùng bị hạn chế, còn ý chí tự luật tự thân của con người trong thực tiễn đạo đức về cơ bản là vô hạn, có thể được phát huy và thực hiện hết mức. Bởi vậy, nghiên cứu năng lực chủ thể, không chỉ hạn chế trong việc xem xét năng lực nhận thức của chủ thể ấy mà còn

phải khảo sát cả năng lực thực tiễn đạo đức của họ, “đồng thời vì mục đích ấy mà phê phán toàn bộ năng lực thực tiễn của lý tính”¹ “Lý tính thực tiễn” mà Cantor gọi là để đối lập với “lý tính tư biện” hay “lý tính lý luận”, cả hai đều là hình thức tồn tại cụ thể của lý tính thuần túy, nhưng lý tính thực tiễn có tính ưu tiên hơn so với lý tính lý luận. Cantor nói: “Khi lý tính tư biện thuần túy và lý tính thực tiễn thuần túy kết hợp trong cùng một nhận thức, nếu như sự kết hợp này không phải là ngẫu nhiên, tùy ý, mà là được kiến lập một cách tiên thiên trên bản thân lý tính, vì thế mà thành tất nhiên, thì những cái ở cuối, ở sau sẽ chiếm địa vị ưu tiên”². Đây chính là nguyên tắc “ưu tiên lý tính thực tiễn” nổi tiếng mà Cantor chủ trương. Tính ưu tiên của lý tính thực tiễn về cơ bản ở chỗ nó thể hiện tính chủ thể đầy đủ hơn, sâu sắc hơn, triệt để hơn so với lý tính lý luận trong hoạt động của con người.

Sự quan tâm và coi trọng của Cantor đối với lý tính thực tiễn về bản chất chính là thể hiện sự quan tâm coi trọng đối với tính chủ thể của con người, nó khiến cho việc nghiên cứu tính chủ thể từ nhận thức luận được nâng cao đến mức thực tiễn luận, đạo đức luận, biến nó từ vấn đề nhận thức thuần túy trở thành vấn đề thực tiễn đạo đức, biểu lộ rõ phạm vi rộng lớn và nội hàm sâu sắc của tính chủ thể năng động của con người.

Vậy cái gì là tính chủ thể trong thực tiễn đạo đức con người? Hay con người biểu hiện tính chủ thể trong thực tiễn đạo đức như thế nào? Về mặt tổng thể, chính là con người dựa trên quy luật đạo đức, phát huy sức mạnh đức tính, thực hành *tự luật* đạo đức, gánh vác trách nhiệm đạo đức, thực hiện ý chí thiện lương, đạt tới ý chí tự do.

Quy luật đạo đức là nền tảng và chỗ dựa cho con người trong

1, 2. I.Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy*. *Sđd*, tr.1, 124.

thực tiễn đạo đức. Theo Cantor, “trên thế giới chỉ có hai loại quy luật, hoặc là quy luật tự nhiên, hoặc là quy luật tự do. Những hiểu biết về quy luật tự nhiên gọi là vật lý học, những hiểu biết về quy luật tự do gọi là luân lý học. Cái trên là học thuyết tự nhiên, cái dưới là học thuyết đạo đức”¹ Luật đạo đức còn có thể gọi là luật thực tiễn, là nguyên tắc và chỗ dựa cho con người trong thực tiễn đạo đức, chủ yếu giải quyết vấn đề hành vi đạo đức của con người nên như thế nào, nó trở thành thứ nguyên tắc khách quan thích hợp với tất cả mọi người, thể hiện ra thông qua ý chí đạo đức và mong muốn của con người, nó vừa dựa vào tính tất nhiên khách quan lại vừa thể hiện tính năng động của chủ thể.

Tự luật là cách thức thực hiện tính năng động tự giác trong thực tiễn đạo đức của chủ thể. Tự luật là cái đối lập với tha luật. Tha luật là bị động, tự luật là chủ động, là một hành vi mang tính chủ thể. Phép tắc đạo đức tiên thiên thích hợp với mọi lĩnh vực nào, riêng đối với loài người nó trở thành một thứ mệnh lệnh đạo đức, tuân theo loại mệnh lệnh đạo đức đó sẽ hình thành nghĩa vụ đạo đức, trách nhiệm đạo đức của mỗi cá nhân. Dem mệnh lệnh đạo đức này chuyển hoá thành ý chí đạo đức và lựa chọn đạo đức tự chủ của mình, dựa trên mệnh lệnh đó mà gánh vác nghĩa vụ đạo đức, thực thi trách nhiệm đạo đức, sáng tạo giá trị đạo đức, thực hiện ý chí thiện lương, đó chính là tự luật. “Tự luật ý chí là nguyên lý duy nhất mà tất cả phép tắc đạo đức đều phải dựa vào, là nguyên lý duy nhất mà nghĩa vụ phù hợp với những phép tắc ấy phải dựa vào”², cái mà nó đạt được là ý chí tự do của chủ thể.

1. I. Cantor: *Nguyên lý siêu hình học về đạo đức*, bản tiếng Trung in lần thứ nhất, Thương vụ ấn thư quán Bắc Kinh, 1986, tr. 35.

2. I. Cantor: *Phê phán lý tính thực tiễn*, bản tiếng Trung in lần thứ nhất, Thương vụ ấn thư quán Bắc Kinh, 1960, tr. 33.

Ý chí thiện lương và ý chí tự do vừa là mục tiêu, mục đích của con người phát huy tính chủ thể trong thực tiễn đạo đức, cũng vừa là kết quả và hiệu ứng của những điều ấy. Cantơ cho rằng, “sứ mệnh chân chính của lý tính, hoàn toàn không phải là công cụ sản sinh ra để hoàn thành ý đồ nào đó mà là ý chí thiện lương được sinh ra từ chính bản thân [lý tính]. Loại ý chí này không phải là cái thiện duy nhất, cái thiện hoàn toàn, nhưng lại là cái thiện cao nhất, nó là điều kiện cho tất cả mọi vật, thậm chí còn là điều kiện cho đòi hỏi về hạnh phúc”¹. Thiện là cái đối lập với ác, giống như chân thành đối lập với giả dối, chính nghĩa đối lập với bạo lực. Ý chí thiện lương là ý chí cho sự chuẩn tắc hành vi phù hợp với phép tắc đạo đức. Cái thiện tối cao khiến cho hành vi bản thân phù hợp với yêu cầu của chuẩn tắc đạo đức. Thực hiện ý chí thiện lương cũng tức là thực hiện ý chí tự do, luật đạo đức chính là luật tự do, ý chí thiện lương cũng chính là tự do. Nó được xem như mục tiêu tối cao của con người lý tính, cũng là hạnh phúc to lớn nhất của đời người. Chỉ có sự kết hợp của đức tính và hạnh phúc mới có thể đạt tới chí thiện, thông qua sức mạnh đức tính để giành lấy ý chí tự do, “thông qua ý chí tự do để thực hiện chí thiện, đó là điều tất nhiên của đạo đức tiên thiên”².

Cantơ chủ trương phát huy tính chủ thể của con người trong thực tiễn đạo đức, nhấn mạnh đến phát huy sức mạnh đức tính, thông qua tự luật đạo đức của chủ thể để tuân theo quy luật đạo đức, đạt tới ý chí tự do, thực hiện ý chí thiện lương. Đây là những kết luận tích cực được ông rút ra khi vận dụng phương thức tư duy chủ thể để xem xét có phê phán đối với vấn đề đạo đức và năng lực đạo đức của con người. Thế nhưng, vẫn liên quan đến hạn chế nhị

1. I. Cantơ: *Nguyên lý siêu hình học về đạo đức*. Sđd, tr. 45.

2. I. Cantơ: *Phê phán lý tính thực tiễn*. Sđd, tr. 116.

nguyên luận, duy tâm và siêu hình vốn có của ông, ông lại hạn chế năng lực đạo đức của con người, hạn chế và hạ thấp hạnh phúc hiện thế, và đưa cái chí thiện vào trong thế giới bên kia chỉ có thể mong mỗi chữ không bao giờ với tới. Đây chính là điều Mác đã nhận xét khi bàn về học thuyết đạo đức của Cantơ và giới hạn của nó: “Tình trạng nước Đức cuối thế kỷ XVIII hoàn toàn được phản ánh trong *Phê phán lý tính thực tiễn* của Cantơ. Khi ấy, giai cấp tư sản Pháp đã trải qua một cuộc cách mạng thiết lập địa vị thống trị [của mình] to lớn nhất trong lịch sử, và giành được cả châu Âu; nhưng tầng lớp thị dân yếu ớt và bất lực của nước Đức chỉ có “ý chí thiện lương” Cantơ chỉ bàn tới “ý chí thiện lương” thảo nào mà cái ý chí thiện lương ấy chẳng khiến cho ông được thanh thản chút gì, ông đã đem việc thực hiện ý chí thiện lương ấy cùng sự điều hoà giữa nó với những nhu cầu và dục vọng cá nhân đẩy sang thế giới bên kia”¹, do đó mà bộc lộ rõ hạn chế của phương thức tư duy chủ thể và thiếu sót trong lý luận đạo đức chủ thể của ông.

đ) Từ phán đoán thẩm mỹ và năng lực thường thức thẩm mỹ để khảo sát tính chủ thể trong hoạt động thẩm mỹ của con người

Con người là động vật theo đuổi và sáng tạo nên thế giới lý tưởng. Nhu cầu về sự thống nhất giữa chân thiện mỹ và tri thức tình cảm và ý thức là nội dung trọng yếu trong hoạt động chủ thể tính của loài người. Theo Cantơ, chủ thể tính của con người không chỉ biểu hiện trong hoạt động nhận thức, cũng không chỉ biểu hiện trong thực tiễn đạo đức, mà còn bộc lộ trong hoạt động thẩm mỹ. Sự thể nghiệm và sáng tạo thẩm mỹ mang tính chủ thể của con người được thực hiện thông qua năng lực

1. C.Mác - Ph.Ăngghen: *Tuyển tập*, bản tiếng Trung in lần thứ nhất, Nhân dân xuất bản xã, Bắc Kinh, 1960, quyển 3, tr. 211-212.

phán đoán thẩm mỹ và năng lực thưởng thức thẩm mỹ. Vì vậy, việc xem xét có tính phê phán đối với chủ thể không nên chỉ giới hạn ở các mặt năng lực nhận thức và năng lực ý chí mà phải có cả phương diện năng lực phán đoán thẩm mỹ. Dem vấn đề tự phản tư của chủ thể mở rộng sang lĩnh vực đạo đức thẩm mỹ chính là chỗ đóng góp quan trọng trong phương thức tư duy chủ thể luận mà Cantor là người khai sáng.

Theo Cantor, giống như tính năng động chủ thể trong hoạt động nhận thức của con người dựa vào năng lực nhận thức tiên thiên của họ, tính năng động chủ thể trong thực tiễn đạo đức thì dựa vào năng lực ý chí tiên thiên, tính năng động chủ thể trong hoạt động thẩm mỹ của con người cũng dựa vào sức phán đoán thẩm mỹ tiên thiên của họ. Trong cuốn *Phê phán năng lực phán đoán*, Cantor đem hoạt động tâm linh của con người chia làm ba mặt cơ bản: "Cơ năng nhận thức, cơ năng tình cảm và cơ năng khát vọng từ vui sướng đến không vui sướng"¹. Cơ năng nhận thức thông qua hoạt động năng động tự giác của chủ thể từ cảm tính đến giác tính để giải quyết vấn đề phán đoán tổng hợp làm sao có thể trở thành khả năng, mong muốn cơ năng thông qua tự luật đạo đức để thực hiện ý chí tự do. So sánh một chút, "tình dục khoái lạc nằm trong khoảng cơ năng nhận thức và cơ năng khát vọng, giống như sức phán đoán giới hạn trong khoảng giác tính và lý tính" *Một mặt* nó có liên quan tới hoạt động nhận thức của chủ thể, là một thứ thụ cảm trước kích thích ngoại giới và tác động của đối tượng, *mặt khác*, lại có liên quan tới hoạt động khao khát, là một thứ xung động và thể nghiệm nội tâm của chủ thể. Thực ra nó có vai trò quá độ từ cơ năng nhận thức sang cơ năng khát vọng. Như thế, Cantor

1. I.Cantor: *Phê phán năng lực phán đoán*, bản tiếng Trung in lần thứ nhất, Thương vụ ấn thư quán Bắc Kinh, 1964, tr. 15.

đã nhờ đến năng lực nhận thức và năng lực ý chí của con người để giải thích tương đối hợp lý về vai trò của sức phán đoán thẩm mỹ trong các năng lực của chủ thể.

Mỹ cảm cảm giác vui sướng là một loại thụ cảm của chủ thể. Cantor nói: “Để phân biệt một đối tượng là đẹp hay không đẹp, chúng ta không đem biểu tượng dựa trên giác tính của nó liên hệ với khách thể để có được tri thức mà dựa trên sức tưởng tượng (hoặc sức tưởng tượng kết hợp với giác tính) để liên hệ với chủ thể và cái khoái cảm hay không khoái cảm của nó”¹ Được coi là một loại thụ cảm mang tính chủ thể, mỹ cảm không chỉ có đặc trưng phi lôgic hoá và phi khách thể hoá mà còn có cả đặc trưng vượt lên tính công lợi, đây là mặt quan trọng phân biệt nó với năng lực khát vọng. Năng lực thưởng thức thẩm mỹ là một năng lực cao cấp của chủ thể. Chỉ con người có đầy đủ năng lực thẩm mỹ mới có khả năng mỹ cảm. Năng lực thưởng thức thẩm mỹ là một trong những điều kiện bắt buộc chủ thể thẩm mỹ phải có đầy đủ. Do đó sự phân tích có tính phê phán với sức thưởng thức thẩm mỹ của chủ thể trở thành nội dung chủ yếu trong triết học phê phán của Cantor.

Cantor cho rằng, xem xét từ mặt chất, sức thưởng thức là một loại năng lực hoạt động tình cảm thuần túy vượt lên trên quan hệ lợi hại, là một sức phán đoán tình cảm dựa vào sự xúc động hay phản cảm vô lợi hại đối với đối tượng nào đó và phương pháp của nó, nó khiến cho sự thể nghiệm tình cảm của con người phân biệt với những hoạt động về sinh lý, về nỗi khao khát, về sự tò mò, hay về đạo đức..., nâng lên mức độ vui sướng sáng khoái, trở nên một loại mỹ cảm. Xét từ mặt lượng, sức thưởng thức không dựa vào khái niệm và lôgic, mà thông qua sự thể nghiệm tình cảm cá thể, để phát huy tác dụng. Tính chủ quan phổ biến của phán đoán

1. I. Cantor: *Phê phán năng lực phán đoán*. *Sđd*, tr. 39.

thẩm mỹ liên kết làm một với tính đặc thù của dạng thức thẩm mỹ, giữa những cá thể không giống nhau lại nảy sinh các cảm xúc tương đồng trước cùng một đối tượng, đây chính là sự biểu hiện cụ thể của tính phổ biến trong năng lực thẩm mỹ của chủ thể tự do. Xét về quan hệ, sức thưởng thức là điều kiện tất yếu trong hành vi mang tính hợp mục đích chủ quan của chủ thể. Thể nghiệm vui sướng nảy sinh trong khi thực hiện mục đích, thể nghiệm thẩm mỹ, đặc biệt là mỹ cảm sản sinh trong quá trình và sự hoàn thành của hoạt động thẩm mỹ mang tính hợp mục đích. Xét về quy mô, sức thưởng thức là năng lực thẩm mỹ phổ biến mà loài người cùng có và tất nhiên phải có. Xét về trạng thái, ưu mỹ (cái đẹp) và tráng mỹ (cái trác tuyệt) là hai trạng thái mà tình cảm chủ thể thẩm mỹ có thể đạt được. Ưu mỹ để chỉ cái đẹp thông thường, tráng mỹ để chỉ cái đẹp cao cả, đặc thù. “Cái trác tuyệt làm cảm động người, cái đẹp thì thu hút người”¹ Cái trác tuyệt có thể tồn tại trong thế giới tự nhiên, mà cũng tồn tại trong đời sống đạo đức. Đạo đức và nhân cách cao cả là cảnh giới thẩm mỹ và là nhu cầu thẩm mỹ tối cao của đời sống đạo đức. Chính với ý nghĩa này mà Cantơ đưa ra quan niệm “Cái đẹp là tượng trưng của đạo đức”², nhấn mạnh sự liên quan nội tại giữa giáo dục thẩm mỹ và giáo dục đạo đức, cho rằng nên kết hợp giữa việc bồi dưỡng giáo dục nhân tính, thưởng thức thẩm mỹ với tình cảm đạo đức để tạo ra chủ thể thế giới thống nhất chân - thiện - mỹ.

3. Những gợi mở với đương đại của phương thức tư duy chủ thể của Cantơ

Tư duy chủ thể tính và phương thức nghiên cứu của Cantơ đã vượt ra khỏi giới hạn của phương thức tư duy nhận thức luận cận

1, 2. I.Cantơ: *Phê phán năng lực phán đoán. Sđd*, tr. 139, 214.

đại. Nó phá bỏ giới hạn của thuyết duy lý và thuyết kinh nghiệm. Nó dùng tính năng động tự giác của chủ thể để giải thích sự hình thành và phát triển của tri thức mang tính tất nhiên và phổ biến, hơn nữa, còn quy nạp cả những vấn đề bản thể, đạo đức, thẩm mỹ vào tầm nhìn toàn diện của triết học, đồng thời từ góc độ tính năng động của chủ thể để nghiên cứu và tìm hiểu, khởi phát một cuộc cách mạng vô cùng quan trọng trong lịch sử phát triển tư duy triết học, sáng lập nên một cách tiếp cận nghiên cứu triết học và phương thức tư duy hoàn toàn mới.

Tư duy chủ thể luận và phương thức nghiên cứu của Cantor là không triệt để và hoàn bị. Điểm căn bản là “ông muốn điều hoà chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, để các loại triết học đối lập với nhau kết hợp trong cùng một hệ thống”¹ Phương thức tư duy chủ thể tính của ông dao động giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm, thuyết duy lý và thuyết kinh nghiệm, thuyết khả tri và bất khả tri, giữa phép biện chứng và siêu hình, thuyết chủ thể và chủ nghĩa khách thể. Tình trạng này phản ánh tính chất yếu đuối và không triệt để trong triết học của giai cấp tư sản Đức, khiến cho triết học Cantor phải chịu sự phê phán và phản đối từ mọi phía, và để lại cho sự phát triển triết học sau Cantor một không gian rộng lớn. Đến nay chúng ta vẫn còn cảm thấy những ảnh hưởng sâu sắc và những gợi mở của triết học Cantor với đương đại.

Thứ nhất, triết học nên chú trọng tới việc lấy con người làm chủ thể. Ersst Cassirer từng chỉ ra: “Nhận thức cái tôi là mục tiêu tối cao - điều này đã được mọi người thừa nhận. Trong tất cả các tranh luận giữa các học phái triết học, mục tiêu này trước sau chưa từng bị thay đổi và lung lay; nó đã được chứng minh là điểm,

1. V.I. Lênin: *V.I. Lênin toàn tập*, t.14, Nhân dân xuất bản xã, Bắc Kinh, 1957, tr. 203 (bản Trung văn).

là trung tâm vững vàng không thể lay chuyển của mọi tư trào”¹ Con người là chủ đề vĩnh hằng của triết học, thế nhưng trải qua các thời đại và các nhà triết học khác nhau thì sự quan tâm về con người lại có những trọng điểm và những nội dung cụ thể không giống nhau. Con người có nhiều dạng thuộc tính, sự quan tâm về các thuộc tính khác nhau của con người tất nhiên sẽ rút ra được những nhận định và lý luận không giống nhau về con người, từ đó sinh ra các học thuyết không giống nhau về con người. Trước Cantơ, các nhà triết học cũng quan tâm tới con người nhưng rất khó để nói hồi đó có sự tự giác xem con người là chủ thể. Những sự quan tâm khác nhau về con người tới Cantơ mới xuất hiện, trong mắt các nhà triết học, con người đã biến đổi từ con người tự nhiên thành con người chủ thể. Với ý nghĩa đó, điều mà phương thức tư duy chủ thể quan tâm là người, nhưng không phải con người nói chung, mà là con người chủ thể.

Thứ hai, triết học nên quan tâm tới con người từ góc độ chủ thể. Lấy con người chủ thể để nghiên cứu bản thân và quan tâm tới đối tượng, đồng thời mang ý nghĩa bắt buộc phải từ góc độ tính chủ thể để quan tâm đến con người. Điều đó chính là coi nguyên tắc chủ thể là nguyên tắc cơ bản để vận dụng vào việc nghiên cứu vấn đề con người và triết học. GS. Dương Tố Đào cho rằng: “Chỉ khi Cantơ đưa nguyên tắc tính năng động chủ thể vào trong quan hệ chủ khách thể của nhận thức luận một cách rõ rệt thì mâu thuẫn chủ khách mới thực sự thể hiện thành xung đột bản chất giữa tính năng động chủ quan và tính tất nhiên khách quan, quan hệ tư duy và tồn tại mới không một lần nữa trở nên quan hệ ngoại tại giữa hai dạng tư duy (tư duy của tôi và tư duy của Thượng đế) hoặc hai dạng tồn tại (tồn tại của tôi và tồn tại của thế giới vật

1. *Nhân luận*, Thượng Hải dịch văn xuất bản xã, Thượng Hải, 1985, tr.3.

chất), mà trở thành thứ quan hệ không thể phân cắt của chủ thể tư duy năng động tuyệt đối với khách thể tư duy tất nhiên tuyệt đối, tính năng động chủ quan của tư duy lần đầu tiên được đề cập một cách có ý thức trên quan hệ chủ thể và khách thể, được coi như điều kiện tiên quyết để đạt tới sự đồng nhất giữa chủ thể và khách thể. Mâu thuẫn giữa chủ quan và khách quan được nâng lên tầng thứ mới¹ Từ đây chúng ta có thể thấy phương thức tư duy chủ thể không phải là sự quan tâm con người chung chung mà là sự quan tâm dựa trên sự sinh thành tính chủ thể, kết cấu chủ thể, địa vị chủ thể, tác dụng và con đường thực hiện tính chủ thể của con người.

Thứ ba, phê phán là phương pháp cơ bản của triết học, phương thức tư duy chủ thể trước hết là cách thức phản tư có tính phê phán được chủ thể tự thực hiện. Trong lời tựa cuốn *Phê phán lý tính thuần túy*, Cantơ nhấn mạnh rất rõ điểm này: “Cái mà tôi gọi là phê phán không phải để nói sự phê phán trên sách vở, mà để chỉ tất cả tri thức do lý tính nỗ lực tìm kiếm khi tách rời mọi kinh nghiệm, nhằm để phê phán cái năng lực lý tính thông thường”². Chỉ có người nào đủ khả năng phân đôi chủ thể tự thân, đối tượng hoá và lấy nó để xác lập chủ thể phê phán mới có thể trở thành chủ thể tồn tại và hoạt động. Chỉ có lý tính thông qua phản tư mang tính phê phán mới có thể được vận dụng tốt hơn vào sự phê phán đối tượng. Địa vị trung tâm của chủ thể trong quan hệ chủ - khách được xác lập thông qua các tiền đề tự quan sát, tự phản tư, tự phê phán của chủ thể. Phê phán lý tính với chủ thể trở thành cơ sở và tiền đề cho sự phê phán lý tính thế giới.

1. Dương Tố Đào: *Tiến trình lôgic của triết học cổ điển Đức*, bản tiếng Trung lần thứ nhất, Hán Vũ đại học xuất bản xã, Hán Vũ, 1993, tr. 22.

2. I.Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy*. *Sđd*, tr.3.

ẢNH HƯỞNG CỦA TRIẾT HỌC PHƯƠNG TÂY ĐỐI VỚI TRIẾT HỌC TRUNG HOA

Phùng Hữu Lan (Feng You-lan)

luận giải về Lão Tử (Lao Zi)

WANG CHAO-CHUN*

1. Hành trình triết học của Phùng Hữu Lan

Vào năm 1920, Phùng Hữu Lan đến New York để làm luận án tiến sĩ triết học tại Trường đại học Tổng hợp Côlômbia. Tại đây, ông đã gặp gỡ với một học giả Ấn Độ có tên tuổi là Rabindranath Tagore người vẫn ấp ủ kỳ vọng về việc thành lập một trường đại học lớn giống như Harvard của Hoa Kỳ, để “những người châu Á có thể đến đó nghiên cứu di sản văn hoá của chính họ và quyết định xem trong đó cái gì là đáng bảo tồn, còn cái gì thì đáng loại bỏ”¹ Phùng Hữu Lan đến New York vào thời điểm những năm đầu thành lập nước Cộng hoà Trung Hoa, và cũng như nhiều nhà tư tưởng xuất sắc thời bấy giờ, ông đã tham dự vào cuộc thảo luận xung quanh vấn đề: đâu là những yếu tố *thực chất* cấu thành Triết học Trung Hoa; và đâu là những đóng góp khả dĩ của nền triết học

* Tiến sĩ, Viện Xã hội mở, Đài Bắc, Đài Loan.

1. Masson Michel C: *The Interpretation of China's Philosophic Past: Feng You-lan 1939-1949*, Ricci Institute, Taipei, Paris, Hong Kong, 1985, pg. 3.

này cho nền triết học mới của toàn thế giới.

Vào giai đoạn đầu của tiến trình phát triển tư tưởng triết học, Phùng Hữu Lan thường xuyên đàm luận với Tagore về trường phái Đạo gia (道家). Theo tinh thần của Lão Tử (Lao Zi /老子), Phùng Hữu Lan đã đánh giá nền văn minh phương Tây là đang “ngày một hưng thịnh” (nhật ích/日益), trong khi nền văn minh phương Đông thì “ngày càng suy vi” (nhật tổn/日损). Còn Tagore lại thấy ở đây một khả năng mới, cho phép kết hợp cả hai nền triết học, theo đó, Đông và Tây có thể học hỏi lẫn nhau; phương Tây có thể học minh triết phương Đông, còn phương Đông thì học tính năng động của phương Tây¹.

Vị thầy lúc bấy giờ của Phùng Hữu Lan là một tư tưởng gia nổi tiếng ở New York - giáo sư. G. Điuây, một triết gia theo chủ nghĩa thực dụng. G. Điuây đã từng giảng dạy ở Trung Hoa và ông đã mạnh dạn tuyên bố rằng: Trung Hoa là một “thế giới khác”; nó có những tham số chính trị và kinh tế riêng của mình, bởi vậy, chỉ có thể phán xét về nó “bằng ngôn ngữ của chính nó”².

Phản đối luận điểm này của Điuây, Phùng Hữu Lan viết:

“Ngoài các điều kiện địa lý, khí hậu và kinh tế (những nhân tố rất quan trọng trong việc làm ra lịch sử), thì dẫu sao chúng ta vẫn không nên quên là những nhân tố đó mới chỉ tạo ra cái khả năng của lịch sử chứ không phải là bản thân lịch sử với tư cách là một hiện thực. Chúng mới chỉ là cái khung (mặc dù không thể thiếu) của sân khấu lịch sử, nhưng vẫn chưa phải là động lực thật sự của lịch sử. Cái động lực làm cho lịch sử trở thành hiện thực lại chính là ý chí sống và khát vọng hạnh phúc của con người.

Nhưng hiểu thế nào là hạnh phúc? Có thể thấy sự khác biệt

1. *Sđd*, tr. 3.

2. *Sđd*, tr. 5.

quan điểm của mọi người là rất lớn khi trả lời câu hỏi đó. Bởi vậy chúng ta có những hệ thống triết học khác nhau, có những chuẩn giá trị khác nhau, và do đó - có nhiều loại triết lý khác nhau”¹.

Mặc dù sau này, Phùng Hữu Lan đã rút bỏ bài viết đó, nhưng không nhất thiết là cả “đứa trẻ trong chậu tắm” cũng bị đổ đi; vẫn còn một số hạt nhân hợp lý trong đó được ông kế thừa khi bắt tay vào viết *Lịch sử triết học Trung Hoa*. Ở bài viết này, ông vẫn tiếp tục quan điểm trước đó: “Cứ giả định rằng, quan niệm về đời sống của Trung Hoa là sai lầm, nhưng kinh nghiệm Trung Hoa thì không thể như vậy. Giả như sau này con người ngày càng trở nên sáng suốt hơn; và đến một lúc nào đó người ta nhận ra rằng, họ cần đến sự yên tĩnh của tâm hồn; thì khi đó, chắc hẳn họ sẽ trở lại với nền minh triết Trung Hoa. Giả như nhân loại không suy nghĩ như vậy, thì cũng không vì thế mà sức mạnh tinh thần của nhân dân Trung Hoa - cái đã được hun đúc qua bốn nghìn năm lịch sử - sẽ trở nên vô nghĩa”².

Bởi vậy, ý tưởng chính trong cách tiếp cận của Phùng Hữu Lan là: làm như thế nào để hoà hợp truyền thống Trung Hoa với *nền triết học thế giới* - cái mới xuất hiện dưới con mắt của ông cũng như của các nhà tư tưởng đương thời với ông.

Để trình bày những đóng góp của triết học Trung Hoa, theo ông, có hai nhiệm vụ tối quan trọng: *một là*, vạch ra được những đặc trưng cấu thành triết học Trung Hoa; *hai là*, hệ thống hoá các kinh sách của những nhà tư tưởng Trung Hoa cổ đại, sao cho ít nhiều chúng có tính hệ thống - giống như đòi hỏi của triết học ở

1. Feng You-lan: “Why China has no Science. An Interpretation of the History and Consequences of the Chinese Philosophy”, *The International Journal of Ethics* 32: pg. 238, April 1922.

2. *Sđđ*, tr. 262-263.

thời đại của Phùng Hữu Lan lúc bấy giờ¹. Khi bắt tay vào nghiên cứu những đóng góp của triết học Trung Hoa, Phùng Hữu Lan đồng thời nhận thấy rằng, sự hiện diện của triết lý trong bản thân nhà triết học chính là đặc trưng của tư tưởng Trung Hoa. Triết học phương Tây có truyền thống nhân văn của nó, nhưng nhân quan của triết học này rất rộng đã khiến cho nó phát triển theo xu hướng trừu tượng khoa học. Ngược lại, lối tư duy Trung Hoa tập trung nhiều hơn vào vấn đề “làm người là như thế nào?”, tức là tập trung vào cách thức hoàn thiện bản thân con người. Hệ quả của đường lối ấy là tạo ra các thánh nhân (聖人), và thánh nhân, về nguyên tắc, phải là người dẫn dắt những người khác. Từ đó nảy sinh ra một ý tưởng khác nữa, đại ý là “bên trong là thánh, bên ngoài là phong thái vương giả” (Nội thánh, ngoại vương/ 內聖外王)². Với cách hiểu như vậy, chúng ta sẽ tiến hành xem xét vị trí của

1. 馮友蘭, <中國哲學簡史>, “人們開始讀中國哲學著作時, 第一個印象也許是, 這些言論和文章都很簡短, 沒有聯繫. 打開 <論語>, 你會看到每章只有寥寥數語, 而且上下章幾乎沒有任何聯繫. 打開 <老子>, 你會看到全書只約有五千字, 不長于雜誌上的一片文章; 可是從中卻能見到老子哲學的全體. 習慣于精密推論和詳細論證的學生, 要了解這些中國哲學家到底在說什麼, 簡直感到茫然. 他會傾向于認為, 這些思想本身就是沒有內部聯繫吧. 如果當真如此, 那還有什麼中國哲學. 因為沒有聯繫的思想是不值得名為哲學的.” 10-11頁

2. *Sdd*, “有各種的人. 對於每一種人, 都有那一種人所可能有的最高的成就. 例如從事于實際政治的人, 所可能有的最高成就是成為大政治家. 從事于藝術的人, 所可能有的最高成就是成為大藝術家. 人雖有, 但個種的人都是人. 專就一個人是人說, 所可能有的最高成就是什麼? 照中國哲學家門說, 那就是成為聖人, 而聖人的最高成就是個人與宇宙的同一. 問題就在于, 人如欲得到這個同一, 是不是必須離開社會, 或甚至必須否定 [生] ?... 中國哲學以為, 一個人不僅在理論上而且在行動上完成這個同一 (入世與出世的同一), 就是聖人. 他是即入世界而又出世界的... 他的人格是所謂 [內聖外王] 的人格. 內聖, 是就其修養的成就說; 外王, 是就其在社會上的功用說. 6-8頁

Lão Tử trong tác phẩm *Lịch sử triết học Trung Hoa* của Phùng Hữu Lan.

2. Vị trí của Lão Tử trong *Lịch sử triết học Trung Hoa*

Ở giai đoạn đầu của tiến trình phát triển tư duy triết học, Phùng Hữu Lan tập trung vào việc phân loại lịch sử triết học Trung Hoa và thiết lập cho nó một tính hệ thống và tính trật tự trong chừng mực có thể. Khi làm như vậy, vô hình trung, Phùng Hữu Lan đã “hiện đại hoá” triết học Trung Hoa để có thể gắn nền triết học này vào phong triết học chung của thế giới. Đi theo đường lối ấy, một trong những mục tiêu chính của ông là phải xác định cho được vị trí tác phẩm *Đạo đức kinh* (道德經)¹ của Lão Tử (một trong những di sản vĩ đại của triết học Trung Hoa). Phùng Hữu Lan coi trường phái của Lão Tử là một nhánh thuộc giai đoạn phát triển thứ hai của Đạo gia, còn tư tưởng Dương Chu (楊朱) thuộc giai đoạn thứ nhất; và của Trang Tử - giai đoạn thứ ba (莊子)².

Lúc đầu khi bắt tay vào viết *Lịch sử triết học Trung Hoa*, ông đã xếp *Đạo đức kinh* sau thời Khổng Tử và đặt nó vào giai đoạn Chiến quốc (戰國時代). Có thể viện dẫn ra đây những nguyên nhân khiến ông làm như vậy:

“(1) Trước Khổng Tử chưa từng có người viết ra kinh sách riêng của mình mà lại được coi là chính thống; do đó, sự hiện diện của Lão Tử không thể sớm hơn tác phẩm *Luận ngữ* (論語). (2) cách hành văn của Lão Tử không phải dưới dạng hỏi đáp, và do đó, có thể suy đoán rằng, tác phẩm *Đạo đức kinh* của Lão Tử ra đời

1. Masson, “From the five components of Feng’s attitude toward Chinese philosophical past in 1924, one can evaluate the developments which were to take place in the ten or twelve following years: (1) The dating of the Dao De Jing (道德經) became one of the central issues in Feng’s account of the history of Chinese philosophy.” p. 11.

2. <中國哲學簡史>, 見第六, 第九與第十章

muộn hơn hai tác phẩm *Luận ngữ* và *Mạnh Tử* (孟子). (3) Bút văn của Lão Tử rõ ràng là một loại “kinh” (經), do đó, có thể suy đoán rằng, *Đạo đức kinh* ra đời vào thời Chiến quốc¹.

Sau này, khi viết tác phẩm *Lược sử về triết học Trung Hoa* bằng Anh ngữ, Phùng Hữu Lan đã bỏ phương án nói trên và xếp tác phẩm *Đạo đức kinh* vào một thời điểm muộn hơn nữa. Chính nội dung của tác phẩm này đã buộc ông phải làm như vậy. Một trong những nguyên lý cơ bản trong *Đạo đức kinh* là “vô danh” (無名). Điều đó có nghĩa là việc luận bàn về “hữu danh” phải diễn ra trước, rồi sau đó mới có tiền đề cho việc luận về “vô danh”².

Vào thời điểm xuất hiện những tư tưởng triết học đầu tiên, Trung Quốc vẫn chưa thật sự là Trung Quốc theo đúng nghĩa của nó. Có thể nói, khi đó Trung Quốc chỉ là một tập hợp các nước nhỏ, chư hầu, và mỗi nước như vậy lại có nền văn hoá đặc trưng riêng và có “tâm thức” riêng của mình. Phùng Hữu Lan cho rằng, khởi nguồn của tư tưởng Đạo gia là từ nước Chu (Sở /楚) - một nước nằm ở ngoại vi về phía Nam so với khu vực vốn vẫn được xem là “Trung Hoa văn minh”

Người dân ở nước này vẫn bị coi là kém văn hoá hơn so với khu vực phía Bắc - nơi khởi nguồn của triết lý Nho gia (儒家). Sở dĩ như vậy là vì, theo Phùng Hữu Lan, trong *Luận ngữ* (論語), Khổng Tử nói rằng, ông đã gặp nhiều ẩn sĩ tại phương Nam, và điều này cũng khớp với các bản *Sử ký* (史記)³. Tiếp tục mạch tư duy này,

1. Feng You-lan, *A History of Chinese Philosophy* (New Jersey: Princeton University Press, 1951), p. 170.

2. Op cit, 馮, <中國哲學簡史>, “...我現在相信這部書, (道德經), 比我寫 <中國哲學史>時假定的年代還要晚些. 我現在相信, 這部書寫在 (或編在) 惠施, 公孫龍後, 而不是在他們之前...這個改變, 是因為 <老子>裡有許多關於 ‘無名’ 的討論, 而要討論 ‘無名’, 就得先要討論過 ‘名’, 所以它出現惠施, 公孫龍這些名家之後.

3. Feng You-lan, p. 175.

Phùng Hữu Lan cho rằng văn hoá của nhà Chu (Chu văn/ 周文) không phải là điều kiện thuận lợi, nhưng cũng không đến mức tệ hại lắm đối với sự phát triển của Đạo gia. Mặc dù người phương Bắc vốn tự cho họ là “thượng nhân”, nhưng người dân nước Chu có lẽ phóng khoáng hơn, và do đó, có một thiết chế lỏng lẻo cho phép tư tưởng được cởi mở hơn so với phần lớn các vương triều có tổ chức chặt chẽ tại các vùng có Nho giáo¹. Bởi vậy, Phùng Hữu Lan coi tâm hồn người phương Nam giữ vai trò là một động lực quan trọng đối với sự ra đời của Đạo gia, và trong *Lược sử về triết học Trung Hoa*, ông đã cho rằng: Đạo gia khởi nguồn từ các ẩn sĩ sống tại khu vực này. Việc phân kỳ lịch sử liên quan đến điểm khởi đầu cũng như liên quan đến ảnh hưởng của Đạo gia như vậy - đồng nghĩa với việc xét lại cổ sử Trung Hoa cùng giới chép sử chính thống (Sử quan/史官), tức là xét lại các nhà sử học như Tư Mã Đàm (Si-ma Tan/司馬談), Lưu Hâm (Liu Xin /劉歆)². Rốt cuộc, Phùng Hữu Lan đã bất đồng với những nhận định trước đó về khởi nguồn của cái gọi là “bách gia”(百家), và ông đã xếp các Đạo gia vào hàng ngũ những ẩn sĩ phương Nam:

“Hầu hết những người được gọi là ẩn sĩ đều có thái độ chống lại triều đình thời bấy giờ. Chẳng hạn như các đệ tử của Hứa Hành (Xu Xing/ 許行 - một bậc thầy đến từ phương Nam) không chỉ chống lại một triều đình cụ thể, mà chống lại mọi thể chế chính trị và mọi xã hội truyền thống nói chung. Những người được gọi là Đạo gia sống vào giai đoạn cuối của nhà Chu (周朝) và giai đoạn đầu của nhà Tần (Qin /秦朝) cũng thuộc dạng người này; và những kiến văn quan trọng nhất của họ được lưu giữ trong hai cuốn sách có tựa đề là *Lão Tử* (*Lao Zi*/老子) và *Trang tử* (*Zhuang Zi* /莊子)”³.

1. *Sđđ*, tr. 176.

2. <中國哲學簡史>, “道家者流蓋出于隱者”, 35頁

3. Feng You-lan, p. 176.

Phùng Hữu Lan cũng tin rằng, các yếu tố địa lý và kinh tế giữ một vai trò nhất định trong quá trình phát triển của bất kỳ nền triết học nào. Trên thực tế, Phùng Hữu Lan đã trích dẫn từ *Luận ngữ* (論語) đoạn văn này để so sánh sự khác biệt trong quá trình phát triển của triết học Hy Lạp với triết học Trung Quốc:

“Người khôn ngoan vui với nước; người tốt bụng vui với núi. Người khôn ngoan động, người tốt bụng tĩnh. Người khôn ngoan sung sướng, người tốt bụng cam chịu ” (Tử viết: Trí giả lạc thủy, nhân giả lạc sơn; trí giả động, nhân giả tĩnh; trí giả lạc, nhân giả thọ) (子曰: 智者樂水, 仁者樂山; 知者動, 仁者靜; 知者樂, 仁者壽)¹.

Một sự ngẫu nhiên khá thú vị là câu châm ngôn nói trên của Khổng Tử lại rất hợp khi dùng để mô tả hai truyền thống triết học nói trên. Phùng Hữu Lan cho rằng, người Hy Lạp là những người chuyên đi biển (*thủy*), và do vậy, họ nhìn thế giới theo cách thức khác hẳn với người Trung Quốc, những người đa phần là nông dân (*sơn, địa*). Cũng với lý do này, Phùng Hữu Lan đã đề cập hai cụm từ trong ngôn ngữ Trung Hoa vốn được dùng để chỉ “thế giới” Một là “Tất cả những gì ở dưới bầu trời” (Thiên hạ/天下) và cụm từ kia là “Tất cả những gì nằm trong bốn biển” (Tứ hải chi nội/四海之內). Theo ông, khó có thể tin rằng người Hy Lạp lại coi hai cụm từ như vậy là giống nhau².

Ngược lại, người Trung Hoa vốn sống bám vào đất nên việc xuất hiện ở đất nước này thứ triết học đề cao giá trị của nông nghiệp là một sự kiện đương nhiên. Phùng Hữu Lan trích dẫn một đoạn trong *Lã Thị Xuân Thu* (呂氏春秋) mang tên “Giá trị nông nghiệp” (Thượng nông/上農), để làm sáng tỏ hơn nữa quan điểm của ông. Đoạn này chỉ ra mâu thuẫn giữa những người có nghề “gốc” (bản/本) (ám chỉ nông nghiệp - ND) với những người có nghề

1. <中國哲學簡史>, 15頁

2. *Sđđ*, tr.15.

“ngọn” (末/末) (ám chỉ các nghề phi nông nghiệp, đặc biệt là thương mại ND). Người nông dân được coi là gốc, trong khi các thương nhân thì bị coi là ngọn. Cuộc sống của người nông dân được xem là thuần phác hơn và có ý nghĩa hơn so với cuộc sống của thương nhân. Nông dân gắn bó với đất đai hơn, tài sản của họ khó di chuyển, và do đó, hiếm khi họ rời bỏ đất nước của mình lúc loạn lạc. Ngược lại, các thương nhân di chuyển nhiều hơn; tài sản của họ thường là tiền bạc, và do vậy, khả năng rời bỏ đất nước khi có hoạn nạn của họ là rất lớn. Phùng Hữu Lan còn cho rằng: mặc dù tư tưởng của Nho gia và Đạo gia đối lập với nhau, nhưng vẫn có điểm chung là cả hai triết lý này đều thể hiện khát vọng về đời sống lý tưởng đối với người nông dân. Trong khi các nhà Nho thực thi khát vọng này thông qua việc tối ưu hoá quan hệ giữa người với người trong xã hội trên nền tảng của gia đình, thì các Đạo sĩ lại làm điều này bằng cách lý tưởng hoá giới tự nhiên.

Phùng Hữu Lan đã viện dẫn chương 80 trong *Đạo đức kinh* để làm sáng tỏ quan điểm của Lão Tử về cái gọi là “một đất nước nông nghiệp lý tưởng”: “Hãy để chúng ta có một nước nhỏ với số dân cư thưa thớt... Hãy để người dân quay trở lại thời sử dụng những gút thùng (để đánh dấu những điều cần ghi nhớ). Hãy để họ hưởng sự ngọt ngào từ thức ăn của chính họ; từ sự đẹp đẽ của quần áo; từ sự ấm cúng từ ngôi nhà; từ sự an lạc với những tập tục thuần phác của chính họ. Nước láng giềng nằm liền kề, đến độ, có thể nghe thấy tiếng gà gáy và chó sủa ở bên đó vọng sang. Nhưng người dân trong những đất nước như vậy sống lâu và cho tới lúc chết cũng không lai vãng đến nhau” (*Tiểu quốc bản dân, ... sử nhân phục kết thừng nhi dụng chi, cam kỳ thực, mỹ kỳ phục, an kỳ cư, lạc kỳ tục, lân quốc tương vọng kê quyền chi thanh tương văn, dân chí lão tử bất tương vãng lai* 小國貧民, ... 使人復結繩而用之, 甘其食, 美其服, 安其居, 樂其俗, 鄰國相望, 雞犬之聲相聞, 民至老死不相往來).

Theo Phùng Hữu Lan, các Đạo gia đã nhận thấy sự khác biệt

rất lớn giữa cái tự nhiên và cái nhân tạo. Đạo gia coi cái tự nhiên thì mang lại hạnh phúc đích thực, còn cái nhân tạo lại làm cho con người đánh mất tâm hồn. Phùng Hữu Lan còn trích dẫn một nguồn tài liệu cổ khác để minh chứng cho quan điểm của mình về thiên hướng của Đạo gia:

“Đúng như nhà Nho Tuân Tử (Xun Zi /荀子) nói: bị giới tự nhiên làm mù mắt đến độ không còn nhìn thấy người nữa (Tệ vu thiên nhi bất tri nhân - Tuân Tử giải tệ/蔽于天而不知人, 荀子-解蔽)”¹.

Đương nhiên, còn một khái niệm then chốt khác nữa của Đạo gia được xem là hoàn toàn tương thích với thứ triết lý nông nghiệp, đó là tính chu kỳ điều mà những người nông dân thường gặp trong cuộc sống của họ.

Phùng Hữu Lan đã lấy chương 40 (Phản giả đạo chi động/反者道之動) của *Đạo đức kinh* để luận chứng cho quan điểm này:

Khi một cực phát triển thái quá thì cái đối cực sẽ thế chỗ của nó; điều đó có nghĩa là theo cách diễn đạt của Hêghen bất cứ sự vật nào cũng bao hàm sự phủ định chính nó. Đây là một trong những mệnh đề cơ bản nhất trong triết học Lão Tử và cũng có thể thấy ý tưởng đó trong *Kinh Dịch* (Dịch Kinh/易經), thông qua các luận giải của Nho gia. Không nghi ngờ gì nữa, chính sự vận động của mặt trời và mặt trăng cùng với sự kế tiếp tuần tự của bốn mùa (những sự kiện vốn được người nông dân đặc biệt quan tâm khi tiến hành nghề nông) là cơ sở cho triết lý về tính chu kỳ. Trong phần Phụ chú của *Kinh Dịch* có đoạn viết: “Khi cái lạnh đến thì cái ấm đi; khi cái ấm đến thì cái lạnh đi” (Hàn vãng tắc thử lai, thử vãng tắc hàn lai/ 寒往則暑來, 暑往則寒來). Và ở một chỗ khác nữa: “Mặt trời vào chính Ngọ cũng là lúc nó bắt đầu suy thoái; và khi trăng vào rằm thì cũng chính là lúc nó bắt đầu khuyết” (Nhật doanh tắc, nguyệt doanh tắc thực/ 日盈則, 月盈則食). Những vận

1. *Sđđ*, tr.20.

động kiểu như vậy có thể tìm thấy trong các Phụ chú, chẳng hạn như Phụ chú "phản phục" Phụ chú I viết: "Qua sự chuyển vận phản phục chúng ta thấy được tinh thần của trời đất" (Phục, kỳ kiến thiên địa chi tâm hồ! 復, 其見天地之心乎!). Tương tự, chúng ta có thể tìm thấy ở Lão Tử những đoạn kiểu như vậy: "Phản phục là vận động của Đạo"¹.

Trong hai phần đầu này, tôi muốn chỉ ra cách tiếp cận của Phùng Hữu Lan trong việc giải quyết nhiệm vụ triết học mà ông đã đặt ra, mà trong đó, việc xác định vị trí triết học của Lão Tử là một phần của công việc. Những phần tiếp theo của bài viết sẽ tập trung vào cách đánh giá của Phùng Hữu Lan đối với các hàm ý sâu xa của *Đạo đức kinh*, và liệu những hàm ý ấy có thể tìm được một vị trí xứng đáng trên diễn đàn triết học thế giới?

3. Đạo thường vô danh

Trong phần trên, Phùng Hữu Lan đã xếp triết học của Lão Tử sau Danh gia (名家). Như đã đề cập trước đó, nguyên do là Lão Tử luận về "Vô danh" (無名) và Phùng Hữu Lan cảm nhận rằng sự kiện đó phải có sau ý tưởng về "Danh" Ý niệm về Danh không chỉ có ở Danh gia, mà Nho gia cũng đề cập đến, bằng chứng là sự đòi hỏi "Chính danh" (正名) của Khổng Tử. Đối với các tư tưởng gia thuộc phái Danh gia thì việc tập trung để suy tư về bản chất của Danh là một bước tiến đáng kể trong diễn trình tư duy triết học Trung Hoa, bởi lẽ, sự suy tư ấy đã vượt ra khỏi khuôn khổ của cái bề ngoài (danh tính) thuần túy². Theo cách nói của Phùng Hữu Lan thì: "Suy ngẫm về danh là tư duy về bản thân tư duy. Đó cũng

1. *Sđđ*, tr.19.

2. 馮友蘭, <新原道>, "...一般人的知識, 都限於形象之內底都是名家所謂[實]. 一般人都只知道有實. 他們只注意於實, 不注意於名. 名家注意於名. 他們雖未必皆如公孫龍知有名之所指底共相, 但他們總是注意於名. 62頁

là tư tưởng về tư tưởng, bởi vậy - là tư duy ở cấp độ cao hơn”¹

Theo Phùng Hữu Lan, loại tư duy này mang tính chất triết học, bởi nó đạt được độ trừu tượng và đạt được điều cốt lõi mà mọi triết học hướng tới - cái bản thể siêu vượt lên trên cả hình dạng lẫn tên gọi. Phùng Hữu Lan còn phân biệt tư duy trừu tượng (một trạng thái tương tự như sự suy tư (Tu/ 思)) với tư duy phi trừu tượng (tựa như sự suy xét (Tưởng/ 想))².

Kiểu tư duy trừu tượng này đã được Lão Tử đẩy thêm một bước. Mọi thứ trong thế giới hiện tượng đều có danh hoặc khả dĩ có danh, vậy mà Lão Tử lại nói về cái không thể đặt tên (cái vô danh). Cái vô danh dường như là cội nguồn của Danh. Bởi vậy Phùng Hữu Lan khẳng định:

“...Không phải bất cứ cái gì vượt ra ngoài thể và tính thì đều là Vô danh. Chẳng hạn như các khái niệm phổ quát không có thể và tính nhưng vẫn không phải là Vô danh. Còn Vô danh thì trái lại, cái được xem là Vô danh dứt khoát phải nằm ngoài thể và tính. Đạo [Con đường] của các Đạo gia là một khái niệm [vô danh] kiểu như vậy”³.

Để cập đến Đạo vô danh, Phùng Hữu Lan đã trích dẫn hai đoạn văn từ cuốn *Đạo đức kinh* là Chương 1 và Chương 32. Lần đầu tiên chúng ta bắt gặp Đạo với tư cách cái Vô danh ở Chương 1,

1. <中國哲學簡史>, 思索名, 就是思索思想. 它是對於思想的思想, 所以是更高層次的思想. 94頁

2. 馮 <新原道>, “一般人不能用抽象底思想, 而哲學則專用抽象底思想. 用我們於 <新理學> 中所用底名詞, 我們說, 抽象底思想是思, 非抽象底思想是想. 一般人只能想而不能思. 他們的思想, 都是我們所謂圖畫式底思想. 62頁

3. <中國哲學簡史>, [形象之內] 的一切事物, 都有名; 或者至少是有可能有名. 它們都是 [有名]. 但是老子講到與 [有名] 相對的 [無名]. 並不是 [超乎形象] 的一切事物, 都是 [無名]. 例如, 共相是超乎形象的, 但是並非 [無名]. 不過另一方面, 無名者都一定超乎形象. 道家的 [道] 就是這種 [無名] 的概念. 94頁.

“Đạo có thể gọi được thì không còn là Đạo. Danh có thể gọi được thì không phải là Danh. Không tên là gốc của Trời Đất. Có Tên là mẹ của Vạn Vật” (Đạo khả đạo, phi thường đạo. Danh khả danh, phi thường danh. Vô danh thiên địa chi thủy, hữu danh vạn vật chi mẫu / (道可道, 非常道. 名可名, 非常名. 無名天地之始, 有名萬物之母). Chương 32 viết: “Đạo thường thì không tên, mộc mạc...Pháp độ bày ra thì mới có tên” (Đạo thường vô danh phác... Thủy chế hữu danh, danh diệc ký hữu / (道常無名, 樸. ...始制有名.) Cái tư tưởng cho rằng Đạo là Vô danh, đối với Phùng Hữu Lan, được hiểu như một sự tạo lập chỉ mang tính hình thức mà chưa định hình rõ ràng; theo nghĩa đó, Vô danh ám chỉ cái có thể suy ra¹. Chỗ này, Phùng Hữu Lan đã phân biệt giữa ý nghĩa thực tại với ý nghĩa lôgic của Đạo. Không thể quan niệm về Đạo là cái thực tại, nếu thế, nó không thể là cái vĩnh cửu; bởi vậy cần phải tư duy về nó như cội nguồn của mọi thứ hữu danh, tức là cần phải tư duy về nó như một ý tưởng lôgic². Bằng cách này, Phùng Hữu Lan đã đặt khái niệm Đạo vào lĩnh vực bản thể luận, mà không còn ở bình diện vũ trụ

1. *Ssd*, “[無名天地之始].

這個命題只是一個形式的命題,不是一個積極的命題. 就是說, 它對於實際沒有任何肯定. 道家的人這樣想: 既然有萬物, 必有萬物之所從生者. 這樣 [者], 他們起個代號叫做 [道], [道] 其實不是名. [道] 的概念, 也是一個形式的概念, 不是一個積極的概念. 就是說, 這個概念, 對於萬物之所從生這是什麼, 什麼也沒有說. 能夠說的只有一點, 就是, 既然 [道] 是萬物之所從生者, 他必然不是萬物中之一物. 因為它若是萬物中之一物, 它不能同時是萬物之所從生者. 每類物都有一名, 但是 [道] 本身不是一物, 所以它是 [無名, 甫].” 95-96頁

2. 老子這句話, 不是說, 曾經有個時候只有 [無], 後來有個時候 [有] 生于 [無]. 它只是說, 我們若分析物的存在, 就會看出, 在能夠是任何物之前, 必須先是 [有]. [道] 是 [無名], 是 [無], 是萬物之所從生者. 所以在是 [有] 之前必須是 [無], 由 [無] 生 [有]. 這裡所說的屬於本體論, 不屬於宇宙發生論. 它與時間, 與實際, 沒有關係. 因為在時間中, 在實際中, 沒有 [有] (Being), 只有萬有 (beings) 96頁.

luận nữa. Chương 42 trong *Đạo đức kinh* là một chương quan trọng, vì dường như nó nhấn mạnh đến quá trình sáng tạo: “Đạo sinh một. Một sinh hai. Hai sinh ba. Ba sinh vạn vật” (Đạo sinh nhất. Nhất sinh nhị. Nhị sinh tam. Tam sinh vạn vật/ 道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物). Theo mạch tư duy đó, Phùng Hữu Lan đã lý giải cái Một như Tồn tại, và điều này phù hợp với quan niệm của ông khi cho rằng: Tồn tại nảy sinh từ nguồn Vô danh (Hư vô). Hư vô là nền tảng ẩn giấu của Tồn tại, là cái mà được bản thân Tồn tại giả định (ám chỉ), bởi lẽ, trong thực tại, chúng ta chỉ biết đến các tồn tại mà thôi”¹

4. Đạo và Đức

Một chiều cạnh đặc biệt quan trọng trong triết học Đạo gia và trong triết lý của *Đạo đức kinh* là mối quan hệ giữa Đạo (道way) và Đức (德power, virtue).

Trong bất kỳ hệ thống siêu hình học nào cũng phải tồn tại những mối liên hệ nhất định với thế giới hiện tượng nơi mà chúng ta đang sống, nói cách khác, siêu hình học không thể là những định đề trống rỗng. Bởi vậy, về nguyên tắc, bất cứ hệ thống siêu hình học nào cũng làm công việc là siêu nghiệm hoá thế giới hiện tượng, bằng cách này hay cách khác. Trong trường hợp không tồn tại mối liên hệ nào như thế cả, thì không thể bàn về hay nghĩ về siêu hình học.

Trong triết học của Lão Tử, Đức là cái thường hằng và thực tại, còn Đạo là cái bản thể bất biến. Phùng Hữu Lan đã viện đến Hàn Phi Tử trong *Lịch sử triết học Trung Hoa* của ông, nhằm

1. 這裡所說的 [一] 是指 [有] (Being). 說 [道生一] 等於說 [有] 生于 [無]. (To say that ‘from Dao comes one’, is the same as that from Non-being comes Being). 至于 [二], [三], 有許多解釋. 但是, 說 [一生二, 二生三, 三生萬物], 也可能只是等於說萬物生于 [有]. [有] 是 [一], 二與三是 [多] 的開始. 96-97 頁.

nhấn mạnh chức năng của Đạo: “Đạo là cái mà nhờ nó mà vạn vật như vậy, và là cái mà mọi nguyên lý (Lý) đều phải tuân theo. Nguyên lý (理/ Lý) là những thể hiện thành văn (文) / Văn) của những sự vật đã hoàn thiện. Bởi vậy, Đạo là cái mà nhờ nó vạn vật trở nên hoàn thiện. Thế nên nói rằng, Đạo là cái làm ra Lý. Một khi các sự vật đã có lý của chúng, thì sự vật này không thể lẫn với sự vật khác... Vạn vật đều có những Lý khác nhau tương ứng với chúng, nhưng ngược lại Đạo lại là cái đem Lý đến cho vạn vật để thu chúng về một mối. Do đó, Đạo không thể đồng thời vừa là cái này lại vừa là cái khác, và cũng không chỉ có ở một vật”¹.

Vậy thì mối quan hệ giữa Đạo vô danh với các sự vật hữu danh phải như thế nào? Như Phùng Hữu Lan đã chỉ ra một lần nữa trong *Lịch sử triết học Trung Hoa* của ông: Đạo là “cái Lý bao trùm tất cả” chứ không phải là “một sự vật riêng”². Dưới nhãn quan đó thì cách nghĩ của Đạo gia được hiểu như là sự phản đối Danh gia (Đạo gia vốn coi Danh là cái hàm chứa Lý. Danh quy định vật phải như thế mà không thể khác. Theo nguyên tắc này, Danh hàm chứa khái niệm về giới hạn).

Phùng Hữu Lan viết: “Khi chúng ta nói: đây là vật, thì có nghĩa là vật đó đã được xác định là như thế chứ không khác đi. Còn đối với Đạo thì trái lại, Đạo “tràn ngập khắp nơi và không giới hạn”; nó ở chỗ này và cũng ở chỗ kia, nó là thế này và là thế kia. Bởi vậy Lão Tử nói: “Đạo thường vô danh” (道常無名). “Đạo ẩn vô danh” (道隱無名)”³. Phùng Hữu Lan một lần nữa nhắc lại Hàn Phi Tử khi đi lý giải bản chất dường như rất mâu thuẫn của Đạo: “Đạo

1. A History of Chinese Philosophy, “道者, 萬物之所然也, 萬理之所稽也. 理者, 萬物之文也. 道者, 萬物之所以成也. 故曰: 道, 理之者也. 物有理不可以相薄. ... 萬物各異理, 而道盡稽萬物之理; 故不得不化. 不得不化, 故無常操.” (韓非子解老, 韓非子卷六), p. 177.

2. *Sđđ*, tr. 179.

3. *Sđđ*, tr. 179.

lại là cái đem Lý đến cho vạn vật để thu chúng về một mối. Do đó, Đạo không thể đồng thời vừa là cái này lại vừa là cái khác, và cũng không chỉ có ở một vật”¹.

Giờ thì chúng ta đã hiểu rằng, Đạo có thể hiện diện đồng thời ở nhiều nơi; nó bao trùm tất cả. Quan niệm đó là cơ sở để nhận thức tiếp tục mối liên hệ giữa Đạo và Đức. Trong tác phẩm *Lịch sử triết học Trung Hoa* của mình, Phùng Hữu Lan cho rằng thuật ngữ Đức dịch sang tiếng Anh là "virtue" (phẩm hạnh, đạo đức); nhưng dịch sát nghĩa hơn thì phải là "efficacy" (hiệu lực, hiệu năng) hay "power" (năng lực, sức mạnh)². Bởi lẽ thuật ngữ "virtue" trong tiếng Anh mang nghĩa *cái phẩm hạnh bề ngoài*, mà không nhất thiết là *cái phẩm hạnh bản chất bên trong*. Bởi vậy cần phải thay từ "virtue" bằng "on the strength of" (với sức mạnh của) hoặc "on the grounds of" (trên nền tảng của) *cái thiện*. Chỉ như vậy mới lột tả chính xác khái niệm Đức trong tiếng Trung Quốc. Vậy thì, một vật sở dĩ là như thế là nhờ vào "phẩm hạnh của" Lý - cái do Đức mang đến. Bên cạnh việc phân tích ngữ nghĩa trong dịch thuật, thì theo Phùng Hữu Lan, Đạo và Đức phải là một. Vì chỉ như vậy những sự vật hiện tại mới có được cái bản thể chung vĩnh cửu. Minh chứng điều này, Phùng Hữu Lan đã trích dẫn Chương 21 và Chương 51 trong *Đạo đức kinh*: “Đức lớn chỉ tuân theo Đạo” (Khổng Đức chi dung, duy Đạo thị tùng/ 孔德之容, 惟道是從). “Đạo sinh. Đức dưỡng. Sự vật hình thành, chúng có hình tướng. Nhờ các sức mạnh định hướng (Thế / 勢) một cách liên tục, chúng (các sự vật) mới được hoàn thiện. Bởi vậy, vạn vật - không trừ bất cứ cái gì, đều tôn kính Đạo và quý trọng Đức của nó. Không có sự bắt buộc nào quy định rằng phải tôn kính Đạo và phải quý trọng Đức của nó, nhưng đây là lẽ tự nhiên và muôn đời đều như vậy” (Đạo sanh chi, đức súc chi, vật hình chi, thế thành chi. Thị dĩ vạn vật

1, 2. *Sđd*, tr. 179.

mạc bất tôn đạo, nhi quý đức, đạo chi tôn, đức chi quý. Phù mạc chi mạng nhi thường tự nhiên./ 道生之, 德畜之, 物形之, 勢成之. 是以萬物莫不尊道而貴德. 道之尊, 德之貴, 夫莫之命而常自然.)

Khi các sự vật có được hình hài của chúng nhờ Đức, thì cũng là lúc chúng có được bản tính từ Đạo. Bản tính ấy được biểu đạt thông qua khái niệm “thuần phác/không che đậy” (Phác/樸). Và Phùng Hữu Lan đã thấy tư tưởng ấy có mặt trong khái niệm Tự Nhiên (自然) của Đạo gia.

5. Luật tự nhiên không đổi

Trong triết học Lão Tử còn có khái niệm về *thường hằng* (Thường/常), mà đôi khi Phùng Hữu Lan dịch nó thành “eternal” (thường xuyên) hay “abiding” (vĩnh cửu). Giống như Vô danh, đây là một phẩm chất quan trọng khác nữa của Đạo. Phùng Hữu Lan mô tả tầm quan trọng của phẩm chất này như sau: “Cho dù các vật luôn khả biến và thay đổi, có những quy luật điều hành sự thay đổi đó, nhưng bản thân chúng thì không đổi. Bởi vậy, Lão Tử dùng từ *Thường* (常) để chỉ những gì luôn là thế, hay nói cách khác, những gì được xem như là luật lệ. Chẳng hạn, Lão Tử nói: “Thường dùng Vô vi thì được thiên hạ” (Chương 48); hoặc: “Đạo trời không thân ai, thường gia ân cho người lành” (Chương 79)”¹

Phùng Hữu Lan tiếp tục bàn về một trong những quy luật nền tảng của Tự nhiên là: “Khi một vật đạt đến cực điểm, thì cũng là lúc nó chuyển thành cái khác”. Hay theo cách nói của Lão Tử thì:

“Phản phục là vận động của Đạo” (Chương 40) (Phản giả đạo

1. <中國哲學問史>, “雖然萬物都永遠可變, 在變, 可是萬物變化所遵循的規律本身不變. 所以 [老子] 裡的 [常] 字表示永遠不變的東西, 或是可以認為是定規的東西. 老子說: [取天下常以無事.] 又說: [天道無親, 常與善人]” 97頁

chi động/ 反之道之動). “Đi xa là trở về” (Chương 25) (Thệ viết viễn, viễn viết phản/ 逝曰遠, 遠曰反).

Đây là quy luật cố hữu, theo đó, vạn vật sẽ chuyển thành cái đối cực khi chúng đạt tới đỉnh điểm. Trong triết học Hêghen, mệnh đề này được tuyên bố dưới dạng “phủ định của chính đề = phản đề” và cái đó sẽ dẫn đến một sự tổng hợp mới. Phùng Hữu Lan tuyên bố rằng, có thể tìm thấy ý tưởng nói trên trong triết học Lão Tử, thông qua hàng loạt các nghịch lý. Để hiểu những nghịch lý này hơn nếu quán triệt được quy luật thường hằng. Dưới đây là những đoạn như vậy:

“Hoạ là chỗ dựa của phúc, phúc là chỗ núp của hoạ” (Chương 58) (Hoạ hê phúc chi sở ỷ, Phúc hê hoạ chi sở phục/ 福兮福之所倚, 福兮福之所伏)

“Ít thì lại được, nhiều thì lại mê” (Chương 22) (Thiểu tác đắc, đa tác hoặc/ 少則得, 多則或)

“Gió không thổi suốt cả sáng, mưa dông không kéo suốt cả ngày” (Chương 23) (Phiêu phong bất chung triêu, sậu vũ bất chung nhật/ 飄風不終朝, 驟雨不終日)

“Cái rất mềm trong thiên hạ thắng cái rất cứng trong thiên hạ” (Chương 43) (Thiên hạ chi chí nhu, trì sinh thiên hạ chi chí kiên/ 天下之至柔, 馳騁天下之至堅)

“Bớt là thêm, thêm là bớt” (Chương 42) (Vật hoặc tổn chi nhi ích, hoặc ích chi nhi tổn/ 物或損之而益, 或益之而損)¹.

Phùng Hữu Lan đặt ra vấn đề mà nhiều học giả viết về Lão Tử thường lảng tránh; đó là: liệu có tồn tại một thái cực nào đó mà vạn vật phải tùy thuộc vào đó một cách đương nhiên hay không? Hay nói cách khác, liệu có tồn tại cái giới hạn đối với sự phát triển của sự vật hay không? Theo ông, cứ giả định là *Đạo đức kinh* đã sai khi giải quyết vấn đề này, nhưng ông vẫn cảm nhận thấy tình

1. *Sđđ*, tr. 97.

thần của cuốn sách này là không cho phép đặt ra bất cứ giới hạn nào cho sự phát triển. Tại phần tiếp theo của bài viết này, chúng tôi sẽ xem xét vấn đề: Phùng Hữu Lan nghĩ như thế nào về hoạt động của con người trong triết học Đạo gia. Còn tại mục này, ông tuyên bố rằng: những giới hạn trong phát triển con người bao gồm “những cảm giác chủ quan và những hoàn cảnh khách quan”¹. Ông đã đưa ra một dẫn dụ thú vị bằng cách viện dẫn I. Niuton:

“Chẳng hạn, I. Niuton, đã nhận thấy rằng: đứng trước cái vũ trụ toàn năng, khối kiến thức của ông về nó cũng chỉ như sự hiểu biết về biển của một đứa trẻ đang chạy chơi trên bờ. Với cảm nhận đó, và mặc dù đã gặt hái nhiều thành công lớn trong vật lý học, Niuton vẫn cảm thấy mình còn ở cách quá xa cái gọi là “giới hạn của sự tiến bộ trong nhận thức” Tuy nhiên, thế mà một sinh viên sau khi đã đọc hết cuốn sách giáo khoa vật lý của ông, lại nghĩ rằng: từ nay trở đi, anh ta đã biết hết về khoa học này rồi, anh ta không cần phải học tiếp nữa và những gì diễn ra sau đó trong nhận thức của anh ta chỉ là “sự phản phục” (quay trở lại). Còn Lão Tử thì nói với chúng ta rằng: “Giàu sang mà kiêu, thì tự vùi họa đến” (Chương 9) (Phú quý nhi kiêu, tự di kỳ cữu/ 福貴而驕, 自遺其咎). Sự kiêu ngạo là dấu hiệu biểu hiện rằng, quá trình tiến bộ đã đạt tới ngưỡng của nó. Đây là điều mà mọi người nên tránh”².

6. Cách cư xử của con người và luận thuyết chính trị

Rõ ràng triết lý được trình bày trong *Đạo đức kinh* là hoàn toàn thích hợp với cách tiếp cận đối với cuộc sống hiện nay. Tuy nhiên, đối với tôi, vẫn còn một vấn đề chưa được giải quyết; đó là: bản chất của sự phát triển con người (theo tinh thần của *Đạo đức kinh*) là gì?

1, 2. *Sđd*, tr. 97, 98.

Cũng giống như triết học Nho gia: trở thành thánh nhân là cái đích tối hậu trong sự phát triển của con người. Tuy nhiên có hai quan niệm hoàn toàn khác nhau về “Thánh nhân” Thánh nhân trong quan niệm của Đạo gia là người vô vi (làm mà không làm), luôn giữ tính thuần phác cho bản thân và cho nhân dân; thánh nhân là người không có kỳ vọng chống đối lại Tự nhiên, mà trái lại, luôn coi bản thân như một phần trong dòng chảy tự nhiên của vạn vật. Và khi lý giải điều này, Phùng Hữu Lan đã giúp chúng ta thấu hiểu được một số khía cạnh vốn bị xem là rất mâu thuẫn trong *Đạo đức kinh*.

Trong tác phẩm *Lịch sử triết học Trung Hoa*, Phùng Hữu Lan có một đề mục mang tên “Con người lý tưởng và xã hội lý tưởng” Tại mục này, Phùng Hữu Lan lý giải tại sao triết lý của *Đạo đức kinh* lại ví người nông dân như trẻ thơ. Ông đã dẫn ra những đoạn sau:

“Riêng tôi đây một mình trầm lặng, không có biểu hiện gì (của hành vi), giống như đứa trẻ vẫn chưa biết nói cười” (Chương 20) (Ngã độc bạc hê kỳ vị triệu, như anh nhi chi vị hài/ 我獨泊兮其未兆, 如嬰兒之未孩)

“Hàng theo đức mà không lìa, lại trở về trẻ thơ” (Chương 28) (Thường đức bất ly, phục quy ư anh nhi/ 常德不離, 復歸於嬰兒.)

“Liệu anh có thể tập trung hơi thở của mình và làm cho nó trở nên nhu hoà, giống như hơi thở của đứa trẻ thơ được không?” (Chương 10) (Chuyên khí chí nhu, năng anh nhi hô?/ 專氣致柔, 能嬰兒乎?)

“Người có đức dày, giống như trẻ thơ.” (Chương 55) (Hàm đức chi hậu, tử như xích tử/ 含德之厚, 比於赤子)

Hơn thế, Thánh nhân còn mong muốn nhân dân của mình giống như trẻ thơ:

“Thánh nhân quan tâm đến thiên hạ thường cẩn trọng làm ẩn đi tri kiến của mình về thế giới. Thánh nhân đối xử với tất cả như

với những đứa trẻ” (Chương 49) (Thánh nhân tại thiên hạ, hấp hấp vi thiên hạ hồn kỳ tâm, thánh nhân giai hài chi/ 聖人在天下, 歙歙爲天下渾其心、聖人皆孩之)¹

Thế nhưng liệu có cách thức nào để con người có thể đạt tới trạng thái tâm trí đó không? Liệu cái cách mà con người học hỏi và tích lũy những tri thức thực tiễn có vai trò gì không đối với trạng thái ấy? Hoá ra “sự ngu dốt” lại là giải pháp. Nhưng “sự ngu dốt” được đề cập trong *Đạo đức kinh*, không đồng nghĩa với trạng thái không biết gì, mà cần phải hiểu về nó như “một nỗ lực có ý thức” theo cách diễn đạt của Phùng Hữu Lan:

“Phải chăng cái “ngu” (yu / 愚) của thánh nhân là giống với cái “ngu” của trẻ thơ và của những người bình thường? Chắc chắn là không. *Ngu* của thánh nhân là kết quả của một quá trình luyện tâm. Nó còn cao hơn trí tuệ thông thường chứ không hề thấp hơn... *Ngu* của thánh nhân là sự thông thái vĩ đại, tuyệt nhiên không phải là cái ngu của trẻ thơ hay của người thường. Cái ngu này (tức cái ngu của thánh nhân) là bản tính của Tự nhiên, và Thánh nhân là người đạt được bản tính ấy thông qua những thành tựu tinh thần”².

Phùng Hữu Lan tiếp tục trích dẫn về cái gọi là “một đất nước lý tưởng của những người nông dân” cái khát vọng trên hết, mà theo Phùng Hữu Lan, đã hồi thúc sự ra đời của triết lý Đạo gia. Trong *Lịch sử triết học Trung Hoa*, Phùng Hữu Lan cũng khẳng định:

1. *A History of Chinese Philosophy*, p. 189.

2. Op Cit, 馮 <中國哲學簡史>, “...聖人的 [愚], 果真同孩子的 [愚], 普通人的 [愚] 完全一樣嗎? 聖人的愚是一個自覺的修養過程的結果. 它比知識更高; 比知識更多, 而不是更少... 聖人的愚是大智, 不是孩子和普通人的愚. 後一類的愚是自然的產物, 而聖人的愚則是精神的創造.” 103頁

"Làm cho Đạo càng ngày càng bớt", và làm như vậy là để tiêu trừ dần dần các tri kiến và khát vọng ở con người: "bớt rồi lại bớt, đến mức vô vi (無爲)" (Chương 48). Chỉ khi đạt tới trạng thái đó thì mới có khả năng tạo dựng được một xã hội lý tưởng"¹.

Phùng Hữu Lan không đi sâu vào kiến giải nội dung của sự thông thái ở Thánh nhân khác với sự khôn ngoan của phàm nhân như thế nào. Tuy nhiên dựa vào mạch phân tích của ông, tôi xin đề xuất một đoạn trong *Đạo đức kinh*, mà trong đó có nói đến sự khác biệt giữa "cái khôn ngoan thông thường" (Tri/ 知) với cái "sáng" (Minh/ 明) của thánh nhân:

"Biết người là trí; Biết mình là sáng. Thắng người là có sức; Thắng mình là mạnh. Biết đủ là giàu. Gượng làm là có chí, không mất bản tính là lâu dài. Chết mà không mất là sống lâu" [(Chương 33) (Tri nhân giả trí; tự tri giả minh. Thắng nhân giả hữu lực; tự thắng giả cường. Tri túc giả phú. Cưỡng hành giả hữu chí. Bất thất kỳ sở giả cử. Tử nhi bất vong giả thọ/ (知人者智, 自知者明. 勝人者有力, 自勝者強. 知足者富, 強行者有知, 不失其所者久, 死而不亡者壽)].

Khi phân tích, Phùng Hữu Lan đã đề cập đến cái gọi là "quá trình đào luyện có ý thức" để thánh nhân trở nên giống như kẻ "ngu dần" Tuy nhiên, thay vì quan niệm "thông thái" (tri), *Đạo đức kinh* đã đưa ra quan niệm "Sáng" (minh). Có lẽ đây là bước chuyển từ "nhận thức về cái khác" sang "nhận thức về bản thân", và đó cũng là sự theo đuổi cái Lý của Đạo. Cái Lý này vốn có sẵn trong bản thân tôi, mà không phải được đem đến từ những tri kiến bên ngoài, hay từ những nỗ lực mang tính tước đoạt. Do đó, tôi có thể tiến đến gần hơn tới vương quốc của Thánh nhân. Cái tiến

1. A History of Chinese Philosophy, "[爲道日損], 若使人之 [知] 與 [欲], 皆 [損之又損, 以至於無爲...則理想的社會即可成立...190頁

trình này hết sức tinh tế và không hiển lộ. Bởi vậy có thể hiểu vì sao nó trở thành trạng thái đối lập với người khác. Trong Chương 52, khái niệm “Minh” lại được bộc lộ:

“Thấy được chỗ vi tế là sáng. Giữ được sự mềm yếu mới thực sự là mạnh” (...Kiến tiểu viết minh. Thủ nhu viết cường/...見小曰明, 守柔曰強)

7. Kết luận

Đề tài tiến sĩ của Phùng Hữu Lan liên quan đến việc so sánh giữa các đời sống lý tưởng. Trong công trình triết học của mình, ông đã tập trung vào Nho gia, nhưng cũng giống như bất kỳ nhà Nho hiếu cổ nào, ông đã không bỏ qua Đạo gia, vả lại, ông cũng buộc phải làm như vậy, mà không thể khác. Trong phần dẫn nhập, tôi đã đề cập đến những nỗ lực của Phùng Hữu Lan trong việc giúp nền triết học Trung Hoa có được một vị trí trên trường quốc tế, và tôi cũng nói đến việc ông đã bổ sung cách lý giải của riêng ông về nền triết học ấy. Đúng như vị thầy của ông là giáo sư Điuây đã nhận định: con đường duy nhất để hiểu Trung Hoa cùng lịch sử mệnh mông của nó chỉ có thể là việc sử dụng những thuật ngữ của chính nó. Nhưng để làm cho lịch sử Trung Hoa trở thành cái có thể hiểu được đối với thế giới bên ngoài, thì phải kiến giải lịch sử ấy bằng những thuật ngữ truyền thống của thế giới bên ngoài. Ở thời đại của Phùng Hữu Lan, việc thấu hiểu các truyền thống khác nhau là một nhu cầu đặc biệt cần thiết, bởi lẽ, Chiến tranh thế giới thứ hai đã phát tán các thù hận đi khắp nơi. Trong cả hai giai đoạn: lúc còn sống và sau khi ông mất (cách đây không lâu), Phùng Hữu Lan luôn được thừa nhận và được tôn vinh như người có thể sống ung dung cùng một lúc trong hai dòng chảy Trung Hoa và phương Tây, và là người đã có những so sánh hết sức sắc sảo về hai truyền thống này. Vậy thì có thể nói rằng, việc tổng quan

một số nét mới trong cách lý giải của Phùng Hữu Lan về triết lý của *Đạo đức kinh* xem ra cũng rất thích hợp ở đây:

1. Đạo gia là sự phản ứng đối với Danh gia.
2. Đạo gia là sự lý tưởng hoá đời sống của người nông dân.
3. Thánh nhân là kết quả của việc tự đào luyện bản thân một cách có ý thức để đạt đến trạng thái “ngu”

Bản sao lưu trữ

THỰC CHẤT "CÁI SIÊU VIỆT" CỦA LÝ TÍNH TRONG LÝ LUẬN NHẬN THỨC CỦA I. CANTƠ VÀ TƯ TƯỞNG CỦA ÔNG VỀ MỘT NỀN TRIẾT HỌC KHOA HỌC

PHẠM VĂN CHUNG*

Năm nay chúng ta kỷ niệm 280 năm ngày sinh và 200 năm ngày mất của I. Cantơ - nhà triết học vĩ đại của nhân loại. Những cống hiến của Cantơ cho khoa học, nhất là cho sự phát triển triết học đã đưa ông lên địa vị một trong những nhà tư tưởng kiệt xuất của thiên niên kỷ. "Danh tiếng của ông đã đẩy lùi những gì đi trước vào bóng tối và toả sáng lên những gì đi sau" (J. Hirschberger)¹. Vì vậy, sẽ là điều rất đỗi bình thường và còn là nhạt nhẽo nữa, nếu như chúng ta chỉ nhớ đến ngày sinh, ngày mất của Cantơ trong hình thức nghi lễ bình thường, với những lời ngợi ca quen thuộc. Điều cần phải suy tư, cần phải làm trong lúc này là chứng tỏ địa vị của ông trong dòng chảy tự nhiên của lịch sử nhận thức nhân loại, ý nghĩa của những cống hiến tư tưởng của ông đối với nhận thức và thực tiễn lịch sử cấp bách hiện thời.

* Tiến sĩ triết học, Khoa Triết học, Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn - Đại học Quốc gia Hà Nội.

1. Xem: I. Cantơ: *Trả lời câu hỏi: Khai sáng là gì?* (Thái Kim Lan dịch).

Nhân loại hiện nay đang ở trong một thời kỳ có những đổi thay to lớn và rất nhanh chóng. Dưới tác động mạnh mẽ của khoa học - công nghệ mới nhất, của sự phát triển kinh tế tri thức, quá trình toàn cầu hoá kinh tế, xã hội và sự hội nhập của các nền văn hoá đang diễn ra hết sức sâu sắc và rộng khắp trong đời sống nhân loại, sự khẳng định bản sắc văn hoá của mỗi dân tộc, khu vực trong quá trình hội nhập không thể tách rời việc xác lập, khẳng định những giá trị chung của loài người. Đồng thời, cùng với những đổi thay kỳ diệu, hướng con người theo con đường tiến bộ, phát triển, đến những giá trị nhân đạo và nhân văn cao cả, loài người cũng đang hứng chịu những tác động lớn từ mặt trái của quá trình này, đang đứng trước những nguy cơ, hiểm hoạ không thể xem thường như chiến tranh và vũ khí huỷ diệt, sự áp đặt những lợi ích, giá trị của những lực lượng xã hội nhất định đối với sự phát triển của các quốc gia, dân tộc và loài người nói chung, chủ nghĩa khủng bố, chênh lệch quá lớn giữa giàu và nghèo, bệnh tật, nguy cơ dùng những thành tựu mới nhất của khoa học - công nghệ chống lại loài người... Trong đời sống nhân loại tồn tại những lợi ích, giá trị đạo đức, thẩm mỹ và văn hoá đối lập nhau như nước với lửa, vì thế đã và đang tạo nên những xung khắc công khai và âm ỉ, thậm chí rất gay gắt, khôn nguôi. Tuy vậy, tính toàn cầu, toàn thế giới của sự phát triển là một tất yếu, không gì ngăn cản được. Trước thực tế ấy, yêu cầu nhận thức thế giới như một *chỉnh thể, toàn vẹn một cách khoa học*, nhằm khẳng định những *giá trị, ý nghĩa chung* của loài người, của các khu vực, cần phải được đặt ra một cách cấp thiết. Để đáp ứng yêu cầu ấy cần phải có một nhận thức có khả năng *tổng hợp* tất cả những hiểu biết của loài người trên mọi lĩnh vực, cả trong quá khứ và hiện tại, nhằm đem lại bức tranh khoa học về thế giới nói chung. Nhận thức ấy chỉ có thể là *triết học*. Do đó, nghiên cứu triết học

Cantor¹, đặc biệt là nhận thức luận của ông trong bối cảnh này có một ý nghĩa rất thiết thực.

Có quan điểm cho rằng *Phê phán lý tính thuần túy* của Cantor bàn về lý luận nhận thức là chính, thậm chí xem *Phê phán lý tính thuần túy* là "nhận thức luận"². Những nhận xét như vậy có thể là đúng khi đứng từ một góc độ xem xét nhất định và có thể được xác nhận bằng chính tên gọi của cuốn sách. Tuy nhiên, nếu xem xét một cách cô lập lý luận nhận thức và coi nó như nội dung cơ bản hoặc duy nhất của sách này sẽ dẫn đến khiếm khuyết và thậm chí sai lầm rất cơ bản. Thử hỏi lý luận nhận thức là gì, nếu trước hết nó không phải là một nội dung của triết học? Do đó, khi nghiên cứu lý luận nhận thức của Cantor trong tác phẩm này, cần phải đặt nó trong nhận thức triết học nói chung của ông. Thực ra, chính Cantor đã xem xét những nội dung của lý luận nhận thức khi đặt chúng trong mối liên hệ toàn diện với hệ thống triết học của mình. Vào thời kỳ lịch sử của Cantor, những vấn đề của lý luận nhận thức mà ông quan tâm đã được nêu ra do những yêu cầu cấp thiết của thời đại. Đối với ông vấn đề triết học trọng tâm phải giải đáp lúc này thuộc về lý luận nhận thức, là vấn đề của nhận thức lý tính, vấn đề "phê phán lý tính thuần túy". Cantor khẳng định "đấu trường diễn ra các cuộc tranh cãi bất tận" liên quan đến lý tính "có tên là siêu hình học" và cuộc tranh cãi này hiện giờ đang chứng tỏ "óc phán đoán đã chín muồi của thời đại, không chịu chấp nhận

1. Cuốn sách được dùng làm tài liệu chính để viết bài này là *Phê phán lý tính thuần túy* của Cantor. Tôi đọc tài liệu này qua bản dịch từ tiếng Đức sang tiếng Việt của Bùi Văn Nam Sơn, do Nhà xuất bản Văn học ấn hành năm 2004 và có đối chiếu với bản tiếng Nga của Nhà xuất bản Sách báo kinh tế - xã hội Tư tưởng, Mátxcova, 1964. Vì vậy, khi trích dẫn, tôi sử dụng cả hai văn bản nói trên.

2. Viện Hàn lâm khoa học Liên Xô: *Lịch sử triết học - Triết học Cổ điển Đức*, Nxb. Sự thật, Hà Nội, 1962, tr. 49.

một tri thức giả mạo nào nữa và là một sự kêu đòi lý tính hãy một lần nữa làm công việc khó khăn, vất vả nhất trong mọi công việc của nó, đó là công việc tự nhận thức chính mình"¹ Chính từ việc đặt ra và giải quyết vấn đề này, những tư tưởng của Cantor về một nền triết học khoa học đã được thể hiện khá rõ ràng trong *Phê phán lý tính thuần túy*. Cantor tuyên bố với một niềm tin tưởng sâu sắc: "Mọi siêu hình học tương lai có quyền được coi là khoa học"

Những ý tưởng, dự định, kế hoạch và cả những kiến tạo của Cantor về một nền triết học mới có nhiều nội dung. Ông đã nêu ra và giải đáp rất nhiều vấn đề và đạt được nhiều thành tựu quan trọng. Công việc của Cantor bắt đầu bằng việc xem xét, đánh giá lại nền siêu hình học (triết học) quá khứ với các đại biểu xuất sắc như Platôn, Aristot, Bêcơn, Đêcátơ, Vônphơ, Lép-nít, Hium... Cantor nhận thấy sự tồn tại của siêu hình học là tất nhiên và "môn khoa học mà mục đích tối hậu với mọi sự trang bị - chỉ nhằm vào việc giải quyết các vấn đề ấy", tức "các vấn đề không thể tránh khỏi của bản thân lý tính thuần túy là: Thượng đế, Tự do và Sự bất tử (của linh hồn)", "chính là siêu hình học"². Nói khác đi, vấn đề muôn thuở của triết học (siêu hình học) đã và vẫn sẽ là vấn đề về sự thống nhất toàn vẹn, về tính chỉnh thể của thế giới hay về "cái toàn thể tuyệt đối" Cantor thấu hiểu rằng bàn về những vấn đề đó chính là về "*cái siêu hình*", "*vượt*" ra ngoài, ra khỏi cái hữu hạn, hữu hình, ra khỏi phạm vi của các khoa học khác. Tuy nhiên, Cantor thấy rằng nền siêu hình học cũ "là khoa học mò mẫm, không có cơ sở và ngao du vu vơ khi nó chưa có sự phê phán, đi vào quá sớm những vấn đề mà chưa có chút hiểu biết nào để tha hồ biện hộ, vất óc tìm thêm những tư tưởng hay ý kiến về những chủ đề mà không

1. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr.5, 8.

2. Viện hàn lâm khoa học Liên Xô: *Lịch sử triết học Triết học cổ điển Đức*, Nxb. Sự thật, 1962, tr. 49.

ai trên thế gian này có hy vọng giải quyết được, và vì vậy, sao nhãng việc học thêm những môn khoa học vững chắc khác"¹. Cho nên, khi khẳng định rằng vấn đề của siêu hình học là vấn đề của lý tính, Cantor cho rằng nguyên nhân cơ bản của những hạn chế, sai lầm của siêu hình học cũ là ở chỗ nó đã đảm nhiệm công việc của mình "với phương pháp ngay từ đầu là giáo điều, không có sự kiểm tra trước đó về năng lực hay sự bất lực của lý tính"², cũng có nghĩa là nó thiếu năng lực phê phán, không hiểu được năng lực thực sự của lý tính, mà chỉ biết được những "phán đoán phân tích". Như thế là nền siêu hình học cũ đã không giải quyết được vấn đề của chính nó. Do đó, nhiệm vụ đặt ra đối với Cantor là phải xem xét lại những khả năng của lý tính, là "phê phán lý tính thuần túy" (theo cách nói của Cantor). Đối với ông sự phê phán này không chỉ có mục đích đơn thuần là chỉ trích, phế bỏ những hạn chế, sai lầm của nền siêu hình học cũ, mà chủ yếu nhằm chỉ ra con đường đi tới một nền siêu hình học mới, khoa học thật sự và bắt tay vào kiến trúc nền siêu hình học ấy. Cantor nói: "Sự phê phán là sự chuẩn bị thiết yếu cho sự ra đời của một nền siêu hình học thực sự có cơ sở như một khoa học, vừa thiết yếu có tính giáo điều, vừa có tính hệ thống theo đúng đòi hỏi nghiêm ngặt nhất, và vì thế, phải được tiến hành theo phương cách học thuật nghiêm chỉnh chứ không phải phổ thông, đại chúng"³. Ông gọi siêu hình học mới với những tên gọi như "siêu hình học" tương lai, "triết học siêu nghiệm" ("triết học siêu việt").

Toàn bộ tư tưởng và công việc của Cantor rất vĩ đại, nhưng lại bắt đầu từ một suy luận rất đỗi giản dị như thế này: để giải quyết những vấn đề của siêu hình học, những vấn đề không thể tránh được của con người, loài người, thì con đường giải quyết chúng cũng nhất định phải là con đường "*siêu hình*", con đường "*vượt*" ra

1, 2, 3. *Sđd*, tr. 56, 85-86, 60-61.

ngoài, ra khỏi mọi giới hạn đã có. Nói cách khác, con đường đi đến triết học siêu nghiệm (siêu việt) phải là con đường siêu nghiệm (siêu việt). Bằng cách đó Cantor chứng minh rằng siêu hình học trước kia sử dĩ thất bại là vì đã giải quyết những vấn đề của siêu hình học không phải bằng con đường của chính nó. Do vậy, tư tưởng của Cantor về một nền triết học khoa học được thể hiện tập trung, rõ ràng ở sự khám phá *con đường giải đáp những vấn đề của siêu hình học, con đường đi đến một nền siêu hình học (nền triết học) mới*. Theo Cantor, con đường ấy nằm ở lý tính, thuộc về năng lực "đặc biệt" của lý tính ("lý tính thuần túy").

Mặc dù những hiểu biết của Cantor về nhận thức lý tính chưa hoàn toàn sáng tỏ, còn nhiều mâu thuẫn và có cả sai lầm, trong hệ thống quan niệm của ông còn nhiều khái niệm tối nghĩa, khó hiểu, trùng lặp, nhưng ông cũng đã nhận ra được một số đặc trưng quan trọng và khá cơ bản của nó. Về đại thể, Cantor đã có sự phân biệt rõ ràng giữa nhận thức cảm tính (ông thường gọi là nhận thức "kinh nghiệm") và nhận thức lý tính. Ông đã cho thấy những đặc điểm và yếu tố nhất định của nhận thức lý tính như không gắn trực tiếp với các đối tượng ("hiện tượng"), sự trừu tượng, khái quát và tổng hợp, đem lại hiểu biết về cái chung, cái phổ biến, cái quy luật và nhất là cái toàn thể, được thể hiện trong hệ thống các phạm trù, trong vai trò của những công cụ, nguyên tắc, phương pháp nhận thức và hoạt động nói chung. Cantor thấy được vai trò quan trọng của nhận thức lý tính là nhờ nó, con người thoát khỏi sự "mò mẫm", có thể chủ động vận dụng các nguyên tắc, "công cụ", "hệ công cụ" để nhận thức đối tượng. Điều đặc biệt là từ những đặc điểm, nội dung ấy của lý tính, Cantor đã chỉ ra rằng lý tính mặc dù có nguồn gốc từ "kinh nghiệm", nhưng lại có thể vượt khỏi kinh nghiệm để trở thành "tiên nghiệm", "siêu nghiệm" ("siêu việt"). Trong hiểu biết này của Cantor vừa chứa đựng những khuynh hướng và yếu tố sai lầm, "bất tri" và bất lực, lại vừa chứa đựng

hiểu biết, niềm tin của ông vào khả năng sáng tạo to lớn của lý tính, vào tính chủ động, tích cực của con người khi dựa vào lý tính. Cantơ đã dẫn ra ví dụ rất hay là khám phá của Cópécnic về hệ thống mặt trời và về việc một người đào phá nền móng của một toà nhà biết chắc chắn toà nhà sẽ đổ khi hiểu rằng "tất cả mọi cái sẽ sụp đổ khi cơ sở của chúng bị phá vỡ", mặc dù anh ta chưa hề có một "kinh nghiệm" nào về công việc đào phá đó. Và chính những giả thuyết của ông về thái dương hệ, về mối liên hệ giữa thủy triều và sự quay của trái đất, cũng đã chứng minh cho điều này. Toàn bộ những hiểu biết của Cantơ về lý tính và vai trò của nó, có thể tóm tắt trong câu nói của ông là: "Những tư tưởng không có nội dung thì trống rỗng, còn trực quan không có khái niệm thì mù quáng"¹. Vậy là, khi lấy đối tượng nghiên cứu là lý tính, Cantơ đã tiếp cận cái cốt yếu của nó, đấy là *sự năng động, sáng tạo của lý tính*, cái mà ông gọi là "tiên nghiệm", "siêu nghiệm" ("siêu việt"). Cantơ nói: "Tôi gọi là *siêu nghiệm (siêu việt)* bất kỳ nhận thức nào nghiên cứu không chỉ đối tượng mà cả cách nhận thức của chúng ta về đối tượng, trong chừng mực nhận thức này có thể có được một cách tiên nghiệm (apriori) và theo Cantơ siêu nghiệm có thể bao gồm cả nhận thức phân tích và nhận thức tổng hợp².

Như vậy, theo Cantơ trong lý tính "lý tính thuần túy" chứa đựng "cái siêu việt", cho phép nó có thể giải đáp được vấn đề của "siêu hình học", vì thế ông quyết định "phê phán" "mổ xẻ" để tìm ra thực chất của nó. Cantơ nhận xét: "Tính tất yếu và tính phổ

1. *Sđd*, tr. 200 và I.Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy*, Nxb. Sách báo kinh tế - xã hội "Tư tưởng", Mátxcơva, 1964, tr.155 (tiếng Nga).

2. Theo Thái Kim Lan thì từ "transzendental" nên hiểu là "siêu việt" thì có lẽ đúng hơn [7, XLVIII]. Do đó, tôi theo cách hiểu của Thái Kim Lan. Bởi vì, siêu việt không chỉ có nghĩa là siêu nghiệm, tức là trên, sau và trước cả kinh nghiệm, mà còn là *cái siêu* của lý tính, thậm chí là *cái siêu* của nhận thức nói chung.

biến là những dấu hiệu của tri thức siêu nghiệm và chúng liên hệ với nhau không thể tách rời"¹. Cantor cũng hiểu được rằng tính thống nhất, toàn vẹn của các đối tượng và của thế giới nói chung không thể tách rời "tính tất yếu và tính phổ biến" của chúng. Do đó, câu hỏi được đặt ra một cách tự nhiên đối với ông là làm thế nào nắm được tính tất yếu, phổ biến, tức là tính thống nhất, toàn vẹn của đối tượng và của thế giới nói chung? Và Cantor đã phát hiện ra con đường để đạt tới cái phổ biến, cái tất yếu, chính là sự *tổng hợp*. Do đó, tinh thần những hiểu biết, luận giải của Cantor về "cái siêu việt" của lý tính là ở chỗ đã phát hiện ra *quá trình tổng hợp, nguyên tắc tổng hợp* và xem nó như là "linh hồn" của lý tính. Cantor chứng minh rằng chỉ có năng lực tổng hợp mới đem lại nhận thức mới, mới có thể nắm được tính thống nhất, chỉnh thể của đối tượng và của thế giới nói chung, điều mà những "phán đoán phân tích" không thể thực hiện được. Ông xác nhận: "Mục đích tối hậu của toàn bộ tri thức tiên nghiệm tư biện của chúng ta chính là đặt trên nền tảng những nguyên tắc tổng hợp, tức là mở rộng như vậy; trong khi đó những phán đoán phân tích tuy là hết sức quan trọng và cần thiết để đạt được tính minh xác của các khái niệm, xem như điều cần phải có cho sự tổng hợp chắc chắn và mở rộng, nhưng không đưa lại cái gì đó thực sự mới mẻ"². Theo ông, "ở đây ẩn giấu một bí mật nào đó mà chỉ có sự khai mở bí mật này mới có thể làm cho sự tiến bộ trong lĩnh vực vô giới hạn của nhận thức giác tính thuần túy được vững chắc và đáng tin cậy; đó là, với tính phổ biến vốn có, phát hiện cho được cơ sở cho năng lực của những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm và nhận chân các điều kiện làm cho

1, 2. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy*, Nxb. Sách báo kinh tế - xã hội "Tu tưởng", Mátxcova, 1964, tr. 107, 113 (tiếng Nga).

một loại nhận thức như thế có thể có được..."¹. Ông khẳng định rõ hơn: "Vấn đề thực sự của lý tính thuần túy hàm chứa trong câu hỏi sau đây: làm thế nào có được những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm"². Vậy cái "bí mật" mà Cantor nói đến ở trên, đã được ông phát hiện ra là gì?

Trước hết Cantor chứng minh rằng tổng hợp là phương thức vốn có của nhận thức lý tính nói chung, phương thức ấy đã có, đã được thể hiện trong các khoa học khác như toán học, vật lý. Cantor đã chỉ ra mục đích và vai trò của quá trình tổng hợp. Ông nói: "Sự liên kết cái đa dạng nói chung không bao giờ có thể đem lại cho chúng ta thông qua giác quan, cho nên cũng không thể có được trong hình thức thuần túy của giác quan cảm tính, chính nó là hành vi của tính nội khởi của năng lực biểu tượng. Vì thế để phân biệt với cảm tính, ta phải gọi năng lực này (tức sự liên kết cái đa dạng TG) là giác tính", "là hành vi của giác tính mà ta gọi tên chung là sự tổng hợp để qua đó đồng thời lưu ý rằng ta không thể hình dung được một cái gì như được liên kết trong đối tượng mà trước đó không tự liên kết [trong ta]"³. Trong một đoạn khác Cantor nói: "Sự tổng hợp của trí tưởng tượng không nhằm vào trực quan riêng lẻ, mà chỉ hướng đến sự thống nhất trong quy định của cảm giác"⁴. Gạt sang một bên những ngôn từ nhất định trong các luận

1. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 92 - 93.

2. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy*, Nxb. Sách báo kinh tế - xã hội "Tư tưởng", Mátxcơva, 1964, tr.117, (tiếng Nga).

3. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy*, Nxb. Sách báo kinh tế - xã hội "Tư tưởng", Mátxcơva, 1964, tr. 190, (tiếng Nga) và I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 283.

4. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy*, Nxb. Sách báo kinh tế - xã hội "Tư tưởng", Mátxcơva, 1964, tr. 222 (tiếng Nga).

điểm trên, chúng ta có thể hiểu mục đích và vai trò của tổng hợp theo Cantơ, đó là liên kết cái đa dạng thành một hệ thống, một chỉnh thể xác định.

Kế đó, theo dõi tiến trình của tư duy, Cantơ chỉ ra nguyên lý chung của tổng hợp. Ông hiểu rằng muốn nắm được cái hệ thống, cái toàn thể của đối tượng nào đó thì phải giả định các khái niệm, biểu tượng của chúng ta là thống nhất, mà sự thống nhất này phải có cơ sở của nó là *sự đồng tính* (hay có thể gọi là *tính đồng nhất về chất*) của toàn bộ hệ thống, của tất cả các khái niệm, biểu tượng. Cantơ nói: "Trong mọi sự thu gom một đối tượng vào trong một khái niệm, biểu tượng về đối tượng phải đồng tính với khái niệm, có nghĩa là, khái niệm cần phải bao chứa cái đã được hình dung ra bằng biểu tượng trong đối tượng được thu gom"¹. Đọc Cantơ một cách duy vật (theo cách nói của Lênin trong *Bút ký triết học*), đoạn văn trên có nghĩa là muốn có được hiểu biết khái quát, tức là nhận thức khái niệm về đối tượng, thì phải tìm ra cái chung, cái bản chất trong tất cả những mặt, những thuộc tính đa dạng của nó, nghĩa là chúng ta phải chứng tỏ được sự đồng tính của những cái đa dạng. Tuy nhiên, ở đây điều khó khăn nhất là làm thế nào phát hiện ra sự đồng tính, đồng chất, tức cái chung, cái bản chất ấy, nghĩa là phải bắt đầu từ đâu, theo cách nói của Cantơ là "làm thế nào để thu gom trực quan vào khái niệm thuần túy, tức là làm sao có thể áp dụng các phạm trù vào những hiện tượng được?". Và chính Cantơ đã tìm ra câu trả lời: "Câu hỏi rất tự nhiên, nhưng cũng rất nghiêm trọng ấy chính là lý do cho thấy sự cần thiết của học thuyết siêu nghiệm về năng lực phán đoán, vì nó sẽ chỉ ra khả năng làm thế nào để có thể áp dụng các khái niệm thuần túy của giác tính vào những hiện tượng nói chung". Cái khả năng ấy chính

1. *Sđđ*, tr. 220 và I. Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 385.

là tìm ra "một cái thứ ba vừa một mặt, đồng tính với phạm trù, vừa mặt khác đồng tính với hiện tượng, mới có thể đem cái trước áp dụng vào cái sau được. Cái biểu tượng trung gian này cần phải thuần túy (không bao hàm trong mình kinh nghiệm nào) nhưng lại có hai tính chất, vừa trí tuệ, vừa cảm tính"¹ Đoạn văn này của Cantor bộc lộ rõ *yếu tố* "quá độ", "lưỡng phân", hay "nhị nguyên" trong triết học của ông. Tuy nhiên, đọc và hiểu đoạn văn này của Cantor một cách duy vật và khoa học, nó có nghĩa là phải tìm ra *yếu tố khởi điểm* để từ đó tiến lên nắm được cái chung bản chất và cuối cùng nắm được toàn bộ đối tượng. Theo đó, Cantor cho rằng con đường tổng hợp là quá trình diễn ra theo nguyên tắc nhân quả, tiến dần từ *yếu tố khởi điểm* ấy đến chỗ đạt được cái thống nhất, cái chỉnh thể. Trong quá trình trên *yếu tố khởi điểm* như là nguyên nhân của mọi nguyên nhân. Cantor lấy ví dụ về quá trình trên, chẳng hạn khi chúng ta kẻ một đường thẳng, thì đầu tiên chúng ta phải xuất phát từ một điểm. Rồi cái hình ảnh về toàn bộ đường thẳng chỉ hiện ra với tư cách là sự chuyển dịch của điểm xuất phát ấy theo một hướng nhất định. Đường kẻ chính là chỉnh thể thống nhất của rất nhiều chất điểm. Theo Cantor tổng hợp là năng lực riêng của lý tính, một quá trình "siêu việt" và hoàn toàn không có nguồn gốc hiện thực. Đây là quá trình lý tính tự triển khai, tự đạt được sự thống nhất của các khái niệm, các biểu tượng bên trong nó². Chính năng lực này đưa lại khả năng nhận thức được sự thống nhất của cái đa dạng của các đối tượng kinh nghiệm (hiện thực). Đây là biểu hiện rõ ràng "tính chất duy tâm tiên nghiệm (siêu nghiệm)" trong triết học Cantor.

1. *Sđđ*, tr. 221 và I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 385 - 386.

2. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 317 - 318.

Dĩ nhiên, hiểu biết của Cantơ về quá trình tổng hợp của lý tính như đã nói, không hiện ra thật rõ ràng và chính diện như sự trình bày trên. Để nắm được tinh thần hiểu biết ấy của Cantơ, phải loại ra những yếu tố mâu thuẫn, sai lầm, sự hỗn tạp cả về tri thức, tư tưởng và ngôn từ trong những trình bày của ông, đồng thời phải soi sáng hiểu biết ấy bằng quan điểm duy vật khoa học, bằng nhận thức của chúng ta về tổng hợp khoa học nói chung. Trong hiểu biết này, Cantơ đã không phát hiện ra "bí mật", "cơ sở" thực sự của nhận thức tổng hợp ("những phán đoán tổng hợp", theo cách nói của ông), khi ông nghiêng hẳn về chỗ coi nhận thức ấy là năng lực của lý tính và do đó bước sang phía "chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm (siêu nghiệm)", có khuynh hướng "bất khả tri", "lưỡng phân", "nhị nguyên". Cantơ không hiểu được nguồn gốc của quá trình tổng hợp của tư duy chính là sự thống nhất của cái đa dạng trong sự tồn tại, phát triển của bản thân đối tượng hiện thực, còn quá trình tổng hợp của tư duy chẳng qua chỉ là phản ánh sự thống nhất ấy theo phương thức riêng của bộ não, của lý tính. Hạn chế, sai lầm của Cantơ chính là ở chỗ đã tách tư duy, lý tính ra khỏi tồn tại, có khuynh hướng tuyệt đối hoá tính năng động, sáng tạo của tư duy. Tuy vậy, việc khám phá và chứng minh của Cantơ về tính năng động, sáng tạo, tính "độc lập" của lý tính nói riêng, ý thức con người nói chung là không thể phủ nhận và nghi ngờ được. Chính những đặc điểm này thể hiện tập trung ở một khả năng đặc biệt của lý tính, đó là sự *tổng hợp* và Cantơ đã dành cho nó một vị trí có thể nói là trung tâm trong *Phê phán lý tính thuần túy*. Nó được nói đến trong hầu hết các chương, mục lớn của sách. Có thể nói sự bàn luận của Cantơ về *tổng hợp* xem như năng lực đặc biệt của lý tính, chính là bàn về *thực chất* của "*cái siêu việt*" trong lý tính.

Từ chỗ chứng tỏ nội dung và vai trò của quá trình tổng hợp nói chung, xem như là năng lực vốn có của lý tính, Cantơ đã chuyển sang xem xét lĩnh vực của siêu hình học, nhằm mục đích chứng

minh rằng những vấn đề của "siêu hình học siêu nghiệm (siêu việt)", tức là của triết học khoa học, chỉ có thể được giải quyết bằng việc khám phá năng lực cao hơn nữa của "lý tính siêu nghiệm", đó chính là "tổng hợp siêu nghiệm". Khi hiểu rằng vấn đề của "siêu hình học siêu nghiệm" là vấn đề về cái "toàn thể tuyệt đối", tức là vấn đề tính toàn vẹn, chỉnh thể của thế giới nói chung, Cantor chứng minh rằng năng lực tổng hợp đã có trong các khoa học khác không thể giải đáp được vấn đề của "siêu hình học siêu nghiệm". Cantor nói rằng nhận thức "kinh nghiệm" cũng như các khoa học khác là "toán học", "vật lý"... không thể giải quyết được vấn đề ấy, mà nó ("cái toàn bộ tuyệt đối") phải được giải quyết trong những vấn đề "siêu nghiệm của lý tính thuần túy"¹. Vậy có thể hiểu tư tưởng của Cantor là "triết học siêu nghiệm" phải giải quyết vấn đề của nó bằng chính năng lực cao hơn của lý tính, đó là trình độ cao của tổng hợp. Năng lực này về sau được Hêghen diễn đạt một cách rõ ràng hơn: "Phép biện chứng là sự vận động của lý tính cao cấp"². Vậy hãy xem Cantor giải đáp vấn đề về trình độ cao này của lý tính như thế nào?

Có thể thấy toàn bộ luận giải của Cantor về vấn đề này nằm trong phần "Biện chứng pháp siêu nghiệm". Kế thừa học thuyết "ý niệm" của Platôn, Cantor chứng minh rằng thế giới nói chung, hay theo cách nói của Cantor là "cái toàn thể tuyệt đối" cũng tồn tại một cơ sở tạo nên sự thống nhất của nó, đấy là "ý niệm siêu nghiệm". Cantor nói: "Khái niệm siêu nghiệm của lý tính không gì khác hơn là khái niệm về cái toàn thể những điều kiện của một cái có điều kiện được cho"³ hoặc "khái niệm siêu nghiệm của lý tính bao giờ

1. *Sđd*, tr. 841.

2. Xem: V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcova, 1981, t.29, tr. 114.

3. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 618.

cũng chỉ liên quan đến cái toàn thể tuyệt đối trong sự tổng hợp những điều kiện và không bao giờ ngừng lại cho đến khi đạt tới cái vô điều kiện tuyệt đối, tức là cái có giá trị trong mọi phương diện và mọi quan hệ" Cantơ gọi những "khái niệm siêu nghiệm" của lý tính là những "ý niệm siêu nghiệm" và theo ông "không có đối tượng nào trong thế giới cảm tính có thể tương ứng với ý niệm ấy". Các ý niệm ấy là "siêu việt" và vượt hẳn ranh giới của mọi kinh nghiệm, vì trong kinh nghiệm, không bao giờ có một đối tượng nào có thể tương ứng trọn vẹn với ý niệm siêu nghiệm"¹.

Tuy nhiên, như chúng ta thấy ở trên, trước hết Cantơ cho rằng có nhiều "ý niệm siêu nghiệm" (nhiều "khái niệm siêu nghiệm") tạo nên "cái toàn thể tuyệt đối" hay "cái vô điều kiện tuyệt đối", chứ không phải chỉ có một và ông phân chia chúng thành các loại khác nhau. Ông viết rằng, để đạt tới "sự thống nhất tổng hợp vô điều kiện" của mọi điều kiện nói chung, "tất cả các ý niệm siêu nghiệm tự sắp xếp thành ba loại:

- 1) Sự thống nhất tuyệt đối của chủ thể tư duy;
- 2) Sự thống nhất của chuỗi các điều kiện và hiện tượng và
- 3) Sự thống nhất tuyệt đối của điều kiện cho mọi đối tượng của tư duy nói chung"².

Cantơ nói rằng tương ứng với ba loại trên có ba học thuyết là: "Chủ thể tư duy là đối tượng của *tâm lý học*, tổng hoà của tất cả những hiện tượng (thế giới) là đối tượng của *vũ trụ học*, còn những sự vật bao chứa trong mình những điều kiện tối cao cho khả năng của mọi cái, mà có thể suy tưởng (bản chất của mọi bản chất) là đối tượng của *thần học*. Do đó, lý tính thuần túy đem lại ý niệm cho học thuyết siêu nghiệm về linh hồn (*tâm lý học thuần lý psychologia rationalis*), cho khoa học siêu nghiệm về thế giới (*vũ trụ học thuần lý cosmologia rationalis*), và cuối cùng, cũng cho

1, 2. *Sđd*, tr. 621 - 622, 629.

nhận thức siêu nghiệm về thượng đế (thần học siêu nghiệm *theologia transcendentalis*). Theo Cantor "các khoa học này là sản phẩm thuần túy, đích thực hay là vấn đề chỉ của riêng lý tính thuần túy"¹. Có thể thấy quan niệm của Cantor về các loại ý niệm và về các học thuyết nói trên tương ứng với các lĩnh vực theo cách hiểu của chúng ta, đó là con người - xã hội, tính thống nhất của nó và khoa học chung về xã hội - lịch sử; tự nhiên (vũ trụ), tính thống nhất của nó và khoa học chung về tự nhiên; Thượng đế và thần học. Điều cần nhấn mạnh là Cantor muốn hướng tới nhận thức tính thống nhất, toàn vẹn của mỗi lĩnh vực ấy (xã hội và tự nhiên), trước khi đi tới nhận thức cái toàn thể tuyệt đối. Vì vậy, sau khi chia "cái toàn thể tuyệt đối thành ba lĩnh vực với ba loại "ý niệm siêu nghiệm" hay ba loại "cơ sở" (sự "đồng tính" của mỗi lĩnh vực) tạo nên sự thống nhất của mỗi lĩnh vực ấy, Cantor đặt ra nhiệm vụ là phải truy tìm "cơ sở" chung cho sự thống nhất của "cái toàn thể tuyệt đối". Ông nói "lý tính thuần túy không có mục đích nào khác là cái toàn thể tuyệt đối của sự tổng hợp về phía những điều kiện, chứ nó không quan tâm tới sự hoàn tất tuyệt đối về phía cái có điều kiện" và ông cho rằng "giữa bản thân các ý niệm siêu nghiệm cũng tồn tại một sự liên kết và thống nhất xác định và nhờ đó lý tính thuần túy hợp nhất mọi tri thức thành hệ thống". Từ nhận thức về chính mình (trong "tâm lý học thuần lý" TG) đến nhận thức về vũ trụ (trong "vũ trụ học thuần lý" TG), rồi thông qua nhận thức này tiếp tục đi tới nhận thức cái bản nguyên, là một tiến trình rất tự nhiên, có vẻ giống như tiến trình lôgic của lý tính đi từ các tiền đề đến kết luận"². Như vậy là Cantor đã "tìm" ra con

1. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy*; Nxb. Sách báo kinh tế - xã hội "Tư tưởng", Mátxcova, 1964, tr. 363 - 364 (tiếng Nga).

2. *Sđd*, tr.365 và I.Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 631-632.

đường để đi tới nắm được cái cơ sở tạo nên tính thống nhất của "cái toàn thể tuyệt đối", đây là con đường đi từ cái "tôi - chủ thể" qua "tự nhiên" rồi đến "Thượng đế", con đường ấy trước hết phải đến được với bản nguyên ("hữu thể sơ thủy" theo bản dịch của Bùi Văn Nam Sơn).

Cantor tiếp tục lý giải về "con đường" trên. Ông nói: "Những hiện tượng chỉ đòi hỏi được giải thích trong chừng mực các điều kiện để giải thích được mang lại trong tri giác. Nhưng tổng số tất cả những gì được mang lại trong hiện tượng - được xem là cái toàn bộ tuyệt đối thì bản thân lại không phải là một tri giác. Nhưng chính cái toàn bộ này lại là cái đòi hỏi phải được giải thích trong các vấn đề siêu nghiệm của lý tính thuần túy"¹. Sau khi dựa vào quan điểm này để phê phán chủ nghĩa hoài nghi là đã chỉ dừng ở nhận thức kinh nghiệm để giải quyết vấn đề cái tuyệt đối, không thấy được đây là vấn đề của lý tính siêu nghiệm, Cantor đã chỉ ra phương thức mà nhờ đó lý tính siêu nghiệm nắm được cơ sở cho sự thống nhất của cái toàn thể tuyệt đối. Cantor cho rằng chúng ta có thể nắm được cái toàn thể kinh nghiệm (cảm tính) "trong chuỗi năng động của nó, trong đó mỗi biến đổi phục tùng một cái khác như là nguyên nhân của nó" và Cantor đã chứng minh điều đó như ta đã nói ở phần trên. Tuy nhiên, để nhận thức được cái toàn thể tuyệt đối thì phải hướng tới "thực thể tối cao". Cantor nói: "ở đây, vấn đề không phải chỉ là tính nhân quả vô điều kiện nữa mà là chính bản thân sự tồn tại vô điều kiện của bản thể tối cao ấy. Vậy chuỗi mà chúng ta đang có thực ra chỉ là chuỗi của những khái niệm, chứ không phải chuỗi của những trực quan, trong chừng mực trực quan này là điều kiện cho trực quan khác"². Với những đoạn văn tiếp sau đoạn trên, Cantor chứng minh rằng đối với thế

1, 2. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 814, 886.

giới cảm tính, ta hoàn toàn có thể nắm được sự thống nhất của nó, nhưng với cái toàn thể tuyệt đối thì đó chỉ có thể là cái thuộc về lý tính. Ông nói rằng ở đây "không nhất thiết phải tạo nên một chuỗi kinh nghiệm cùng với cái có điều kiện", trái lại "thực thể tối cao" hay "thực thể tất yếu phải được suy tưởng như là hoàn toàn nằm bên ngoài chuỗi của thế giới cảm tính", "chỉ nhờ đó mới có thể tránh được bản thân thực thể này cũng phải phục tùng quy luật về tính không tất yếu và quy luật về sự phụ thuộc của mọi hiện tượng"¹ Cantor khẳng định rõ hơn: "Một bản thể tuyệt đối tất yếu của giác tính" như thế "không thể được suy ra từ tính tất yếu phổ biến và sự phụ thuộc của tất cả những gì thuộc về thế giới cảm tính, cũng như từ nguyên tắc không được phép dừng lại ở mắt xích duy nhất nào của thế giới này, trong chừng mực mắt xích ấy vẫn là không tất yếu để viện dẫn đến một nguyên nhân ở bên ngoài thế giới. Lý tính đi con đường của nó trong việc sử dụng kinh nghiệm và đi con đường đặc thù riêng của nó trong việc sử dụng siêu nghiệm"². "Nhưng lý tính không thể suy tưởng sự thống nhất này bằng cách nào khác hơn là đồng thời mang lại cho ý niệm của nó một đối tượng vốn không thể được mang lại trong bất kỳ kinh nghiệm nào, vì kinh nghiệm không bao giờ có một điển hình về sự thống nhất có hệ thống toàn hảo"³ và "phải chăng có một cái gì khác biệt với thế giới lại chứa đựng cơ sở cho trật tự của thế giới và cho sự liên kết của nó theo những quy luật phổ biến? Câu trả lời là: không có nghi ngờ gì. Vì thế giới là một tổng số của những hiện tượng, nên nó phải có một cơ sở siêu nghiệm, tức là một cơ sở đơn thuần có thể suy tưởng được cho giác tính thuần túy"⁴. Tuy nhiên, chính vì chỉ xem sự thống nhất của thế giới là cái thuộc về lý tính,

1, 2. *Sđd*, tr. 887 - 888, và I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy*, Nxb. Sách báo kinh tế - xã hội "Tư tưởng", Mátxcova, 1964, tr. 496-497, 497-498.

3, 4. *Sđd*, tr. 1033, 1047 (tiếng Nga).

cho nên khi truy tìm cái cơ sở của sự thống nhất, tức là cái "bản thể tối cao", Cantor đã hoàn toàn rơi vào bế tắc và chỉ còn cách duy nhất là viện đến lý tính. Cantor nói rằng ta không thể nắm được bản thể tối cao mà chỉ có "ý niệm" về nó thôi¹.

Những đoạn văn trên đây biểu hiện rõ ràng tính chất "duy tâm siêu nghiệm" trong quan niệm của Cantor về tính thống nhất của thế giới nói chung, không những thế, tính chất duy tâm này còn có tính chất, khuynh hướng thần bí nữa. Khẳng định rằng thế giới nói chung là thống nhất, thừa nhận sự tồn tại của "cái toàn thể tuyệt đối", nhưng lại xuất phát từ chỗ cho rằng phải tìm lời giải đáp trong khả năng "siêu việt" của lý tính, cho nên Cantor không thể tìm ra cơ sở thống nhất của thế giới từ bản thân thế giới, trái lại đã gán cho lý tính khả năng tự tạo nên tính thống nhất, vì thế Cantor đi đến thừa nhận "bản thể tối cao" như là cơ sở của toàn bộ sự thống nhất. Cái bản thể này hoàn toàn thuộc về lý tính. Mặc dù vậy, không thể phủ nhận được rằng sự tìm kiếm, xác định cho được cơ sở cho sự thống nhất của thế giới nói chung bởi Cantor là nỗ lực bắt nguồn từ yêu cầu khách quan của nhận thức. Với cố gắng ấy, Cantor đã ghi tên mình một cách xứng đáng là người đầu tiên nêu lên một cách chính diện và nghiêm túc vấn đề: muốn giải đáp vấn đề tính thống nhất của thế giới, không thể không khám phá khả năng của lý tính, chỉ của lý tính thôi.

Sau khi chỉ ra thực chất "cái siêu việt" của lý tính trong các khoa học, cụ thể là con đường tổng hợp và đem mở rộng nó sang lĩnh vực triết học siêu nghiệm, Cantor chuyển sang trình bày quan niệm của ông về việc xây dựng hệ thống của nhận thức khoa học theo nguyên tắc tổng hợp, được ông gọi là "Kiến trúc học của lý tính thuần túy". Nhất quán với quan niệm cho rằng mỗi sự vật riêng lẻ cũng như thế giới nói chung luôn luôn tồn tại như những

1. Xem: *Sđd*, tr. 1049 - 1050.

chính thể thống nhất, nên Cantơ đòi hỏi khoa học phản ánh những đối tượng ấy cũng phải là những hệ thống và đây được xem như đặc trưng quan trọng của nhận thức khoa học. Đồng thời Cantơ khẳng định rằng hệ thống khoa học chỉ có thể được tạo nên bởi lý tính. Ông viết: "Dưới sự điều khiển của lý tính, những tri thức của chúng ta nói chung cần phải được tạo ra không phải một cách tách biệt, mà phải hình thành một hệ thống, bởi vì chỉ trong hệ thống chúng mới có thể duy trì những mục đích căn bản của lý tính và củng cố chúng"¹. Kế đó Cantơ nói về hệ thống và nguyên tắc xây dựng hệ thống: "Tôi hiểu một hệ thống là sự thống nhất của nhiều tri thức đa dạng, được liên kết lại bởi một ý niệm. Còn ý niệm là khái niệm của lý tính về hình thức của cái toàn bộ nào đó, trong chừng mực khái niệm này xác định một cách tiên nghiệm phạm vi của cái đa dạng và vị trí của những bộ phận trong tương quan với nhau. Cho nên, khái niệm khoa học của lý tính bao hàm trong mình mục đích và hình thức tương ứng với mục đích ấy về cái toàn bộ. Sự thống nhất về mục đích mà mọi bộ phận [của hệ thống] đều liên quan đến, cũng như mọi bộ phận đều liên quan với nhau trong ý niệm về nó (mục đích), cho phép có thể thấy rõ rằng, khi đã có được một tri thức, thì không thể bỏ qua một thành phần nào (những tri thức khác trong hệ thống), đồng thời không thể thêm vào ngẫu nhiên nào hoặc dừng lại ở tính không xác định của sự hoàn thiện, mà không có những giới hạn được xác định một cách tiên nghiệm. Như vậy, cái toàn bộ là có tính hữu cơ (articulatio), chứ không phải là hỗn độn (coacervatio); nó có thể sinh thành bên trong mình (per intus susceptionem), chứ không phải ở bên ngoài (per appositionem) tách rời cơ thể sống, mà sự sinh trưởng của nó không phải là nối ghép các thành phần mới [của cơ thể] lại, mà ở

1. *Sđđ*, tr. 1169 và I.Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy*, Nxb. Sách báo kinh tế - xã hội "Tư tưởng", Mátxcova, 1964, tr.680 (tiếng Nga).

chỗ mỗi cơ quan khi không thay đổi về tỉ lệ, vẫn mạnh hơn, hiệu quả hơn theo mục đích của mình"¹. Đoạn văn này của Cantơ cho thấy cái "ý niệm" của một hệ thống khoa học chính là "phạm trù" (hay "khái niệm") xuất phát của nó. Phạm trù này chính là cái mà từ đó toàn bộ hệ thống được hình thành, triển khai ra. Sự hình thành, triển khai đó không có gì khác ngoài quá trình tổng hợp của lý tính khoa học. Đoạn văn còn cho thấy tư tưởng của Cantơ về tính hệ thống của một nhận thức khoa học là hết sức nghiêm ngặt, thể hiện ở liên hệ hữu cơ của các tri thức cấu thành. Hệ thống này chính là cái kết quả, biểu hiện, mô phỏng chính quá trình tổng hợp của lý tính mà Cantơ đã phát hiện và chứng minh.

Cantơ nói rõ hơn về tính khoa học và về quá trình kiến trúc hệ thống khoa học. Ông viết: "Khoa học đúng nghĩa của nó phải có tính kiến trúc, tức là, những bộ phận phải cho thấy có tính tương đồng về bản chất, đều được rút ra từ một mục đích tối cao duy nhất và nội tại, là cái tạo nên điều kiện có khả năng cho [việc thực hiện TG] cái toàn bộ". Ông viết tiếp: "Người ta không thể xây dựng một khoa học mà không có một ý niệm làm nền tảng". "Ý niệm giống như một hạt mầm nằm ẩn sâu trong lý tính, và những bộ phận của hạt mầm này còn cuộn tròn rất kín đáo và khó nhận ra dù được quan sát rất kỹ lưỡng theo kiểu dùng kính hiển vi". Vì thế, ta nên xác định và giải thích các khoa học "căn cứ theo ý niệm mà ta thấy đã được đặt nền tảng trong bản thân lý tính từ sự thống nhất tự nhiên của các bộ phận được người đề xướng tập hợp lại"². Những đoạn văn này của Cantơ chứa đựng yếu tố duy tâm rõ rệt khi ông cho rằng ý niệm (phạm trù xuất phát) của hệ thống khoa học là sản phẩm thuần túy của lý tính, là cái "nằm sâu trong

1. *Sđđ*, tr. 1170 và: I.Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy*, Nxb. Sách báo kinh tế - xã hội "Tư tưởng", Mátxcova, 1964, tr. 680, (tiếng Nga).

2. *Sđđ*, tr. 1170-1171.

lý tính", nhưng đọc Cantor một cách duy vật khoa học, ta lại thấy ở đây chứa đựng tư tưởng sâu sắc của ông về con đường của tư duy "đi từ trừu tượng đến cụ thể", con đường đã được Mác gọi đích danh với cái tên là quá trình tổng hợp¹, đây chính là sự tái hiện của tư duy về chính quá trình phát triển của đối tượng hiện thực (những cơ thể sinh vật).

Từ chỗ chứng tỏ tính tất yếu của việc kiến trúc hệ thống khoa học nói chung theo nguyên tắc tổng hợp, Cantor lại đem soi vào lĩnh vực của siêu hình học siêu nghiệm. Nhưng vì chưa lý giải được thực chất con đường của lý tính trong việc giải đáp vấn đề của siêu hình học siêu nghiệm, cụ thể hơn, vì chưa phát hiện ra quá trình tổng hợp siêu nghiệm là gì, cho nên Cantor mới chỉ đưa ra những nhận định ban đầu về khả năng của một nền siêu hình học tương lai dựa trên lý tính. Ông viết: "Triết học là hệ thống của mọi nhận thức triết học. Ta phải dùng từ "triết học" ở đây theo nghĩa khách quan, tức hiểu nó như là nguyên mẫu của mọi nỗ lực triết lý và xem nó là tiêu chuẩn để đánh giá mọi nền triết học chủ quan khác nhau hết sức đa dạng và đầy biến động. Trong nghĩa đó, triết học chỉ là một ý niệm đơn thuần về một khoa học có thể có, chưa tồn tại ở đâu cả. Trái lại, ta vẫn đang nỗ lực bằng nhiều con đường khác nhau để tiến gần đến nó, nghĩa là cho tới khi ta tìm được con đường đúng đắn - con đường đang bị phủ lấp bởi biết bao sai lầm và ảo tưởng của cảm năng - để tiếp cận nó, và cho tới khi hình ảnh méo mó ta đang có trở thành hình ảnh trung thực của nguyên mẫu ấy. Và cho tới lúc ấy, ta chưa thể học triết học được, vì có đâu mà học"². Cantor dự báo "triết học là khoa học về mối quan hệ của mọi

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1998, t. 46, ph. I, tr. 63.

2. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 1174.

tri thức với mục đích cơ bản của lý tính con người (teleologia rationis humanae)" và cùng với triết học ấy "triết gia không phải là kẻ thiện nghệ về lý tính (Vernunft kitnstler), mà là người ban bố luật lệ cho lý tính con người"¹. Cuối cùng ông khẳng định: "Con đường của triết học phải đi là con đường của sự minh triết, đồng thời cũng là con đường của khoa học, mà một khi đã được khai phá sẽ không bao giờ để cho bị vùi lấp lại và làm ta lạc hướng"².

Như vậy, xét về mục đích đề ra Cantơ đã không thành công hoàn toàn trong việc khám phá thực chất của "cái siêu việt" của lý tính nhằm giải đáp vấn đề của triết học siêu nghiệm, so với việc ông chứng minh "cái siêu việt" trong lý tính được thể hiện trong các khoa học khác. Cantơ không để lại cho chúng ta một hệ thống triết học được xây dựng theo con đường tổng hợp của lý tính cao cấp, hay theo cách nói của ông, là theo con đường tổng hợp của "lý tính siêu nghiệm". Tuy nhiên, lý giải của ông về quá trình tổng hợp của lý tính nói chung được thể hiện trong các khoa học khác, đã thật sự mở ra khả năng cho việc giải đáp vấn đề của triết học, theo cách gọi của ông là "triết học siêu nghiệm". Lý giải này của Cantơ cho thấy ông đã đạt được mục đích của "phê phán lý tính thuần túy" là nhằm tìm ra cái năng lực đặc biệt, "cái siêu việt" của nó. Phải khẳng định rằng thực chất "cái siêu việt" của lý tính trong lý luận nhận thức của Cantơ chính là quá trình *tổng hợp* và do đó, thực chất những luận giải của Cantơ về cái tiên nghiệm, siêu nghiệm hay siêu việt, chính là sự chứng minh và khẳng định nội dung và vai trò của *quá trình tổng hợp*, con đường mà nhờ đó tư duy tái tạo chính xác đối tượng trong tính chỉnh thể, toàn vẹn của nó, nhờ đó con người có được những nguyên tắc để nhận thức

1. *Sđđ*, tr. 1175 và I.Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy*, Nxb. Sách báo kinh tế - xã hội "Tư tưởng", Mátxcova, 1964, tr. 684, (tiếng Nga).

2. *Sđđ*, tr. 1185.

và hoạt động chủ động, có hiệu quả hơn, đặc biệt là có thể đi đến những sáng tạo to lớn, không ngừng. Chính từ sự luận giải ấy, tư tưởng của Cantơ về một nền triết học khoa học đã được đề xuất, đó là triết học phải trở thành *một khoa học thật sự*, được xây dựng theo *nguyên tắc tổng hợp của lý tính siêu việt (lý tính cao cấp)* và được thể hiện dưới hình thức *một hệ thống các khái niệm (hệ thống khái niệm siêu việt)*. Mặc dù Cantơ chưa xây dựng được hệ thống này, nhưng ông đã để lại những phác họa, đã tạo ra nhiều bộ phận, yếu tố rất quan trọng, đặc biệt đã có chỉ dẫn mang tính nguyên tắc cho sự kiến tạo hệ thống này.

Đồng thời với việc phát hiện ra và chứng minh quá trình tổng hợp như là đặc trưng căn bản, là linh hồn của lý tính nhằm giải đáp vấn đề tính thống nhất, chỉnh thể của đối tượng, Cantơ đã đóng góp to lớn cho sự phát triển lý luận nhận thức và triết học nói riêng, cho nhận thức khoa học nói chung. Bằng cách đó, ông đã lật nhào chủ nghĩa siêu hình, chấm dứt sự thống trị của tư duy phân tích, chủ nghĩa kinh nghiệm, giáo điều, cảm giác luận, chủ nghĩa hoài nghi và mở đường xây dựng tư duy biện chứng gắn liền với sự đề cao, cổ vũ mạnh mẽ cho lý tính con người. Thật khó mà có thể nói rằng những kết quả nghiên cứu khoa học, như mẫu nguyên tử của N. Bo, Bảng tuần hoàn các nguyên tố hoá học của Mendêlêép..., lại không có liên hệ nào với những nghiên cứu của Cantơ về năng lực của lý tính như đã thấy.

Con đường do Cantơ khai sáng trong triết học, đã được tiếp thu và thể hiện một cách trung thành và hết sức rõ ràng bởi Hêghen. Dựa trên những thành tựu tri thức rất đồ sộ của khoa học tự nhiên, Hêghen đã kiến tạo nên hệ thống triết học mới theo con đường tổng hợp mà Cantơ đã đề ra. Hêghen đã coi cơ sở tạo nên tính thống nhất của thế giới chính là "ý niệm tuyệt đối" và ông đã quán triệt cái ý niệm này đến cùng trong việc giải đáp mọi quá trình của tự nhiên và xã hội. Nếu như Cantơ còn chưa hoàn toàn

thoát ly khỏi hiện thực khi nói về lý tính thuần túy, thì Hêghen đã thực sự biến thế giới thành tồn tại của ý niệm, đã đồng nhất hiện thực với ý niệm. Do đó, ngay cả khi xuất phát từ hiện thực ("thế giới hiện tượng") để chỉ ra "sự tha hoá" của ý niệm trong đó, Hêghen vẫn không hiểu rằng đó là điểm xuất phát duy nhất đúng, vì thế ông lại để cho lý tính phải quay về (tìm lại) ý niệm một lần nữa. Hệ thống triết học của Hêghen được thể hiện rõ ràng trong *Khoa học lôgic* của ông, đó là "siêu hình học đích thực hay là triết học thuần túy tư biện", "là vương quốc của các hình bóng", tức là vương quốc thoát ra khỏi "tất cả những tính cụ thể cảm tính"¹, hay là hệ thống của các khái niệm siêu nghiệm. Hệ thống duy tâm triết đề của Hêghen được Ăngghen xem là "cái thai đẻ non khổng lồ và cuối cùng trong loài của nó"². Mặc dù vậy, những cố gắng của Hêghen đã chứng tỏ rằng sự tổng hợp biện chứng về thế giới nói chung là một yêu cầu lịch sử khách quan, tất yếu và trở nên cấp bách của khoa học nói chung và triết học nói riêng. Cống hiến của Hêghen đã chuẩn bị tiền đề chín muồi cho sự hình thành một nền triết học khoa học thực sự do Mác thực hiện.

Kế thừa tư tưởng của Cantơ và Hêghen, đồng thời dựa trên những thành tựu của khoa học tự nhiên và xuất phát từ thực tiễn thời đại, Mác đã xây dựng một hệ thống quan niệm mới về thế giới, coi thế giới như một chỉnh thể mà cơ sở tạo nên sự thống nhất của thế giới chính là "tính vật chất" của nó. Vậy là cái ý niệm hay "bản thể tối cao" được nêu ra bởi Cantơ và cái "ý niệm tuyệt đối" được nêu bởi Hêghen đã được Mác lý giải một cách khoa học. Hệ thống của Mác xét về kết cấu lý luận của nó chính là kết quả của sự vận

1. Xem: V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcova, 1981, t. 29, tr. 95, 109.

2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t. 19, tr. 300.

động của lý tính cao cấp, tức là con đường tổng hợp cao cấp, mà nền tảng của nó là chủ nghĩa duy vật khoa học. Hệ thống của Mác là sự kết hợp hữu cơ giữa việc thừa nhận và chứng minh tính cụ thể, cảm tính (hiện tượng) của thế giới và việc thừa nhận, chứng minh thuộc tính chung, phổ biến (cái bản chất, cái trừu tượng) của nó, đồng thời là sự chứng minh và thể hiện tính năng động, sáng tạo của nhận thức con người, đặc biệt là lý tính. Không những thế, Mác còn áp dụng phương pháp tổng hợp và đem lại thành công hết sức rực rỡ trong kinh tế chính trị học, được ông gọi với cái tên là con đường của tư duy đi từ trừu tượng đến cụ thể. Ở đây, Mác đã giả định nền kinh tế tư bản chủ nghĩa là một hệ thống, trong đó ông đặc biệt chú ý đến những quan hệ sản xuất xã hội. Do đó, nhiệm vụ đặt ra cho Mác là phát hiện ra cơ sở của sự thống nhất ấy. Ông đã tìm ra được điểm xuất phát để nghiên cứu là "hàng hoá" "giá trị" và từ đó tiến lên phát hiện ra cơ sở thực sự của quan hệ sản xuất tư bản chủ nghĩa chính là "giá trị thặng dư". Như vậy, Mác đã thực hiện thành công một cách xuất sắc tư tưởng do Cantơ đề xướng.

Tuy nhiên, phải chăng chỉ có nhận thức lý tính mới đem lại nhận thức thế giới như một hệ thống, toàn vẹn? Liệu ta có cảm giác về cái toàn vẹn ấy không trước khi lý giải nó bằng tư duy? Có thể "cái siêu việt" mà Cantơ nêu lên không hoàn toàn thuộc về lý tính, chỉ của lý tính. Nhưng, dù thế nào cũng không thể phủ nhận được vai trò của nhận thức lý tính, mà đặc trưng của nó chính là quá trình tổng hợp. Nghiên cứu triết học Cantơ cho phép hiểu rõ mối liên hệ nội tại giữa nó và triết học Mác trong tiến trình đi lên của lịch sử nhận thức nhân loại, cho thấy một biểu hiện rõ ràng, sinh động về sự cấu thành hữu cơ của văn hóa loài người. Con đường tổng hợp của lý tính siêu việt mà Cantơ nêu ra, tức con đường vận động của "lý tính cao cấp" và đã được Mác thực hiện

một cách tuyệt vời, nhất định tiếp tục là con đường nhận thức tính thống nhất toàn vẹn của thế giới ngày nay.

Những luận giải của báo cáo này có lẽ không có gì thực sự là mới mẻ. Thực ra, tư tưởng, quan niệm của Cantơ đã toát lên trong cuốn sách của ông, mà bất cứ người nào chịu khó đọc, quan tâm cũng sẽ thấy. Tác giả dịch cuốn sách này của Cantơ là Bùi Văn Nam Sơn và người viết lời dẫn của sách này là Thái Kim Lan, cũng đã nhận ra quan điểm nổi bật này của cuốn sách. Điều tôi làm là luận giải, trình bày, dẫn ra một cách cụ thể hơn điều mà Cantơ gọi là "phán đoán tổng hợp siêu nghiệm (siêu việt)" và khẳng định đó là thực chất của cái mà Cantơ gọi là "cái siêu việt" của lý tính, đồng thời qua đây, tôi muốn chỉ ra một khía cạnh nhất định mối liên hệ hữu cơ giữa quan điểm của Cantơ, của Hêghen và của Mác. Tôi hy vọng sẽ nhận được những góp ý, phê bình tích cực từ phía người đọc.

LÚTVÍCH PHOIOBẮC VÀ SỰ THẮNG THẾ CỦA CHỦ NGHĨA DUY VẬT VÀ CHỦ NGHĨA VÔ THẦN TRONG TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC THẾ KỶ XIX

NGUYỄN BÁ DƯƠNG*

Thời đại của L. Phoiobắc đã cách xa chúng ta hàng hai thế kỷ, thế giới có biết bao nhiêu sự kiện đổi thay, nhiều sự kiện đã đi vào dĩ vãng, bị lãng quên theo thời gian. Song, tên tuổi và sự nghiệp của L.Phoiobắc thì sống mãi.

L.Phoiobắc đi vào lịch sử tư tưởng nhân loại với tư cách là người đại diện lỗi lạc của nền triết học cổ điển Đức, là một trong những nhà duy vật lớn nhất của thời kỳ trước C.Mác. Cùng với triết học của I. Cantơ, G. Phíchơ, Ph.V. Sêlinh và G.V. Hêghen, triết học của L.Phoiobắc có vai trò quan trọng, là một trong những tiền đề lý luận trực tiếp cho sự ra đời triết học Mác.

Gắn với tên tuổi, sự nghiệp và vai trò của thế giới quan duy vật, vô thần mà Phoiobắc là người đại diện là sự hình thành, phát triển thế giới quan duy vật biện chứng và cộng sản chủ nghĩa của C.Mác và Ph.Ăngghen. Giai cấp vô sản và nhân dân tiến bộ toàn thế giới biết ơn và chân thành cảm tạ L.Phoiobắc vì ông đã "bác

* Tiến sĩ, quyền Trưởng phòng Khoa học, công nghệ và môi trường - Học viện Chính trị quân sự.

chiếc cầu" nhờ đó mà C.Mác, Ph.Ăngghen vượt qua Hêghen đi đến chính mình, rũ bỏ chủ nghĩa duy tâm, tôn giáo, khắc phục hạn chế của chủ nghĩa duy vật siêu hình, xây dựng nên thế giới quan khoa học, cách mạng, đem lại cho giai cấp vô sản "Công cụ nhận thức vĩ đại" để cải tạo thế giới.

Hai trăm năm đã trôi qua, nhiều thế hệ đã nghiên cứu, học tập chủ nghĩa Mác - Lênin vẫn còn trăn trở nghĩ suy, tìm lời giải đáp cho những câu hỏi: Vì sao trong hoàn cảnh nghiệt ngã của nước Đức đầu thế kỷ XIX. L.Phoiơbắc lại trở thành nhà duy vật, nhà vô thần? Vì sao C.Mác, Ph.Ăngghen lại thừa nhận L.Phoiơbắc là bậc tiền bối của mình, là một trong những nguồn gốc lý luận trực tiếp để hình thành chủ nghĩa duy vật biện chứng và chủ nghĩa duy vật lịch sử. Những điều được trình bày sau đây sẽ giải đáp phần nào các câu hỏi nêu trên.

1. Sau khi Hêghen qua đời, những học trò của ông không còn ở trong một xu hướng thống nhất, sự khác biệt về quan hệ giai cấp, về quan điểm chính trị và tư tưởng triết học đã làm cho trường phái mang tên nhà triết học này bị phân hoá. Những người theo phái Hêghen già đã bênh vực, bảo vệ chân lý tuyệt đối trong triết học Hêghen và hiện thân của nó là nhà nước Phổ và sự thống trị của tôn giáo, duy trì trật tự đẳng cấp phong kiến đã già cỗi. Những người khác theo phái Hêghen trẻ có lập trường của chủ nghĩa cấp tiến tư sản đã lựa chọn mặt tiến bộ của triết học Hêghen là phép biện chứng để làm cơ sở đấu tranh chống lại nhà nước phong kiến chuyên chế và phê phán Thiên Chúa giáo với tư cách là hệ tư tưởng của phong kiến lỗi thời. Hoạt động của phái Hêghen trẻ đã đóng vai trò tích cực trong lĩnh vực vô thần, phê phán đạo Thiên Chúa và tất cả các tôn giáo, coi đó là sản phẩm của sự hoạt động sáng tạo của ý thức con người. Tuy nhiên, vốn là những nhà duy tâm nên họ không thể đoạn tuyệt với tôn giáo, quan điểm chính trị của họ chỉ là sự cải cách tư sản ôn hoà,

nhiệm vụ cải tạo xã hội chỉ là tách nhà thờ ra khỏi nhà nước. Những cố gắng của phái Hêghen trẻ thật đáng ghi nhận. Họ đã góp phần thúc đẩy sự phát triển tư tưởng triết học ở Đức thời đó. Song, họ không thể nêu được khẩu hiệu thật sự cho đấu tranh chống giai cấp phong kiến quý tộc phản động.

Nhìn chung, triết học duy tâm Đức trước cuộc cách mạng năm 1848 đã đi sâu vào con đường hoàn toàn bế tắc. Ph.Ăngghen nhận xét: Tất cả đều hư nát, lung lay, sắp sửa đổ và trong xã hội Đức không có một lực lượng nào đủ sức hót đi cái tử thi đã rửa của chế độ lỗi thời đang mục nát. May thay, trong hàng ngũ những người theo phái Hêghen trẻ đã xuất hiện nhà duy vật Đức lỗi lạc L.Phoiobác. Vượt lên trên các nhà triết học cùng thời, *L.Phoiobác là người đầu tiên nhìn thấy tác hại và sự cản trở của chủ nghĩa duy tâm Hêghen đối với sự phát triển của khoa học và xã hội Đức*, ông dứt khoát chia tay phái Hêghen trẻ, tự mình nhận trách nhiệm khôi phục lại chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa vô thần của các bậc tiền bối, coi đó là vũ khí cần thiết để đấu tranh phê phán chủ nghĩa duy tâm, tôn giáo nói chung và chủ nghĩa duy tâm của Hêghen nói riêng, mở đường cho khoa học và xã hội Đức tiến lên. Điều đó nói lên dũng khí và lòng quả cảm của nhà triết học duy vật - người chiến sĩ kiên cường, dám chấp nhận những thử thách, dám đả phá những điều linh thiêng, những chân lý tuyệt đối bất khả xâm phạm, đang thống trị nhận thức và xã hội Đức lúc bấy giờ. L.Phoiobác đã xé toạc bức màn đêm, phanh phui những thói hư tật xấu của giai cấp thống trị, đưa lại ánh sáng và sức mạnh tinh thần mới và ông cho rằng, chỉ có thể tiến lên phía trước khi người ta biết đập phá tan tành cái cũ, rũ bỏ mọi cái lỗi thời là chủ nghĩa duy tâm Hêghen và tôn giáo của "bọn thầy tu". Đây là một đóng góp xuất sắc của L.Phoiobác cho nền triết học cổ điển Đức, là một trong những thành tựu có ý nghĩa lớn nhất của triết học duy vật trước Mác.

2. Điều gì khiến cho L.Phoiơbắc vượt lên trên các nhà triết học cùng thời và có quan điểm đối lập với các nhà triết học của phái Hêghen trẻ, Bauc, Stiécơ... và những người khác trong phái Hêghen trẻ, nơi mà L.Phoiơbắc một thời gắn bó, có cùng quan điểm? Phân tích kỹ điều này chúng ta mới thấy hết tầm vóc vĩ đại và ý nghĩa lớn lao của triết học L.Phoiơbắc, cũng như hiểu rõ hơn quy luật phát triển của triết học nói chung, của chủ nghĩa duy vật nói riêng.

Giống như các nhà tư tưởng của giai cấp tư sản Đức, L.Phoiơbắc chịu ảnh hưởng sâu sắc của cuộc cách mạng tư sản Pháp, ông mong muốn theo gương cách mạng tư sản Pháp thực hiện cuộc cách mạng tư sản Đức nhằm thay đổi tình trạng trì trệ bảo thủ và lạc hậu của xã hội Đức hiện thời. Tuy nhiên, giai cấp tư sản Đức phấn khởi chào đón cách mạng tư sản Pháp với niềm tin tưởng và hy vọng bao nhiêu thì nay họ lại rơi vào tình trạng bi đát, thất vọng bấy nhiêu, khi cách mạng tư sản Pháp đưa Lu-i thứ XVI lên đoạn đầu đài và dựng lên chính quyền của những người Giacôbanh. Sự kiện này làm họ phẫn nộ, tức giận khùng khiếp đối với cách mạng và trở thành kẻ thù tàn nhẫn của tư sản Pháp. Nhiều người tư sản Đức quay lưng lại cách mạng tư sản Pháp. Điều đó làm cho giai cấp tư sản Đức vốn yếu ớt lại không thống nhất, ngày càng lún sâu vào khủng hoảng đến mức trở thành giai cấp bạc nhược, uơ hèn và nhút nhát, muốn làm cách mạng nhưng lại sợ cách mạng, muốn nước Đức cũng áp dụng những cải cách tư sản đã được thực hiện ở bên kia bờ sông Ranh, nhưng lại sẵn sàng tha lỗi mãi mãi ngay với những cải cách nửa vời mà tầng lớp quý tộc thống trị thi hành trong một vài nước Đức riêng biệt.

Chọn con đường nào, tìm giải pháp nào để đưa nước Đức tiến lên? Các nhà lý luận của giai cấp tư sản Đức vẫn đặt hy vọng của họ như trước, một phần vào sự tiến triển tự phát của các sự kiện; theo đó, đẩy tới sự phát triển tư sản chủ nghĩa và sự thống nhất

nước Đức một cách khách quan, mặt khác, họ trông chờ vào những cải cách của những người thuộc tầng lớp trên và sức mạnh kinh tế đang lớn lên của giai cấp tư sản. Nhìn chung, sự phát triển của nước Đức theo gương các dân tộc hiện đại chỉ bằng những hoạt động tư tưởng trừu tượng, không tham gia tích cực vào những cuộc chiến đấu thực sự của sự phát triển đó. Mác đã xác nhận rằng, cái mà các dân tộc khác đã làm trong thực tiễn thì người Đức lại chỉ có suy nghĩ về nó mà thôi. Giống như các dân tộc cổ đại đã cảm sống tiền sử của họ trong trí tưởng tượng, trong *thần thoại*, thì chúng ta, những người Đức chúng ta cảm sống cái lịch sử tương lai của chúng ta trong tư tưởng, *trong triết học*. Đúng là lý luận Đức của cách mạng Pháp.

Vào thời kỳ hoạt động cuối cùng của những nhà tư tưởng Đức: Sêlinh, Phíchơ, Hêghen thì quan điểm chính trị - xã hội của họ trở nên hết sức phản động, trở thành kẻ thù của lý tưởng cách mạng Pháp; và lúc đó giai cấp tư sản hèn nhát Đức đã phục tùng lợi ích của địa chủ quý tộc phản động. Giai cấp tư sản Đức yếu hèn không đủ năng lực nắm chính quyền nên những nhà lý luận của giai cấp này không giống những nhà duy vật Pháp. Sêlinh, Phíchơ, Hêghen là những nhà triết học duy tâm, sáng lập ra những hệ thống triết học trừu tượng, tách khỏi đời sống thực tiễn, phủ nhận con đường cách mạng cải tạo hiện thực, ác cảm với phái ánh sáng và chủ nghĩa duy vật Pháp.

Những mâu thuẫn xã hội càng lớn lên làm cho cuộc đấu tranh chính trị trong nước Đức lúc đó càng gay gắt thêm, phong trào của quần chúng ngày càng lớn mạnh. Tất cả những điều đó đều tác động đến người thanh niên L.Phoiơbác. Không thoả mãn với tính chất trừu tượng của triết học Hêghen. L.Phoiơbác chuyển sang nghiên cứu khoa học tự nhiên. Tuy nhiên, lúc đó ông vẫn là nhà duy tâm theo chủ nghĩa Hêghen. Lúc đầu ông có quan hệ gần gũi với những người theo phái Hêghen già. Chẳng bao lâu ông đoạn

tuyệt với họ, gia nhập và trở thành nhà hoạt động nổi tiếng của phái Hêghen trẻ. Năm 1830, ông xuất bản tập sách *Bàn về sự chết và sự bất tử* nhằm bác bỏ linh hồn bất tử, phản đối giáo lý đạo Thiên Chúa. Vì thế ông bị bọn phản động ngược đãi, cách chức không cho dạy học và bị đuổi ra khỏi trường đại học. L.Phoiơbắc chuyển đến sống ở một làng nhỏ ở tỉnh Tuarinhơ và 25 năm không hề ra khỏi làng. Không làm một chiến sĩ cách mạng trực tiếp tham gia đấu tranh chính trị, song L.Phoiơbắc vẫn ý thức rõ ràng về sự cần thiết phải đập tan hệ tư tưởng phong kiến bảo thủ, đưa nước Đức phát triển theo gương cách mạng Pháp. Để làm việc đó, theo ông không thể đi tiếp con đường của Hêghen, không thể dựa vào chủ nghĩa duy tâm, tôn giáo mà quyết định lựa chọn chủ nghĩa duy vật, chủ nghĩa vô thần làm vũ khí độc đáo phản kháng lại giai cấp thống trị Đức, đồng thời ông sử dụng triết học làm phương tiện đấu tranh chống mê tín tôn giáo và coi đó là chìa khóa mở đường cho tự do, hạnh phúc của con người. Công lao vĩ đại của L.Phoiơbắc là chỗ ông dương cao ngọn cờ cách mạng, kiên quyết đấu tranh chống chủ nghĩa duy tâm, tôn giáo, khôi phục lại địa vị xứng đáng cho triết học duy vật, đúng như Mác nhận xét, L.Phoiơbắc đã thay thế cái tư biện say rượu bằng triết học tỉnh táo. Điều này thể hiện ở một số điểm sau đây:

- *L.Phoiơbắc đã có công xây dựng quan niệm mới và đề cao vai trò của triết học.* Với mong muốn dùng triết học để giúp ích cho đời và "sửa lại những hạn chế" của các nhà triết học tiền bối, L.Phoiơbắc mơ ước "xây dựng một thứ triết học mới", "triết học của tương lai" L.Phoiơbắc cho rằng, triết học mới, có sức mạnh tìm ra lời giải đáp đích thực để giải quyết vấn đề về mối quan hệ giữa tư duy và tồn tại. Triết học mới khác hẳn với triết học cũ, bởi lẽ triết học cũ gắn liền với thần học, chứng minh cho sự tồn tại vĩnh hằng của Thượng đế, triết học mới thừa nhận chỉ có một thế giới hiện thực duy nhất đang tồn tại là thế giới vật chất và triết

học phải giúp con người nhận thức và tìm thấy hạnh phúc ngay trên thế giới trần gian khi họ đang sống. Ông cho rằng, hơn lúc nào hết nhân loại đang cần triết học mới, triết học đó lấy con người làm đối tượng nghiên cứu trên cơ sở kết hợp chặt chẽ với khoa học tự nhiên. Sự kết hợp giữa tự nhiên và con người là đối tượng chân chính của triết học. Sự kết hợp này sẽ bền bỉ hơn, may mắn hơn, có lợi hơn là kết hợp gượng ép đang tồn tại giữa triết học với thần học. L.Phoiobắc cho rằng, triết học mới lấy con người làm đối tượng nghiên cứu nên nó có tính nhân bản về bản chất. Ông hiểu nhân bản là gốc của triết học, tức là học thuyết về con người. Do vậy con người và tự nhiên là điểm khởi đầu của triết học và trong bản tính của con người, chúng luôn thống nhất với nhau, không thể tách rời nhau.

Triết học mới muốn thực hiện mục tiêu của mình phải biết kế thừa và phát triển triết học của các nhà duy vật thế kỷ XVII XVIII như Xpinôda, La Mêtôri, Hônbach, Đidôrô, phải khẳng định cho được thế giới là vật chất, là giới tự nhiên, chúng tồn tại khách quan không phụ thuộc vào ý thức con người. Giới tự nhiên là hiện thực duy nhất, còn con người là sản phẩm cao nhất của nó, là sự biểu hiện, sự hoàn thiện của giới tự nhiên. Do vậy, người ta chỉ có thể giải thích đúng đắn nguồn gốc của giới tự nhiên chỉ khi nào xuất phát từ chính bản thân nó, L.Phoiobắc đã đúng khi cho rằng, ý thức là thuộc tính đặc biệt của vật chất và "Quan hệ thật sự của tư duy đối với tồn tại là: Tồn tại - chủ thể, tư duy thuộc tính"¹. Với quan niệm này, L.Phoiobắc đã giải quyết vấn đề cơ bản của triết học trên lập trường duy vật, thừa nhận vật chất, giới tự nhiên là có trước, "là thực thể duy nhất" sản sinh ra con người và ý thức của con người. Con người là một bộ phận của giới tự nhiên. Vật chất không

1. L.Phoiobắc: *Tuyển tập các tác phẩm triết học*, Mátxcôva, 1976, t.II, tr.662 (tiếng Nga).

do ai sáng tạo ra, nó tồn tại vĩnh viễn và vô hạn, vật chất quyết định ý thức.

L.Phoiobắc đã bảo vệ quan niệm duy vật về vật chất và vận động, không gian và thời gian, ông cho rằng, vận động là một trong những thuộc tính căn bản nhất của vật chất. Vật chất và vận động không thể phân chia mà vận động thì tồn tại vĩnh viễn nên vật chất cũng tồn tại vĩnh hằng. Vật chất có nhiều tính chất, do đó vận động cũng có tính chất đa dạng. Vận động là không do ai sáng tạo ra và không bị tiêu diệt. Vật chất vận động và phát triển trong không gian, thời gian. Với quan niệm này, Phoiobắc đã bác bỏ quan điểm triết học duy tâm chủ quan của Cantơ khi Cantơ cho rằng không gian, thời gian chỉ là những phạm trù tiên thiên, nhờ đó mà các sự vật được sắp xếp lại, có trật tự.

L.Phoiobắc đã đóng vai trò lịch sử lớn lao trong việc phát triển nhận thức luận duy vật, chống lại bất khả tự luận, chủ nghĩa duy tâm chủ quan trong nhận thức luận và chứng minh rằng, thế giới vật chất tồn tại một cách khách quan và con người có thể nhận thức được thế giới. Theo Phoiobắc, sai lầm của Cantơ là đặt trước nhận thức một cái giới hạn tuyệt đối, tựa như hàng rào mà người ta không thể bước qua được, làm như thế, Cantơ đã tước đoạt và cướp đi sức mạnh của nhận thức, trói buộc và ngăn cản con người nhận thức, khám phá, chinh phục thế giới.

L.Phoiobắc khẳng định càng khó khăn, phức tạp thì nhận thức của con người càng có điều kiện phát triển và thể hiện sức mạnh khám phá bí mật của thế giới. L.Phoiobắc phát triển và làm sâu sắc thêm cảm giác luận duy vật, ông quả quyết rằng, cảm giác là đầu nguồn của nhận thức và nhận thức bắt đầu từ cảm giác, đồng thời ông cũng đề cao lý trí của con người và tin tưởng rằng, bằng lý trí, con người mới có thể nhận thức đúng đắn mọi hiện tượng của thế giới khách quan. Ông cho rằng, đọc sách bằng giác quan nhưng không dùng giác quan để hiểu bản chất của nó. L.Phoiobắc tin

tưởng lạc quan vào khả năng nhận thức của con người. Theo ông, những gì mà vào thời của mình chưa nhận thức được thì sau này đến đời con cháu của mình sẽ nhận thức được.

L.Phoiobắc có nhiều luận điểm mang mầm mống duy vật lịch sử. L.Phoiobắc khẳng định ý thức là sản phẩm của bộ óc người. Ông cho rằng, người ta chỉ có thể suy nghĩ bằng đầu óc tồn tại một cách cảm tính của mình. Lý trí có ở trong đầu óc, ở trong bộ não, ở trong vị trí tập trung của các giác quan, một cơ sở cảm tính vững chắc. Phoiobắc đã đúng khi cho rằng, tồn tại quyết định ý thức. Ông cho rằng, ở cung điện, người ta suy nghĩ khác ở trong những gian nhà lá. L.Phoiobắc đã hiểu được vai trò của cái ăn, cái mặc, hiểu giá trị của các sản phẩm lao động mà con người làm ra với ý nghĩa là cái quyết định cuộc sống con người, quy định sự phát triển của xã hội. Lập luận của Phoiobắc về vấn đề này thật giản dị, nhưng lại có tính thuyết phục cao, vì nó phản ánh chân thật cái điều hiển nhiên mà cuộc sống vốn có. Phoiobắc cho rằng, nếu vì đói nghèo, vì thiếu ăn, có nghĩa là trong con người không có chất bổ và như vậy thì trong đầu óc, trong tình cảm và trong tim anh ta cũng không có chất bổ cho đạo đức.

Mầm mống duy vật lịch sử của Phoiobắc còn thể hiện rõ trong quan điểm về tiến hoá, về phát triển của đời sống xã hội. Theo L.Phoiobắc, trái đất và sự sống ngày nay là kết quả của sự phát triển lâu dài của bản thân thế giới vật chất. Trong quan điểm chính trị - xã hội, L.Phoiobắc cho rằng, nhà nước là do con người xây dựng nên và con người có thể xoá bỏ nhà nước khi nó lỗi thời để xây dựng nên nhà nước tiến bộ hơn và để xã hội ổn định, phát triển thì *một mặt*, phải ra sức mở rộng sản xuất, phát triển công nghiệp và thương nghiệp; *mặt khác*, mọi thành viên trong xã hội đều phải có của cải riêng, có ruộng đất, nhà cửa, vật dùng..., nhờ đó mà bớt đi sự ganh đua, sự bất công và tệ nạn xã hội dần dần

được xoá bỏ, tính “chân thật của con người” được nảy nở, phát triển, đơm hoa và kết trái.

L.Phoiobắc đã vạch ra nguồn gốc, bản chất, tác hại của tôn giáo, khẳng định tình cảm tôn giáo không phải là bẩm sinh của con người. Tôn giáo là sự lầm lẫn của con người, phản ánh một cách xuyên tạc đời sống hiện thực, nó ra đời và tồn tại là do sự “ngu dốt của con người” tạo nên. Tôn giáo là có hại, làm cho trí tuệ con người ngừng trệ, tiêu cực. L.Phoiobắc cho rằng, tôn giáo và chủ nghĩa duy tâm là bạn đồng minh, bênh vực và ủng hộ lẫn nhau. Tôn giáo bào chữa cho chủ nghĩa duy tâm và ngược lại, cả hai “kẻ tung người hứng” cùng nhau mê hoặc, thống trị đời sống tinh thần con người. Do vậy, muốn phủ nhận chủ nghĩa duy tâm phải đồng thời phủ nhận Thượng đế của tôn giáo. L.Phoiobắc coi triết học của Hêghen là điểm cao nhất và là điểm kết thúc của triết học duy tâm, tôn giáo ở nước Đức. Chế giễu “ý niệm tuyệt đối” của Hêghen, Phoiobắc mỉa mai: không thể tưởng tượng được rằng, tại sao và bằng cách nào mà “ý niệm tuyệt đối” của Hêghen lại “tha hoá” ra giới tự nhiên và chính giới tự nhiên lại là “sản phẩm” của Thượng đế, là “sự tồn tại khác” của tinh thần thế giới.

Không dừng lại ở việc phê phán chủ nghĩa duy tâm khách quan của Hêghen, Phoiobắc còn có những đóng góp đáng kể trong phê phán chủ nghĩa duy tâm chủ quan của Phíchơ, thủ tiêu chủ nghĩa nhị nguyên của Cantơ, phê phán chủ nghĩa duy vật tầm thường của Phốc, Mólêst... Tuy các quan điểm của Phoiobắc về vấn đề này chưa hẳn đã hoàn toàn đúng, song thái độ và dũng khí của ông thật đáng trân trọng và hoan nghênh, giá trị của nó là đã kịp thời chặn đứng những tư tưởng độc hại này.

3. Tư tưởng triết học Phoiobắc đã đóng vai trò lớn lao trong việc phát triển nền văn hoá tiến bộ Đức, gieo mầm duy vật cho nhiều nhà tư tưởng tiên tiến và hình thành những quan điểm tiến

bộ cho các nhà cách mạng dân chủ thế kỷ XIX ở Đức và nhất là ở Nga. Với lòng biết ơn sâu sắc, các nhà dân chủ cách mạng Nga Ghécxen, Bêlinxki, Đabơraliubốp, Trerơnuscépuxki đã học tập và theo gương L.Phoiơbắc, coi ông là người bạn đồng minh trong cuộc đấu tranh chống các thế lực phản động, chủ nghĩa duy tâm, khôi phục chủ nghĩa duy vật. Đặc biệt, triết học của Phoiơbắc có ảnh hưởng to lớn đối với sự hình thành thế giới quan triết học duy vật biện chứng của C.Mác, Ph.Ăngghen, nhất là vào những năm 1841-1844. Khẳng định vai trò và ý nghĩa to lớn của chủ nghĩa duy vật Phoiơbắc trong việc chuẩn bị cho chủ nghĩa duy vật biện chứng, Ăngghen khẳng định rằng, với sự ra đời của tác phẩm *Bản chất của đạo Thiên Chúa* của L. Phoiơbắc đã tuyên bố một lần nữa sự thắng lợi của chủ nghĩa duy vật một cách không úp mở gì. Có thể coi triết học Phoiơbắc là một nguồn gốc lý luận của triết học Mác, là “nhịp cầu trung gian” giữa triết học của Hêghen và triết học duy vật biện chứng.

C.Mác và Ph.Ăngghen luôn đánh giá cao vai trò của Phoiơbắc, tự thừa nhận mình là “môn đồ của Phoiơbắc”, tin và đi theo chủ nghĩa duy vật Phoiơbắc với một tinh thần hào hứng, phấn khởi. Đối với C.Mác, Ph.Ăngghen thì triết học Phoiơbắc là một con đường đi tới chân lý và tự do. Hai ông thừa nhận rằng, sự phê phán triết học Hêghen và chủ nghĩa duy tâm, tôn giáo ở hai ông chỉ “có tính chất tích cực là bắt đầu từ sau khi gặp Phoiơbắc”, bởi các tác phẩm của Phoiơbắc đã có tác dụng giải phóng quan điểm duy vật khỏi chủ nghĩa duy tâm thần bí trừu tượng, củng cố lòng tin duy vật cho C.Mác, Ph.Ăngghen. Tuy nhiên, C.Mác, Ph.Ăngghen đã chỉ ra hạn chế lịch sử của triết học Phoiơbắc là mang tính chất tĩnh quan, siêu hình, máy móc, duy tâm về mặt xã hội. Phoiơbắc là nhà duy vật nửa dưới, còn nửa trên lại là duy tâm, ông đã không hiểu phép biện chứng của Hêghen, không nắm được cái “hạt nhân hợp lý” của

triết học Hêghen. Phoiơbắc đã phê phán tôn giáo nhưng lại sai lầm khi cố dựng lên một thứ tôn giáo mới không có thượng đế.

Khi chỉ ra những nguyên nhân hạn chế của triết học L.Phoiơbắc, C.Mác, Ph.Ăngghen chỉ ra rằng đó là lỗi tại những điều kiện thảm hại ở nước Đức hồi đó đã buộc L.Phoiơbắc phải nông dân hoá và rầu rĩ trong một làng nhỏ. Nếu như L.Phoiơbắc trút bỏ được tất cả những gì là phiến diện trong chủ nghĩa duy vật Pháp thì đó không phải là lỗi tại ông.

Những cống hiến của triết học Phoiơbắc đã góp phần củng cố thế giới quan duy vật, vô thần, khẳng định một vấn đề có tính quy luật của lịch sử phát triển tư tưởng triết học: Trong cuộc chiến tranh chống chủ nghĩa duy tâm, tôn giáo, chủ nghĩa duy vật luôn chiếm ưu thế và chỉ có chủ nghĩa duy vật mới giúp con người tiến lên phía trước, nhận thức đúng và cải tạo thế giới đạt hiệu quả. Điều đó luôn nhắc nhở chúng ta phải xây dựng, củng cố và phát triển thế giới quan duy vật biện chứng, chủ nghĩa vô thần, khoa học và nhân sinh quan cộng sản chủ nghĩa, có như vậy mới có đủ sức mạnh để cải tạo thế giới vì sự tiến bộ và hạnh phúc của con người.

Với tất cả tấm lòng trân trọng và kính phục, chúng ta kỷ niệm 200 năm ngày sinh của L.Phoiơbắc, tưởng nhớ một con người vĩ đại, trọn đời đấu tranh chống chủ nghĩa duy tâm, tôn giáo, bảo vệ và phát triển chủ nghĩa duy vật, chủ nghĩa vô thần. Đi theo con đường của ông, chúng ta tiếp tục giữ gìn, kế thừa, và phát triển những thành quả mà ông để lại, tiếp tục củng cố và xây dựng thế giới quan duy vật biện chứng, thế giới quan khoa học, cách mạng để đưa sự nghiệp đổi mới, công nghiệp hoá, hiện đại hoá đất nước thành công cùng nhân dân tiến bộ toàn thế giới xây dựng cuộc sống tốt đẹp, hạnh phúc, đúng như điều Phoiơbắc hằng mong muốn.

QUAN HỆ GIỮA TRIẾT HỌC VỚI TÔN GIÁO TRONG TƯ TƯỞNG PHƯƠNG ĐÔNG QUA CÁCH NHÌN CỦA HÊGHEN VÀ MỘT SỐ HỌC GIẢ PHƯƠNG TÂY

NGUYỄN VĂN DŨNG*

Mối quan hệ giữa triết học với tôn giáo trong sự phát triển tư tưởng của nhân loại là một vấn đề rất phức tạp; đối với phương Đông, sự phức tạp này lại nhân lên gấp bội, và việc nghiên cứu nó đối với các học giả phương Tây cũng gặp nhiều khó khăn. Có nhiều lý do gây nên sự phức tạp này: *Về mặt địa lý*, đây là một vùng rộng lớn với nhiều quốc gia, nhiều dân tộc khác nhau; *về mặt lịch sử*, đây là vùng đất có lịch sử nhiều nghìn năm tồn tại và phát triển; *về văn hoá*, là cái nôi của các nền văn minh, nơi đây đã sản sinh ra nhiều nền văn hoá đỉnh cao của nhân loại từ thời cổ đại, nơi ra đời của nhiều tôn giáo thế giới; *về tri thức triết học*, trong truyền thống tư tưởng phương Đông không có sự phân chia rõ nét giữa triết học và tôn giáo, chúng hoà quyện vào nhau, khó tách biệt. Thông thường các nhà nghiên cứu châu Âu chỉ tiếp cận với các vấn đề của phương Đông từ góc độ của bộ môn phương Đông học, ít tiếp cận từ góc độ lịch sử triết học. Thêm vào đó sự hạn chế về tư liệu, tài liệu, về ngôn ngữ đã làm cho vấn đề đã

* Tiến sĩ, Viện Nghiên cứu Tôn giáo, Hà Nội.

phức tạp lại càng thêm phức tạp đối với họ.

Thật vậy, vấn đề tư liệu gốc là một trong những nhân tố để xác định mối quan hệ qua lại giữa triết học và tôn giáo ở phương Đông. Chính nội dung của các khái niệm “triết học” và “tôn giáo” được tạo nên bởi các mối quan hệ phổ biến giữa tự nhiên, xã hội, con người và nhận thức. Nhưng do hạn chế về mặt tư liệu, nên trong một thời gian dài, các nhà nghiên cứu phương Tây chỉ mới nghiên cứu lịch sử- văn hoá phương Đông một cách rời rạc, chưa xác định rõ mối quan hệ tương hỗ giữa triết học và tôn giáo ở khu vực này. Từ đó đã nảy sinh một ấn tượng cho rằng tôn giáo “hấp thụ” triết học, tuy nhiên cơ chế của “sự hấp thụ” này lại không được làm rõ. Nguyên nhân của hiện tượng này được coi là hậu quả của các quá trình thụ động của tồn tại kinh tế xã hội. Đây là mặt khách quan - sự thiếu hụt tư liệu gốc. Về mặt chủ quan, khi bắt tay vào nghiên cứu mối quan hệ giữa triết học và tôn giáo ở phương Đông, các nhà nghiên cứu phương Tây bị hạn chế bởi sự am hiểu không đầy đủ của họ về nền văn hoá phương Đông. Đối với họ, văn hoá phương Đông là một cái gì đó bí ẩn cần phải khám phá. Đây là quá trình từng bước khắc phục “những điều chưa biết”.

Trong giai đoạn đầu của sự hình thành bộ môn phương Đông học ở phương Tây, việc nghiên cứu lịch sử triết học và tôn giáo phương Đông đã bị phức tạp thêm bởi sự xuất hiện cùng một lúc hai sự lý giải về văn hoá phương Đông. Hai sự lý giải này là phản đề của nhau, và mỗi một trong số đó đều đã kìm hãm sự nhận thức một cách thoả đáng về văn hoá phương Đông. Đó là sự lý giải của F.Schlegel, một trong những nhà Phạn học (Sanskrit học) đầu tiên, người đặt nền móng cho sự giải thích phiến diện triết học phương Đông là triết học duy tâm và sự lý giải của Hêghen coi triết học Trung Quốc và Ấn Độ chỉ như một cái gì đó mang tính chất tiền triết học và loại chúng ra khỏi quá trình lịch sử - triết học.

Quan điểm của Hêghen về triết học Trung Quốc và Ấn Độ cũng như về triết học Arập thời Trung cổ đã ảnh hưởng rất nhiều đến các nhà tư tưởng châu Âu những thế hệ sau. Điều này được giải thích bởi lẽ, cùng với các nguyên nhân khác, đặc biệt là ở bình diện chính trị- tư tưởng, những quan điểm do Hêghen đưa ra mang tính chính thể, không mâu thuẫn, có nội dung phong phú, phân tích sâu sắc và có luận cứ trên cơ sở tư liệu về phương Đông vào thời ông có được. Chỉ tới những năm 20 thế kỷ XX cơ sở tư liệu này mới có được sự thay đổi cơ bản.

Vào thời đại của Hêghen (đầu thế kỷ XIX) bộ môn phương Đông học ở châu Âu mới hình thành. Các học giả phương Tây lúc đó thậm chí còn chưa vượt qua “ngưỡng cửa của những điều chưa biết” về phương Đông. Hêghen đã phân tích một cách có hệ thống, thận trọng, kỹ lưỡng những tư liệu gốc về Trung Quốc và Ấn Độ hiện có ở châu Âu vào thời ông. Nhưng còn nhiều tư liệu khác, mãi đến đầu thế kỷ XX người châu Âu mới được biết tới.

Thí dụ, đối với tư liệu về Ấn Độ, Hêghen đã biết tới tác phẩm *Những luật lệ dành cho Đấng Tối Linh* - một tác phẩm phản ánh hệ tư tưởng của Bàlamôn giáo. Nhưng ông lại chưa biết tới một tác phẩm bất hủ khác mang tính thể tục cả về tinh thần lẫn nội dung như *Arthashastra* (hay Luận về chính sách) mới được biết đến vào đầu thế kỷ XX. Định nghĩa triết học được nêu ra trong tác phẩm này, nếu Hêghen đọc được, chắc chắn ông sẽ rất bất ngờ. Ở đó triết học được định nghĩa như sau: “Nhờ sự trợ giúp của các chứng minh lôgic, trong học thuyết về ba kinh Veda- triết học nghiên cứu cái hợp lý và cái không hợp lý, trong học thuyết về quản lý Nhà nước - triết học nghiên cứu chính sách đúng đắn và chính sách sai lầm, đồng thời cũng nghiên cứu mặt mạnh, mặt yếu của các khoa học này, mang lại lợi ích cho con người, củng cố tinh thần trong họ cũng như trong phúc, đem lại sự biết suy nghĩ, nói năng và hành động”¹.

1. *Arthashastra* hay *Luận về chính sách*, Mátxcova, 1959 (tiếng Nga).

Đối với các tư liệu về Trung Quốc, Hêghen tỏ ý hoài nghi về tư tưởng triết học của chúng. Có thể ông đã làm quen với Kinh Dịch, nhưng lại chưa biết tới các tác phẩm khác như *Hoài Nam Tử* được viết vào thế kỷ II trước Công nguyên trình bày những tư tưởng của Đạo giáo cổ đại. Các tác giả của *Hoài Nam Tử* đã viết về mình như sau: “Nghiên cứu và thu thập, suy ngẫm và quy thành các loài, tìm hình dáng tưởng tượng của các sự vật và lúc đó vượt qua được những khó khăn và cản trở trên con đường nhận thức. Gắn tư tưởng của con người với cái vô giới hạn và như vậy thấu hiểu được sự tác động qua lại của các loài khác nhau của các sự vật... Tất cả điều đó nhằm làm cho con người có thể nhìn xa hơn và sâu hơn”¹. “Như vậy, tất cả những sự luận giải nhằm tới việc mở đường, khắc phục những sự cản trở và giúp các thế hệ sau nhận thức được cái thúc đẩy mọi hoạt động”².

Nói cách khác, những tư liệu gốc về phương Đông mà Hêghen biết đến vào thời ông không đầy đủ, phiến diện, không chính xác và thậm chí còn sai lầm. Do vậy, những đánh giá được đưa ra cũng tương tự như vậy. Thí dụ, thuật ngữ “Bhakti” trong tác phẩm *Bhagavatgita* (“quan hệ trong tình yêu”, “sự sùng kính không thể phân chia”)³ được dịch một cách không hoàn toàn chính xác, nên nó được hiểu như là “sự phụng sự” (Dienst) và “sự kính trọng” (Verehrung)⁴, như vậy trong bản dịch này không đem lại cảm giác gần gũi, thân thiết với thần thánh, nghĩa là mối liên hệ, giao tiếp

1. Trích theo: L.E.Pomeranxeva: *Các đạo sĩ thế hệ sau nói về tự nhiên, xã hội và nghệ thuật*. Mátxcova, 1979, tr. 196 (tiếng Nga).

2. *Sđđ*, tr.200.

3. G.M. Bongard- Levin: *Nền văn minh Ấn Độ cổ đại. Triết học, Khoa học, Tôn giáo*, Mátxcova, 1980, tr.146 (tiếng Nga).

4. M. Hulin: *Hegel et L'Orient*. P. 1979, tr. 84.

với cá nhân thần thánh¹. Ở đây đặc biệt quan tâm đến việc dịch thuật ngữ này bởi vì trong sự lý giải của Hêghen về mối quan hệ giữa triết học và tôn giáo của phương Đông nhiều đặc điểm đã bị bỏ qua, chỉ còn lại một. Theo ông, chỉ trên cơ sở nhận thức của tôn giáo độc thần về các mối quan hệ giữa thần thánh, con người và tự nhiên nói chung mới có thể có tư duy triết học thật sự.

Như vậy, sự lý giải của Hêghen về mọi hình thức tôn giáo phương Đông² như là “các tôn giáo thực thể” được tạo ra trong một tổng thể từ tôn giáo “phiếm thần tuyệt đối” của Trung Quốc và một loạt các hình thức quá độ như thuyết phiếm thần theo nghĩa nhất nguyên - Balamôn giáo, Bái hoả giáo nhị nguyên³, v.v... là “các tôn giáo tự nhiên”, có nghĩa là các tôn giáo mà các môn đồ của nó vẫn chưa ý thức được bản thân mình là người thể hiện tính tôn giáo dưới dạng “tinh thần” hay “tự ý thức”. Sự biến đổi tương tự của ý thức, theo Hêghen, chỉ diễn ra trong một giai đoạn nhất định của sự phát triển tư tưởng tôn giáo, đó là trong “các tôn giáo thần thánh mang tính cách cá nhân” như Do Thái giáo, “tôn giáo của cái đẹp” ở Hy Lạp và Kitô giáo - “tôn giáo của chân lý và tự do”

Đối với Hêghen chữ “tự do” có nhiều ý nghĩa. Theo ông, bản thân lịch sử là “sự tiến bộ trong khái niệm tự do”. Tự do trong

1. Xem: G.M. Bongard- Levin. *Nền văn minh Ấn Độ cổ đại*. Sđd. Mátxcova, 1980, tr.146 và S. Radhakrishnan: *Triết học Ấn Độ*, Mátxcova, 1956, t.1, tr 478 (tiếng Nga). Trong cuốn: *Veda Upanishad Những bộ kinh triết lý tôn giáo cổ Ấn Độ* (Doãn Chính Chủ biên), Nxb. Đại học quốc gia Hà Nội, 2001, tr. 792, thuật ngữ Bhakti dịch là Tình yêu đối với Thần, lòng tín ái.

2. Xem: Hêghen. *Triết học tôn giáo*, Mátxcova; 1975, t.1, tr. 517 và Hêghen. *Triết học lịch sử. Tác phẩm*, Mátxcova; 1936, t.8, tr 335-339 (tiếng Nga).

3. Zoroastrisme: *Bái hoả giáo, một tôn giáo cổ đại của các dân tộc Trung Á*, Adecbaigian, Iran và một loạt dân tộc khác ở Trung Cận Đông.

quan hệ với “thế giới tự nhiên” là điều kiện đầu tiên để sáng tạo ra lịch sử. Tiến bộ của lịch sử tìm thấy sự biểu hiện bên ngoài trong các hình thức tôn giáo và nhà nước. Còn biểu hiện bên trong, ở mức độ cá nhân, nó nằm trong những sự biến đổi của ý thức từ sự dung hợp đầu tiên với tự nhiên thông qua sự phủ định các ấn tượng của tự nhiên cổ hủ này dưới dạng những cảm xúc và ý chí (cảm xúc thông thường là sự sợ hãi) tới sự “dung hoà” với tự nhiên dưới dạng tư tưởng mang trong mình cơ sở cho sự phán đoán đúng đắn về mọi cái, bao gồm cả bản thân tự nhiên. Ở mức độ này, như Hêghen giả định, không phải nói về ý thức nói chung, mà nói về “tinh thần”, về “tự ý thức” và nhìn chung chỉ ở mức độ này mới có thể xuất hiện vấn đề về tự do.

“Tôn giáo là sự vận động từ tự nhiên tới khái niệm”¹, “tinh thần” là bản chất con người mà đặc trưng quan trọng nhất của nó nằm “trong sự tồn tại của nó đối với bản thân, trong tự do, nhằm đem cái tự nhiên đối lập với bản thân mình, cứu mình thoát khỏi sự đắm chìm vào tự nhiên, tách biệt với tự nhiên và dung hoà với nó bằng cách và trên cơ sở của sự phân đôi này, dung hoà không chỉ với tự nhiên mà còn với bản chất của mình, với chân lý của mình”². Bằng cách “dung hoà” với tự nhiên này làm cho con người nhận thức được rằng “cái con người có trong bản thân thần thánh”³ Chính “như vậy con người biết được cái con người như một thời điểm của bản thân cái thần thánh và trong mối quan hệ của mình với thần thánh, con người giờ đây trở thành tự do”⁴ và dung hoà với bản chất của mình. Theo Hêghen, tất cả điều này chỉ diễn ra ở “các tôn giáo thần thánh mang tính cách cá nhân”, nghĩa là thuyết thờ một thần (nhất thần giáo).

1. G.V. Hêghen: *Triết học tôn giáo*, Mátxcơva, 1975, t.I, tr. 412 (tiếng Nga).

2. G.V. Hêghen: *Sđd*, tr. 421.

3, 4. G.V. Hêghen: *Sđd*, t.II, tr. 123.

Trong các tư liệu về văn hoá Ấn Độ và Trung Quốc, trong các bản dịch các tác phẩm triết học, có lẽ Hêghen đặc biệt quan tâm tới hình thức tôn giáo và coi đây là một trong những minh chứng cơ bản về trình độ triết học. Như đã nói ở trên, trình độ Đông phương học ở châu Âu vào thời Hêghen chưa cao, tư liệu, tài liệu cũng không đầy đủ. Sự sai lầm trong việc dịch thuật ngữ “bhakti” đã làm cho Hêghen không nhận thấy sự chuyển biến cơ bản trong các tín ngưỡng của các dân tộc Ấn Độ. Theo quan niệm của ông, sự phát triển tư tưởng tôn giáo ở đây vẫn chưa đạt tới quan hệ tình cảm trực tiếp với thần thánh. Nói cách khác, với một hình thức tôn giáo nhất định tương ứng với một trạng thái ý thức nhất định ở phương Đông, Hêghen cho rằng cả ở Trung Quốc lẫn Ấn Độ đều chưa có tư duy triết học thật sự.

Khác với sự lý giải đầy nồng nhiệt của F.Schlegel về “sự thông thái phương Đông”, sự lý giải của Hêghen về triết học và tôn giáo phương Đông là một phần trong công trình to lớn của ông về quá trình lịch sử triết học thế giới. Triết học châu Âu cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX tiếp tục quan tâm tới “sự thông thái phương Đông” Nhưng sự quan tâm này không gắn với những lý giải mang tính khoa học về tư tưởng triết học của Trung Quốc và Ấn Độ. Đó chỉ là sự quan tâm mang tính chọn lựa xuất phát từ những đam mê cá nhân đối với các tư liệu về tư tưởng phương Đông. Nhà triết học Đức A. Sôpenhaud, người cùng thời với Hêghen, là một trong số các nhà triết học châu Âu đầu tiên đã có sự quan tâm như thế. Ông đã tìm thấy trong Kinh Upanishads những luận điểm cơ bản của học thuyết của mình: triết học chân chính không phải bắt nguồn từ chủ thể với tư duy của nó, cái tạo nên sự khởi đầu của chủ nghĩa duy tâm; không phải từ khách thể như triết học “hiện thực”, tức chủ nghĩa duy vật, đã làm; nó bắt nguồn từ quan niệm với tính cách là hành vi đầu tiên và đúng đắn nhất của nhận thức. Ngay trong tiết đầu tiên của tác phẩm *Thế giới là ý chí và quan niệm*

(1819), Sôpenhauser đã nói về “các nhà thông thái Ấn Độ”, những người đã phát hiện ra chân lý tối thượng. Trong một thời gian dài triết học phương Đông (chủ yếu là Trung Quốc và Ấn Độ) được người châu Âu coi là “sự thông thái phương Đông”, phân biệt nó với khoa học thực sự.

Cho tới đầu Chiến tranh thế giới thứ nhất, triết học châu Âu bị phân chia thành nhiều trào lưu, xu hướng khác nhau; mỗi trào lưu hay xu hướng chỉ biết quan tâm đến các vấn đề riêng của mình. Trong khi các nhà Đông phương học Đông Âu bắt đầu đưa ra các công trình nghiên cứu mới về phương Đông, thì các nhà Đông phương học Tây Âu tiếp tục thời kỳ thu thập và tích lũy tư liệu, tài liệu, kinh nghiệm. Các nhà Đông phương học Đông Âu không có tham vọng đưa ra những quan điểm lớn về lịch sử văn hoá để so sánh với quan điểm của Hêghen và tạo ra được thế đối ngã với nó, nhưng những cố gắng của họ dần dần khắc phục được luận điểm của Hêghen về sự thiếu vắng tư duy triết học ở Trung Quốc và Ấn Độ. Tuy cơ sở tư liệu ngày một nhiều và có hệ thống, nhưng sự lý giải các tư liệu đó vẫn thiên về tư tưởng cho rằng triết học phương Đông chủ yếu là duy tâm, hơn nữa lại có thiên hướng thần bí mạnh mẽ. “Sự thông thái phương Đông” của Schlegel đã được thay thế bởi nhận định triết để hơn của M. Mulo khi ông cho rằng trong triết lý nhất ngã duy tâm (vedanta) của Ấn Độ “tư duy con người đã đạt tới đỉnh cao của nó”¹. Quan niệm của Hêghen về sự phát triển của ý niệm tôn giáo đã trở thành một chướng ngại vật về mặt lý luận đối với các nhà khoa học châu Âu khi nghiên cứu văn hoá phương Đông, nhất là đối với các nhà triết học không được trang bị đầy đủ kiến thức về các ngôn ngữ phương Đông và lịch sử phương Đông. Một nhà nghiên cứu của châu Âu thời hiện đại đã viết:

1. M.Muller. *Sáu hệ thống triết học của Ấn Độ*, Mátxcơva, 1901, tr. 1 (tiếng Nga).

“Khái niệm tôn giáo tuyệt đối (của Hêghen - TG) đã thấm vào mọi hình thức lịch sử của các tôn giáo. Tư duy theo thuyết châu Âu là trung tâm có tính chất cực quyền này đã không dành chỗ cho sự so sánh chúng một cách khách quan mà sự so sánh khách quan đó có khả năng đem lại quyền tồn tại không chỉ cho Kitô giáo”¹

Như vậy, cho tới những năm 20 của thế kỷ XX vấn đề về mối quan hệ qua lại giữa triết học và tôn giáo ở phương Đông chưa được đặt ra một cách rõ nét trong nghiên cứu triết học của châu Âu.

Tuy vậy, trong thời kỳ này các nhà Đông phương học châu Âu (đặc biệt là Đông Âu) đã làm được một việc rất lớn là xuất bản, mô tả các tư liệu gốc, bước đầu hệ thống hoá và khái quát hoá các nguồn tư liệu này. So với Trung Quốc, Ấn Độ và những vùng chịu ảnh hưởng của hai nền văn hoá này thì tư tưởng triết học và tôn giáo vùng Trung Cận Đông được các nhà nghiên cứu châu Âu quan tâm nghiên cứu và gạt hái được nhiều thành tựu hơn. Ở đây có sự đóng góp đáng kể của các nhà Arập học người Đức, nhất là các nhà sử học nhưng lại quan tâm một cách nghiêm túc tới triết học. Đó là các tên tuổi nổi tiếng như: M.Schtainschnaider, Ph.Diterixi, A.Pokoko, A. Mulơ, M. Horthen, T.de Buur, I. Goldchier, v.v.. Thế giới phương Đông Arập ngay từ thời xa xưa, bằng cách này hay cách khác luôn có mối quan hệ với văn hoá phương Tây, còn Trung Quốc và Ấn Độ cùng những vùng chịu ảnh hưởng của hai nền văn hoá này chỉ giao tiếp với châu Âu một cách ngẫu nhiên, có vẻ bí ẩn và kỳ dị. Ấn tượng này càng tăng thêm qua các công trình nghiên cứu của các nhà Đông phương học. Họ quan tâm tới thế giới này một cách rời rạc, gián đoạn, chỉ nhấn mạnh vào lĩnh vực văn hoá tinh thần, quan tâm chủ yếu đến các nhân tố, các trích đoạn mang

1. *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung, Muchen. 1979*, tr. 49. Trích theo: *Triết học và tôn giáo ở phương Đông thế kỷ XX*, Mátxcova, 1985, tr. 14 (tiếng Nga).

tính duy tâm thần bí của tư liệu. Tuy nhiên, cũng có những công trình nghiên cứu được công nhận là kinh điển nghiên cứu về Ấn Độ như công trình của R.Garbe: "*Triết học Samkhya. Xem xét chủ nghĩa duy lý Ấn Độ*"¹ (1894). Đối với Trung Quốc học, trong suốt một thời gian dài, cho tới khi xuất hiện các công trình nghiên cứu của A.Forke², các học giả châu Âu không quan tâm tới khía cạnh triết học của văn hoá Trung Quốc mà chỉ chú ý tới khía cạnh tôn giáo của nó. Khổng giáo, Đạo giáo và cả Phật giáo Trung Quốc đều được nhận thức trước hết là tôn giáo. Chỉ sau khi xuất hiện các công trình của Ph. Scherbatskoi³ và O.Rozenberg⁴, Phật giáo mới được tiếp nhận như một học thuyết triết học.

Năm 1922, cùng với sự xuất hiện công trình hai tập *Triết học Ấn Độ* của S.Radhakrishnan, việc nghiên cứu triết học, tôn giáo và văn hoá tinh thần của Ấn Độ nói chung đã có sự chuyển biến cơ bản. Tác giả đã tập hợp được một khối lượng tài liệu rất lớn về lịch sử, triết học, tôn giáo Ấn Độ, khái quát hoá chúng một cách có hệ thống và triệt để, tạo ra được một bức tranh tương đối hoàn chỉnh về sự phát triển đời sống tinh thần của nước này.

Như đã nói ở trên, trong số các nhà triết học lớn ở châu Âu, Hêghen là "người đầu tiên và duy nhất" đã cố gắng tiến hành phân tích một cách có hệ thống và nhất quán toàn bộ tư tưởng triết học phương Đông. Đây là một công việc nghiêm túc mà Hêghen đã làm

1. Xem thêm: R. Garbe. *The philosophy of ancient India*, Chicago, 1987.

2. Xem trong: P. E. Skachokov, *Thư tịch về Trung Quốc*, Mátxcova, 1960, tr. 42-50 (tiếng Nga).

3. Ph. I.Scherbatskoi: *Lý luận nhận thức và lôgic học trong học thuyết của các tín đồ Phật giáo thế hệ sau*, 2 tập. Spb. 1903-1909 (tiếng Nga).

4. O.O. Rozenberg: *Những vấn đề triết học Nhật giáo*, Pg, 1918. t. 2 Công trình nghiên cứu của ông có tên gọi: *Nhập môn nghiên cứu Phật giáo qua các tư liệu Nhật Bản và Trung Quốc*, Tokyo, 1916.

nhằm tập hợp tài liệu triết học phương Đông, song ông đã thực hiện công việc đó như thế nào, cho đến nay chưa ai đề cập tới. Ở thế kỷ XX trong số các nhà khoa học lớn của phương Tây quan tâm nhiều đến phương Đông có A. Schweitzer, K.Jung và K.Jaspers. Ở đây chúng tôi chỉ dừng lại để xem xét một cách vắn tắt sự lý giải của Jaspers, bởi vì nó gắn gũi với lịch sử triết học. Ông là một đại diện lớn của chủ nghĩa hiện sinh thế kỷ XX. Khác với Xpenlo, người đã bác bỏ về mặt nguyên tắc ý tưởng về một nền văn hoá chung của nhân loại và khả năng gắn kết các nền văn minh mang tính địa phương, Jaspers cho rằng lịch sử có một ý nghĩa nào đó mang tính phổ quát chung toàn nhân loại, tạo nên sự đối thoại giữa các thời đại và các nền văn hoá. Jaspers đã gắn ý nghĩa phổ quát này với nội dung của khái niệm “thời kỳ trung tâm” trong đời sống của nhân loại. Đó là thời kỳ từ giữa những năm 800 đến những năm 200 trước Công nguyên, khi đó các nhà triết học đầu tiên của Hy Lạp, các nhà tiên tri của Ixraen, các nhà sáng lập Bái hoả giáo (Zoroastrisme) ở Iran, các nhà sáng lập Phật giáo và đạo Jaina ở Ấn Độ, Khổng giáo và Đạo giáo ở Trung Quốc hoạt động cùng một lúc. Những sáng tạo của họ tổng hợp lại đã tạo nên một bức tranh toàn cảnh, một chân lý chung của nhân loại. Chân lý đó mất đi rồi lại được tìm thấy theo một chu kỳ. Ý nghĩa triết học nằm chính trong sự đảm bảo khả năng tìm được chân lý chung này. Trong mỗi thời đại nó “hiện diện” với “mặt mã” của mình. Đối với Jaspers lịch sử triết học về nguyên tắc không thể là một khoa học với lý luận của mình, nó chỉ có thể là lịch sử của các nhà triết học vĩ đại. “Sự vĩ đại không phải ở chỗ con người vĩ đại nhận thức được thời đại của mình trong các khái niệm, trong các tư tưởng, sự vĩ đại là ở chỗ nó liên quan tới tính vĩnh hằng”¹. Chính triết học

1. K.Jaspers: *Die Gressen philosophen*, Muphen, 1957, tr.39. Trích theo: *Triết học và tôn giáo ở phương Đông thế kỷ XX*, Mátxcova, 1985, tr. 17 (tiếng Nga).

thực hiện mối liên hệ giữa các thời đại và các nền văn hoá. Do tính gần gũi với chân lý chung của nhân loại, triết học vạch ra những con đường vượt qua mọi trở ngại để các nền văn hoá bị hạn chế về mặt khu vực “giao tiếp” với nhau.

Như vậy Jaspers đã khắc phục được thuyết châu Âu là trung tâm, nhưng đây là sự khắc phục trên bình diện của chủ nghĩa hiện sinh. Ông không có ý định đặt ra nhiệm vụ khái quát tài liệu về lịch sử- triết học phương Đông. Ông tiến hành phân tích một cách cụ thể các học thuyết của nhiều nhà tư tưởng vĩ đại của phương Đông như Đức Phật, Khổng Tử, Lão Tử, v.v. và coi họ như các nhà triết học. Sự phân tích này rất thú vị nhìn từ góc độ triết học và nó đã thúc đẩy sự quan tâm của các nhà nghiên cứu văn hoá ở phương Tây đối với các học thuyết triết học phương Đông. Ngoài ra, Jaspers còn thường xuyên nhấn mạnh rằng “quan điểm duy lý” có trong tư tưởng phương Tây và trong truyền thống triết học phương Đông với một mức độ như nhau và chúng ta cần phải cố gắng để nhận thức được điều đó. “Trong nhận thức chúng ta đặt ra chướng ngại vật cho tính lịch sử khách quan vốn có của chúng ta, cho sự mong muốn đạt tới chân lý duy nhất”¹. Ông viết rằng cần phải tránh sự vội vàng và tránh những nhận định được nêu ra một cách sai lầm cho đó là những nhận định cuối cùng như điều thường xảy ra đối với Phật giáo, khi mọi người chỉ nhìn thấy ở trong nó kết quả của ý thức thần bí. “Chúng ta cần phải khẳng định rằng, mọi điều được nói tới trong các kinh sách Phật giáo đều thuộc về ý thức tỉnh táo bình thường và vì thế chắc là chúng dễ hiểu”².

1. K.Jaspers: *Sđd*, tr. 153. Trích theo: *Triết học và tôn giáo phương Đông thế kỷ XX*, *Sđd*, tr. 18.

2. *Sđd*, tr.18.

Trong sách báo phương Tây cũng còn một số các công trình khác đã khắc phục được quan điểm lấy châu Âu làm trung tâm trong xem xét quá trình lịch sử triết học thế giới¹. Tuy nhiên, trong các công trình loại này khía cạnh lý luận - phương pháp luận đã không được trình bày một cách đầy đủ và xác định.

Vào nửa sau thế kỷ XX việc nghiên cứu văn hoá phương Đông của các nhà khoa học châu Âu đã diễn ra một cách rộng khắp hơn, đặc biệt là ở nước Nga. Nhiều trung tâm nghiên cứu phương Đông ra đời và nội dung nghiên cứu cũng có những nét khác biệt so với các giai đoạn trước - quan tâm nhiều hơn đến các tiểu tiết, sự phân tích sâu sắc hơn, sự xem xét tư liệu đa diện hơn, v.v.. Điều này góp phần làm rõ cái đặc thù và cái đơn nhất. Có thể nêu tên một số công trình tiêu biểu của các nhà khoa học Nga trong những năm 1970 - 1980. Đó là: *Những truyền thống văn hoá- xã hội và ý thức xã hội ở các nước đang phát triển của châu Á và châu Phi* của B.S. Erasóp (1982); *Những vấn đề lý luận của quá trình lịch sử thế giới của E. Giucốp, M.Barg, V.Páplóp* (1979); *Các quan niệm Hồi giáo trong triết học và chính trị* của M.T. Xtepanianx (1982); *Lịch sử triết học Trung Quốc: sự hình thành và các khuynh hướng chủ yếu* (Đạo giáo, Phật giáo, Khổng giáo) (1978); *Đạo và Đạo giáo ở Trung Quốc* (1982); *Các đạo sĩ thế hệ sau nói về tự nhiên, xã hội và nghệ thuật* (1979), v.v..

Mối quan hệ qua lại giữa triết học và tôn giáo ở phương Đông, trong một mức độ đáng kể đã tạo nên nội dung của tiến trình lịch sử - văn hoá. Tuy nhiên, cho tới những năm cuối cùng của thế kỷ XX vấn đề này vẫn chỉ mới được xem xét ở dạng chung nhất. Các

1. Thí dụ xem: *Philosophy East- Philosophy West.- A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic and European philosophy*. Ed. by B.A.Scharfstein. Oxford, 1978.

nhà triết học châu Âu trong những thế kỷ đã qua chủ yếu vẫn nặng về mô tả và giải thích mối quan hệ này theo từng khu vực cụ thể. Ngoài một số nhận định chung được đưa ra, những sự khái quát hoá của họ đều chưa đủ sức thuyết phục. Lý giải một cách đầy đủ về sự phát triển lịch sử văn hoá của các nước phương Đông và mối quan hệ giữa triết học và tôn giáo trong quá trình phát triển đó vẫn đang là công việc thú vị của nhiều nhà nghiên cứu ở châu Âu hiện nay...

Bản sao lưu trữ

IMMANUEN CANTƠ VÀ NỀN TRIẾT HỌC HIỆN ĐẠI Ở PHƯƠNG TÂY

BÙI ĐĂNG DUY*

Immanuel Cantơ (1724-1804) là nhà triết học lớn của thế kỷ XIX, ông đã ngự trị thế kỷ đó và là ngọn nguồn của nhiều trào lưu chính của thời đại. Không phải là không có sức thuyết phục, nhiều nhà sử học, triết học sau khi trình bày các nhà Khai sáng Pháp và Đức đã dành cho Cantơ một địa vị nổi bật trong chủ nghĩa duy tâm Đức, các nhà triết học duy tâm Đức khác như Fichtơ, Sêlinh Schleimacher, kể cả Hêghen đều chỉ được coi là những nhà duy tâm "hậu" Cantơ (post - Kant).

Hôm nay chúng ta tổ chức một cuộc Hội thảo lớn về Cantơ cũng được coi như một lễ kỷ niệm về Cantơ. Cách kỷ niệm hay nhất về một danh nhân không chỉ thu gọn trong việc đánh giá đóng góp của họ cho nền văn hoá loài người đối với đương thời mà hơn thế nữa là xem xét danh nhân đó, ở đây là I. Cantơ đã đặt ra cho loài người những vấn đề gì buộc chúng ta phải tiếp tục suy nghĩ và hành động. Thử thách với bất cứ học thuyết nào, triết học nào là ở giá trị trường tồn của nó.

Tham vọng của bài viết nhỏ này về Cantơ là muốn trình bày theo hướng đó.

* Phó giáo sư triết học.

1. Đặc điểm nổi bật của thế kỷ XIX, đặc biệt trong chủ nghĩa duy tâm Đức, là việc thiết lập các hệ thống. Các nhà triết học hậu Cantơ nói trên đứng đầu là Vinhem Phriđrích Hêghen (1770-1831) đã nhìn nhận thực tại như một phát triển biện chứng (développement dialectique) của lý tính tuyệt đối (raison absolue) trải qua chính đề (thèse) và phản đề (antithèse) tiến tới một tổng đề (synthèse) mới. Triết học Hêghen là một chủ nghĩa duy lý triệt để (rationalisme radical), tuy vậy đặc điểm sinh động và tiến hoá của nó làm người ta thấy nó mang màu sắc của chủ nghĩa lãng mạn (romantisme).

Tiếp theo chủ nghĩa duy tâm Đức, người ta chứng kiến một chòm những hệ thống bắt nguồn từ các khoa học riêng biệt. Người ta có thể kể tới chủ nghĩa duy vật Đức với những đại biểu như Lút-vích Phoi-ô-bắc (1804-1872), Giac-ôp M-ô-lét-sốt (1822-1893), Lút-vích Buy-éc-nơ (1824-1899) và Karl Vogt (1817-1895). Những đại biểu của chủ nghĩa quyết định triệt để này (déterminisme radical) từ chối ngay cả sự hiện hữu của tinh thần.

Còn phải kể thêm chủ nghĩa thực chứng (positivisme) ra đời ở Pháp mở đường bởi Auguste Comte (1798-1857) và chấm dứt với các môn đệ người Anh là John Stuart Mill (1806-1873), người Đức là Ernst Laas (1837-1885) và Friedrich Jodl (1848-1914). Đối với tất cả những người này, triết học chỉ là một tổng hợp của các khoa học, mà khoa học thời kỳ này mang màu sắc chủ nghĩa cơ giới (mécanisme).

Hai khuynh hướng trên được cổ vũ mạnh mẽ bởi học thuyết của Sáclơ Đác-uyn (1809-1882) đó là tác phẩm nổi tiếng của ông *Bàn về nguồn gốc các giống, loài bằng đào thải tự nhiên* đã mô tả sự tiến hoá của những chủng loại bằng một tinh thần thuần túy cơ giới. Nhờ đó, chủ nghĩa Hêghen về sự tiến hoá đã tiếp nhận một nền tảng khoa học tuy có được tu chỉnh nhưng vẫn bị ràng buộc trong cái “vòng kim cô” của đầu óc cơ giới.

Như vậy ở thế kỷ XIX có hai khuynh hướng phát triển song hành: chủ nghĩa thực chứng và chủ nghĩa duy vật đã quy chiếu vai trò của khoa học vào sự thống nhất những khoa học, là một tổng hợp của các khoa học chuyên biệt. Còn chủ nghĩa duy tâm của Cantor và các người cùng phái cho rằng người ta có thể nghiên cứu những tiến trình mà theo đó thực tại được hình thành bởi tinh thần, như vậy triết học sẽ là một phân tích về sự sinh thành của những ý niệm. Đó là những hệ thống mà ở đó chúng cố gắng cất nghĩa thực tại như là sản phẩm của những tác động trí năng.

Như vậy, triết học Cantor là tổng hợp của hai yếu tố triết học của thời đại ông là chủ nghĩa cơ giới và chủ nghĩa chủ quan (Subjecti-visme)¹. Nó phát triển chủ yếu từ chủ nghĩa khái niệm triệt để (conceptualisme radical) chủ trương rằng siêu nghiệm là nguyên lý hình thành tạo nên nội dung có thể nhận biết của thế giới và càng có thể giản lược vào những tương quan đơn giản. Thế là thực tại bị tách ra làm hai thế giới: một thuộc thường nghiệm và hiện tượng, thế giới đó bất biến và biến đổi với những định luật cơ giới và một thế giới nữa của những "vật - tự nó" (noumène) của bản thể mà lý tính không đạt được. Cantor đã đưa lại cho triết học thế kỷ XIX một hình thức đẹp nhất, xứng đáng nhất, trọn vẹn nhất của nó. Nhưng đồng thời ông cũng đẩy nó vào một con đường nguy hiểm nhất. Nguy hiểm vì nó như một vết nứt sẽ nổ tung ra trong triết học, trong khoa học của thế kỷ sau: đó là thời kỳ "khoa học hiện đại" (hay "khoa học hậu không cổ điển") và cùng khoa học hiện đại là triết học hiện đại².

1. Có lẽ nên dịch là chủ nghĩa chủ thể - TG.

2. Từ "hiện đại" hay "hậu - không cổ điển" ý nói về thời kỳ mở đầu bởi cuộc cách mạng khoa học kéo theo cuộc cách mạng trong triết học bùng nổ ở cuối thế kỷ XIX - TG.

Như vậy vai trò của Cantor không chỉ được khẳng định ở thế kỷ XIX mà còn được khẳng định ở thế kỷ XX.

2. Do những thay đổi về xã hội, về kinh tế, nhất là về khoa học mà trong triết học của thời kỳ hiện đại này đã xuất hiện những đặc điểm mới đánh dấu rất rõ sự khác biệt về chất so với thời đại trước. Đến đây thế vị con người (personne humaine) đang lấy lại những đặc quyền xưa của nó và phút chốc trở thành tâm điểm của cảm hứng triết học. Từ đây về sau tư tưởng thực sự trở thành hấp dẫn bởi những suy tư sâu xa về tâm linh. Nếu thế kỷ XIX được dẫn đầu bởi chủ nghĩa nhất nguyên và duy vật thì rõ ràng từ cuộc khủng hoảng năm 1900 mở ra một thời đại mới của chủ nghĩa nhân vị tinh thần (personnalisme spiritualiste), được xác lập rộng rãi trên một căn bản mới. Giờ đây những quyền năng của sự sống của thế vị con người và những giá trị tinh thần lên ngôi rõ ràng.

Đọc hết những tác phẩm đồ sộ của Cantor, người ta vẫn thấy ông đau đầu suy tư về sự hiện hữu và sự sống của con người. Phải chăng triết học về luân lý của ông đã hé mở một lối thoát tìm tới thế vị con người làm cho ông vẫn tiếp tục "có mặt" dằng hoàng ở thế kỷ chúng ta?

Cantor thuộc trường phái chủ nghĩa duy tâm Đức, nên triết học của ông không tránh khỏi vẫn là một chủ nghĩa duy lý cơ giới, trong luân lý của ông cũng tuân theo một quy luật *phổ quát* (universel) và *tuyệt đối của lý trí*. Ông viết rằng thực tiễn bao gồm hành động của luân lý, mà trong luân lý ấy thì "*quy tắc thực tiễn là vô điều kiện vì vậy quy tắc ấy được trình bày a priori (tiên thiên) như mệnh đề nhất quyết thực tiễn*". Lý trí *a priori* là lý trí thay vì được xác lập trên những sự kiện, lại duy nhất chỉ dựa vào những quy tắc của lý trí. Đối với nhà duy lý Cantor, lý trí là ở tầng bậc cao nhất: Mọi nhận thức của chúng ta đều bắt đầu từ cảm quan trải qua giác tính và kết thúc ở lý tính.

Quy tắc của lý trí bao giờ cũng hướng tới một mục tiêu. Trật tự tự nhiên của sự lựa chọn đó chỉ là cái bề ngoài. Bản thể (Etre) đích

thực là ý chí (volonté). Sau này Sôpenhauser (1788-1860) nhà triết học thuộc trường phái phi duy lý ở Đức đã “đồng tình” với Cantor cho rằng “cái muốn sống” (vouloir - vivre) phổ quát “được thúc đẩy mù quáng và không cưỡng lại được của những bản thể đã làm thành một cái duy nhất là cái vật- tự nó” Vấn đề sâu xa về hiện hữu và sự sống của con người đã được Cantor vượt qua chủ nghĩa duy lý và giải quyết theo phương thức phi duy lý qua những định đề về ý chí (postulats de la volonté). Ý chí, sự vận động tự nhiên và liên tục của tâm linh bao giờ cũng hướng vào *cái thiện* mà cái thiện là vật chất (matière) của quy luật luân lý cũng như nghĩa vụ (devoir) là hình thức của nó. Cần chú ý tới khái niệm “hình thức” của nhận thức của Cantor (Pháp ngữ forme; Đức ngữ form). Đây là những quy luật của tư duy đặt vào cho “vật chất” của tư duy, tức là đặt vào cho dữ kiện thuần túy của cảm giác. Cho nên Cantor viết: “những hình thức thuần túy *a priori* của năng lực cảm giác là thời gian và không gian”; những hình thức của *giác tính* (entendement) là những phạm trù, còn hình thức của quy luật luân lý là tính chất mệnh lệnh nhất quyết và phổ quát của nghĩa vụ. Thế là Cantor đã đưa chúng ta tới khái niệm “thiện”, khái niệm trung tâm của luân lý bằng một “quy luật luân lý” dưới hình thức một hệ thống trong đó những phạm trù như những bậc thang dẫn chúng ta tới cái thiện đó.

Xem xét cách trình bày hệ thống trên của Cantor, người ta thấy chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa phi duy lý của ông như đan vào nhau để cùng phát triển. Phải chăng đây là mâu thuẫn của tư duy thậm chí như là một sự không nhất quán, lộn xộn của tư duy?

Không, hệ thống của Cantor vẫn là một sự nhất quán sâu sắc. Trong nhận thức khoa học, nhà triết học Đức đã nhấn mạnh rằng lý tính *không thể đạt được những vấn đề siêu hình*. Ý tưởng này của Cantor đã *trực tiếp* khởi hứng nhiều mặt của *chủ nghĩa phi duy lý*. Không chỉ có Cantor, chúng ta có thể tìm tới một chủ nghĩa duy lý khác là *chủ nghĩa hiện thực mới*. Trường phái triết học này quả

thực không hoàn thành việc phổ biến chủ nghĩa phi duy lý, nhưng lại tạo ra cùng một hiệu quả như chủ nghĩa phi duy lý, bởi vì chủ nghĩa kinh nghiệm của nó mang tính cập nhật (actuel), ít quan tâm tới những hiện hữu của những bản thể của những lý tưởng nó tìm tới cái biến hành (devenir).

Chủ nghĩa phi duy lý trong thế kỷ XX không chỉ là một hiện tượng lẻ loi như ở thế kỷ XIX, nó có mặt ở hầu hết mọi trào lưu triết học (Siêu hình học mới, chủ nghĩa Bécxông, chủ nghĩa Nhân vị, đặc biệt chủ nghĩa Hiện sinh). Thế vị con người một khi đã trở thành tâm điểm của mọi cảm hứng triết học thì chủ nghĩa phi duy lý hiện đại được nhiều trường phái triết học quan tâm. Với “quy luật luân lý” của mình, Cantơ không thể còn đóng vai trò ngự trị như ở thế kỷ trước, nhưng vẫn hoà chung vào chủ nghĩa phi duy lý của thời đại trong khi các nhà triết học duy lý khác cùng thời không được vai trò đó, đã bị lạc lõng trong thời đại ngày nay.

Quả thực ở thời đại ngày nay khi mà hoạt động khoa học phải chấp nhận *a priori* một *tính duy lý đa bội* (rationalité multiple) thì những khái niệm duy lý và sự đối lập giữa chúng dường như trở thành quá thời. Hoạt động khoa học một khi hiện ra như một sự sáng tạo tự do của những khái niệm và những thực nghiệm thì tại nơi duy nhất này mọi người đều có thể tranh luận, trao đổi với nhau về thế giới và về những phương thức can thiệp vào thế giới đó, bỏ lại phía sau những cái nhìn chính thống, cái nhìn “nguyên vẹn” (intégral) thậm chí sát nhập (intégriste) của những tôn giáo hay những huyền thoại cũ kỹ. Học giả người Pháp Jacques Jafflin theo tinh thần đó đã cho rằng cần phải vượt qua cái chủ nghĩa nhị nguyên cũ kỹ không chỉ là duy lý / phi duy lý, mà còn cả tinh thần / vật chất; khoa học / tôn giáo; cá nhân / xã hội v.v..

Khoa học không có tận cùng, không là tất cả. Đây là suy nghĩ của chính Cantơ, bởi vì nói ngược thì có chỉ là hai mặt của chủ nghĩa ngu dân.

3. Đã nói tới luân lý thì cũng không thể không nói tới *giá trị*

(valeur) của nó. Con người là một *sinh vật luân lý* (être moral) cho nên trong mọi quyết định có ý thức, nó không chỉ tính tới lợi ích của mình mà còn tới lợi ích của người khác. Con người có những đòi hỏi hợp lý không đơn giản quy về những đòi hỏi của một lý lẽ khoa học hay vật chất, bởi vì khoa học chỉ đề ra những *phán đoán sự việc* (fait) trong khi luân lý đòi hỏi những *phán đoán giá trị*. Một *phán đoán giá trị* không bao giờ quy về một *phán đoán sự việc*. Bởi vì nó tất phải có một thái độ đánh giá của tinh thần, một thái độ không thể qui về thái độ ghi nhận và hiểu biết đơn giản của khoa học. Không có sự chứng minh bằng sự kiện, bằng lịch sử nào có thể thoả mãn sự đòi hỏi sáng tạo đã ám ảnh ngàn năm ý thức con người. Nói cách khác, ý thức con người không chỉ là ý thức *tâm lý* chỉ nói với ta rằng *cái là* mà ý thức con người còn đặt ra như là ý thức luân lý nói với ta rằng *cái phải là*. Điều nói trên được Cantor gọi là “lý trí thực tiễn” Triết học về những giá trị của Cantor đã được tiếp tục kế thừa, phát triển mạnh mẽ.

Phải nói rằng trường phái Baden với các đại biểu như Wilhelm Windelbrand (1848-1915), Henrich Rické (1863-1936) là người phát triển triết học đó một cách mạnh mẽ, đến mức người ta đã gọi trường phái đó là “trường phái giá trị học”

Đây chỉ là sự kiện triết học xảy ra ở cuối thế kỷ XIX. Tôi xin nói thêm về sự kiện tương tự không phải cách chúng ta một thế kỷ mà đang diễn ra ngay trước mắt chúng ta. Đó là trường hợp nhà triết học Mỹ hiện đại: John Rawls (1921-2002) - ông là tác giả cuốn *Lý luận về công lý* (A theory of justice) nhằm trình bày “công lý như là công bằng” và đó là một giá trị. Ông đi tìm cảm hứng ở triết học của Cantor, đặc biệt ở luận đề mệnh lệnh nhất quyết đã thể hiện là *quy luật luân lý* mà mọi người đã ý thức được. Mệnh lệnh là nhất quyết bởi vì không có điều kiện nào có thể giảm thiểu giá trị của nó. Người ta thấy rõ không những tính phổ quát mà tính giá trị của mệnh lệnh nhất quyết đó. Cantor đã viết rằng “chỉ có mệnh lệnh nhất quyết là giá trị của một quy luật thực tiễn”. Theo

chỉ dẫn của Cantor, Rawls đi tìm sự xuất hiện phán đoán về giá trị. Ông dùng sức tưởng tượng để miêu tả sự ra đời của phán đoán giá trị đó, mà tưởng tượng, như suy nghĩ của Cantor, là năng lực có thể hiểu một cách thuần túy, nghĩa là không cần phải dựa vào những điều kiện thực nghiệm mà chỉ cần dựa vào những nguyên lý thuần túy của sự hiểu biết. Tưởng tượng hợp lý cho phép hàng loạt nguyên nhân bắt đầu. Sự tưởng tượng ấy của Rawls về sự nảy sinh của phán đoán giá trị ở một thời điểm lịch sử, ở đó con người đứng ở một vị thế khởi thủy (original position), cũng tại đó có một “bức màn không hay biết” (veil of ignorance) giống như bức màn của tình trạng tự nhiên mà các nhà lý luận về kế hoạch xã hội trước kia đã hình dung ra. Trong hoàn cảnh đó con người đều hoàn toàn bình đẳng, bởi vì họ không hay biết gì về địa vị xã hội, về tư chất, về quan niệm và xu hướng tâm lý của mình. Khi con người sống trong một hoàn cảnh đó thì phán đoán giá trị của họ về công bằng sẽ mang tính phổ quát của một *giá trị*. Không thời đại nào, không nhà nước nào có thể gạt bỏ. Nó đáng được mọi người đã tìm kiếm, đánh giá cao, tôn vinh lớn. Mệnh lệnh nhất quyết đã là *a priori* thì như M. Sêlơ (1873-1928) nói: *giá trị cũng là a priori*. Do vậy chỉ có *trực giác* mới nắm bắt được. Cantor cho rằng trực giác của chúng ta ở đây chỉ có thể là *cảm tính* (sensible) khác với *trực giác trí tuệ* (intuition intellectuelle).

Trong thời đại ngày nay khi khoa học phát triển, nói như Mác khi khoa học tự nhiên và khoa học nhân văn sẽ là *một khoa học* thì không phải như trường phái Baden nói, “sự đánh giá” chỉ có trong khoa học xã hội mà cũng là cơ bản của cả khoa học tự nhiên. Các khoa học miêu tả chứ không riêng gì khoa học miêu tả về thói quen phải nhường bước cho giá trị học (axiologie) được quan niệm như là suy tư triết học về tính chuẩn mực cơ bản của ý thức con người. Định hướng giá trị học không chỉ đảm bảo sự phát triển của nhận thức được chứng thực bởi việc sử dụng trong sản xuất, trong cuộc sống hàng ngày ở một thời đại lịch sử nhất định mà còn là sự

đạt được có tính hệ thống về tri thức mới có thể trở thành đối tượng của việc sử dụng rộng rãi trong tương lai, nhất là ở những giai đoạn mới về chất của sự phát triển của nền văn minh. Nói cách khác, để cho khoa học mở lối đi tới cho những cấu trúc khách quan mới chưa được khám phá và chưa có mặt trong thực tiễn hiện đại và để cho khoa học có thể “cung cấp” có hệ thống những tri thức được sử dụng trong tương lai, khoa học cần có *nguyên lý tự đánh giá* (autoévaluer) *chân lý*.

Tôi xin khép lại vấn đề đang bàn bằng dựa vào nhận định của một nhà triết học Xôviết V.Stépine mà có lẽ nhiều nhà triết học Việt Nam đã quen biết, cho rằng nguyên lý ấy là *giá trị nền tảng* của khoa học phát triển.

Cantor đã cách chúng ta hai thế kỷ, nhưng học thuyết của ông, nhất là triết học về luân lý, về giá trị vẫn còn nóng hổi tính thời sự kể cả trong những vấn đề trung tâm của sự suy nghĩ của loài người như những vấn đề: sự công bằng, sự phát triển của khoa học.

Cũng đã hai thế kỷ trôi qua, sinh thời Cantor đã đưa ra một luận đề táo bạo rằng lý trí khoa học không tự mình giải quyết được mọi vấn đề trước hết là siêu hình học. Luận đề hấp dẫn đó vẫn còn nguyên giá trị trong thế giới hiện đại kể cả khi khoa học hiện đại phát triển cực kỳ mạnh mẽ như ngày nay. Nhưng, không tránh khỏi một thời điểm "nguy kịch" (critique) sẽ xảy ra, lúc đó nhiều vấn đề của khoa học không còn thực nghiệm nào cho phép giải quyết được. Không tránh khỏi khoa học sẽ sa vào một đám mây mù. Trong hoàn cảnh khó khăn đó, nói như A.N.Whitehead (1861-1947) chỉ còn triết học là người dừng cảm nhất, hơn nữa còn cả gan nhất (téméraire) sẽ đứng ra suy tư và giải quyết.

Triết học của Cantor vẫn là một nguồn sức mạnh cho những người “dùng cảm nhất”, “cả gan nhất” - những nhà triết học trong thời đại mới của chúng ta.

TƯ TƯỞNG CỦA I. CANTO VỀ SỰ THỐNG NHẤT CỦA LÝ LUẬN NHẬN THỨC, ĐẠO ĐỨC HỌC TRONG NHÂN HỌC

NGUYỄN VŨ HẢO*

Một trong những điều trăn trở lớn đầu tiên đối với mọi nhà triết học là câu hỏi: Triết học là gì và triết học với các lĩnh vực khác nhau của nó có và hướng đến mục tiêu chung nào? Trong khuôn khổ bài viết này, tôi sẽ cố gắng luận giải cho cách trả lời của Canto đối với vấn đề đặt ra: Triết học chính là nhân học và các lĩnh vực triết học đều thống nhất với nhau ở chỗ coi con người là đối tượng nghiên cứu và là mục tiêu cuối cùng của mình. Chính ở đây, có thể thấy được quá trình thực thi tư tưởng của Canto về sự thống nhất của lý luận nhận thức, đạo đức học và các môn học triết học khác trong nhân học của ông.

*

* *

Nhân học của Canto được hiểu trong nghĩa rộng: Nó được xem như là sự thống nhất của một số các môn học triết học khác nhau. Chính bản thân Canto cũng đã khẳng định điều này, khi đưa ra chương trình nghiên cứu triết học của mình. Ông viết:

* Tiến sĩ, Khoa Triết học, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân Văn, Đại học Quốc gia Hà Nội.

“Trong ý nghĩa toàn thế giới, lĩnh vực triết học có thể đặt ra các câu hỏi sau đây:

1. Tôi có thể biết được cái gì?
2. Tôi cần phải làm gì?
3. Tôi được phép hy vọng vào cái gì?
4. Con người là gì?

Siêu hình học trả lời câu hỏi thứ nhất, đạo đức học trả lời câu hỏi thứ hai, tôn giáo (Religion) trả lời câu hỏi thứ ba, còn nhân học (Anthropologie) trả lời câu hỏi thứ tư. Về cơ bản, người ta có thể coi tất cả những cái đó là nhân học, bởi vì cả ba câu hỏi đầu đều liên quan đến câu hỏi cuối cùng”¹.

Như vậy, chính Cantor đã đưa ra tư tưởng, theo đó về cơ bản lý luận nhận thức, triết học đạo đức và triết học tôn giáo có thể được coi là những bộ phận cấu thành thống nhất của nhân học. Chương trình nghiên cứu nhân học triết học đồ sộ ấy đã được Cantor thực hiện trong một loạt tác phẩm của ông như *Phê phán lý tính thuần túy* (1781), *Đặt cơ sở cho siêu hình học đạo đức*² (1785), *Phê phán lý tính thực tiễn* (1788), *Phê phán năng lực phán đoán* (1790), *Siêu hình học đạo đức* (1797) v.v. và đặc biệt được hoàn thành trong tác phẩm cuối cùng: *Nhân học dưới giác độ thực tiễn*³ (1798). Cantor chia nhân học làm 3 loại chủ yếu: Nhân học sinh lý (die physiologische Anthropologie), nhân học tư biện (die spekulative Anthropologie) và nhân học thực tiễn (die pragmatische Anthropologie). Nhân học sinh lý được Cantor trình bày ban đầu trong tập bài giảng của ông về môn “địa vật lý” và đặc biệt sau này trong tác phẩm “*Nhân học từ giác độ thực tiễn*”

1. Thư của Cantor viết cho Staeudlin ngày 4 tháng 5 năm 1793. Trong: *Immanuel Kant, Schriften zur Metaphysik und Logik 2, 4. Auflage*, Hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982, S. 447-448 (Tác giả bài viết tự dịch).

2. Nguyên bản tiếng Đức: “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”

3. Nguyên bản tiếng Đức: “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”

Nhân học sinh lý chỉ nghiên cứu con người với tư cách là một sinh vật tự nhiên, xem xét các nguyên nhân vật lý đối với các trạng thái tinh thần hay các quá trình diễn ra trong tâm hồn con người. Nó chỉ là một trong những khoa học kinh nghiệm cụ thể cũng như sinh học, y học, tâm lý học v.v.. Vì vậy, nhân học sinh lý chỉ là nhân học kinh nghiệm với các tri thức chuyên ngành cụ thể về con người. Nó không thuộc về lĩnh vực triết học, không phải là nhân học triết học, và vì vậy nó không được xem xét ở đây, trong phạm vi triết học. Chỉ có nhân học tư biện và nhân học thực tiễn ở Cantơ là thuộc về lãnh địa của nhân học triết học¹ của ông. Chúng cũng có thể xem như là phần lý luận và phần thực tiễn của nhân học triết học Cantơ.

*

* *

Cantơ xem xét nhân học tư biện như là lý luận tư biện về chủ thể, về con người trong nhiều tác phẩm thuộc giai đoạn phê phán chẳng hạn như *Phê phán lý tính thuần túy*, *Phê phán lý tính thực tiễn*, *Đặt cơ sở cho siêu hình học đạo đức*, *Phê phán năng lực phán đoán* và *Siêu hình học đạo đức*. Trong các tác phẩm này, con người được đề cập đến không chỉ với tư cách là chủ thể nhận thức tiên nghiệm, mà còn với tư cách là chủ thể đạo đức tiên nghiệm. Chính vì vậy, nhân học tư biện Cantơ có thể được hiểu như là nhân học tiên nghiệm hay thậm chí là siêu hình học về con người².

Trong nhân học tư biện của mình, Cantơ đã nghiên cứu những năng lực nhận thức của chủ thể và làm sáng tỏ cơ cấu bên trong

1. Tức là nhân học xét từ giác độ triết học.

2. Xem: Firla, Monika: *Khảo cứu về quan hệ giữa nhân học và triết học đạo đức ở Cantơ (Untersuchungen zum Verhaeltnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant)*, Frankfurt am Main: Nxb. Peter Lang, 1981, tr. 70-75.

của chủ thể nhận thức gồm có cảm tính, giác tính, thông giác và lý tính. Công lao lịch sử của Cantơ chính là ở chỗ đã phê phán cả chủ nghĩa duy lý cực đoan lẫn chủ nghĩa kinh nghiệm cực đoan trước và trong thời đại mình và chỉ rõ tính hạn chế của chúng. Học thuyết của Cantơ về chủ thể nhận thức có thể xem như một cố gắng dung hòa giữa một bên là chủ nghĩa duy lý (như ở Đêcátơ, Xpinôda, Lépniét ...) và một bên chủ nghĩa kinh nghiệm (như ở Bêcon, Lốccơ, Béccoli, Hium ...), tức là dung hòa giữa hai trào lưu chủ yếu đối nghịch nhau trong triết học châu Âu cận đại. Khác với chủ nghĩa duy lý cực đoan và chủ nghĩa kinh nghiệm cực đoan, Cantơ cho rằng, trong bản thân lý tính thuần túy có cả hai nguồn nhận thức: một là nguồn kinh nghiệm liên quan đến cảm tính, và hai là nguồn tiên nghiệm độc lập với cảm tính. Nói cách khác, con người với tư cách là chủ thể có cả hai năng lực nhận thức: cảm tính (Sinnlichkeit) và giác tính (Verstand). Tuy nhiên, theo Cantơ cảm tính và giác tính không chỉ là năng lực nhận thức của chủ thể, mà bản thân chúng còn thuộc về cấu trúc bên trong, cấu trúc tiên nghiệm, sẵn có của chủ thể nhận thức.

Cảm tính được Cantơ xem như là năng lực của chủ thể có thể tiếp nhận những biểu tượng, khi chủ thể bị tác động bởi các đối tượng. Nói cách khác, cảm tính chính là khả năng tiếp nhận hay tính thụ nhận của chủ thể nhận thức. Các đối tượng đến với chúng ta thông qua cảm tính và chỉ có cảm tính mới cung cấp cho chúng ta những dữ kiện trực quan. Cantơ viết: “Bản tính tự nhiên của ta quy định rằng trực quan không bao giờ có thể là cái gì khác hơn là cảm tính, tức là chỉ chứa đựng phương cách làm thế nào để ta được các đối tượng kích động”¹.

Các hình thức của cảm tính hay còn gọi là các hình thức của trực quan không phải bản thân các cảm giác, mà chỉ là trực quan

1. I. Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy* (do Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 200.

“thuần túy”, có nghĩa là cách thức liên hệ, sắp xếp các dữ kiện. Nhưng các hình thức này lại không phải là sản phẩm của cảm giác hay kinh nghiệm, tức là bản thân chúng không có nguồn gốc từ bên ngoài, từ kinh nghiệm bên ngoài, mà xuất phát ngay từ bên trong chủ thể nhận thức. Chúng có trước kinh nghiệm, nên có tính tiên nghiệm (a priori). Các hình thức của cảm tính có tính xác định khách quan cùng với và thông qua giác tính. Mặt khác, chúng cũng có tính chủ quan, bởi vì chúng bắt nguồn từ chủ thể nhận thức và có hiệu lực đối với các khách thể với tư cách là các đối tượng kinh nghiệm, tức là với tư cách là các hiện tượng. Trong ý nghĩa đó, các hình thức của cảm tính đồng thời thuộc về lĩnh vực tư tưởng và “hiện thực kinh nghiệm”¹ Chúng chính là các hình thức trực quan (Formen der Anschauung) như thời gian và không gian như là cấu trúc cơ bản thuần túy của mọi trực quan. Không gian theo Cantơ được gắn liền với các giác quan bên ngoài. “Chỉ ở trong không gian, hình thể, độ lớn và quan hệ giữa những đối tượng với nhau mới được xác định hoặc có thể xác định”². Ngược lại, thời gian được coi là gắn liền với cái mà Cantơ gọi là giác quan bên trong, “nhờ đó tâm thức (das Gemüt) có thể trực quan chính mình hay trực quan trạng thái nội tâm” “Vì thế, tất cả những gì thuộc về những quy định bên trong đều được hình dung trong các quan hệ về thời gian. Thời gian không thể trực quan được từ bên ngoài cũng như không gian không thể được trực quan như cái gì ở bên trong ta”³

Giác tính (der Verstand) được Cantơ xem như năng lực của chủ thể có thể suy xét, suy tưởng những dữ kiện cảm tính thông qua các khái niệm. Bước ngoặt Côtécnic mà Cantơ thực hiện chính là ở chỗ ông cho rằng, các hình thức thuần túy của giác tính

1. Xem: Eisler, Rudolf: *Từ điển các nhà triết học (Philosophenlexikon)*, Berlin, 1912, tr. 20-26.

2, 3. I. Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy, Sđd*, tr. 143.

có nguồn gốc không phải là ở bên ngoài chủ thể nhận thức, mà ở ngay bên trong chủ thể nhận thức, và thuộc về cấu trúc tiên nghiệm bên trong của chủ thể nhận thức, và đặc biệt ở chỗ, đối tượng chủ yếu của sự phản tư triết học theo ông không phải là giới tự nhiên, mà chính là con người được xem xét từ giác độ triết học tiên nghiệm, nói khác đi, chính là chủ thể tiên nghiệm. Tư tưởng này là cội nguồn cho vô số các trào lưu triết học sau này.

Như vậy, giác tính là năng lực “suy tưởng về đối tượng của trực quan cảm tính” Ở đây, Cantor coi các hình thức của tư duy như các phạm trù, các khái niệm thuần túy là thuộc năng lực của giác tính: Cantor đưa ra 12 phạm trù, được chia thành 4 nhóm. *Nhóm thứ nhất* liên quan đến lượng (Quantität) gồm có: nhất thể (Einheit), đa thể (Vielheit) và toàn thể (Allheit); *nhóm thứ hai* liên quan đến chất (Qualität), gồm có thực tại (Realität), phủ định (Negation) và hạn chế (Limitation); *nhóm thứ ba* liên quan đến quan hệ (Relation), gồm có thực thể và ngẫu thể (Substanz und Akzidenz), nguyên nhân và kết quả (Ursache und Wirkung); tương tác (Wechselwirkung); *nhóm thứ tư* liên quan đến hình thái (Modalität), gồm khả thể và bất khả thể (Möglichkeit und Unmöglichkeit), tồn tại và phi tồn tại (Dasein und Nichtsein); tính tất nhiên và tính ngẫu nhiên (Notwendigkeit und Zufälligkeit). Theo Cantor, các phạm trù này được rút ra từ các hình thức phán đoán lôgic.

Đặc điểm chủ yếu của các hình thức giác tính này chính là ở chỗ, chúng không tạo ra nhận thức cho bản thân chúng, mà phải liên quan trực tiếp hay gián tiếp đến trực quan (các tư liệu cảm tính). Nếu không, chúng sẽ trở nên trống rỗng. Cantor viết: “Tư tưởng không có nội dung thì trống rỗng, những trực quan không có khái niệm thì mù quáng. Vì thế, điều thiết yếu như nhau là phải làm cho những khái niệm trở thành cảm tính (tức thêm vào cho nó đối tượng trong trực quan) cũng như làm cho những trực quan mang tính tư tưởng tức đưa chúng vào các khái niệm. Cả hai quan năng (Vermögen) hay hai năng lực (Fähigkeiten) này không thể

chuyển đổi các chức năng của chúng cho nhau. Giác tính không thể trực quan và giác quan không thể suy tưởng điều gì cả. Chỉ từ việc chúng hợp nhất lại, nhận thức mới có thể nảy sinh¹. Cảm tính có tính thụ nhận thuần túy, còn giác tính có tính tích cực. Cảm tính mang lại cho chúng ta trực quan và cho phép chúng ta nhận thức cái đơn nhất hay cái kinh nghiệm; ngược lại, thông qua các khái niệm của mình, giác tính nhận thức cái phổ biến hoặc quy tắc. Như vậy, Cantơ nhấn mạnh sự phân định rõ ràng sự tham gia của cảm tính và giác tính, của yếu tố kinh nghiệm và yếu tố tiên nghiệm. Bằng cách đó, Cantơ đến với ý tưởng về sự phân chia chủ thể nhận thức thành hai bộ phận kinh nghiệm và tiên nghiệm, chủ thể kinh nghiệm và chủ thể tiên nghiệm, nói khác đi, thành cái tôi kinh nghiệm và cái tôi tiên nghiệm. Tuy nhiên, đó không phải là sự phân chia về mặt bản thể luận, mà chỉ là sự lưỡng phân về mặt phương pháp luận và nhận thức luận.

Kết quả tổng hợp khởi nguyên của cái tôi chính là ở chỗ, nó kết hợp các hình thức trực quan và các hình thức thuần túy của giác tính một cách độc đáo. Theo Cantơ, những hình thức thuần túy này là những điều kiện tiên nghiệm cho khả năng kinh nghiệm nói chung. Ông gọi chúng là các hình thức tiên nghiệm. Như thế, ở Cantơ, chủ thể nhận thức chính là chủ thể nhận thức tiên nghiệm.

Chủ thể nhận thức tiên nghiệm ở Cantơ được quy về khái niệm “cái tôi tiên nghiệm” (“transzendentes Ich”) hay “thông giác tiên nghiệm” (“transzendentale Apperzeption”), tức là khả năng tự ý thức một cách thuần túy hình thức có tính khởi nguyên, tính bất biến và tự đồng nhất với chính nó, hay là ý thức về cái “tôi tư duy”, kết hợp và xác định trong nó mọi biểu tượng cảm tính và mọi khái niệm. Nói cách khác: thông giác tiên nghiệm được Cantơ xem như là hạt nhân thuần túy nguyên thủy của chủ thể tiên nghiệm hay cái tôi thuần túy. Theo ông, thông giác tiên nghiệm là có tính khách quan, có đặc

1. *Sđd*, tr. 200.

điểm phổ quát cho mọi chủ thể, tức là nó có tính liên chủ thể (Intersubjektivität). Tính khách quan và tính liên chủ thể này có nguồn gốc chính từ cấu trúc nhận thức bẩm sinh như nhau ở tất cả mọi người, và chúng dựa vào những quy tắc tiên nghiệm giống nhau của giác tính, khi giác tính mang đến cho các dữ kiện cảm tính các cấu trúc nhất định, sao cho chúng đều có thể được khẳng định bởi sự xác minh liên chủ thể. Vai trò của thông giác tiên nghiệm hay cái tôi tiên nghiệm chính là ở chỗ tổng hợp các dữ kiện cảm tính nhờ các hình thức giác tính có nguồn gốc của chúng trong chính chủ thể. Không có thông giác tiên nghiệm thì không thể có bất cứ kinh nghiệm nào, không có bất cứ tư tưởng nào hay không có bất cứ nhận thức nói chung nào, bởi vì tất cả mọi tư tưởng của chủ thể hay tất cả mọi biểu tượng đều luôn phải được đưa ra hoặc đi kèm bởi cái “tôi tư duy”¹.

Tuy nhiên, Cantơ phân biệt thông giác tiên nghiệm với tư cách là cái tôi tiên nghiệm với thông giác kinh nghiệm (die empirische Apperzeption) với tư cách là cái tôi kinh nghiệm (empirisches Ich) hay ý thức kinh nghiệm về cái tôi, một dạng tự ý thức có khả năng biến đổi về mặt nội dung. Khác với cái tôi tiên nghiệm thuần túy, theo Cantơ, cái tôi kinh nghiệm (hay sự tự ý thức kinh nghiệm) chính là việc sở hữu có tính đối tượng về bản thân mình, có nghĩa là nhận thức các trạng thái bên trong, trạng thái tâm hồn của bản thân chúng ta về mặt tâm lý. Về cơ bản, cái tôi kinh nghiệm được xem như hiện tượng (Erscheinung) gần giống như các đối tượng, các khách thể bên ngoài. Tuy vậy, khác với các đối tượng, các khách thể bên ngoài, cái tôi kinh nghiệm được đặc trưng bởi tính không ổn định và khả năng có thể biến đổi. Như thế, trong dòng chảy của các hiện tượng bên trong, cái tôi kinh nghiệm với tư cách là sự tổng hợp kinh nghiệm không phải là một cái gì đó bất biến.

Ngược với cái tôi kinh nghiệm dễ biến đổi, thoáng qua, nhưng

1. Xem Eisler, Rudolf: *Từ điển các nhà triết học (Philosophenlexikon)*, Berlin, 1912, tr. 322-325.

trần đầy nội dung ấy, theo Cantor, cái tôi tiên nghiệm thuần túy không chứa đựng bất cứ sự cảm nhận đặc biệt nào về các trạng thái bên trong và được xác định như là biểu tượng hoàn toàn trống rỗng về mặt nội dung về cái tôi. Nó chính là chủ thể lôgic bền vững của mọi biểu tượng và đồng thời là sự thống nhất tuyệt đối khách quan và bất biến. Tuy nhiên, theo Cantor, người ta không nên thực thể hóa sự thống nhất ấy, để quay trở về với khái niệm linh hồn với tư cách là thực thể, như đã từng xảy ra trong tâm lý học duy lý¹.

Lý tính được Cantor xem như năng lực tối cao nhất về mặt tinh thần của con người luôn cố gắng vượt ra ngoài mọi kinh nghiệm khả thể và hướng đến chỗ nhận thức các đối tượng (chẳng hạn như sự bất tử của linh hồn, khởi nguyên, cấu tạo của thế giới và sự tồn tại của Thượng đế) một cách thuần túy tiên nghiệm, tức là về mặt lý thuyết, hoàn toàn không có sự hiện diện của kinh nghiệm. Tuy nhiên, trên thực tế, lý tính thuần túy không thể đạt được điều này. Vì vậy, những cố gắng của lý tính thuần túy chỉ đưa đến các mâu thuẫn (Antinomie) không thể giải quyết được. Theo Cantor, lý tính thuần túy không thể đạt được vật tự nó. Rút cuộc, nhận thức của con người chỉ là hữu hạn và chỉ dừng lại ở hiện tượng. Có một sự tách biệt rạch ròi giữa sự vật với tư cách là hiện tượng và sự vật với tư cách là vật tự nó. Cantor hiểu vật tự nó như là vật tồn tại độc lập với chủ thể nhận thức, nhưng tác động tới các biểu tượng của chủ thể ấy và là vật mà chúng ta không thể nhận thức được. Để nhận thức được vật tự nó, con người cần phải có trực quan trí tuệ phi cảm tính. Nhưng trên thực tế, con người lại không có khả năng đó. Đây chính là giới hạn không thể vượt qua được của nhận thức con người. Đây chính là câu trả lời cho câu hỏi nhận thức luận và nhân học: "Tôi có thể biết được cái gì?"

1. Hoppe, Hansgeorg: *Phép tổng hợp ở Cantor: Vấn đề kết hợp các biểu tượng với quan hệ đối tượng của chúng trong "Phê phán lý tính thuần túy" (Synthesis bei Kant: Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der "Kritik der reinen Vernunft")*, Walter de Gruyter/Berlin/New York, 1983, tr. 210-223.

Sự thống nhất của lý luận nhận thức và đạo đức học ở Cantor thể hiện rõ nhất khi ông chuyển từ câu hỏi được đặt ra cho lý tính lý luận: *Tôi có thể biết được cái gì?* sang câu hỏi được ông đặt ra cho lý tính thực tiễn: *Tôi cần phải làm gì?*, chuyển từ xem xét chủ thể nhận thức sang xem xét chủ thể đạo đức. Khác với chủ thể nhận thức được khảo cứu trong mối quan hệ của nó với đối tượng với tư cách là một cái gì đó ở bên ngoài nó và tạo ra nó, chủ thể đạo đức được xem như một cái gì đó bên trong và nội tại. Ở đây, con người chủ thể điều khiển lý tính không còn về phương diện lý luận với tư cách là nhân tố tích cực của nhận thức, mà về phương diện thực tiễn với tư cách là nhân tố tích cực của đạo đức.

Tuy nhiên, so với chủ thể nhận thức với tư cách là lý tính thuần túy, chủ thể đạo đức với tư cách là lý tính thực tiễn, theo Cantor, có năng lực mới. Một mặt Cantor phân biệt giữa sự vật với tư cách là hiện tượng và vật tự nó, và phê phán việc sử dụng lý tính một cách sai lầm (liên quan đến vật tự nó) trong lĩnh vực nhận thức lý luận. Mặt khác ông lại cho rằng, trong lĩnh vực đạo đức, việc sử dụng lý tính lại có tính quyết định và không bị hạn chế. Theo ông, con người hiện tượng (Mensch als Erscheinung), con người kinh nghiệm là giống như hiện tượng của tất cả các khách thể kinh nghiệm khác và khác với “con người tự nó” (Mensch an sich) cả về phương diện lý luận và thực tiễn: Về phương diện lý luận, không thể trả lời câu hỏi: “Con người tự nó là gì? Bởi vì câu hỏi đó vượt ra ngoài giới hạn của khả năng kinh nghiệm. Tuy nhiên, có thể xem xét một cách thuần túy tiên nghiệm “con người tự nó” về phương diện thực tiễn, tức là với tư cách là con người hành động theo đạo đức, bởi lẽ con người tồn tại với tư cách là một bản chất hoạt động tự do vượt lên trên thế giới hiện tượng và do đó thuộc về thế giới trí tuệ, thế giới noumena nằm ở phía bên kia của không gian và thời gian.

Theo Cantor, sự biện giải có tính lý luận về tư tưởng và hành động đạo đức, quả thực, không thể dựa vào các nhu cầu, nguyên

vọng, khuynh hướng hay khát vọng của những con người cá nhân để đạt được hạnh phúc của mình, bởi vì một điều nào đó đối với người này có thể là đúng, thì đối với người khác lại có thể là sai. Theo quan điểm của Cantor trong tác phẩm *Đặt cơ sở cho siêu hình học đạo đức*, câu trả lời cho câu hỏi: *Tôi cần phải làm gì?* xuất phát từ các luật đạo đức của bản thân, từ các nguyên tắc hay bốn phần của lý tính thực tiễn. Tuy vậy, những yếu tố này đồng thời lại phải phù hợp với đạo đức phổ quát, có giá trị một cách tiên nghiệm cho tất cả mọi người. Do vậy, trong tác phẩm *Đặt cơ sở cho siêu hình học đạo đức*, Cantor viết: “Người ta nên hành động sao cho, ý chí thông qua nguyên tắc của mình có thể xem bản thân mình đồng thời như là người ban hành luật chung”¹.

Cantor gọi nguyên tắc này là mệnh lệnh tuyệt đối (kategorischer Imperativ) hay là luật đạo đức. Nó bao hàm mệnh lệnh, chừng nào nó còn điều khiển hành động. Nguyên tắc đó được gọi là mệnh lệnh tuyệt đối, bởi vì mệnh lệnh đó là độc lập với những mong ước hay những nhu cầu đòi hỏi nhất định. Luật đạo đức tiên nghiệm ấy chứa đựng một sự bắt buộc, một sự cưỡng bức. Tuy vậy, sự cưỡng bức này lại không thể là một sự cưỡng bức từ bên ngoài, mà chỉ là sự tự cưỡng bức, tức là một sự ép buộc từ bên trong kể cả đối với cái mà bản thân người ta không muốn làm. Một hành vi đạo đức chỉ là sự tôn trọng đối với luật đạo đức và thực hiện bốn phần dưới hình thức ý thức về sự cần phải (Sollen) trong trí tuệ con người nói chung.

Như vậy, thông qua việc xác định con người về mặt đạo đức, tức là thông qua lý tính thực tiễn, tư tưởng của Cantor về sự phân chia của con người thành phần kinh nghiệm và phần trí tuệ (tiên nghiệm) đã bị đưa đến chỗ cực đoan: Giờ đây, con người bị lưỡng phân một mặt thành chủ thể hiện tượng, mặt khác thành chủ thể

1. Kant Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Đặt cơ sở cho siêu hình học đạo đức), 1962, tr. 57.

tiên nghiệm (được hiểu vừa là chủ thể nhận thức tiên nghiệm và vừa là chủ thể đạo đức tiên nghiệm). Chính ở đây, Cantơ đã đặt nền tảng cho một quan niệm nhị nguyên về con người. Với tư cách là một thực thể tự nhiên (thể xác), con người cũng như tất cả mọi vật, mọi sinh vật tự nhiên tồn tại trong thời gian và không gian đều tuân theo các quy luật nhân quả, tuân theo luật tự nhiên. Trong nghĩa đó, con người như một thực thể tự nhiên bị lệ thuộc vào bên ngoài, là ngoại thuộc. Với tư cách là thực thể có lý tính, con người lại tuân theo các quy luật của lý tính, theo đó con người là tự do và tự chủ. Như vậy, có thể nói, học thuyết đạo đức học thuần túy của Cantơ về thực chất chính là nhân học đạo đức (die moralische Anthropologie), cũng như lý luận nhận thức của ông về thực chất cũng chính là nhân học nhận thức. Nhân học đạo đức cũng như nhân học nhận thức của Cantơ thống nhất với nhau ở chỗ đều thuộc về học thuyết tư biện về chủ thể, về con người, nói khác đi, đều là các bộ phận của *nhân học tư biện*, nhân học tiên nghiệm thuần túy hay siêu hình học về con người. Phần tiếp theo của nhân học Cantơ chính là nhân học vận dụng hay nhân học thực tiễn.

Nhân học thực tiễn được trình bày trong bài giảng của Cantơ kể từ năm 1772-1773 đặc biệt trong tác phẩm cuối cùng của ông *Nhân học từ góc độ thực tiễn* (1798). Tư tưởng khởi đầu của Cantơ về nhân học thực tiễn được ông trình bày một cách rõ ràng trong lời nói đầu của tác phẩm này. Cantơ xem nhân học thực tiễn như một học thuyết về sự khôn khéo (Klugheit) dùng những người khác cho những mục đích của mình. Học thuyết này có thể được xem như sự hoàn thành chương trình thế giới quan triết học của Cantơ, trong đó con người là mục tiêu cuối cùng.

Khác với nhân học tư biện xem xét con người một cách thuần túy tư biện, nhân học thực tiễn hướng chủ yếu vào việc đặt ra mục tiêu thực tiễn, sao cho nhân học thực tiễn này có thể vận dụng các tri thức của chúng ta và mang lại ích lợi cho chúng ta ở mức độ phổ biến. Cantơ viết: “Ở đây, chúng ta nghiên cứu con người không theo nghĩa tự nhiên của nó, mà là để biết rằng, con người từ bản

thân mình có thể trở nên thế nào và người ta có thể dùng người ra sao”¹ Tri thức về con người nên được đưa ra không phải với cách là tri thức lý thuyết, mà là tri thức ở góc độ thực tiễn, để cho tri thức đó có thể đóng góp vào việc tự giáo dục, vào việc đào tạo và tu dưỡng của con người. Nói cách khác, Cantơ đã xem nhân học thực tiễn như là sự vận dụng thực tế của nhân học tư biện trong lĩnh vực giao tiếp của con người với chính bản thân mình và với những người khác. Sự khác nhau giữa nhân học thực tiễn và nhân học tư biện cũng tương tự như sự khác nhau giữa “hiểu biết thế giới” và “sở hữu thế giới”, giữa “hiểu trò chơi” và “tham gia trò chơi”

Theo Cantơ, nhân học thực tiễn cũng khác với nhân học sinh lý. Nếu nhân học sinh lý hướng vào việc nghiên cứu vấn đề: “Giới tự nhiên làm gì xuất phát từ con người?”, thì nhân học thực tiễn hướng đến chỗ nghiên cứu vấn đề: “Với tư cách là một thực thể hoạt động tự do, con người nên và cần phải làm gì xuất phát từ chính bản thân mình?” Nhân học dưới góc độ sinh lý chỉ nghiên cứu con người với tư cách là một tồn tại tự nhiên. Trái lại, nhân học dưới góc độ thực tiễn nghiên cứu con người không chỉ với tư cách là một thực thể hoạt động tự do, tự đạt được bản thân mình, tạo ra mình xuất phát từ chính bản thân mình², mà còn với tư cách là sự vận dụng các hiểu biết về con người vào quan hệ của con người đối với chính mình và đối với những người khác.

Nhân học thực tiễn cũng được Cantơ phân biệt với địa vật lý. Nhân học thực tiễn nhằm vào những kiến thức chung hay những kiến thức tổng quan về con người với tư cách là một công dân thế giới, chứ không nhằm vào sự đa dạng của con người một cách chi tiết và sự khác biệt của con người về mặt kiểu dạng, về mặt giới

1. Dẫn theo: Rombach Heinrich: *Die Frage nach dem Menschen* (Vấn đề về con người), Karl Alber, Freiburg/Muenchen, 1966, tr. 425.

2. Luận điểm này của Cantơ dường như được các triết gia hiện sinh sau này như Heidegger, J. P. Satres khai thác khi họ đưa ra nguyên lý: tồn tại có trước bản chất.

tính, về mặt chủng tộc, về mặt dân tộc học, về mặt xã hội học hay về mặt lịch sử. “Ở đây, kiến thức tổng quan luôn đi trước kiến thức cục bộ”¹. Như vậy, Cantor đã phân biệt nhân học với tư cách là lý luận về chủ thể như là một công dân thế giới với nhân học như là sự vận dụng cụ thể các tri thức về con người bởi lý tính thực tiễn cho môn địa vật lý, tức là môn khoa học xem xét các điều kiện tự nhiên và vật lý đối với con người và những đặc tính tự nhiên của con người theo tính đa dạng của con người trên khắp trái đất và bằng cách ấy đã đưa ra một tấm bản đồ lớn về nhân loại cả về góc độ sinh lý lẫn góc độ thực tiễn. Cả hai môn khoa học: nhân học và địa vật lý, những môn học mà Cantor đã giảng dạy trong suốt hơn 30 năm, liên quan đến những hiểu biết về con người trên thế giới. Để mở rộng nhân học đó về quy mô, theo Cantor, người ta không chỉ cần phải tham gia vào việc giao tiếp với những người đồng hương cùng thành phố hay cùng đất nước với mình, mà còn phải thực hiện nhiều chuyến đi thực tế.

Với nhân học thực tiễn, Cantor dường như muốn vươn đến đỉnh cao, hoàn thành chương trình nghiên cứu triết học đồ sộ của mình và trả lời cho được điều trăn trở lớn của các nhà triết học: “Con người là gì?”, mặt khác, ông còn muốn khẳng định tính thực tiễn, khả năng vận dụng của nhân học triết học trong cuộc sống của con người, nói cách khác, ông muốn đề cao một triết học thực tiễn, triết học ứng dụng có ích lợi rõ ràng. Tư tưởng ấy của Cantor được thể hiện rõ trong tác phẩm cuối cùng của ông *Nhân học dưới góc độ thực tiễn*, trong đó ông phân tích khả năng vận dụng những tri thức về con người trong lĩnh vực giáo dục và giao tiếp giữa con người. Cantor đã phân tích một loạt vấn đề chẳng hạn liên quan đến việc làm sáng tỏ sự phát triển các cấu trúc nhân học và các cơ chế tự nhiên của con người từ những mầm mống khởi đầu của chúng thông qua giáo dục và môi trường xã hội, các yếu tố tác động đến quá trình

1. Dẫn theo: Rombach Heinrich: *Die Frage nach dem Menschen* (Vấn đề về con người), Karl Alber, Freiburg/Muenchen, 1966, tr. 415.

giáo dục con người, hay những vấn đề có liên quan đến môn tướng mạo học (die Physiognomik) nghĩa là nghệ thuật khám phá cái bên trong của con người thông qua những dấu hiệu bên ngoài ngẫu nhiên nhất định hay các vấn đề về cách phân tích các đặc điểm con người, các đặc điểm giới tính, các đặc điểm dân tộc, các đặc điểm chủng tộc và các đặc điểm nhân loại nói chung.

Tóm lại, tư tưởng của Cantơ về sự thống nhất của lý luận nhận thức và đạo đức học trong nhân học thể hiện ở chỗ, ông đã coi lý luận nhận thức và đạo đức học như những bộ phận cấu thành không thể tách rời của nhân học triết học, bao gồm nhân học tư biện (nhân học nhận thức và nhân học đạo đức) và nhân học thực tiễn. Trong các lĩnh vực này, con người được xem xét không chỉ với tư cách là chủ thể nhận thức tiên nghiệm và chủ thể đạo đức tiên nghiệm, mà còn với tư cách là chủ thể thực tiễn, chủ thể hoạt động tự do và tích cực, có khả năng vận dụng các tri thức về con người vào thực tiễn, vào quan hệ của con người đối với chính mình và đối với những người khác. Lần đầu tiên trong lịch sử triết học, Cantơ đã đưa ra một quan niệm khá toàn diện về con người, kế thừa các thành quả của các trào lưu triết học đối lập (chủ nghĩa kinh nghiệm và chủ nghĩa duy lý) và phát triển nó trên một trình độ cao hơn của nhân học tiên nghiệm và nhân học thực tiễn, trong đó con người được phân tích cả ở góc độ thực tiễn như một bản thể xã hội trong mối quan hệ thực tiễn của nó đối với mình và đối với những người khác và với tư cách là một công dân thế giới.

Tư tưởng nhân học của Cantơ đã đặt ra những nền tảng quan trọng cho sự hình thành triết học mácxít sau này về con người, theo đó triết học không chỉ giải thích thế giới, mà còn hướng con người đến thực tiễn cải tạo và biến đổi thế giới. Tư tưởng của Cantơ về sự thống nhất của lý luận nhận thức và đạo đức học trong nhân học cũng có ảnh hưởng đáng kể đến các trào lưu triết học phương Tây như ở Nietzsche, Schopenhauer, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Plessner, Scheler, Gadamer usw... mà việc phân tích chi tiết hơn có thể được dành cho các bài viết riêng.

HẠT NHÂN HỢP LÝ CỦA PHÉP BIỆN CHỨNG HÊGHEN TRONG *TƯ BẢN* CỦA C.MÁC

HOÀNG THỊ HẠNH*

Trong những năm tháng hoạt động cách mạng ở nước ngoài, tuy bận nhiều công việc nhưng Lênin vẫn dành một khoảng thời gian nhất định cho việc nghiên cứu lịch sử triết học. Thành quả của việc nghiên cứu này là tác phẩm *Bút ký triết học*, trong đó ông đã tóm tắt cuốn *Khoa học lôgic* của Hêghen cùng với những lời nhận xét tuy ngắn gọn nhưng mang tính cô đọng và khái quát cao về cuốn sách này. Điều lý thú đáng nói ở đây là Lênin đã nhìn thấy yếu tố "hạt nhân hợp lý" của phép biện chứng Hêghen mà Mác đã vận dụng vào việc xây dựng bộ *Tư bản*. Lênin viết: "Không thể hoàn toàn hiểu được *Tư bản* của Mác và đặc biệt là chương I của cuốn sách đó, nếu chưa nghiên cứu kỹ và chưa hiểu *toàn bộ* Lôgic của Hêghen". "Mác không để lại cho chúng ta "Lôgic học" (với chữ L. viết hoa), nhưng đã để lại cho chúng ta lôgic của "Tư bản", và cần phải tận dụng đầy đủ nhất lôgic đó để giải quyết vấn đề mà chúng ta đang nghiên cứu... Trong "Tư bản", Mác áp dụng lôgic, phép biện chứng và lý luận nhận thức... của chủ nghĩa duy vật vào

* Thạc sĩ, giảng viên triết học - Đại học Bách khoa Hà Nội.

1. V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcova, 1981, t.29, tr. 190.

một khoa học duy nhất; mà chủ nghĩa duy vật thì đã lấy ở Hêghen tất cả cái gì có giá trị và phát triển thêm lên"¹.

Theo tinh thần lời nhận xét trên của Lênin, các học giả Xôviết đã có nhiều công trình nghiên cứu nhằm phát hiện ra những sự tương đồng và khác biệt về phương diện phương pháp giữa hai bộ sách này. Chúng tôi xin đơn cử Cuốn *Những vấn đề về phép biện chứng trong bộ Tư bản của Mác* của M. Rôdentan (Nxb. Sự thật, Hà Nội, 1962), cuốn *Phương pháp nhận thức biện chứng* của A. P. Séptulin (Nxb. Sách giáo khoa Mác - Lênin, Hà Nội, 1988), cuốn *Lịch sử phép biện chứng tập III; Phép biện chứng cổ điển Đức - tập IV; Phép biện chứng mácxít - tập V; Phép biện chứng mácxít, giai đoạn Lênin* (Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1998). Cuốn *Lôgic biện chứng* của E. V. Ilencov (Nxb. Văn hoá Thông tin, Hà Nội, 2003). Ở Việt Nam, một số công trình cũng đi theo hướng nghiên cứu trên, như Luận án tiến sĩ của Lê Hữu Nghĩa với nhan đề *Lịch sử và lôgic*; Luận án tiến sĩ cùng một số bài viết của Phạm Thái Việt xoay quanh chủ đề về sự thống nhất giữa lôgic và lịch sử trong lịch sử triết học, chuyên đề *Triết học cổ điển Đức* của Bùi Thanh Quát và Nguyễn Quang Hưng (trong cuốn *Lịch sử triết học*, tập II, Nxb. Tư tưởng Văn hoá, 1991, tr.140-237). Bài viết của Lê Công Sự (Tạp chí *Triết học*, 5-2002): *Quan niệm của Hêghen về phạm trù*, v.v..

Dựa trên thành quả nghiên cứu của các công trình kể trên, tác giả chuyên luận này chỉ đặt ra mục đích làm rõ cái hạt nhân hợp lý của phép biện chứng Hêghen (trong *Khoa học lôgic*) mà Mác đã tiếp thu trên tinh thần phê phán và phát triển để xây dựng nên bộ *Tư bản* nổi tiếng

Khoa học lôgic là bộ sách đóng vai trò quan trọng trong sự nghiệp sáng tạo triết học của Hêghen, nó được hoàn thành vào

1. V. I. Lênin: *Sđd*, tr. 359-360.

những năm 20 của thế kỷ XIX, thời điểm đánh dấu sự chín muồi tư tưởng của ông. Trong tác phẩm nổi danh này, lần đầu tiên trong lịch sử, nhà triết học cổ điển Đức đã trình bày *phép biện chứng duy tâm* của mình, mà cụ thể là: 1) *Các nguyên lý triết học* (nguyên lý phát triển, nguyên lý mối liên hệ phổ biến); 2) *các nguyên tắc hay phương pháp nhận thức biện chứng* (nguyên tắc đi từ hiện tượng tới bản chất; nguyên tắc đi từ trừu tượng tới cụ thể; nguyên tắc thống nhất giữa lôgic và lịch sử, v.v.); 3) *các quy luật của phép biện chứng* (quy luật từ những thay đổi về lượng dẫn đến những biến đổi về chất và ngược lại; quy luật thống nhất và đấu tranh giữa các mặt đối lập; quy luật phủ định của phủ định); 4) *các phạm trù triết học* (chất - lượng - độ, đồng nhất - khác nhau - đối lập - mâu thuẫn - bản chất - hiện tượng, nhân - quả, cái chung - cái riêng, nội dung - hình thức, tất yếu - ngẫu nhiên, khả năng - hiện thực...).

Những thành quả kể trên trong phép biện chứng duy tâm của Hêghen đã có tác động lớn tới Mác khi ông biên soạn bộ *Tư bản*. Điều này đã được Ph. Ăngghen nhấn mạnh: Trước kia và hiện nay Mác vẫn là người duy nhất có thể đảm đương được công việc rút từ lôgic học của Hêghen ra cái hạt nhân bao hàm những phát kiến thật sự của Hêghen trong lĩnh vực này, và khôi phục lại phương pháp biện chứng, được giải phóng khỏi cái vỏ duy tâm của nó, dưới một dạng đơn giản trong đó nó trở thành một hình thái phát triển duy nhất đúng đắn của tư tưởng. Chúng tôi cho rằng việc xây dựng được một phương pháp làm cơ sở cho sự phê phán của Mác đối với khoa kinh tế chính trị là một thành quả có ý nghĩa¹. Về vấn đề này chính bản thân Mác cũng đã tự công nhận: "Trước đây gần ba mươi năm, trong thời kỳ mà phép biện chứng Hêghen đang còn được ham chuộng, tôi đã phê bình mặt thần bí của nó. Nhưng

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1993, t.13, tr.473.

chính vào lúc tôi biên soạn tập thứ nhất của bộ "Tu bản"... tôi đã công khai tự nhận là học trò của nhà tư tưởng vĩ đại ấy, và thậm chí trong chương nói về học thuyết giá trị, đôi khi tôi còn làm duyên làm dáng học đòi cái lối diễn đạt đặc biệt của Hêghen nữa"¹.

Vậy "cái lối diễn đạt đặc biệt của Hêghen" đó là gì? và Mác đã kế thừa những yếu tố nào trong phép biện chứng Hêghen?

Lối diễn đạt đặc biệt nhất trong phép biện chứng của Hêghen trước hết phải kể đến đó là *nguyên tắc đi từ trừu tượng đến cụ thể*. Theo quan điểm của Bùi Thanh Quát và Nguyễn Quang Hưng thì Hêghen là người đầu tiên trong lịch sử triết học "coi nguyên lý đi từ trừu tượng đến cụ thể là một trong những nguyên lý cơ bản trong vận động các khái niệm lôgic học"². Và lẽ đương nhiên là ông cũng có cách hiểu về cặp phạm trù cụ thể và trừu tượng hoàn toàn khác so với các nhà triết học tiền bối.

Nếu trước kia người ta cho rằng, cái cụ thể phải là những sự vật cảm tính chỉ có thể nhận thức được bằng các giác quan, còn trừu tượng là cái thuộc về tư tưởng, thì Hêghen coi cái cụ thể chính là bản thân sự vật hay khái niệm như một chỉnh thể trọn vẹn bao hàm nhiều khía cạnh, nhiều mối liên hệ khác nhau; còn cái trừu tượng là cái phiến diện, chung chung, nó chỉ bao hàm một khía cạnh nào đó của sự vật mà thôi. "Vận động (của nhận thức TG) tiến lên Hêghen viết - trước hết có nghĩa là bắt đầu từ những tính quy định đơn giản, và những tính quy định tiếp theo thì ngày càng trở nên phong phú và cụ thể hơn. Bởi vì kết quả bao hàm nguồn gốc, và sự vận động của nguồn gốc làm cho nó phong phú thêm bằng tính quy định mới...trong phương pháp tuyệt đối, khái niệm tự duy trì trong cái tồn tại khác của mình... Ở mỗi giai đoạn quy định tiếp tục, cái phổ biến nâng toàn bộ nội

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Sđđ*, t.23, tr.35.

2. *Lịch sử triết học*, Nxb. Tư tưởng-Văn hoá, Hà Nội, 1991, t.II, tr.216.

dung trước đây của mình lên, nó chẳng những không đánh mất gì cả trong sự vận động biện chứng tiến lên của nó, nó cũng chẳng để rớt lại cái gì ở phía sau, mà đem theo mình tất cả những gì đã thu hái được, và bên trong thì trở nên phong phú hơn, đậm đặc hơn"¹

Theo nguyên tắc của Hêghen thì nhận thức bắt đầu từ cái trừu tượng đơn giản nhất, nghèo nàn nhất, từ cái phổ biến trừu tượng không có bất kỳ một nội dung xác định nào. Cái phổ biến trừu tượng này tự phát triển thông qua bản thân nó, nó sinh ra và do đó làm cơ sở cho các khái niệm tiếp theo đã có một nội dung xác định nào đó. Những khái niệm này lại tự đặc thù hoá và sinh ra những khái niệm mới khác có tính cụ thể hơn và cứ thế mà quá trình nhận thức cứ tiếp tục cho đến khi vận động quay trở về với khái niệm xuất phát ban đầu. Về vấn đề này Hêghen viết: "Mỗi bước tiến lên... khi xa cái ban đầu vô định cũng đồng thời là *một bước quay trở lại gần* cái bắt đầu ấy, thành thử cái gì lúc đầu có thể xuất hiện như là hai vật khác nhau, sự chứng minh đi giạt lùi của cái bắt đầu và sự quy định tiến lên tiếp theo của cái bắt đầu ấy - về thực chất chỉ là một và cùng một sự vật"².

Như vậy, trừu tượng và cụ thể theo Hêghen, là hai cấp độ nhận thức, hai cấp độ phát triển khác nhau của tinh thần tuyệt đối. Vận động của tinh thần tuyệt đối từ trừu tượng tới cụ thể là quá trình vận động từ đơn giản, sơ khai tới sự phức tạp hơn, hoàn thiện hơn. "Suy luận của Hêghen về phương pháp vận động của nhận thức từ trừu tượng đến cụ thể Séptulin viết chứa đựng nhiều điều hợp lý. Nhưng dưới hình thức như Hêghen đã trình bày thì không thể chấp nhận được. Chẳng có một khái niệm nào, hơn nữa lại là khái niệm trừu tượng, mà không có bất kỳ một nội dung

1. Dẫn theo Séptulin: *Phương pháp nhận thức biện chứng*, Nxb. Sách giáo khoa Mác - Lênin, Hà Nội, 1988, tr. 183-184.

2. Dẫn theo Séptulin: *Sđđ*, tr. 185.

xác định nào, dù nó tự đối lập với bản thân và phủ định nội dung của nó bao nhiêu lần đi nữa, thì cũng không thể sinh ra, rút ra từ trong mình bản chất cụ thể, xác định của khách thể nghiên cứu"¹.

Lỗi diễn đạt đặc biệt trên của Hêghen đã tác động đến phương thức tư duy của Mác. "Ngay trong bộ Tư bản M. Rôdentan viết - phương pháp của Mác đã được trình bày chủ yếu dưới hình thức của sự đi từ cái trừu tượng đến cái cụ thể"². Trước khi bắt tay vào việc nghiên cứu phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, Mác đã xác định rằng: "Nghiên cứu một cơ thể đã phát triển thì dễ hơn là nghiên cứu tế bào của cơ thể đó. Ngoài ra, khi phân tích những hình thái kinh tế, người ta không thể dùng kính hiển vi hay những chất phản ứng hoá học được. Sức trừu tượng hoá phải thay thế cho cả hai cái đó"³. "Sức trừu tượng hoá" mà Mác nói đến ở đây chính là phương pháp nghiên cứu đi từ cái trừu tượng đến cái cụ thể của Hêghen như đã trình bày. Tuy nhiên, phương pháp này phần nào đã được Mác "uốn nắn" qua ngòi bút của người có quan điểm duy vật biện chứng, nghĩa là loại bỏ những gì có tính chất duy tâm huyền bí. Mác viết: "Phương pháp biện chứng của tôi không những khác phương pháp của Hêghen về cơ bản mà còn đối lập hẳn với phương pháp ấy nữa. Đối với Hêghen, quá trình tư duy - mà ông ta thậm chí còn biến thành một chủ thể độc lập dưới cái tên gọi ý niệm- chính là vị thần sáng tạo ra hiện thực, và hiện thực này chẳng qua chỉ là biểu hiện bên ngoài của tư duy mà thôi. Đối với tôi thì trái lại, ý niệm chẳng qua chỉ là vật chất được đem chuyển vào trong đầu óc con người và được cải biến đi ở trong đó"⁴. Với phương châm đã xác định đó, Mác bắt đầu sự phân tích của

1. Séptulin: *Sđd*, tr.185-186.

2. M. Rôdentan: *Những vấn đề về phép biện chứng trong bộ Tư bản*, Nxb. Sự thật, Hà Nội, 1962, tr.422.

3, 4. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Sđd*, t. 23, tr. 16, 35.

ông từ *hàng hoá* phạm trù đơn giản nhất, nhưng lại phản ánh mối quan hệ trừu tượng nhất, phổ biến nhất, đặc trưng nhất của nền sản xuất tư bản chủ nghĩa. Có thể nói rằng, đó là giới hạn của sự trừu tượng mà người ta không thể vượt xa hơn trong việc nghiên cứu phương thức sản xuất này.

Sự vượt trội của Mác so với các bậc tiền bối của mình (Ricardo, Adam Smith) là ở chỗ, ông đã làm mờ đi thuộc tính tự nhiên thô thiển hay tính trực quan cảm tính của hàng hoá để nhận ra giá trị đích thực (giá trị xã hội) của nó: "Giá trị của hàng hoá là gì? Đó là hình thái vật thể của lao động xã hội đã chi phí khi sản xuất ra hàng hoá. Và chúng ta đo lường đại lượng giá trị của hàng hoá bằng cái gì? Bằng đại lượng của lao động chứa đựng trong hàng hoá đó"¹. Không dừng lại ở đó, Mác tiếp tục phát hiện ra thuộc tính hai mặt của hàng hoá: *Giá trị sử dụng và giá trị trao đổi*, chính từ thuộc tính này của hàng hoá mà Mác triển khai việc phân tích toàn bộ phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa - phát hiện ra bản chất của phương thức sản xuất này: "Các hàng hoá ra đời dưới hình thái những giá trị sử dụng hay vật thể hàng hoá, như sắt, vải, lúa mì, v.v. đó là hình thái tự nhiên thô thiển của chúng. Nhưng sở dĩ chúng trở thành hàng hoá, thì đó chỉ là do tính chất hai mặt của chúng, do chúng vừa là vật phẩm tiêu dùng vừa là cái mang giá trị. Do đó chúng chỉ là hàng hoá, hay chỉ mang hình thái hàng hoá, trong chừng mực chúng có một hình thái hai mặt - hình thái tự nhiên và hình thái giá trị.

Giá trị của các hàng hoá khác với mục goá Quicly ở chỗ là người ta không biết nắm lấy nó vào chỗ nào. Hoàn toàn trái ngược với tính vật chất thô kệch của các vật thể hàng hoá đối với các giác quan, trong giá trị không có lấy một nguyên tử vật chất nào của tự nhiên cả. Người ta có thể lấy từng hàng hoá để sờ nắn, lật đi lật lại

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Sđd*, t.23, tr.754

đến tùy thích, nhưng với tư cách là một giá trị thì người ta vẫn không thể nắm được nó. Nhưng nếu ta nhớ lại rằng các hàng hoá chỉ có giá trị trong chừng mực chúng là những biểu hiện của cùng một thể thống nhất có tính chất xã hội, tức là của lao động con người, rằng do đó, giá trị của hàng hoá chỉ có một tính chất thuần túy xã hội, thì tự nhiên chúng ta sẽ hiểu được rằng giá trị chỉ có thể thể hiện ra trong mối quan hệ xã hội giữa hàng hoá này với hàng hoá khác mà thôi. Thật vậy, chúng ta xuất phát từ giá trị trao đổi, hay từ quan hệ trao đổi của các hàng hoá, để lần mò ra vết tích của giá trị ẩn nấp trong những hàng hoá đó¹.

Với trực giác khoa học nhạy cảm, Mác bỏ qua giá trị sử dụng của hàng hoá, ông chủ yếu quan tâm đến giá trị trao đổi của nó: "Nếu như hàng hoá mà biết nói thì chúng sẽ nói rằng: có thể là giá trị sử dụng của chúng tôi làm cho con người quan tâm đến. Còn đối với chúng tôi, những đồ vật, thì giá trị sử dụng đó chẳng liên quan gì tới cả. Cái có liên quan đến bản chất vật thể của chúng tôi là giá trị. Mối quan hệ giữa chúng tôi với nhau với tư cách là những vật - hàng hoá đã chứng minh điều đó. Chúng tôi chỉ coi nhau như là những giá trị trao đổi mà thôi"². Mác quan tâm tới giá trị trao đổi của hàng hoá, bởi vì mọi mâu thuẫn của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa được phát sinh bắt đầu từ đây. Mác viết: "Quá trình trao đổi các hàng hoá - chứa đựng những mối quan hệ mâu thuẫn và loại trừ lẫn nhau. Sự phát triển của hàng hoá không xoá bỏ được các mâu thuẫn đó nhưng lại tạo ra một hình thái trong đó các mâu thuẫn ấy có thể vận động được. Nói chung, đó là phương pháp giải quyết các mâu thuẫn hiện thực"³

Các mâu thuẫn hiện thực mà Mác đề cập ở đây chính là mâu thuẫn giữa tư bản và lao động, giữa cung và cầu, giữa tiền tệ và tư bản... và tựu trung lại là mâu thuẫn giữa giai cấp tư sản giàu có và

1, 2, 3. C.Mác và Ph. Ăngghen: *Sđd*, t. 23, tr. 80, 130, 160.

giai cấp vô sản nghèo đói. Xuất phát điểm của các mâu thuẫn đó nằm ngay trong *công thức chung của tư bản*: " $T - H = T'$ ", trong đó $T' = T + \Delta T$, nghĩa là bằng số tiền ứng ra lúc ban đầu cộng với một số tăng thêm nào đó. Số tăng thêm đó, hay số dư so với giá trị lúc ban đầu, tôi gọi là giá trị thặng dư (surplus value)¹. Công thức này phản ánh hành vi "mua để bán đắt hơn" theo phương thức *chuyển hoá tiền thành tư bản*, hay nói cụ thể hơn là "tiền đẻ ra tiền". Thứ hàng hoá mà Mác đề cập đến ở đây là một "thứ hàng hoá đặc biệt trên thị trường: đó là năng lực lao động hay sức lao động"². Nhờ mua được thứ hàng hoá đặc biệt này (với giá rẻ) và dùng nó để tạo ra vô số các hàng hoá khác (rồi bán chúng với giá đắt) mà giai cấp tư sản đã giàu lên một cách nhanh chóng.

Như vậy, xuất phát từ việc phân tích hàng hoá với tính cách là một vật phẩm tự nhiên, đến việc phân tích sức lao động như một hàng hoá, Mác đã thực hiện được sứ mệnh lịch sử cao cả là phát hiện ra *mối quan hệ giữa người và người được giấu kín đằng sau mối quan hệ giữa các sự vật* - điều mà các nhà kinh tế cổ điển Anh không nhìn thấy, mặc dù họ đã dày công tìm kiếm.

Thu được thành công như vậy, trước hết là do Mác có phương pháp nghiên cứu đúng. Về vấn đề này M. Rôdentan viết: "Trong bộ Tư bản, Mác đã giải quyết một cách tài tình vấn đề chủ yếu của phương pháp nhận thức. Ông đã phê phán Smít và Ricacđô, và về điểm này, Mác đã vạch ra nguồn gốc sự bất lực và lầm lẫn của họ. Sự phê phán ấy cũng như là sự áp dụng thực tiễn nguyên lý do ông xây dựng nên về bước tiến từ cái trừu tượng đến cái cụ thể vào việc nghiên cứu phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa đã có ý nghĩa to lớn đối với nhận thức"³. E.V. Iliencốp trong chương "Biện chứng của cái trừu tượng và cái cụ thể" thuộc cuốn *Lịch sử phép biện*

1, 2. *Sđd*: tr.227, 251.

3. M. Rôdentan: *Sđd*, tr.431.

chứng - phép biện chứng mácxít đã đưa ra một nhận xét khá lý thú: "Phương pháp đi từ trừu tượng đến cụ thể không những có thể, mà còn nhất thiết phải được xem là phương pháp tư duy phổ biến trong khoa học nói chung, tức là như hình thức (phương thức) phát triển phổ biến của các khái niệm, chứ hoàn toàn không chỉ và không phải chỉ là một biện pháp đặc thù chỉ thích ứng cho nhu cầu nghiên cứu và xây dựng lý thuyết giá trị thặng dư mà thôi. Bộ *Tư bản* đưa lại một kiểu mẫu - cho đến nay chưa có tác phẩm nào vượt qua được - về sự tuân thủ có ý thức phương pháp này"¹.

Lối diễn đạt đặc biệt thứ hai của Hêghen đó là *nguyên tắc thống nhất giữa logic và lịch sử*. Dựa trên ý tưởng "vòng tròn triết học", Hêghen cho rằng, những khái niệm cơ bản đã xuất hiện trong lịch sử triết học nếu được làm sạch khỏi những ngẫu nhiên lịch sử thì chúng tạo thành những bậc thang phù hợp với quy luật vận động logic của tư tưởng nhân loại trong lịch sử từ cổ đại đến hiện đại. Lịch sử triết học là logic được thể hiện dưới hình thức lịch sử hiện thực, còn logic là lịch sử phát triển của tư duy đã được làm sạch khỏi những yếu tố ngẫu nhiên của nó. "Tôi khẳng định rằng - Hêghen viết - nếu chúng ta giải phóng những khái niệm cơ bản đã xuất hiện trong lịch sử các hệ thống triết học khỏi cái gì là thuộc về hình thức bên ngoài của chúng, thuộc về sự áp dụng của chúng vào những trường hợp riêng biệt, v.v. thì chúng ta sẽ thu được những giai đoạn khác nhau của sự quy định của bản thân ý niệm trong khái niệm logic của nó.

Ngược lại, nếu chúng ta nắm lấy sự vận động tịnh tiến logic tự nó thì ở đó chúng ta sẽ tìm thấy sự vận động tịnh tiến của những hiện tượng lịch sử trong những vòng khâu chính của chúng; đương

1. *Lịch sử phép biện chứng*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1998, t.IV, tr.400.

nhiên, phải biết nhận ra những khái niệm thuần túy ấy trong nội dung của hình thức lịch sử"¹.

Hêghen cho rằng, triết học là sự khái quát tư tưởng của thời đại, lịch sử triết học là sự tổng kết lịch sử phát triển của tư duy nhân loại. Theo cách đặt vấn đề đó, ông xây dựng hệ thống triết học của mình trên cơ sở tiếp thu và tổng kết những di sản quý báu của quá trình phát triển tư tưởng triết học trước đó. Mỗi phạm trù trong hệ thống triết học của ông tương ứng với một học thuyết triết học trong lịch sử. Ở Hêghen, thứ tự xuất hiện của các phạm trù phản ánh thứ tự các giai đoạn phát triển của quá trình nhận thức của con người đối với thế giới xung quanh; thứ tự ấy đồng thời phù hợp với thứ tự xuất hiện và việc nghiên cứu các phạm trù trong lịch sử triết học. "Đối với Hêghen Lê Hữu Nghĩa viết lịch sử triết học là lịch sử hình thành và phát triển các phạm trù biện chứng, chúng là những điểm nút khái quát các tư tưởng của các học thuyết triết học trước đó"².

Tuy quán triệt nguyên tắc thống nhất biện chứng giữa lôgic và lịch sử trong quá trình bàn về phạm trù, song Hêghen không hề rập khuôn, giáo điều khi vận dụng nguyên tắc này. Điều đó thể hiện trong việc ông xác định điểm khởi đầu hay *phạm trù xuất phát của hệ thống*. Tại sao Hêghen lại chọn phạm trù *tồn tại* (trong triết học Pác-mê-nít) làm phạm trù xuất phát mà bỏ qua các phạm trù đã xuất hiện trước đó như *cái đơn nhất* (trong triết học Milê), *sinh thành* (trong triết học Hê-ra-clít) và *số lượng* (trong triết học Pitago)? Hêghen lý giải: *Thứ nhất*, phạm trù *tồn tại* trong triết học Pác-mê-nít mang tính khái quát cao, thể hiện đặc trưng riêng của triết học. Ông viết: "Cơ sở của triết học chúng ta tìm thấy trong

1. Dẫn theo Lê Hữu Nghĩa: *Lịch sử và lôgic*, Nxb. Sách giáo khoa Mác - Lênin, Hà Nội, 1987, tr.8-9.

2. Lê Hữu Nghĩa: *Sđd*, tr.11.

triết học của phái Êlê, chủ yếu là của Pác-mê-nít, người đã hiểu cái tuyệt đối là tồn tại và nói rằng: Chỉ có tồn tại là có, còn không tồn tại là không có"¹. *Thứ hai*, ngay trong phạm trù tồn tại đã được hiểu như sự thống nhất giữa tồn tại và tư duy, giữa vật chất và tinh thần, và việc xác định mối quan hệ giữa chúng là vấn đề cơ bản của triết học. Điều này hoàn toàn phù hợp với nguyên tắc: "Cái tạo thành bước đầu tiên trong khoa học cần phải thể hiện mình như là cái đầu tiên về phương diện lịch sử"². *Thứ ba*, điểm khởi đầu phải là cái sơ khai, nghèo nàn (về nội dung), chưa hoàn thiện và trừu tượng nhất. Nhưng nó lại là cơ sở, nền tảng cho việc triển khai các phạm trù khác, vì mỗi quá trình vận động đều theo xu hướng đi từ cái đơn giản đến cái phức tạp, từ chưa hoàn thiện đến hoàn thiện.

Các nhà kinh điển Mác - Lênin đánh giá cao tư tưởng thiên tài này của Hêghen. Phương pháp tư duy của Hêghen Ph. Ăngghen viết - khác với phương pháp của tất cả các nhà triết học khác, là ở chỗ nó lấy một sự mâu thuẫn to lớn về lịch sử làm cơ sở cho nó. Mặc dầu hình thức cực kỳ trừu tượng và duy tâm, nhưng tiến trình phát triển tư tưởng của nó bao giờ cũng đi song song với tiến trình của lịch sử toàn thế giới và nói cho đúng ra bản thân tiến trình sau chỉ được dùng để chứng thực cho tiến trình trước mà thôi... ông là một người có học thức nhất trong tất cả các thời đại, là người đầu tiên cố chứng minh sự phát triển, mối liên hệ nội tại của lịch sử... cái quan điểm lịch sử đánh dấu thời đại ấy đã là tiền đề lý luận trực tiếp của quan điểm duy vật mới"³. Lênin trong bài *Về tác dụng của chủ nghĩa duy vật chiến đấu*, đã yêu cầu những người mácxít cần phải: "tổ chức việc nghiên cứu một cách có hệ thống phép biện

1. Dẫn theo Bùi Thanh Quát và Nguyễn Quang Hưng: *Sđđ*, tr.219.

2. *Sđđ*, tr. 220.

3. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Sđđ*, t.13, tr.472.

chúng của Hêghen theo quan điểm duy vật, nghĩa là phép biện chứng mà Mác đã thực tiễn vận dụng cả trong bộ *Tư bản* và trong các tác phẩm lịch sử và chính trị của Người"¹.

Quan điểm trên của Hêghen ảnh hưởng lớn đến Mác khi ông xác định phạm trù xuất phát trong bộ *Tư bản*. Mác nghiên cứu bản chất của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa bắt đầu từ phạm trù *hàng hoá* mà bỏ qua các phạm trù đã xuất hiện trước đó về phương diện lịch sử. Khởi điểm ấy chẳng có gì là bịa đặt cả, bởi vì ông đã tuân theo nguyên tắc cho rằng "lịch sử bắt đầu từ đâu thì quá trình tư duy cũng bắt đầu từ đó". Phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa phát sinh từ nền sản xuất hàng hoá giản đơn, cho nên, hàng hoá không chỉ là điểm xuất phát lịch sử mà còn là điểm xuất phát lôgic nữa. "Mác bắt đầu từ hàng hoá A.P. Séptulin viết - bởi vì hàng hoá là khâu chủ yếu, quyết định của xã hội tư bản chủ nghĩa, sự phát triển của khâu đó quy định sự hình thành của xã hội này và của tất cả các mặt và các mối liên hệ mà xã hội đó vốn có"². Điều này được Mác giải thích như sau: Sắp xếp các phạm trù kinh tế theo cái trình tự mà chúng đóng vai trò quyết định trong lịch sử, là một điều không thể được và sai lầm. Ngược lại, cái trình tự của các phạm trù được quyết định bởi mối quan hệ qua lại của chúng ở trong xã hội tư sản hiện đại, hơn nữa mối quan hệ đó chính là ngược lại với cái trình tự dường như tự nhiên của chúng hay dường như phù hợp với cái trình tự của sự phát triển lịch sử³.

Trong quá trình phân tích phạm trù hàng hoá, Mác vạch ra các mặt đối lập: *giá trị sử dụng và giá trị*, sự tác động qua lại giữa chúng tạo nên mâu thuẫn quy định vận động của hàng hoá và sự

1. V.I. Lênin: *Sđd*, t.45, tr. 35-36.

2. Séptulin: *Sđd*, tr.199.

3. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Sđd*, t.13, tr.457.

hình thành quan hệ giữa chúng. Mâu thuẫn vốn có bên trong từng hàng hoá riêng biệt phát triển thành mâu thuẫn giữa các hàng hoá khác nhau: hàng hoá này biểu hiện giá trị của mình trong giá trị của hàng hoá khác. Theo dõi sự phát triển của các quan hệ hàng hoá và mâu thuẫn vốn có của chúng, Mác tìm ra các hình thái biểu hiện khác nhau của giá trị, và theo đó ông chuyển từ những phạm trù gắn liền với hàng hoá sang các phạm trù gắn liền với các hình thái giá trị, sau đó đến phạm trù *tiền tệ*. Việc phân tích sự phát triển của các quan hệ hàng hoá - tiền tệ cho phép Mác phân định một mặt là khuynh hướng tập trung tiền tệ vào trong tay những cá nhân riêng rẽ (nhà tư sản), mặt khác là khuynh hướng thu hút sức lao động vào lĩnh vực quan hệ hàng hoá tiền tệ, nhằm mục đích *biến sức lao động thành hàng hoá*, và cũng theo đó, Mác xác định các tiền đề tất yếu của sự xuất hiện phạm trù *tư bản*. Nhờ tiếp tục phân tích quá trình sản xuất - phân phối - lưu thông của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, Mác lần lượt vạch ra những quy luật hoạt động của tư bản mà hạt nhân là việc *mua và bán sức lao động nhằm tạo ra giá trị thặng dư* - điều mà các nhà kinh tế cổ điển Anh tốn khá nhiều công sức nhưng vẫn không thể làm nổi.

Như vậy, nhờ vận dụng phương pháp nghiên cứu đúng, nhờ trang bị một "lôgic thép" và "theo dõi quá trình phát triển của chủ nghĩa tư bản, từ những mầm mống đầu tiên của kinh tế hàng hoá, tức là từ trao đổi giản đơn, cho đến... đại sản xuất"¹ mà Mác có khả năng phân tích lịch sử chủ nghĩa tư bản thông qua những khái niệm tóm tắt lịch sử này và cuối cùng ông đã tạo nên một chỉnh thể nghệ thuật, phản ánh một cách đầy đủ, sinh động sự vận hành của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa.

1. V.I. Lênin: *Sđd*, t.23, tr.56.

Với khuôn khổ một chuyên luận cũng như khả năng còn hạn hẹp của mình, chúng tôi không thể trình bày hết mọi nội dung chứa đựng cái hạt nhân hợp lý của phép biện chứng Hêghen trong bộ *Tư bản*, mà chỉ dừng lại ở hai điểm cốt yếu kể trên. Tuy vậy, qua đó cũng đủ để cho chúng ta thấy rằng phép biện chứng Hêghen có một tầm quan trọng như thế nào đối với quá trình hình thành và phát triển tư tưởng của người sáng lập ra phép biện chứng duy vật mácxít. Để kết thúc vấn đề, chúng tôi xin trích đoạn văn của chính Mác trong *Lời bạt viết cho lần xuất bản thứ hai* bộ *Tư bản*: "Tính chất thần bí mà phép biện chứng đã mắc phải ở trong tay Hêghen tuyệt nhiên không ngăn cản Hêghen trở thành người đầu tiên trình bày một cách bao quát và có ý thức những hình thái vận động chung của phép biện chứng ấy. Ở Hêghen, phép biện chứng bị lộn ngược đầu xuống đất. Chỉ cần dựng nó lại là sẽ phát hiện được cái hạt nhân hợp lý của nó ở đằng sau lớp vỏ thần bí.

Dưới hình thái thần bí của nó, phép biện chứng đã trở thành một cái mốt ở nước Đức, vì dường như nó ca tụng tình trạng đang tồn tại. Dưới cái dạng hợp lý của nó, phép biện chứng chỉ đem lại sự giận giữ và kinh hoàng cho giai cấp tư sản và bọn tư tưởng gia giáo điều của chúng mà thôi, vì trong quan niệm tích cực về cái hiện đang tồn tại, phép biện chứng đồng thời cũng bao hàm cả quan niệm về sự phủ định cái hiện đang tồn tại đó, về sự diệt vong tất yếu của nó; vì mỗi hình thái đã hình thành đều được phép biện chứng xét ở trong trạng thái vận động, tức là xét cả mặt nhất thời của hình thái đó; vì phép biện chứng không khuất phục trước một cái gì cả, và về thực chất thì nó có tính chất phê phán và cách mạng"¹.

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Sđd*, t. 23, tr.35.

Tính chất phê phán và cách mạng đó của phép biện chứng Hêghen đã làm cho ông trở thành nhà duy tâm thông minh; mà chủ nghĩa duy tâm thông minh theo cách nói của Lênin gần với chủ nghĩa duy vật thông minh hơn chủ nghĩa duy vật ngu xuẩn¹ Trên tinh thần tiếp thu có phê phán, Mác đã *lọc bỏ* những yếu tố duy tâm huyền bí trong triết học Hêghen, kế thừa cái hạt nhân hợp lý, tức phép biện chứng của hệ thống triết học đó để thiết lập nên triết học duy vật biện chứng, mà bộ *Tư bản* là một ví dụ điển hình.

Bản sao lưu trữ

1. Xem: V.I. Lênin: *Sđd*, t.29, tr.293.

VẤN ĐỀ VĂN HOÁ TRONG TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC - ĐỐI CHIẾU QUAN ĐIỂM CỦA I. CANTO VÀ G.V. HÊGHEN

NGUYỄN HUY HOÀNG*

Chúng ta đang sống trong thập kỷ đầu tiên của một thế kỷ mới, của một thiên kỷ mới. Nhưng sự khởi đầu ấy không phải xuất phát từ một con số không mà từ những di sản cùng những gánh nặng của nhân loại được tích tụ trong hàng triệu năm.

Trong quá trình vận động và phát triển không ngừng của giới tự nhiên đã nảy sinh và phát triển một quá trình mới khác biệt về chất nhưng cùng song hành hay nói chính xác hơn lồng vào trong quá trình tự nhiên ấy. Đó chính là quá trình văn hoá - lịch sử. Văn hoá đã trở thành một hiện tượng phổ quát, một đặc trưng mới về chất gắn bó với sự phát triển của con người trong mối quan hệ của nó với tự nhiên, với xã hội và với chính con người.

Vốn thoát thai từ thế giới quan thần thoại cùng với việc hấp thụ những thành tựu của tư duy duy lý mới nảy sinh, ngay từ những khởi đầu, triết học đã luôn hướng đến tính phổ quát của đời sống con người. Vì thế chẳng có gì đáng ngạc nhiên khi văn hoá trở thành vấn đề nền tảng trong quá trình hình thành và phát triển của tri thức triết học. Vậy văn hoá trở thành một khái

* Nghiên cứu viên Viện Triết học.

niệm của triết học từ bao giờ? Theo chúng tôi, đã có lịch sử xã hội thì cũng phải có văn hoá rồi. Một hiện tượng phổ quát như thế tất phải được phản ánh vào trong tri thức triết học ngay từ buổi ban đầu của nó. Nhưng sự phản ánh ấy có được ý thức thực sự không hay chỉ là sự phản ánh vô ý thức. Thực ra chỉ đến độ phát triển nào đó của lịch sử, vấn đề văn hoá mới “lộ diện” rõ ràng và đòi hỏi phải có sự quan tâm của tư duy lý luận về nó. Độ phát triển đó chính là thời điểm hình thành và phát triển một nền sản xuất mới, một phương thức sản xuất và sinh hoạt mới: nền sản xuất tư bản chủ nghĩa.

Phần lớn các nhà nghiên cứu đều cho rằng chỉ vào khoảng thế kỷ XVIII mới nảy sinh khái niệm văn hoá độc lập. Nguyên nhân của điều đó cần phải được nhìn nhận trong những biến đổi mạnh mẽ của đời sống xã hội. C. Mác và Ph. Ăngghen đã nói rằng vào lúc đó giai cấp tư sản lần đầu tiên đã chỉ ra rằng hoạt động của con người có những sức mạnh ra sao, nó có thể đạt đến những thành quả khổng lồ như thế nào. Trong tình huống đó, tư duy lý luận đã đưa ra khái niệm mới nhằm định hình những kết quả và sức mạnh của hoạt động người. Đó chính là khái niệm “văn hoá”

Từ thời Phục hưng cho đến đầu thế kỷ XIX có thể nói đó là quá trình hình thành và phát triển của triết học cổ điển. Vậy cái gì đã làm cho các nhà triết học khác nhau, các trường phái và quan điểm triết học khác nhau của thời kỳ đó gắn bó với nhau tạo thành triết học cổ điển (mà trong đó triết học cổ điển Đức chỉ là một bộ phận, một giai đoạn phát triển của triết học cổ điển phương Tây mà thôi). Đó chính là việc cùng nhau xây dựng và phát triển mô hình cổ điển về văn hoá. Trong những nét chung nhất chúng ta có thể nói rằng *chủ nghĩa nhân văn, chủ nghĩa duy lý và quan điểm lịch sử* là ba nguyên tắc cơ bản để kiến tạo nên mô hình cổ điển về văn hoá trong triết học cận đại.

Quan tâm tới di sản của thời cổ đại, các nhà tư tưởng thời Phục hưng đã đặt cơ sở cho một nền văn hoá mới – văn hoá nhân văn, một nền văn hoá không chỉ hướng tới con người mà còn xuất phát từ chính con người. Có thể nói vào thời Phục hưng người ta đã ý thức được rằng văn hoá không phải là kết quả tác động của những lực lượng thần thánh, mà là sản phẩm của con người nhờ sự thông thái và hoạt động tích cực của chính con người. Có thể định hình nguyên lý cơ bản của một nền văn hoá nhân văn được con người tạo lập và kiểm soát trong một công thức ngắn gọn: “con người - kẻ sáng tạo văn hoá”, “con người - kẻ rèn ra hạnh phúc của chính mình” Quan niệm về con người như một nhân cách độc lập, tự do và có sức mạnh hùng hậu vượt ra ngoài giới hạn sinh lý của mình là một khám phá của chủ nghĩa nhân văn và được gọi là “khám phá con người” Khám phá con người chính là sự ra đời của một quan điểm mới về con người.

Bằng chính sự tồn tại của mình ở trong thế giới, con người dường như đã thiết lập một biên giới nhằm tách biệt và phân cách mình với các hình thức sống còn lại. Dù cho vào thời Phục hưng ý thức về ranh giới này chưa được xác định nhưng vào những thế kỷ sau nó đã được định hình. Vào thế kỷ XVIII sự nảy sinh của khái niệm “văn hoá” là sự minh chứng trực tiếp cho sự giải phóng con người khỏi thế giới thần thánh và thế giới tự nhiên đã được diễn ra một cách triệt để. Một lĩnh vực của hiện thực được chế định không phải bởi tính tất yếu tự nhiên, không phải bởi sự tiền định thần thánh mà bởi chính hoạt động của con người như một thực thể tự do và sáng tạo đã được định hình trong khái niệm này. Thế giới văn hoá – đó chính là thế giới của con người, một thế giới mà từ đầu cho đến tận cùng luôn thể hiện sự sáng tạo của con người. Trong văn hoá, con người được hình dung không phải như một thực thể được sáng tạo mà như một thực thể đang sáng tạo, không phải như một thực thể thụ động cam chịu sự tác động của hoàn

cảnh bên ngoài mà như một chủ thể đang thực hiện biến đổi và cải tạo hoàn cảnh.

Tuy nhiên việc hướng đến hoạt động của con người chưa thật đầy đủ để lựa ra văn hoá như một lĩnh vực đặc thù. Con người có thể hành động do sức mạnh tất yếu của tự nhiên. Vậy thì hoạt động của con người khác biệt với những tác động của lực lượng tự nhiên bởi cái gì? Hoạt động của con người sẽ khác biệt với các lực lượng tự nhiên chỉ khi nó được thực hiện theo những quy luật không phải của tự nhiên vốn nằm trong cơ chế sinh học của con người. Theo quan điểm cổ điển, bản chất đặc biệt này của con người nhằm tách biệt nó ra khỏi thế giới còn lại và cho phép nó sáng tạo ra thế giới riêng của mình chính là sự tồn tại lý tính ở con người. Lý tưởng nhân văn của con người đó là một thực thể mang lý tính để được suy tư một cách tự do. Ở đây chúng ta có thể thấy mối liên hệ trực tiếp giữa chủ nghĩa nhân văn và chủ nghĩa duy lý của thời cận đại.

Sự tồn tại của lý tính đã cho phép con người hành động không phải như một vật thể tự nhiên, không phải như con rối trong bàn tay của Chúa, mà như một thực thể độc lập và có ý chí của mình. Con người là một phần của tự nhiên, thuộc về tự nhiên cũng giống như những bộ phận còn lại của nó - các vật thể hữu cơ, thực vật và động vật. Tuy nhiên khác hẳn với những vật thể ấy của tự nhiên, con người có lý tính và nhờ nó con người được xem không phải một bộ phận của tự nhiên mà là toàn bộ tự nhiên nói chung, nhờ nó con người là vòng khâu cao nhất của tự nhiên. Con người chiếm một vị trí trung tâm trong tự nhiên không phải vì Chúa đã làm ra nó mà nhờ hoạt động có lý trí, nhờ hoạt động có mục đích của mình. Chính con người làm cho bản thân mình trở thành mục đích của tự nhiên còn tự nhiên thì trở thành phương tiện để con người quan hệ với bản thân mình như mục đích. Lý tính là khả năng con người hành động không phụ thuộc vào tất yếu tự nhiên mà hành động

trong sự tương ứng với những mục đích đã được nhận thức hợp lý - tự do.

Nhưng cũng chính thời đại Phục hưng đã cảnh tỉnh rằng sự tồn tại của con người như một cá thể hành động và tư duy một cách hợp lý cũng khó mà phù hợp với hiện thực. Trong quá trình phát triển tiếp theo, người ta đã phát hiện ra sự không tương hợp giữa hình ảnh của con người được tạo ra bởi các nhà tư tưởng thời Phục hưng với con người hiện thực của thời đại mình. Con người hiện giờ chỉ là sự bóp méo bản chất chân thực của con người đã từng tồn tại trong quá khứ. Lý tưởng hoá quá khứ đã được phản ánh trong sự tôn thờ "con người tự nhiên", đã làm tăng thêm sự quan tâm tới lịch sử. Lùi sâu vào trong lịch sử người ta khẳng định ở đó bản tính con người vẫn chưa bị văn minh làm cho đổi bại. Từ đó bắt đầu nảy sinh sự đối lập con người "tự nhiên" với con người "văn minh", một sự đối lập đã trở thành đề tài chủ yếu của các nhà triết học thế kỷ XVIII. Sự phê phán trạng thái văn minh của các nhà Khai sáng thế kỷ XVIII đã đem lại một hình dạng mới cho vấn đề về bản chất con người. Các nhà Khai sáng đã tìm kiếm câu trả lời không phải bằng con đường suy lý trừu tượng hay lý luận tư biện mà ở trong lịch sử hiện thực, trong quá trình hình thành và phát triển của tộc loại người. Việc hướng tới lịch sử với mục đích phát hiện xem con người đã, đang và sẽ trở thành người như thế nào không có nghĩa là từ đây siêu hình học và triết học tư biện đã bị vứt bỏ mà chỉ bao chứa lời kêu gọi hãy cải tạo chúng, hãy biến đổi chúng trên cơ sở của tư duy lịch sử. *Cùng với chủ nghĩa nhân văn và chủ nghĩa duy lý, quan điểm lịch sử là một nét quan trọng của tư duy cổ điển mà thiếu nó chúng ta không thể nào hiểu được mô hình cổ điển về văn hoá.* Như vậy cái ranh giới tách biệt con người với thế giới còn lại, nghĩa là ranh' giới của chính văn hoá không phải là vực thẳm, không phải là bức tường ngăn cách hoàn toàn con người với hiện thực mà là một khoảng cách lịch sử mà con

người cần phải vượt qua để trở thành một thực thể như nó cần phải là theo bản chất của mình. Cái ranh giới ấy chính là toàn bộ lịch sử của nhân loại được hiểu như lịch sử của sự hình thành và phát triển của chính con người. Vậy thì văn hoá đồng thời là con đường mà nhân loại cần phải đi qua từ lúc nó nảy sinh, đồng thời là kết quả, là mục đích của chính con đường này.

Chừng nào cái ranh giới tách biệt con người ra khỏi thế giới còn lại không được hình thành nhờ tự nhiên bên ngoài hay nhờ một thực thể siêu nhiên nào đó, chừng ấy cần phải tìm kiếm nguyên nhân tồn tại của con người ở trong chính bản thân con người. Nhờ vào lý tính của mình, con người đã thiết lập cho mình một ranh giới như thế, nghĩa là con người trở thành một thực thể được tự quyết. Vì thế cái ranh giới này vận động một cách lịch sử. Con người có thể ý thức về mình là con người trong mức độ này hay khác nhờ vào mức độ phát triển lý tính của mình. Trong ý nghĩa ấy, con người là một thực thể tự biến đổi, tự phát triển, con người đồng thời là chủ thể, là nguyên nhân, là cội nguồn cho sự phát triển của mình. Văn hoá là một lĩnh vực tồn tại của con người với tư cách là một chủ thể như thế.

Như vậy tư tưởng phát triển được vận dụng vào đời sống con người đã đưa tới sự hình thành khái niệm “văn hoá” Nhưng đối với con người cái gì là nguyên nhân thôi thúc để nó chuyển động lên phía trước theo con đường tiến bộ. Vấn đề này trở thành trung tâm trong các quan điểm của triết học cổ điển phương Tây. Nhìn thấy ở trong con người cội nguồn sức mạnh tự do và sáng tạo, ý thức cổ điển cần phải trả lời câu hỏi: ở đâu và bằng cách nào tìm kiếm được động lực chủ yếu của hoạt động người, cái động lực sẽ đưa sức mạnh tự do và sáng tạo vào trong hoạt động. Để trả lời câu hỏi đó, triết học cổ điển phương Tây một mặt hướng đến con người tự nhiên (thông qua trào lưu Khai sáng) tìm kiếm ở trong nó cơ sở cho tất cả những biến đổi văn hoá sau này, mặt khác hướng đến

bản chất tinh thần ấn định cho con người những nhiệm vụ và mục đích của mình (thông qua triết học cổ điển Đức với hai đại biểu nổi tiếng là I.Cantơ và Ph.G.Hêghen).

Trong ý thức của các nhà Khai sáng nguyên tắc lịch sử được hình dung dưới dạng tư tưởng “về sự tiến bộ không ngừng của tộc loại người” Lý luận tiến bộ này của các nhà Khai sáng đã xác định bước ngoặt của tư tưởng châu Âu từ triết học tự nhiên sang triết học lịch sử. Các nhà Khai sáng quan tâm không phải số phận riêng biệt của từng cá thể mà là đời sống tập thể của các dân tộc, nghĩa là cái thường được gọi là “văn hoá dân tộc” Hướng cái nhìn của mình vào lịch sử không phải của mỗi cá nhân riêng biệt mà của một dân tộc, một xã hội vì thế các nhà Khai sáng đã đồng nhất dân tộc với nhà nước, xã hội với các hình thức quyền lực chính trị, vì thế họ hướng tới thuật ngữ “văn minh”, hơn nữa còn cho rằng sự tồn tại của nhà nước là dấu hiệu văn minh của xã hội. Lịch sử loài người được các nhà Khai sáng nhận thức như sự chuyển tiếp dần của toàn nhân loại từ dã man tới văn minh, từ “trạng thái tự nhiên” tới nhà nước. Việc hài hoà mối quan hệ giữa xã hội và cá nhân, giữa nhà nước và mỗi người riêng biệt đòi hỏi một khâu trung gian có khả năng dung hoà cả hai. Mấu xích ấy chính là “sự hoàn thiện lý tính” của con người để cho phép nó ý thức được rằng lợi ích xã hội bắt nguồn trực tiếp từ “bản chất tự nhiên” của con người. Phát triển lý tính của con người bằng con đường “khai sáng” đã trở thành trọng tâm trong chương trình giáo dục con người như “một công dân của nhà nước” do các nhà Khai sáng đưa ra. Lý tính làm cho con người trở thành một thực thể văn minh và hơn nữa nhờ nó con người có thể thoát ra khỏi những mâu thuẫn của xã hội đang tồn tại. Nhưng mục đích của chính lý tính là gì? Để trả lời câu hỏi này, các nhà Khai sáng đã đưa ra công thức: mục đích của lý tính - hạnh phúc của con người. Chính tự nhiên đã ban cho con người dục vọng và lòng ham muốn mà ý nghĩa thực sự của chúng

nằm trong sự khát khao vươn tới hạnh phúc. Sự khao khát hạnh phúc cá nhân là tự nhiên đối với con người nhưng cũng tự nhiên đối với bất kỳ một hiện tượng thiên nhiên nào khác. Vậy thì cái gì có lợi cho tự nhiên thì cũng có lợi cho con người. Mục đích của lý tính là việc duy trì mục đích của tự nhiên trong quan hệ của con người. Như vậy mô hình cổ điển về văn hoá trong sự lý giải theo chủ nghĩa tự nhiên hoá ra lại là sự đồng nhất trống rỗng của tự nhiên với chính bản thân tự nhiên. Qua quá trình phát triển lịch sử, con người hãy còn ở trạng thái mà tự nhiên đã tạo ra nó từ thửa ban đầu. Chủ nghĩa tự nhiên đã chuyển văn hoá thành một mắt xích trong sự tiến hoá của tự nhiên và buộc văn hoá phải tuân theo những quy luật chung của nó.

Sự lý giải văn hoá theo chủ nghĩa tự nhiên của các nhà Khai sáng đã dấy lên sự phản kháng từ các nhà triết học cổ điển Đức. I.Cantơ là người đầu tiên ý thức được rằng không thể nào kiến tạo lý tưởng “con người lý tính” của các nhà Khai sáng từ chính những nhu cầu “tự nhiên” Trong triết học của I.Cantơ vấn đề bản chất đặc thù của con người đã nhận được cách giải quyết mới. Phân định một cách rõ ràng thế giới tự nhiên và thế giới tự do là cơ sở của nó. Nếu như giới tự nhiên phải tuân theo những tất yếu tự nhiên vốn nằm trong thẩm quyền của giác tính thì thế giới tự do nằm trong thẩm quyền của lý tính và nó tự đặt ra những quy luật của riêng mình. Vậy thì lý tính của con người chính là hoạt động của con người không phụ thuộc vào tự nhiên nghĩa là trong sự tự do của nó.

I.Cantơ đã phát biểu chống lại cách giải thích lý tính chỉ đơn giản như sự tương ứng hành vi của con người với tất yếu tự nhiên. Theo ông cách lý giải như thế đã biến con người thành con rối trong bàn tay của tự nhiên. Lý tính đã đem đến cho con người không chỉ như phương tiện để đạt đến hạnh phúc và thoả mãn những nhu cầu cảm tính bị chế định bởi thể xác. Bản năng sẽ phục

vụ tốt nhất cho những mục đích này. Ý nghĩa thực sự của lý tính chính là sự ảnh hưởng của nó tới ý chí, tới khát vọng của con người và nó buộc ý chí phải tuân theo quy luật đạo đức thoát khỏi mọi nhu cầu tự nhiên cảm tính nào. Lý tính mang trong mình mục đích tối cao cho sự phát triển của nhân loại, một mục đích không bị chế định bởi tự nhiên bên ngoài. Sự tồn tại đạo đức của mỗi cá thể là mục đích như thế. Vậy thì lịch sử của nhân loại phải được nhận thức như lịch sử tự do, cần phải được xem xét như sự chuyển động của toàn thể tộc loại người tới mục đích cao cả này. Việc tạo điều kiện cho sự phát triển đạo đức của mọi người để sao cho mọi người đạt được trạng thái đạo đức là mục đích của chính văn hoá. Nhưng nếu như các nhà Khai sáng xuất phát từ chỗ cho rằng cơ sở đạo đức ở trong con người không tách rời bản tính tự nhiên của nó thì ở I.Cantơ cơ sở đạo đức lại bắt nguồn từ đòi hỏi ở bản chất lý tính của con người không có gì chung với những đam mê và khát khao tự nhiên của nó. Vậy cái gì đã giúp cho nhân loại vươn mình lên từ sự tồn tại bản năng tới tồn tại đạo đức, đã giúp cho nhân loại vượt qua những khát khao và đam mê trần tục để rồi bắt ý chí của mình, ham muốn của mình phải tuân theo những quy luật đạo đức và hơn nữa nhờ đó giải thoát ra khỏi sự giám sát của tự nhiên? Liệu bản tính của con người có cho phép hy vọng rằng vào một lúc nào đó nhân loại có thể đạt tới mục đích mà đã được lý tính ấn định hay không? Liệu trạng thái hiện tồn của nhân loại: đối kháng, bè phái, chiến tranh và những mối quan hệ thù địch đang ngự trị có phải là bằng chứng cho việc nhân loại đang ngày càng xa rời mục đích ấy hay không?

Để trả lời những vấn đề đó, I.Cantơ cũng lại bắt đầu từ chỗ tư tưởng Khai sáng đã lấy làm khởi điểm. Như một thực thể đơn nhất, con người hoàn toàn thuộc về tự nhiên, con người mong muốn được sống trong trạng thái yên bình và sung sướng, cái trạng thái mà con người thường gọi là hạnh phúc. Việc đạt tới

trạng thái như thế được con người coi là mục đích chủ yếu của mình. Nhưng trong mối quan hệ với con người cái mục đích chủ yếu ấy có phải là mục đích của tự nhiên hay không? I.Cantơ cho rằng bằng khả năng lý luận, chúng ta không thể nào gán cho tự nhiên một mục đích nào đó. Quan niệm về “mục đích” của tự nhiên trong mối quan hệ với con người không thể nào là quan niệm lý luận, quan niệm của khoa học tự nhiên mà phải là quan niệm thực tiễn, cái quan niệm buộc phải tuân theo những nhu cầu của lý tính trong việc nhận thức lịch sử. Theo I.Cantơ, khác với lịch sử tự nhiên, lịch sử của nhân loại là một lĩnh vực nhận thức mà ở đó không thể nào đưa ra một ý kiến chân thực nào nếu chỉ dựa vào khả năng lý luận của lý tính. Bởi thế tri thức lịch sử hay nói chính xác hơn tri thức về lịch sử tộc loại người được I.Cantơ tách biệt ra khỏi lĩnh vực tri thức lý luận, lĩnh vực của các khoa học về tự nhiên. Nếu như trước đó các nhà triết học nhìn thấy trong các khoa học về tự nhiên cơ sở tri thức không chỉ về tự nhiên mà cả về con người, không thấy giữa chúng có một chút khác biệt bản chất nào thì I.Cantơ đã khẳng định rằng không thể nào giải thích lịch sử nhân loại bằng con đường lý luận, bằng con đường của tri thức khoa học tự nhiên. Nhưng đồng thời ông cũng không muốn từ bỏ ý tưởng tạo lập một quan điểm khoa học cho lịch sử của nhân loại, tìm kiếm trong lịch sử “một sợi chỉ dẫn đường” và hơn nữa muốn chỉ ra tính quy luật nằm ở trong cơ sở của nó.

Với ý định hình thành một tư tưởng như thế, trong tương quan với tinh thần của thời đại mình, sau khi phê phán chủ nghĩa tự nhiên về lịch sử I.Cantơ lại hướng đến tự nhiên. Tuy nhiên ở đây, với I.Cantơ tự nhiên hoá ra là đối tượng không phải của sự xem xét và khảo sát về mặt lý luận, mà là của sự phản tư đặc biệt, một sự phản tư gán cho tự nhiên những mục đích nhất định. Những mục đích ấy không thể nào được rút ra từ tự nhiên bằng con đường lý luận, nhưng chúng có thể được ước định trên

cơ sở khả năng phán đoán của chúng ta. Ý định này được xuất phát từ giả thuyết cho rằng rốt cuộc chính tự nhiên là sản phẩm của lý tính thần thánh mà chúng ta không thể nào thấu hiểu. Với cách nhìn nhận như thế, trong mối quan hệ với con người tự nhiên đã bao chứa trong mình “mục đích cuối cùng”, mà nhờ nó chúng ta có thể hình dung lịch sử với tư cách là một quá trình được thực hiện một cách hợp lý.

Vậy cái mục đích ấy - mục đích của tự nhiên được thể hiện như thế nào? Trước tiên ở trong việc phát triển những mầm mống, tư chất và khả năng tự nhiên của mỗi người. Theo I.Cantơ, khác hẳn với những thực thể sống khác, con người có thể phát triển những tư chất, những mầm mống ấy trong khoảng thời gian sống không chỉ của mỗi cá thể mà của cả tộc loại nhờ vào sự truyền đạt từ thế hệ này đến thế hệ khác những kinh nghiệm, tri thức và hiểu biết đã được tích lũy. Chính trong việc hoàn thiện những mầm mống, tư chất và năng khiếu cùng hiểu biết ấy, con người đã tạo nên văn hoá. Bởi thế I.Cantơ đã khẳng định rằng không phải là hạnh phúc và sung sướng mà là văn hoá của con người mới là mục đích cuối cùng của tự nhiên trong mối quan hệ với tộc loại người. Nếu như mục đích của tự nhiên trong mối quan hệ với con người dường như chỉ là việc tự nhiên có thể làm cho con người sung sướng và hạnh phúc thì không thể nào lý giải được lý tính và tự do của con người được dùng vào việc gì. Với I.Cantơ mục đích cuối cùng của tự nhiên đối với tộc loại người chính là sự không phụ thuộc của con người vào tự nhiên trong việc lựa chọn và xác định những mục đích của mình. Như vậy bản chất của văn hoá theo I.Cantơ chính là ở chỗ con người có khả năng đặt ra bất kỳ mục đích nào, nghĩa là hành động không phụ thuộc vào tự nhiên. “Những thành tựu đạt được... bởi con người lý trí có khả năng biết đặt ra mọi mục đích bất kỳ nói chung (nghĩa là trong sự tự do của

nó) đó là văn hoá”¹. Tự nhiên dường như đã ép buộc con người phải thoát ra khỏi tầm ảnh hưởng của nó, phải được giải phóng ra khỏi quyền lực của những đam mê động vật và cảm tính. Bằng cách nào tự nhiên đã đạt được mục đích này?

Đối với tự nhiên, phương tiện như thế lại chính là sự đối kháng giữa con người trong xã hội, sự ganh đua và thù hận được đẩy lên bởi sự khao khát vươn tới hạnh phúc cá nhân - cái mà con người cứ nhầm tưởng đó chính là mục đích tối cao của mình. Sự phản kháng từ những người khác mà mỗi người đều gặp phải trong đời sống xã hội đã thúc giục anh ta phải vượt qua sự lười nhác tự nhiên của mình, phải phát triển những khả năng vốn có ở mình để có một vị trí nhất định. Thành thử văn hoá nảy sinh và được phát triển nhờ có sự đối kháng xã hội chứ không phải do sự ham muốn tự nhiên của con người tới hạnh phúc và sung sướng như mọi người đã lầm tưởng. Thế thì cần phải tạo lập một thiết chế xã hội thúc tỉnh những người đang thờ phụng tự do cá nhân phải có kỷ luật với chính bản thân mình, bất ý chí của mình phải tuân theo những quyền lợi chung để có điều kiện bước vào một liên minh hoà thuận. Trên con đường để tiến tới một liên minh như thế nhân loại còn phải trải qua vô số những thử thách nặng nề những thử thách mà bất cứ lúc nào cũng có thể đặt văn hoá và văn minh của nhân loại trước hiểm hoạ diệt vong. Vì thế cần phải hoàn thiện đạo đức của mọi người sự hoàn thiện sẽ đem lại khả năng vượt qua được sự thù hận, chiến tranh và tha hoá giữa con người và giữa các dân tộc. Như vậy với I.Cantơ đạo đức đã trở thành một vectơ định hướng quan trọng cho sự phát triển văn hoá của nhân loại.

Cần phải lưu ý rằng, với I.Cantơ đạo đức trở thành một vectơ định hướng quan trọng nhưng không phải duy nhất. Ông cũng

1. I.Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcơva, 1966, t.5, tr. 464 (tiếng Nga).

tuyên bố rằng: “Nhờ có nghệ thuật và khoa học chúng ta mới có thể đạt tới mức độ cao của văn hoá”¹. Chính tầm nhìn đó đã dẫn dắt I.Cantơ đi xây dựng một triết học mới triết học phê phán hay cũng chính là triết học văn hoá.

Quá trình sáng tạo của I.Cantơ được chia thành hai thời kỳ rõ rệt. Hai thời kỳ đó được gọi là thời kỳ tiền phê phán và thời kỳ phê phán. Nếu như trong thời kỳ đầu I.Cantơ chú trọng nhiều đến khoa học tự nhiên thì sang thời kỳ thứ hai - thời kỳ phê phán, ông muốn xem xét và nghiên cứu con người trong tính toàn thể và trọn vẹn của nó. Theo I.Cantơ “chúng ta có thể quy lĩnh vực triết học thành những câu hỏi sau:

- 1) Tôi có thể biết cái gì?
- 2) Tôi cần phải làm cái gì?
- 3) Tôi biết hy vọng vào đâu?
- 4) Con người là gì?

Siêu hình học trả lời câu hỏi thứ nhất, đạo đức học trả lời câu hỏi thứ hai, tôn giáo học trả lời câu hỏi thứ ba, còn nhân loại học trả lời câu hỏi thứ tư. Nhưng thực ra có thể quy tất cả những điều này vào nhân loại học, bởi lẽ ba câu hỏi đầu đều thuộc về câu hỏi thứ tư”² Rõ ràng rằng vấn đề con người đã trở thành tâm điểm trong mọi suy tư của ông, bởi thế chẳng có gì ngạc nhiên khi có người khẳng định triết học phê phán của I.Cantơ là triết học văn hoá. Với cái nhìn của I.Cantơ, con người có ba khả năng chính: khả năng nhận thức, khả năng đánh giá (cảm xúc hài lòng hay không hài lòng) và khả năng mong muốn, ý chí. *Phê phán lý tính thuần túy* nghiên cứu khả năng nhận thức của con người. Với mong muốn hạn chế tri thức để dành chỗ cho niềm tin, I.Cantơ đã nghiên cứu khả năng mong muốn, ý chí trong *Phê phán lý tính thực tiễn*. Sau

1. I.Cantơ: *Sđd*, t.6, tr.18.

2. I.Cantơ: *Những luận văn và thư từ*, Mátxcơva, 1980, tr.332.

khi viết xong hai cuốn phê phán đó, I.Cantơ đã phát hiện ra rằng giữa thế giới tự nhiên và thế giới tự do còn có thế giới thứ ba: thế giới của cái đẹp. *Phê phán năng lực phán đoán* đã trở thành cầu nối giữa sự thật và hành động để tạo nên một bộ ba chân - thiện - mỹ hoàn chỉnh.

Nhà hiền triết I.Cantơ sống thâm lặng đến khiêm nhường. Cuộc đời độc thân của ông có một nếp sống ổn định và thâm lặng. Ấy vậy mà Cantơ đã có hai lần mất ngủ. Đó là vào một đêm ông đọc Rút-xô và một đêm ông nghe tin Đại cách mạng Pháp 1789 đã bùng nổ. Đối với I.Cantơ những người cách mạng Pháp đang tấn công vào ngục Baxti là những người phê phán bằng hiện thực, bằng hành động vào những thước đo, những trục tọa độ, những vectơ định hướng của một trường văn hoá cũ kỹ đến lỗi thời. Triết học của ông là làm lại về mặt lý luận cuộc cách mạng ấy, là phê phán về mặt lý luận cái trường văn hoá lỗi thời ấy. Bộ ba phê phán: *Phê phán lý tính thuần túy*, *Phê phán lý tính thực tiễn* và *Phê phán năng lực phán đoán* chính là sự phản tư, sự suy ngẫm con người trong trường văn hoá theo ba vectơ định hướng chân, thiện, mỹ. L.A.Xuxlôva quả đã nhận xét đúng đắn rằng: “trong hệ thống triết học của I.Cantơ, những vấn đề chính trị, pháp quyền, đạo đức, nghệ thuật, tôn giáo, khoa học được xem xét như các hình thái văn hoá, như các loại hình hoạt động”¹. Hệ thống triết học của I. Cantơ đã thể hiện sự suy ngẫm và cảm nhận văn hoá của thời đại mình, đã đặt và trả lời các câu hỏi: con người hoạt động như thế nào trong nhận thức, trong hành động đạo đức, trong sáng tạo và cảm thụ nghệ thuật, và cuối cùng tổng hợp tất cả chúng lại để trả lời câu hỏi con người là gì? Như vậy, vấn đề văn hoá đã thâm nhập và bao trùm vào toàn bộ hệ thống triết học của

1. L.A.Xuxlôva: *Triết học của I.Cantơ* (phân tích phương pháp luận), Mátxcova, 1988, tr.134.

I.Cantơ, hơn nữa nó còn là chất kết dính để liên kết triết học của I.Cantơ thành một hệ thống. Và ngược lại cũng chính ở trong hệ thống triết học của I.Cantơ, lần đầu tiên văn hoá mới được xem xét như một chỉnh thể, hơn nữa đó là chỉnh thể hữu cơ.

Không ai bác bỏ quan điểm lịch sử cho rằng, trong dòng lịch sử của nhân loại, có những lúc những nơi một hình thái văn hoá trở nên nổi trội và lấn át các hình thái khác. Đúng là có những lúc những nơi nhân loại hiểu văn hoá chỉ là tôn giáo, chỉ là chính trị, chỉ là khoa học hay công nghệ hay chỉ là nghệ thuật. Căn bệnh ấy đã đẻ ra những con người méo mó - những con người thuần chính trị hay tôn giáo, thuần nghệ thuật hay công nghệ, đã đẻ ra bao thứ "isme" khác nhau: chủ nghĩa vị kỹ thuật, vị khoa học, vị nghệ thuật, vị đạo đức, vị chính trị... đã đẻ ra bao sách lược và chiến lược phát triển xã hội đến kỳ lạ: chỉ cần kỹ thuật, chỉ cần chính trị hay đạo đức hay nghệ thuật là giải quyết xong mọi vấn đề của đời sống. Thậm chí cho đến tận hôm nay vẫn còn có những người hy vọng rằng trong tương lai cái đẹp và nghệ thuật sẽ cứu rỗi toàn nhân loại. Ai cũng nghĩ rằng mình đã tìm ra chiếc chìa khóa hay câu thần chú "Vùng di mở cửa" như trong các câu truyện cổ.

Liệu có quá cường điệu không khi nói rằng I.Cantơ đã vượt trước thời đại của mình. Trong hệ thống triết học của ông con người và văn hoá bao giờ cũng được xem xét như một chỉnh thể. Cũng không phải vô cơ mà trong triết học cổ điển Đức, với người khởi đầu là I.Cantơ, khái niệm hệ thống, chỉnh thể đã được chú trọng nghiên cứu. Nhưng không phải là hệ thống cơ khí hay chỉnh thể máy móc mà là chỉnh thể hữu cơ. Đối với hệ thống máy móc hay cơ khí, các bộ phận của nó được tách ra thì vẫn tồn tại độc lập, thì vẫn là chính nó. Ngược lại trong chỉnh thể hữu cơ, một bộ phận, một nhân tố không thể tồn tại nếu không nằm trong mối liên hệ với các bộ phận khác, nhân tố khác. Vì thế, khi đọc *Khoa học lôgic* của Hêghen, V.I.Lênin đã lưu ý đến nhận xét của Arixtốt:

“Chỉ có trong mối liên hệ giữa chúng với nhau thì những bộ phận riêng biệt của thân thể mới là những bộ phận của thân thể. Bàn tay tách rời thân thể chỉ là bàn tay trên danh nghĩa”¹. Điều đó có nghĩa rằng, với I.Cantơ bộ ba chân, thiện, mỹ đã gắn bó chặt chẽ với nhau, cùng tồn tại độc lập ngang nhau, cùng là ba khuôn cửa toả sáng của lâu đài văn hoá. Khi nhìn lâu đài ở ngoài ta vẫn nghĩ rằng đó là ba khuôn cửa riêng biệt. Nhưng hãy bước vào trong lâu đài, hãy bước vào không gian văn hoá ta mới thấy chúng là một. Những ngăn cách tương đối đã tan biến. Chỉ có con người và văn hoá mà xét cho cùng cả hai cũng chỉ là một mà thôi.

Với I.Cantơ chân thiện mỹ trở thành ba vectơ định hướng bởi lẽ ông đã hạn chế tri thức để dành chỗ cho niềm tin. Việc hạn chế ấy có cơ sở của mình khi lý tính với các ý niệm đã gặp phải các antinômi khi muốn kiến tạo thế giới hiện thực. Chúng ta không biết được bản chất, vật tự nó đâu. Chúng ta chỉ biết có hiện tượng, chỉ biết vật cho ta mà thôi. Lời tuyên bố của Hêghen: “Cái gì tồn tại thì hợp lý và cái gì hợp lý thì tồn tại” như là sự khẳng định sức mạnh của lý tính. Khác hẳn với I.Cantơ, ông tin rằng với phương pháp biện chứng lý tính sẽ dẫn dắt chúng ta đi tới tri thức tuyệt đối. Từ đây nảy sinh nhiệm vụ mà Hêghen xem đó là nhiệm vụ cơ bản trong triết học của mình xem xét cái tuyệt đối như tri thức khoa học. Chính khoa học đã khám phá cái tuyệt đối trong nội dung và ý nghĩa chân thực của nó, bởi thế chỉ khi trở thành khoa học thực sự, triết học mới có khả năng thể hiện đúng đắn tri thức tuyệt đối. Với sự giúp đỡ của một triết học khoa học như thế, Hêghen hy vọng sẽ cứu thế giới đang lâm vào tình trạng vô tình thần. Theo Hêghen, trong hình thức khoa học của mình, tri thức tuyệt đối được khám phá không chỉ như mục đích và kết quả cuối cùng của sự phát triển lịch sử mà còn như chính nội dung của sự

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcova, 1981, t. 29, tr.216.

phát triển này. Điều đó có nghĩa rằng tri thức tuyệt đối không phải là gì khác như là toàn bộ lịch sử phát triển nhận thức của nhân loại được xem xét chỉ ở dưới dạng đã được “lột bỏ”, ở dưới dạng khái niệm đang được triển khai một cách khoa học. Đó chính là tri thức về bản thân tri thức trong quá trình hình thành và phát triển của nó, là tri thức hiểu biết về chính mình hay còn gọi là tự ý thức. Với sự nhìn nhận như thế, toàn bộ lịch sử là lịch sử của việc hình thành và phát triển của sự tự ý thức.

Gạt bỏ tính sự vật của thế giới hiện thực nhờ vào việc thấu hiểu tinh thần của nó, Hêghen mong muốn gán cho sự thấu hiểu này một hình thức hệ thống khoa học và muốn tạo nên một nội dung thực sự của tri thức tuyệt đối. Theo Hêghen, đó đồng thời cũng chính là hình thức mà ở đó đã tiến hành sự giáo dục cá thể, sự chuyển hoá nó từ việc nhìn nhận vô giáo dục tới tri thức. Quá trình nâng một cá thể đang bị nhấn chìm trong cuộc sống riêng thường ngày đến mức thấu hiểu khoa học cái chính thể đã tạo nên nội dung thực sự của văn hoá. Toàn bộ ý nghĩa của việc giáo dục cá thể (hay văn hoá của nó) là để cho khoa học dẫn dắt cá thể lặp lại những bước sinh thành của tinh thần thế giới (nghĩa là lịch sử toàn thế giới của nhân loại) và làm cho cái tinh thần thế giới ấy được linh hội về mặt lý luận phù hợp với ý thức cá nhân của mình. Mặt khác đó cũng chính là quá trình chuyển hoá ý thức cá nhân thành phổ quát để đạt tới mức tự ý thức được bản thân mình như lý tính của toàn nhân loại đã được thể hiện thích hợp trong hình thái khoa học. Vậy thì với Hêghen khoa học là hình thức duy nhất đúng trong quan hệ của cá nhân với chính thể, trong việc tập làm quen và giao tiếp của cá nhân với bản chất tộc loại người. Bởi thế đối với mỗi cá nhân khoa học như phương thức tồn tại văn hoá hoàn thiện nhất làm cho sự tồn tại của cá nhân trở thành chủ thể phổ quát của sự phát triển lịch sử.

Sự phản tư triết học như thế đã làm cho khoa học trở thành hình thái cao nhất của ý thức xã hội và sự tồn tại văn hoá của con người, đã làm mất ý nghĩa của các hình thái trước đó. Sự phản tư này không chỉ đề cập các khoa học đang tồn tại mà còn về “tính khoa học” nói chung, cái mà Hêghen gọi là “khái niệm của khoa học”. Tính tư biện đã tạo điều kiện cho Hêghen xác định nhiệm vụ triết học của mình không phải ở trong việc nghiên cứu kinh nghiệm của các khoa học cụ thể, không phải ở trong việc làm sáng tỏ sự giàu có về mặt nội dung và phương pháp luận của nó mà ở trong việc vạch ra quan niệm chung về khoa học, trong việc ấn định xem khoa học là cái gì không ở trong sự tồn tại kinh nghiệm của mình mà ở trong khái niệm của mình. Ý tưởng về tính khoa học như thế đã loại bỏ những tài liệu cụ thể của các khoa học đang tồn tại và được thể hiện trong khuôn khổ của triết học ở dưới dạng một tập hợp các định nghĩa chung nhất của lôgic, nghĩa là ở dưới dạng một học thuyết lôgic về khoa học như một hình thái phổ quát của tri thức. Theo lời của Hêghen, nhập vào trong nội dung của lôgic này “không chỉ là việc vạch ra phương pháp khoa học mà cả chính khái niệm khoa học nói chung, hơn nữa khái niệm này tạo thành kết quả cuối cùng của nó”¹.

Sự tồn tại lôgic của khoa học như Hêghen đã dựng xây là sự tồn tại không phải với tư cách là một hiện tượng đang có một cách cụ thể, không phải với tư cách là một sự tập hợp các khoa học đang tồn tại thực sự đòi hỏi xác định các khách thể nghiên cứu, các nhu cầu và thủ thuật tư duy một cách đa dạng mà với tư cách là một hình thức tuyệt đối và phổ quát của tri thức chứa đựng toàn bộ những vấn đề tốt cùng nhất trong sự tồn tại của tự nhiên và con người. Một lôgic như thế thì không phải là phương pháp để đạt được chân lý cụ thể có ý nghĩa ứng dụng và thực tiễn, mà như một

1. G.V. Hêghen: *Khoa học lôgic*, Mátxcơva, 1970, t. 1, tr.95.

phương thức tồn tại phổ quát của khoa học trong văn hoá, sự tồn tại của khoa học như một hiện tượng văn hoá. Trong ý nghĩa ấy Hêghen là người triệt để khi đồng nhất hình thức logic của tri thức với văn hoá nói chung.

Nhưng một câu hỏi được đặt ra, logic nào mà chẳng nghiên cứu tư duy, vậy Hêghen đã lý giải logic mới của mình như thế nào? Trong phần mở đầu “Tiểu logic” của mình, Hêghen đã nhấn mạnh: “Logic học là khoa học về tư duy, những định nghĩa và những quy luật của nó”¹. Trước Hêghen, các nhà logic học thường hiểu tư duy như một trạng thái tâm sinh lý của một chủ thể riêng biệt. Với cách hiểu như thế, tư duy chỉ còn mỗi một hình thức để tồn tại - đó là ngôn ngữ. Giống như ngữ pháp học, logic học có nhiệm vụ nghiên cứu những quy luật của tư duy để nói và viết cho rõ ràng, minh triết. Hêghen không phủ nhận ích lợi của logic này nhưng theo ông nó mới chỉ dừng lại ở logic của tư duy hữu hạn.

Hêghen đã xác định tư duy một cách sâu rộng hơn nhiều. Theo ông có lẽ nào con người chỉ thể hiện tư duy của mình trong mỗi lời nói? Có lẽ nào trong các hoạt động của mình, trong tiến trình hình thành thế giới hiện thực xung quanh mình, trong việc làm ra các đồ vật, con người không thể hiện mình như một thực thể đang tư duy? Tư duy - theo cách hiểu của Hêghen, đã thể hiện mình trong những công việc của con người hoàn toàn không kém phần hiển nhiên so với trong lời nói, thuật ngữ và ngôn từ.

Như vậy, tư duy đã thể hiện sức mạnh và năng lực hoạt động của mình không chỉ trong lời nói hay trong những trước tác mà còn cả ở trong công việc nhào nặn thế giới bên ngoài, trong việc tạo nên cái mà C.Mác gọi là thân thể vô cơ của con người, trong việc tạo nên thiên nhiên thứ hai, tạo nên thế giới văn hoá. Thế giới này bao hàm cả công cụ lao động lẫn các đền đài, cả nhà nước lẫn các hệ

1. G .V. Hêghen: *Sđd*, tr.107.

thống pháp luật, con tàu vũ trụ lẫn các đồ chơi của trẻ nhỏ, cơm gạo thực phẩm lẫn thơ ca, nhạc, hoạ và khúc kịch bi ai. Theo Hêghen các đồ vật được nhập vào quá trình logic chính là nhờ thông qua hoạt động của con người, thông qua sự hiện thực hoá các ý đồ này hay khác, những tư tưởng này hay khác. Ở đây tư duy đã được đối tượng hóa vào trong các vật liệu, còn các vật liệu đã được giải đối tượng hoá, nghĩa là đã mất đi hình thức tự nhiên vốn có của mình và chuyển thành tư duy đã bị tha hoá. Ở đây đã nảy sinh mối quan hệ biện chứng giữa “hoạt động phổ biến” và sự phản kháng của cái đặc thù ở vật liệu “khó bảo”, giữa cái phổ biến sống động và cái bất động, bởi lẽ hành động tích cực đã đẩy lên sự phản kháng, tính thụ động trở thành tích cực. Nghĩa là “cái của mình” sẽ trở thành “cái khác” còn “cái khác” sẽ thành “cái của mình”¹.

Nhìn thấy mối quan hệ biện chứng ấy trong hoạt động của con người là một trong những sự sáng suốt và sâu sắc của Hêghen. Để biểu hiện cái công việc phức tạp và đầy mâu thuẫn này đòi hỏi phải xây dựng một hệ thống biện chứng của các phạm trù tương ứng, nghĩa là phải xây dựng một logic mới, Logic với chữ L viết hoa, Logic về văn hoá của nhân loại. Nhập thực tiễn (sự biến đổi vật liệu tự nhiên bằng hoạt động của con người) vào quá trình logic và lý giải thực tiễn này như một giai đoạn phải trải qua của quá trình logic, hơn nữa như một giai đoạn cởi bỏ tính phiến diện của quan hệ thuần lý luận của thực thể đang tư duy với thế giới bên ngoài là một chiến công vĩ đại của Hêghen. Nhờ đó theo quan điểm của ông, tư duy được thể hiện như một quá trình quy hồi tịnh tiến, như hàng loạt các chu kỳ của hoạt động lý luận và thực tiễn thay đổi nhau tạo nên một đường xoáy bất tận. Biện chứng chính là logic của tư duy đang phát triển, là logic của sự tồn tại hiện thực. Với tư cách là logic, biện chứng chính là sự thấu hiểu nhịp điệu

1. Xem G.V. Hêghen, *Sđđ*, tr. 279-280.

của việc triển khai quá trình này, sự thấu hiểu những lược đồ phổ biến của nó. Bởi thế các quy luật của lôgic không phải là cái gì khác mà như là những quy luật phát triển của tự nhiên đã và đang hàng ngày được lôi vào trong quá trình xây dựng “thân thể vô cơ của con người”, như là những quy luật phát triển phổ biến đã được nhận thức và kiểm nghiệm qua hàng nghìn năm trong hoạt động thực tiễn của con người. Vì vậy lôgic học của Hêghen được đồng nhất với cái gọi là métaphysique - khoa học về bản chất của thế giới bên ngoài. Những quy luật của lôgic không phải là cái gì khác mà như quy luật của quá trình “trao đổi chất” giữa con người xã hội với tự nhiên, những quy luật của quá trình chuyển hoá cái khách quan thành cái chủ quan và ngược lại của quá trình mà ở trong đó một phần của giới tự nhiên (gồm cả thể xác của chính bản thân mỗi người) được chuyển thành thân thể văn hoá. Bởi thế lôgic biện chứng của Hêghen chính là lôgic văn hoá của nhân loại, là cái được gọi là triết học văn hoá của ngày nay.

Cũng giống như lôgic truyền thống, trong lôgic của Hêghen dĩ nhiên khái niệm là hình thức cơ bản của tư duy. Nhưng khái niệm là gì? Đối với Hêghen, khái niệm trước tiên đồng nghĩa với sự hiểu biết thật sự thực chất của vấn đề mà không chỉ đơn giản thể hiện cái chung, cái giống nhau của các sự vật được khám phá. Bởi thế trong nó sẽ thể hiện không chỉ cái chung mà cả cái đặc thù của khách thể. Khái niệm cần phải thể hiện quy luật của sự sinh thành, phát triển và diệt vong của các sự vật riêng biệt, mà quy luật như thế không phải luôn luôn hiện ra với vẻ bên ngoài của các hiện tượng ở dưới dạng những dấu hiệu chung hay sự giống nhau giản dị. Bởi thế trong lôgic của Hêghen, khái niệm thể hiện cái chung cụ thể, nghĩa là thể hiện sự thống nhất trong đa dạng của các sự vật. Nhưng Hêghen không chỉ dừng lại ở đó. Bằng cách tiếp cận hoạt động với tư duy và xem tư duy như quá trình vận động và phát triển của văn hoá nhân loại, ông đã hiểu khái niệm không chỉ

là từ ngữ hay thuật ngữ mà là thể hiện phương thức, hình thức, lược đồ của hoạt động người trong quá trình trao đổi chất với tự nhiên. Trong hoạt động hiện thực, con người đã đối tượng hoá hình thức của tư duy, hay chính xác hơn đã đối tượng hoá phương thức hoạt động, lược đồ hoạt động của mình vào thế giới các đồ vật. Đó chính là tư duy tự mình. Logic học là tư duy về tư duy, là khái niệm về khái niệm, vậy nó có nhiệm vụ phải chuyển tư duy tự mình sang tư duy cho mình, nó có nhiệm vụ phải làm lại quá trình vận động của hình thức tư duy từ tồn tại qua bản chất tới khái niệm bằng con đường đi từ trừu tượng tới cụ thể. Bởi thế khái niệm chính là chân lý, là hình thức của ý niệm tuyệt đối, của tinh thần hay nói cho đúng hơn và rộng hơn của văn hoá nhân loại.

Như trên đã nói, con người sống trong thế giới các đồ vật đã được sáng tạo bởi bao thế hệ trước. Mỗi hành động của con người là hành động với các đồ vật do chính con người tạo nên. Tổng thể các đồ vật ấy là thân thể vô cơ của con người, là văn hoá, là lịch sử nhân loại đã được đối tượng hoá. Đối với mỗi cá thể, những nhu cầu của nó và các phương thức thoả mãn chúng nghĩa là các lược đồ hoạt động, phương thức hoạt động của nó, những mối quan hệ với các cá thể khác và với thế giới đồ vật không phải là có sẵn. Chúng được xuất hiện, được hình thành và phát triển trong quá trình khai thác, hay nói chính xác hơn trong quá trình giải đối tượng hoá cái thân thể vô cơ của con người. Như vậy với Hêghen, tư duy của mỗi cá thể không phải là món quà của thượng đế hay tự nhiên, không phải là sự khởi đầu mà vào mỗi thời điểm luôn là kết quả và sự tiếp tục của quá trình khai thác thế giới các đồ vật do các thế hệ đã nối tiếp nhau tạo ra, là sự giải đối tượng hoá văn hoá của nhân loại. Tư duy đã được Hêghen hình dung với tư cách là một quá trình. Như vậy, một mặt lịch sử nhân loại thường xuyên củng cố những thành tựu của mình ở dưới dạng văn hoá vật chất và văn hoá tinh thần. Mà theo Hêghen đó cũng chính là lịch sử

tinh thần của nhân loại, là lịch sử phát triển của tư duy loài người, của tư duy vô hạn. Mặt khác, tư duy hữu hạn xuất hiện và hình thành trong cuộc đời của mỗi con người cũng là một quá trình. Hơn nữa Hêghen đã nhấn mạnh rằng tư duy hữu hạn ấy cũng lặp lại tất cả các giai đoạn phát triển cơ bản của ý niệm tuyệt đối văn hoá của nhân loại.

Sự phát triển của tư duy hữu hạn là sự giao tiếp dần dà của cá thể với kho báu tinh thần của nhân loại. Bởi thế đối với Hêghen, giáo dục là con đường duy nhất để thức tỉnh khả năng sáng tạo của mỗi cá thể, là cái cầu nối liền tư duy vô hạn với tư duy hữu hạn, là phương tiện để truyền đạt các hình thức văn hoá phổ biến của cả loài người. Đối với Hêghen chân lý, ý niệm tuyệt đối cũng chính là thượng đế. Ở ông, hình ảnh Thượng đế là hình ảnh một ông lão râu tóc bạc phơ đang đọc quyển sách dày dưới ánh nến chập chờn. Quyển sách đó chính là *Khoa học lôgic* của Hêghen. Bất kỳ ai trong chúng ta, nếu được giáo dục trọn vẹn, nếu đọc và hiểu *Khoa học lôgic* đều có thể trở thành Thượng đế. Trong việc giải thoát cái hữu hạn, cái tương đối để trở về với cái vô hạn, cái tuyệt đối khác với linh cảm, huyền đồng, chiêm nghiệm hay chân thiện của truyền thống phương Đông, Hêghen đã đưa ra một thánh kinh mới mang đầy màu sắc duy lý: *Khoa học lôgic*.

Quán triệt nguyên tắc duy lý của triết học cổ điển, Hêghen đã làm sáng tỏ và đã có ý định hiện thực hoá sứ mệnh văn hóa của khoa học xem khoa học không chỉ là tri thức của con người về thế giới mà còn là sự tự ý thức của con người. Xem khoa học như tự ý thức nghĩa là khoa học đã thống nhất trong nó cả khách thể với chủ thể, thực thể với tinh thần. Quan điểm đồng nhất khách thể và chủ thể là quan điểm của triết học xem khoa học là nguyên tắc phổ quát và tuyệt đối của toàn bộ sự phát triển văn hoá. Mà chừng nào khoa học còn gắn liền với tư duy thể hiện ở dưới dạng phổ quát chừng đó ý nghĩa của văn hoá, nội dung của

quá trình giáo dục và khai sáng các cá thể chính là ở trong việc nâng đỡ và lôi kéo tính chủ thể con người từ cái đơn nhất, đặc thù vươn tới cái phổ quát của tư duy. Bởi thế Hêghen đã khẳng định rằng: “Giá trị tuyệt đối của văn hoá được thể hiện trong việc phát triển tính phổ quát của tư duy” Nói cách khác, trong triết học của Hêghen bản chất của văn hoá là quá trình tự ý thức để nhận được hình thức phổ quát, hình thức của tư duy. Quá trình tự ý thức của con người để vươn từ cái đơn nhất và cá biệt tới cái phổ quát - bản chất của tộc loại người được Hêghen mô tả trong *Triết học tinh thần* như quá trình đi từ cảm xúc qua quan niệm để tới khái niệm, như quá trình đi từ nghệ thuật qua tôn giáo và đạo đức để tới triết học. Sự tôn thờ tính duy lý đã dẫn Hêghen đến việc xây dựng mô hình văn hoá như một đường thẳng tuyến tính vươn tới triết học đỉnh cao của khoa học mà trong đó nghệ thuật và đạo đức chỉ là những bậc thang ban đầu mà thôi. Ở đây cái mỹ và cái thiện chỉ là hình ảnh của cái chân trong quá trình vận động và phát triển văn hoá của nhân loại.

Từ cuối thế kỷ XIX tới đầu thế kỷ XX, triết học cổ điển nói chung và mô hình cổ điển về văn hoá nói riêng đã bị phê phán từ nhiều phía khác nhau. Triết học Mác, triết học phi cổ điển phương Tây rồi chủ nghĩa hậu hiện đại là những sự phê phán và tìm kiếm một mô hình văn hoá mới trong thời đại mới. Xem xét vấn đề văn hoá trong triết học cổ điển Đức thông qua hai đại biểu điển hình là I.Cantơ và Hêghen đem lại không ít những gợi mở cho triết học chúng ta trong thời đại toàn cầu hoá ngày nay. Công việc xây dựng một mô hình văn hoá mới không thể nào là công việc của một cá nhân, một dân tộc mà phải là kết quả của sự hợp tác giữa các thế hệ, giữa các châu lục, giữa các tộc người.

NAN ĐỀ VÀ HOÁ GIẢI NAN ĐỀ TỪ HƯỚNG TIẾP CẬN TOÀN THỂ CỦA I.CANTƠ ĐẾN TOÀN THỂ LUẬN ĐƯƠNG ĐẠI

TÔ DUY HỢP*

Trong lịch sử triết học và khoa học, I.Cantơ là người đã có công làm rõ *những vấn đề nan giải* của triết học và khoa học. Tôi gọi tất vấn đề nan giải là *nan đề*. Nan giải là khó giải chứ không phải là không giải được. Như đã biết, I.Cantơ đã bàn về hai loại nan đề cơ bản có liên quan với nhau. Một là song đề nhận thức luận (epistemological dilemma), đó là sự đối lập loại trừ nhau giữa các chủ thuyết *duy lý* và *duy nghiệm* (duy lý - duy cảm, duy lý thuyết - duy kinh nghiệm,...)¹ và hai là *song đề lôgic* (logical dilemma), dưới dạng các antinomien²: chính đề - phản đề như thế giới hữu hạn thế giới vô hạn, thế giới hữu thủy hữu chung - thế giới vô thủy vô chung, v.v..

* Giáo sư, tiến sĩ - Viện Khoa học xã hội Việt Nam.

1. Trong "Dẫn luận tác phẩm" *Phê phán lý tính thuần túy* của I.Cantơ, học giả Thái Kim Lan gọi đây là loại "vấn nạn triết học" Xem I.Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải). Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004.

2. Trong sách đã dẫn, antinomien được dịch là "*các nghịch lý*" của lý tính thuần túy.

Đã có nhiều cách thể hiện sự đồng tình hoặc phản đối hệ quan điểm của I.Cantơ từ trong lịch sử triết học cổ điển Đức cũng như về sau¹ Trong bài viết này, tôi sẽ bàn về sự kế thừa và phát triển tiếp tục hạt nhân hợp lý trong lý luận nhận thức và logic học của I.Cantơ và của triết học cổ điển Đức nói chung từ *hướng tiếp cận toàn thể luận* (Holism).

Toàn thể luận hay thuyết toàn thể (Holistic theory) là một khung mẫu lý thuyết nền tảng (Fundamental theoretical paradigm) trong triết học và khoa học. Cho đến nay, trong các từ điển triết học và khoa học người ta vẫn định nghĩa toàn thể luận (thuyết toàn thể) theo nghĩa đối lập với cá thể luận (thuyết cá thể - Individualism)². Cá thể luận (thuyết cá thể) là biểu hiện của *phi toàn thể luận* (thuyết phi toàn thể - non-holistic theory). Nhưng cá thể luận thực ra không phải là biểu hiện duy nhất của phi toàn thể luận. Bởi vì, phi toàn thể luận, ngoài ra, còn có nhiều biểu hiện khác như thuyết nguyên tố (Elementarism), thuyết nguyên tử (Atomism), thuyết địa phương (Localism), thuyết chia cắt (Compartmentalism), v.v..

Trong triết học và khoa học, phi toàn thể luận thường biểu hiện tập trung dưới dạng các tiếp cận hay lý thuyết cực đoan, duy - vị (Extremism) kiểu như duy tâm, duy linh, duy lý, duy cảm, duy vật, duy nghiệm,... vị kỷ, vị tha, vị tộc, vị nữ, vị nghệ thuật, v.v.. Các tiếp cận hay lý thuyết quy giản kiểu như thuyết quy giản tự

1. Xem: Nguyễn Trọng Chuẩn (chủ biên): *I. Cantơ - Người sáng lập nền triết học cổ điển Đức*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1997.

2. Xem: The Cambridge Dictionary of Philosophy. Robert Audi (the general editor). Cambridge University Press, New York, 1995 (reprinted 1996); Encyclopedia of Social and cultural Anthropology. Edited by Alan Barnard & Jonathan Spencer. Routledge, London & New York, 1996; Collins Dictionary of Sociology. David Jary & Julia Jary. Harper Collins Publisher, 1991, v.v..

nhiên (Naturalism), thuyết quy giản cơ giới (Mechanicism), thuyết quy giản vật lý (Physicalism), v.v. đều là biểu hiện của tiếp cận phi toàn thể luận.

Học giả Cao Xuân Huy đã đem đối lập “*chủ toàn*” với “*chủ biệt*” như hai ngã rã trong triết học Đông Tây¹. Chủ toàn ở đây có ý nghĩa là chủ thuyết toàn thể (Holism hay là Universalism), còn chủ biệt thì có ý nghĩa là chủ thuyết phi toàn thể (particularism). Nhưng quan điểm cho rằng triết học phương Đông là chủ toàn, còn triết học phương Tây là chủ biệt là một quan điểm không chính xác, bởi vì thứ nhất ở đây cần nói rõ thực ra đó chỉ là đặc trưng nổi trội chứ không phải là đặc trưng duy nhất; hơn nữa tính hợp lý trong so sánh đặc trưng triết học phương Đông cổ truyền (chủ toàn) với đặc trưng triết học phương Tây trước triết học cổ điển Đức (chủ biệt) đã bị khái quát hoá quá mức cho cả triết học phương Đông và phương Tây nói chung.

Nếu như tư tưởng triết học của R.Đêcátơ và của J. Lốccơ là điển hình của chủ biệt, vì người trước chủ trương thuyết duy lý còn người sau chủ trương thuyết duy nghiệm thì không thể nói tư tưởng triết học của I.Cantơ là điển hình của chủ biệt được; bởi vì, I.Cantơ chủ trương phê phán cả hai lập trường phi toàn thể luận nêu trên.

I.Cantơ là người tiên phong trong triết học cổ điển Đức đã chỉ rõ *nguồn gốc nhận thức luận của những nan đề triết học là do tiếp cận phi toàn thể luận*. Sự dụng độ, không chịu dụng được nhau, và loại trừ lẫn nhau giữa duy lý và duy cảm, duy lý thuyết và duy kinh nghiệm trong triết học Pháp và Anh có trước triết học cổ điển

1. Cao Xuân Huy: *Tư tưởng phương Đông gợi những điểm nhìn tham chiếu*; Nxb. Văn học, Hà Nội, 1994. Trong tác phẩm này Cao Xuân Huy đã dịch từ “antinomien” của I.Cantơ là “*nhị luật bôi phản*”, nghĩa là sự mâu thuẫn giữa hai tính quy luật hay giữa hai loại chuẩn mực.

Đức, theo I.Cantơ chẳng qua là do sự đối đầu giữa hai chủ thuyết cực đoan, duy vị, do kết quả sai lầm tuyệt đối hóa một trong hai mặt mâu thuẫn thống nhất biện chứng: lý tính cảm tính, lý thuyết - kinh nghiệm với tư cách là những năng lực bản chất người luôn tương tác và bổ sung cho nhau.

Do đó, I.Cantơ chủ trương cách hoá giải các nan đề triết học và khoa học là *phải phê phán các tiếp cận phi toàn thể luận*. Một đường lối *phê phán kiến tạo* (constructive critique) từ hướng tiếp cận toàn thể (chủ toàn) đã được I.Cantơ xây dựng và triển khai. Trước hết là vạch rõ sai lầm tuyệt đối hoá cái tương đối trong năng lực nhận thức, đưa một tình trạng hợp lý “có cái riêng được thấy thì có cái riêng bị che” (diễn đạt theo cách nói của Tuân Tử), thành tình trạng nan đề “chỉ có cái này, không có cái kia” (duy vị, cực đoan). Tiếp đến là nảy ra hạt nhân hợp lý trong các quan điểm cực đoan, duy vị và sau đó là tiến hành tổng tích hợp những hạt nhân hợp lý đó trong một tiếp cận toàn thể đủ sức hoá giải nan đề do các cách tiếp cận phi toàn thể luận gây ra.

Chính I.Cantơ đã làm như thế trong đại công trình “Phê phán” của ông bao gồm *Phê phán lý tính thuần túy*, *Phê phán lý tính thực tiễn* và *Phê phán năng lực phán đoán*.

Dòng chủ lưu của triết học cổ điển Đức đã triển khai chủ trương phê phán kiến tạo này của I.Cantơ. Tuy giống nhau ở quan điểm chung là phê phán vượt qua các cách tiếp cận phi toàn thể luận và xây dựng tiếp cận toàn thể luận để hoá giải các nan đề triết học và khoa học, nhưng người sau phê phán người trước và tạo ra tiến trình phê phán sự phê phán có tính chất phê phán. Kế thừa và phát triển là tính quy luật tiến hoá của triết học cổ điển Đức.

G. Phíchơ kế thừa phép biện chứng của I.Cantơ. Đây rõ ràng là điểm then chốt. Bởi vì, phép biện chứng là cốt lõi của tiếp cận toàn thể luận. Do đó, nếu không có phép biện chứng thì không có cơ sở và công cụ để hoá giải các nan đề triết học và khoa học do các

cách tiếp cận phi toàn thể luận, siêu hình gây ra. Vấn đề còn lại là phép biện chứng nào? Phíchơ đã phê phán phép biện chứng tiên nghiệm (transcendental dialectics) của I.Cantơ. Bởi vì, theo Phíchơ thì trong quan điểm tiên nghiệm của I.Cantơ vẫn còn bảo lưu dấu ấn của thuyết bất khả tri (Đ. Hium) và thuyết hoài nghi (R. Đêcátơ) khi mà I.Cantơ thừa nhận có “vật tự nó” và sự bất lực của lý tính con người trước “vật tự nó”. Phíchơ tin tưởng vào khả năng nhận thức của con người, có thể biến “vật tự nó” thành “vật cho ta”, cho nên đã thay thế phép biện chứng duy tâm siêu nghiệm (transcendental idealist dialectics) bằng phép biện chứng duy tâm chủ quan (subjective idealist dialectics) và cho rằng phép biện chứng duy tâm chủ quan sẽ khắc phục được hạn chế bất khả tri luận trong phép biện chứng duy tâm siêu nghiệm của I.Cantơ.

Ph.Sêlinh đã xây dựng phản đề từ chính đề là thuyết duy tâm biện chứng chủ quan của Phíchơ. Đó chính là *phép biện chứng duy tâm khách quan* (objective idealist dialectics). Và Hêghen đã đưa phép biện chứng duy tâm khách quan lên tới đỉnh cao của triết học cổ điển Đức, xây dựng *thuyết toàn thể biện chứng triết để dựa trên cơ sở duy tâm khách quan triết để*.

Đối lập với toàn thể luận biện chứng duy tâm khách quan của Hêghen là *toàn thể luận biện chứng duy vật của C.Mác*. Phép biện chứng duy vật (materialist dialectics) của C.Mác thực chất là kết quả tổng - tích hợp hạt nhân hợp lý có trong phép biện chứng duy tâm khách quan của Hêghen và chủ thuyết duy vật nhân bản (anthropological materialism) của Phoiơbác¹. Chủ nghĩa duy vật lịch sử là kiến tạo độc đáo của Mác.

1. Tô Duy Hợp: *Tổng - tích hợp lý thuyết - một đóng góp quan trọng cho tiến trình phát triển tư duy lý luận*. Tạp chí *Triết học*, số 5-2004. Xem thêm, cùng tác giả: *Tổng - tích hợp lý thuyết, một trào lưu mới của tiến trình phát triển xã hội học*. Tạp chí *Xã hội học*, số 2 - 2004.

Như vậy là nhờ công khởi động của I.Cantơ và sự tiến triển của triết học cổ điển Đức mà trong lịch sử triết học thời cận - hiện đại đã hình thành hai mô thức (pattern) toàn thể luận thẩm nhuần phép biện chứng, đó là toàn thể luận biện chứng duy tâm (đỉnh cao là Hêghen) và toàn thể luận biện chứng duy vật (điển hình là Mác). Đây là hai mô thức toàn thể luận kinh điển làm cơ sở lý luận và phương pháp luận cho quá trình hoá giải các nan đề triết học và khoa học đã nảy sinh.

Nhưng biện chứng của quá trình hoá giải các nan đề là mâu thuẫn cũ được giải quyết thì mâu thuẫn mới xuất hiện. Hai mô thức toàn thể luận nêu trên đã tạo ra nan đề mới: hoặc là biện chứng duy tâm hoặc là biện chứng duy vật? Hơn thế nữa, đấu trường này không duy nhất trong triết học và khoa học đương đại. Sự đụng độ giữa *chủ thuyết thực chứng* (positivism) và *chủ thuyết phản thực chứng* (antipositivism) không thể quy giản về nan đề duy vật - duy tâm, bởi vì cả hai trường phái nêu trên đều phê phán hạn chế của duy vật duy tâm và hơn thế nữa, đấu trường đã diễn ra xung quanh nan đề mới, đó là *duy khoa học* (scientism) - *phản duy khoa học* (anti-scientism). Cũng như vậy, sự đối đầu giữa *chủ thuyết mácxít* (marxism) và *phản mácxít* (anti-marxism) không quy giản về nan đề biện chứng duy vật - biện chứng duy tâm mà tập trung vào hoá giải các nan đề mới, như *nhất nguyên luận* (monism) *đa nguyên luận* (pluralism), *chủ nghĩa cộng sản* (communism) *chủ nghĩa chống cộng* (anti-communism) v.v..

Cách đặt vấn đề vĩ đại của I.Cantơ lại được chú ý trong triết học và khoa học đương đại. Như vậy là phải tiếp tục phê phán các *đối trọng* trong triết học và khoa học. Rõ ràng hai mô thức toàn thể luận biện chứng duy tâm và biện chứng duy vật đã vận dụng phép biện chứng để giảm trừ bớt cực đoan duy tâm siêu hình hoặc duy vật siêu hình; nhưng vẫn không giải “*duy*”. Đây thực chất mới chỉ là kết quả của việc *toàn thể luận hoá các cách tiếp cận phi toàn thể*

luận (biện chứng hoá phép siêu hình) chứ chưa đạt tới toàn thể luận đích thực. Do đó, vẫn chưa đủ sức hoá giải các nan đề triết học và khoa học-mới nảy sinh hoặc được tái cấu trúc từ những nan đề cũ.

Đây là hạn chế chung của các mô thức toàn thể luận cũ, cổ điển (classical holism). Trong toàn thể luận cũ, cổ điển ngoài song đề biện chứng duy tâm - biện chứng duy vật nêu trên, còn có song đề khác, đó là bao quát thể luận - chỉnh thể luận. Song đề này xuất hiện từ hướng tiếp cận lý thuyết hệ thống (system theory).

Bao quát thể luận (overal outlook) là tiếp cận lý thuyết xem xét *tất cả* sự vật, hiện tượng. Có một số biểu hiện như *tổng thể luận* (totalism), *lý thuyết tập hợp* (set theory), *phổ quát luận* (universalism), *vũ trụ luận* (cosmology) v.v.. Bao quát thể luận là một kiểu tiếp cận hệ thống lỏng lẻo, bao hàm cả những khía cạnh phi hệ thống. Phạm trù “toàn thể” trong bao quát thể luận thiên về định lượng (lượng từ toàn thể). I.Cantơ đã có quan điểm bao quát toàn thể về mặt số lượng. Trong logic học tiên nghiệm, phần phê phán tiên nghiệm, khi phân tích phạm trù về lượng I.Cantơ cho thấy rõ tam đoạn thức sau đây:

Chính đề: Nhất thể (Einheit)

Phản đề: Đa thể (Vielheit)

Hợp đề: Toàn thể (Allheit)

Bao quát thể luận nhấn mạnh tính phức tạp của hệ thống. Đó chính là phức thể luận. *Chỉnh thể luận* (Theory of entity) là tiếp cận lý thuyết hệ thống chặt chẽ, thiên về định tính với các biểu hiện như *nhất thể luận* (unitarianism), *cấu trúc luận* (structuralism), *chức năng luận* (functionalism) v.v.. Chỉnh thể luận dựa trên nguyên lý cơ bản của lý thuyết hệ thống là chỉnh thể (cấu trúc hệ thống) không quy giản về tổng số giản đơn các yếu tố, bộ phận hợp thành mà có những đặc trưng mới gọi là tính hệ thống hay tính cấu trúc, hay tính chức năng. Tính hệ thống là một lưỡng tính mâu thuẫn

thống nhất, một mặt đó là tính *trôi* (emergence), nghĩa là cái gì đó lớn hơn so với tổng số các yếu tố, bộ phận hợp thành; song mặt khác, đó là *tính kiềm chế* (constrain) làm giảm bậc tự do của các yếu tố, bộ phận hợp thành, nghĩa là cái gì đó nhỏ hơn so với tổng số các yếu tố, bộ phận hợp thành,... Theo thuyết chỉnh thể (thống nhất) thì toàn thể quyết định bộ phận chứ không phải ngược lại. Nếu người ta quán triệt phép biện chứng thì sự quyết định này không siêu hình, không cứng nhắc một chiều, tránh được tình trạng cực đoan: hệ thống là tất cả, yếu tố chẳng là gì cả, người ta sẽ tính đến sự phản hồi, sự tương tác giữa bộ phận và toàn thể nhưng suy cho cùng, chỉnh thể luận vẫn là chỉnh thể luận, nghĩa là vẫn dựa trên nguyên tắc toàn thể quyết định bộ phận chứ không phải ngược lại.

Như vậy, bao quát thể luận và chỉnh thể luận không phải là hai thái cực, nhưng vẫn là hai đối trọng trong toàn thể luận cũ, cổ điển.

Người ta đã tìm cách bỏ qua các đối cực giữa các tiếp cận phi toàn thể luận và vượt qua cả các đối trọng giữa các cách tiếp cận toàn thể luận. Đó là bằng đường lối *trung thể luận* (Theory of inter-mediacy như thuyết trung dung, trung đạo, chấp trung thuyết chiết trung eclecticism). Trung thể luận với tư cách là toàn thể luận cố gắng bỏ qua hoặc né tránh thái cực, đặc biệt chú trọng các thể trạng trung gian giữa các thái cực và giữa các đối trọng; nhưng cũng không tuyệt đối hoá thể trạng đứng ở giữa của *thuyết trung lập* (neutralism). Các học thuyết Nho, Phật, Lão trong triết học phương Đông cổ truyền đều chủ trương trung thể luận. Chẳng hạn như *thuyết trung dung* của Khổng giáo nói riêng, Nho giáo nói chung chủ trương không cố chấp đứng ở giữa (trung lập) mà là ở đâu đó giữa các thể trạng cực đoan, tránh thái quá, tránh bất cập, thuận thiên hành đạo, thuận nhân hành đức; nghĩa là tùy cơ ứng biến, tùy thời thế mà hành đạo. Rõ ràng đây là một tiếp cận lý thuyết linh hoạt theo tinh thần biện chứng trung thể

luận. Nhưng nó vẫn bị hạn chế ở chỗ chỉ chú mục vào các thể trạng trung gian, trung giới; nghĩa là vẫn chưa phải là toàn thể luận đích thực, hoàn chỉnh.

Theo tôi, toàn thể luận đương đại phải là toàn thể luận đích thực, hoàn chỉnh. Muốn vậy, phải tiếp nhận hạt nhân hợp lý của *tất cả* các mô thức toàn thể luận cũ, cổ điển. Hơn thế nữa, cần phải tổng - tích hợp không chỉ hạt nhân hợp lý của các mô thức toàn thể luận cũ, cổ điển mà còn cả hạt nhân hợp lý của *tất cả* các cách tiếp cận phi toàn thể luận từ các chủ thuyết duy - vị, cực đoan.

Toàn thể luận mới, phi cổ điển (nonclassical holism) không loại trừ hoàn toàn các quan điểm phi toàn thể luận (như cá thể luận, quy giản luận, cực đoan luận v.v.) mà chấp nhận hạt nhân hợp lý của các cách tiếp cận phi toàn thể luận đó, coi chúng như những trường hợp riêng, hợp lý tương đối. Toàn thể luận mới, phi cổ điển thấm nhuần tinh thần *tương đối luận* (relativism). Nhưng không tuyệt đối hoá nguyên lý tương đối đến mức lại rơi vào *thuyết nguy biện* (sophism) hoặc *chủ nghĩa vô nguyên tắc phương pháp luận* (methodological anarchism), kiểu như P. Feyerabend đã từng chủ trương: "Anything goes" (Mọi thứ đều chuyển biến)¹.

Một khung mẫu tổng - tích hợp toàn bộ như thế có thể được xác định là *khung mẫu toàn thể luận khinh trọng*. *Cặp phạm trù khinh - trọng* do tôi đặt ra, là cặp phạm trù cơ bản nhất của toàn thể luận đương đại, thấm nhuần tinh thần *phi cổ điển* (nonclassical) và *hậu hiện đại* (postmodernist). *Cặp phạm trù khinh - trọng* cho đến nay vẫn thường được người ta hiểu và thao tác theo ý nghĩa *biện chứng chủ quan*, theo đó thì "*khinh*" có nghĩa là chủ thể tỏ ra khinh miệt, coi thường, hạ thấp, xem nhẹ,... còn "*trọng*" có nghĩa là chủ thể tỏ rõ sự trọng thị, coi trọng, đề cao,

1. P.Feyerabend. "Phản phương pháp". Trong sách: *Stanley Rosen. Triết học nhân sinh*, Nxb. Lao động, Hà Nội, 2004, tr. 408-409.

nhấn mạnh,... Nhưng ở đây, trong toàn thể luận khinh - trọng, cần phải được hiểu và thao tác theo cả ý nghĩa *biện chứng khách quan*, nghĩa là khách thể tự nó phân biệt khinh trọng như phân biệt thứ yếu chủ yếu, không cơ bản cơ bản, bị tác động - tác động, phụ thuộc chủ động, bị quy định quy định... Quan hệ hệ quả nguyên nhân theo đó là một quan hệ khinh - trọng. Với cách hiểu và thao tác như thế này, cặp phạm trù khinh trọng có ý nghĩa phổ quát và phổ dụng, thích hợp nhất với toàn thể luận đích thực, hoàn chỉnh.

Toàn thể luận khinh trọng, theo tôi dựa trên cơ sở 4 định (Postulates) cơ bản mà tôi thích gọi là *tứ điều* đề sau đây:

1) *Toàn thể* có lưỡng tính khinh trọng. Nghĩa là, toàn thể phân biệt hoặc/và không phân biệt, điều chỉnh hoặc/và không điều chỉnh, thay đổi hoặc/và không thay đổi khinh - trọng.

2) *Chủ thể* là một toàn thể tự chủ phân biệt hoặc/và không phân biệt, điều chỉnh hoặc/và không điều chỉnh, thay đổi hoặc/và không thay đổi khinh - trọng.

3) *Khách thể* là một toàn thể tự nó phân biệt hoặc/và không phân biệt, điều chỉnh hoặc/và không điều chỉnh, thay đổi hoặc/và không thay đổi khinh trọng.

4) *Quan hệ (tương quan và tương tác) chủ thể - khách thể* là một toàn thể phân biệt hoặc/ và không phân biệt, điều chỉnh hoặc/và không điều chỉnh, thay đổi hoặc/và không thay đổi khinh - trọng.

Mọi lý thuyết đều trở thành phương pháp. Hay nói khác đi, lý thuyết nào phương pháp đó. Tương ứng với toàn thể luận là một phương pháp hệ (methodique) đặc trưng, theo tôi, đó chính là *khung mẫu toàn đồ* (Holographic paradigm), và phù hợp với toàn thể luận khinh - trọng sẽ là *khung mẫu toàn đồ khinh - trọng*.

Khung mẫu toàn đồ khinh - trọng bao gồm *tất cả* các mô thức khinh - trọng của toàn thể luận khinh - trọng.

1) Trước hết đó là loại *mô thức khinh - trọng thái quá*, đó là

các thể trạng cực đoan, duy - vị. Như đã nói ở trên, các cách tiếp cận phi toàn thể luận (các thuyết duy - vị, cực đoan) đều sai lầm do tuyệt đối hoá, nhưng đều có hạt nhân hợp lý, nếu không bị tuyệt đối hoá.

2) *Loại mô thức khinh - trọng không thái quá*, đó là những mô thức phân biệt khinh - trọng với những mức độ và phạm vi khác nhau.

3) *Loại mô thức quân bình khinh - trọng*, đó là thể trạng mà các mặt, lực lượng đối lập tạo ra thể quân bình hay cân bằng.

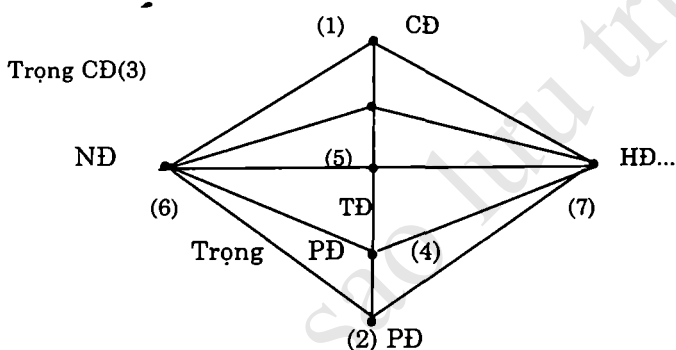
4) *Loại mô thức tổng - tích hợp khinh - trọng* tạo ra sự thống nhất trong đa dạng của cái toàn thể, có hai thể trọng hoặc là nguyên hợp hoặc là tích hợp.

Vận dụng vào trường hợp các nan đề dưới dạng các song đề: <chính đề - phản đề> như I.Cantơ và triết học cổ điển Đức đã đặt ra nhưng giải quyết chưa trọn vẹn, tôi cho rằng khung mẫu toàn đồ khinh - trọng sẽ phát triển có kế thừa hạt nhân hợp lý của tam đoạn thức (triad) Hêghen - Mác: <**chính đề - phản đề - hợp đề**>. Tam đoạn thức này có một số thiếu sót, xét từ quan điểm toàn đồ khinh - trọng. *Một là*, chỉ chú trọng hai thái cực chính đề và phản đề, không thấy rõ các thể trạng trung gian; *hai là*, chỉ có tích hợp đầu ra, không có tổng hợp đầu vào; *ba là*, không có quan điểm tương đối luận về đầu ra - đầu vào, trên cao - dưới thấp, nếu không nói là chiều tiến hoá, tiến bộ đã bị tuyệt đối thành tiến trình duy nhất của sự biến đổi. Do đó, cần phải sửa đổi và cải tiến sao cho phù hợp với toàn thể luận khinh - trọng. Tam đoạn thức mới sẽ được kiến tạo dưới dạng: <nguyên đề - phân đề - hợp đề>. Phân đề ở đây có nghĩa là sự phân hoá của nguyên đề, trong đó có tất cả các thể trạng khả dĩ, mà chính đề - phản đề chỉ là những thể trạng thái cực, không duy nhất.

Mô hình hoá lược đồ tam đoạn thức cải tiến trên sẽ có dạng như hình 1. Trong đó, 3 mô thức (số 3, 4 và 5) chỉ là 3 mô thức đại diện trung thể luận. Hai mô thức 3 và 4 bao hàm vô số các thể

trạng hỗn hợp chính đề phản đề song có phân biệt rõ khinh trọng. Đi dọc theo hướng từ 1 (chính đề) đến 2 (phản đề) là từ trọng chính đề đến giảm dần trọng chính đề, nhưng giảm dần trọng chính đề đồng nghĩa với tăng dần trọng phản đề. Đi ngược lại cũng vậy, từ 2 (phản đề) đến 1 (chính đề) là từ trọng phản đề đến giảm dần trọng phản đề, nhưng giảm dần trọng phản đề thì cũng có nghĩa là tăng dần trọng chính đề. Do vậy, giữa hai thái cực chính đề phản đề là một dải liên tục (continuum) các thể trạng trung gian mang tính hỗn hợp khinh - trọng.

Hình 1: Tam đoạn thức khinh - trọng¹



Như vậy là toàn đồ khinh - trọng đủ sức ghi nhận và hoá giải các nan đề (song đề) theo quy trình nhất quán, bao gồm:

Bước 1, *Phát biểu nan đề (song đề)*:

1. Hoặc là chính đề hoặc là phản đề
2. Vừa là chính đề vừa là phản đề
3. Vấn đề không phải thế, mà là ...?

1. Các ký hiệu: 1) CD: chính đề; 2) PĐ: phản đề; 3) trọng CD: trọng chính đề; 4) trọng PĐ: trọng phản đề; 5) TĐ: trung đề, quân bình chính đề và phản đề; 6) ND: nguyên đề, nguyên hợp chính đề và phản đề; 7) HD: hợp đề, tích hợp chính đề và phản đề.

Bước 2, Tiến hành hoá giải nan đề (song đề) bằng toàn đồ khinh - trọng theo mô hình tam đoạn thức cải tiến (hình 1).

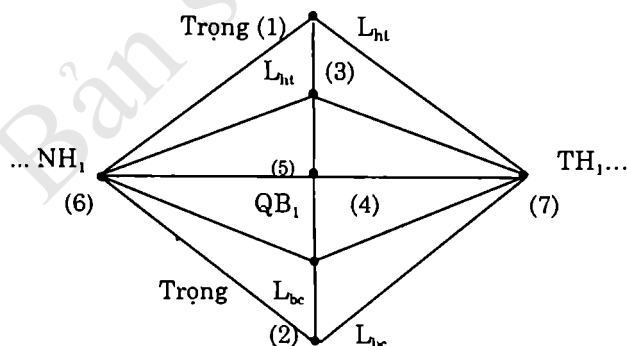
Cuộc thử sức đầu tiên của toàn thể luận khinh - trọng cùng với toàn đồ khinh trọng tương ứng của nó mà tôi thực hiện là hoá giải nan đề (song đề) lôgic học, do I.Cantơ và triết học cổ điển Đức đặt ra. Đó là nan đề (song đề) lôgic hình thức và lôgic biện chứng:

Bước 1, Phát triển nan đề (song đề) lôgic học

1. Hoặc là lôgic hình thức (Formal lôgic, viết tắt là Form-logic) hoặc là lôgic biện chứng (Dialectical logic, viết tắt là Dia-logic)
2. Vừa là lôgic hình thức vừa là lôgic biện chứng
3. Vấn đề không phải thế, mà là...?

Bước 2, Hoá giải nan đề (song đề) lôgic học bằng toàn thể luận lôgic (Logical Holism), hay nói chính xác hơn là toàn thể luận khinh - trọng lôgic. Phỏng theo toàn đồ khinh trọng phổ quát ta có đồ khinh - trọng lôgic sau đây:

Hình 2



Với các ký hiệu:

- 1) L_{ht} - Lôgic hình thức (Form - Logic)
- 2) L_{bc} - Lôgic biện chứng (Dia - Logic)
- 3) Trọng L_{ht} - Lôgic hình thức biện chứng hoá

4) Trọng L_{bc} - Logic biện chứng hình thức hoá

5) QB_1 - Quân bình logic

6) NH_1 - Nguyên hợp logic

7) TH_1 - Tích hợp logic

Rõ ràng, theo toàn thể luận khinh - trọng logic (toàn đồ khinh - trọng logic) thì Form-Logic và Dia-Logic chỉ là các mô thức logic cực đoan, giữa 2 thái cực logic đó có vô số mô thức logic với những mức độ, phạm vi khinh - trọng logic khác nhau.

Như vậy là qua việc hoá giải nan đề (song đề) logic học bằng toàn đồ khinh - trọng logic của toàn thể luận khinh - trọng logic ta thấy tương ứng với toàn thể luận là một logic học đặc trưng, cũng như vậy, tương ứng với cái toàn thể là cái logic đặc trưng. Tôi gọi logic đó là *logic toàn thể* (Holistic Logic viết tắt là Hol-logic).

Thuyết toàn thể khinh - trọng có logic đặc trưng là logic toàn thể khinh - trọng và có phương pháp hệ đặc trưng là toàn đồ khinh - trọng.

Ở trên là quá trình *lập thuyết mới*, bao gồm việc xác định các khái niệm cơ bản, những định đề cơ bản, những lược đồ thao tác chủ yếu làm cơ sở cho quá trình *luận thuyết* và *dụng thuyết* mới.

Toàn thể luận mới (New Holism) như được kiến tạo ở trên là toàn thể luận khinh - trọng, chắc chắn phải được thử sức trong luận thuyết và dụng thuyết không chỉ nhằm hoá giải các nan đề triết học và khoa học mà còn nhằm hoá giải tất cả các nan đề lý luận và thực tiễn.

Kỳ vọng thật là to lớn. Triển vọng thật là hấp dẫn. Đó là kỳ vọng và triển vọng đóng góp vào quá trình phát triển bền vững toàn thể liên hệ thống kinh tế - chính trị - xã hội - văn hoá - môi trường của thời đại đầy mạnh đô thị hoá, công nghiệp hoá, hiện đại hoá, quốc tế hoá và toàn cầu hoá.

BẢN THỂ LUẬN HUXÉC VỚI CHỦ NGHĨA DUY TÂM TIÊN NGHIỆM CANTO*

ĐỖ MINH HỢP*

Có thể khẳng định, bản thể luận Huxéc cho thấy mối liên hệ khăng khít nhất của triết học Cantơ nói chung và chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm Cantơ nói riêng với triết học phương Tây hiện đại, đồng thời nó cũng làm bộc lộ rõ vai trò và đóng góp thực sự của triết học Cantơ đối với "cuộc cách mạng bản thể luận" trong triết học phương Tây hiện đại. Đây thực chất là vấn đề "tái chú giải" triết học Cantơ trong văn cảnh cần phải xác định lại đối tượng và phương pháp của triết học trong sự khác biệt của nó so với khoa học tự nhiên. Vậy, Huxéc đã hiểu Cantơ và triết học tiên nghiệm Cantơ như thế nào, khi ông quyết định xây dựng bản thể luận thay thế cho triết học truyền thống nhờ dựa vào và đồng thời khắc phục chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm Cantơ?

Bản thể luận thường được hiểu là học thuyết về những tính quy định chung nhất của tồn tại, những tính quy định đóng vai trò là cơ sở của thực tại kinh nghiệm và của tính đa dạng hiện thực của thế giới. Khái niệm này thường được sử dụng chính theo nghĩa đó trong truyền thống triết học gắn liền với việc xây dựng các hệ thống triết học tự nhiên có kỳ vọng trở thành học thuyết về thế

* Tiến sĩ, Viện Triết học, Viện Khoa học Xã hội Việt Nam.

giới một cách không phụ thuộc vào những điều kiện cụ thể của quá trình nhận thức và năng lực nhận thức của bản thân con người.

Vậy, tại sao khi tự đem đối lập mình với các hệ thống triết học tự nhiên ấy, bản thể luận Huxéc cũng có kỳ vọng trở thành một học thuyết như vậy? Huxéc đã hiểu bản thể luận là gì? Để trả lời cho vấn đề này, chúng ta cần phải tìm hiểu bối cảnh triết học đã sản sinh ra bản thân chủ nghĩa tiên nghiệm Cantơ mà Huxéc coi là cơ sở của bản thể luận của ông.

Chủ nghĩa duy lý thường tự đặt ra cho mình nhiệm vụ đạt tới tri thức tuyệt đối, tới các chân lý phổ biến và tất yếu với tư cách cái phản ánh tồn tại. Luận điểm xuất phát của chủ nghĩa duy lý là: tư duy đồng nhất với tồn tại về mặt nội dung, còn cơ sở của tồn tại là các quy luật lôgic chi phối nhận thức chân thực. Luận điểm này đã trở thành quan điểm nền tảng của chủ nghĩa phiếm lôgic - một hình thức cực đoan trong việc thừa nhận sự đồng nhất giữa bản thể luận và lôgic học.

Theo chủ nghĩa duy lý, ngoài nó ra, mọi khoa học khác đều phải tuân thủ các chân lý đã được hình thành trong hệ thống triết học tự nhiên, phải căn cứ vào những chân lý này và cung cấp những khẳng định kinh nghiệm cho lĩnh vực tri thức tuyệt đối đã được hình dung từ trước. Thế nhưng, khoa học và hiện thực kinh nghiệm lại thường chỉ ra tính chất giáo điều và ảo tưởng trong những luận điểm như vậy của chủ nghĩa duy lý. *Một mặt*, chủ nghĩa duy lý không thể giải thích được tính đúng đắn của việc nó chuyển các quy luật của lôgic học sang bản thân tồn tại. *Mặt khác*, nó không thể giải quyết được vấn đề về mối quan hệ giữa thế giới siêu cảm tính (lôgic), các chân lý bất di bất dịch và hiện thực kinh nghiệm - cái mà theo nó, không thể dùng phép diễn dịch để giải thích và tách biệt các sự kiện khoa học. Tính chất tư biện và kỳ vọng xây dựng "khoa học của mọi khoa học" của chủ nghĩa duy lý đã bị phá sản cùng với quá trình phát triển của bản thân khoa học.

Trái ngược với chủ nghĩa duy lý, *chủ nghĩa kinh nghiệm* luôn cố hòa nhịp với sự phát triển của bản thân khoa học bằng cách hướng tới một số nguyên tắc chung của tồn tại dựa trên những dữ kiện của các khoa học thực nghiệm. Xét về phương diện này thì bản thể luận cần phải căn cứ trên những dữ liệu do khoa học thực nghiệm cung cấp; còn nguyên tắc đồng nhất giữa tư duy và tồn tại được kiên định dựa trên cơ sở kinh nghiệm chủ nghĩa. Tuy nhiên, bất chấp toàn bộ tính hữu ích của định hướng duy thực này, chủ nghĩa kinh nghiệm vẫn không hoàn thành được một yêu cầu quan trọng đối với nghiên cứu triết học thời cận đại - đạt tới các chân lý khách quan (phổ biến và tất yếu). Trái ngược với chủ nghĩa duy lý, chủ nghĩa kinh nghiệm thường xuyên thực hiện theo hướng ngược lại từ hiện thực kinh nghiệm và lĩnh vực cái phổ biến, định hướng mà xuất phát từ đó, chủ nghĩa tương đối và chủ nghĩa hoài nghi đã khẳng định hoàn toàn không có các chân lý như vậy hay lý tính con người không thể đạt tới chúng.

Chúng tôi muốn lưu ý rằng, bậc thầy của Huxéc trong lĩnh vực bản thể luận là Brentanô cũng đã phê phán gay gắt chủ nghĩa kinh nghiệm. Ông cho rằng, chỉ có thể đạt tới tri thức tất yếu, hiển nhiên nhờ phân tích đời sống tâm lý cụ thể của ý thức với điều kiện phân biệt rõ hành vi trực giác bên ngoài (hướng vào khách thể nằm ngoài chủ thể) và hành vi trực giác bên trong (hướng vào việc vạch ra các cơ cấu nhận thức của ý thức). Trong trường hợp trực giác bên ngoài, theo Brentanô, chân lý với tư cách thực tại tất yếu, hiển nhiên là cái không đạt tới được vì con đường nhận thức này không đưa tới việc khắc phục mâu thuẫn "bản chất hiện tượng". Chân lý chỉ có thể đạt tới được trong trường hợp thừa nhận xuất phát điểm là trực giác bên trong, vì bản thân nó là chân lý tự nó, còn tính hiển nhiên thì lại dựa vào chính điểm này. Brentanô cho rằng, ưu thế của cách tiếp cận như vậy là ở chỗ, nó hướng vào cái vốn có trong chúng ta, cho phép chúng ta nhìn nhận ý thức từ

bên trong¹. Đây chính là quan niệm mà Huxéc đã phát triển tiếp theo cách của mình.

Huxéc cho rằng, bất chấp toàn bộ sự đối lập về định hướng triết học, chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa kinh nghiệm vẫn đi theo một hướng chung - đó là dự định không tính đến tính chủ quan con người, ảnh hưởng của các cơ chế nhận thức và đời sống ý chí - tình cảm của con người trong nhận thức. Cả chủ nghĩa duy lý lẫn chủ nghĩa kinh nghiệm đều coi nhận thức được giải phóng hoàn toàn khỏi những hạn chế và ảnh hưởng chủ quan tất yếu sẽ dẫn tới chân lý với tư cách cái đồng nhất với tồn tại². Và, triết học phân tích những chân lý như vậy phải trở thành bản thể luận, hay học thuyết về thế giới một cách không phụ thuộc vào bản thân chủ thể nhận thức.

Theo Huxéc, triết học tiên nghiệm Cantơ ra đời đã cho thấy rõ dự định của cả chủ nghĩa duy lý lẫn chủ nghĩa kinh nghiệm đều là vô căn cứ, bởi chúng đã bỏ qua tính chủ quan trong nhận thức. Cantơ đã thay thế *bản thể luận tư biện* bằng *triết học tiên nghiệm*. Về thực chất, sự thay thế này có nghĩa là không thể bỏ qua các năng lực nhận thức của con người; rằng các năng lực nhận thức ấy tất yếu để lại dấu ấn của chúng ở bản thân quá trình nhận thức và ở kết quả nhận thức. Theo Cantơ, chân lý nhận được trong quá trình nhận thức không phải là chân lý ở bên ngoài khuôn khổ của bản thân kinh nghiệm nhận thức. Chính vì vậy mà, *một mặt*, không thể có bản thể luận tư biện, tức bản thể luận có kỳ vọng đạt tới thế giới tự nó chỉ dựa trên lý tính mà không tính đến kinh nghiệm; *mặt khác*, vì kinh nghiệm cảm tính với tư cách cơ sở của

1. Xem: Ph. Brentanô: *Tác phẩm chọn lọc*, Mátxcơva, 2001, tr. 280 (tiếng Nga).

2. Xem: E. Huxéc: *Triết học như một khoa học chặt chẽ*, Mátxcơva, 2001, tr. 21 (tiếng Nga).

mọi nhận thức là cái mang tính chủ quan về nguyên tắc, nên không thể có thứ chủ nghĩa kinh nghiệm mà dường như có thể đạt tới "vật tự nó" chỉ dựa trên cơ sở làm sáng tỏ và chuẩn xác hóa dữ liệu cảm tính. Tuy nhiên Cantor lại cho rằng, như vậy không có nghĩa là không thể có bản thể luận. Bản thể luận là cái có thể có nhưng chỉ với tư cách là học thuyết trùng khít với nhận thức luận, hay học thuyết làm sáng tỏ những thành tố đầu tiên, những điều kiện chủ yếu điều kiện của nhận thức tiên nghiệm.

Về luận điểm này của Cantor, Huxéc cho rằng, bản thân việc sử dụng khái niệm "bản thể luận" trong cách đặt vấn đề của Cantor là đúng hay sai - điều đó là không quan trọng, mà điều quan trọng là ở tư tưởng về bản thể luận như định hướng phản tư vào "cái khởi thủy" trong ý thức mà ông ta đã đưa ra. Đó là bản thể luận không những hướng đến việc vạch ra những điều kiện khởi thủy cho sự hoạt động của các hành vi nhận thức, mà còn hướng đến việc giải thích rõ những cơ sở và cội nguồn của toàn bộ kinh nghiệm về đời sống ý thức. Khái niệm "bản thể luận" cũng đã thể hiện với chính nghĩa như vậy trong triết học hiện tượng học - hiện sinh.

Thế nhưng, để hiểu Huxéc đã "chỉnh lý" Cantor và phát triển bản thể luận hiện tượng học của ông như thế nào, trước hết chúng ta hãy trở lại với đánh giá của ông về chủ nghĩa tiên nghiệm Cantor.

Theo Huxéc, *chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm là đỉnh cao của triết học duy lý cổ điển*, và việc thừa nhận nó đã trở thành thành tố mang tính xây dựng của tư tưởng bản thể luận phương Tây hiện đại. Nhưng, đến lượt mình, bản thân việc thừa nhận ấy lại được quy định bởi khả năng mà chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm này cho phép xem xét vấn đề chủ thể và tính chủ quan trên bình diện bản thể luận.

Với quan điểm đó, trước hết, Huxéc buộc tội toàn bộ triết học duy lý truyền thống về việc đã "*nhận thức luận hóa triết học*", đã

thổi phồng hệ vấn đề nhận thức lý luận và cách tiếp cận thuần túy tri thức luận; về việc nó xem xét khái niệm "chủ thể" và tính tích cực của con người chủ yếu trên phương diện nhận thức luận.

Vậy, quan điểm của Cantơ với tư cách người sáng lập chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm trong vấn đề này là gì?

Khi nhận thấy sự tồn tại của nhiều quan điểm bất đồng trong việc giải quyết các vấn đề triết học nảy sinh do không nghiên cứu một cách có hệ thống bản chất của nhận thức, các năng lực nhận thức, của chủ thể, và điều chủ yếu là không xác định giới hạn chân thực của nhận thức, Cantơ cho rằng, việc xác định giới hạn này trước hết là ở việc bác bỏ kỳ vọng của lý tính biện nhằm nhận thức những thực tại ở bên ngoài kinh nghiệm của chúng ta.

Tuy nhiên, ở đây, không đi sâu vào học thuyết Cantơ, chúng tôi chỉ xin lưu ý rằng, triết học hiện đại đã tính đến cách đặt vấn đề này của Cantơ và cho rằng cách giải quyết vấn đề của Cantơ là không thoả đáng. Bản thân Cantơ nhấn mạnh vấn đề có "thể nhận thức được cái gì và như thế nào nhờ lý trí và lý tính, chứ không phải vấn đề bản thân năng lực nhận thức là gì"¹. Về quan điểm này của Cantơ, A. Sôpenhaus đã nhận xét một cách mỉa mai như sau: "Chủ thể - đó là cái nhận thức vạn vật nhưng lại không được ai nhận thức"².

Vậy Huxéc đã chỉnh lý Cantơ như thế nào?

Theo Huxéc, quan điểm của Cantơ về ý thức tiên nghiệm vừa biểu thị những điều kiện của nhận thức; vừa biểu thị sự *cấm bản thể luận hóa những khái niệm tiên nghiệm*. Hêghen đã loại bỏ cấm đoán này khi biến tư duy thành bản chất của thế giới. Khi tiếp

1. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcơva, 1964, t. 3, tr. 78 (tiếng Nga).

2. A. Sôpenhaus: *Thế giới như ý chí và biểu tượng*, Mátxcơva, 2001, tr. 3 (tiếng Nga).

nhận sự cấm đoán này của Cantor: Huxéc không quan niệm "cái Tôi", ý thức, tính chủ quan là bản chất của thế giới và của ý thức, mà xem chúng như các khái niệm biểu thị điều kiện nhận thức. Nhưng, chính ở đây, đã nảy sinh một vấn đề nan giải mà Cantor đã bỏ qua, còn Huxéc thì cố giải quyết. Đó chính là vấn đề bước chuyển từ các khái niệm tiên nghiệm sang bản chất của ý thức và của thế giới bị cấm (điểm chung của Cantor và Huxéc), bởi chúng được sử dụng để nhận thức những gì đứng đối lập với chủ thể, với tính chủ quan và được đem lại cho con người thông qua chính tính chủ quan ấy và các hình thức của nó. Nếu chủ thể muốn nhận thức bản thân tính chủ quan đang nhận thức, thì tất sẽ xa vào cái vòng luẩn quẩn là: điều kiện để nhận thức tính chủ quan lại chính là tính chủ quan, nói cách khác, bản thân khách thể nhận thức lại là điều kiện để nhận thức khách thể ấy. Vậy, phải chăng nhận thức tính chủ quan là không thể? Câu trả lời cho vấn đề này đánh dấu bước ngoặt của triết học phương Tây hiện đại trong thái độ đối với Cantor, cũng như trong việc xác định lại bản chất và phương pháp của triết học.

Ngay cả Bécxông cũng trách cứ Cantor ở chỗ Cantor không đoạn tuyệt được với chủ nghĩa nhận thức luận truyền thống, khi giải quyết mọi vấn đề triết học dựa trên hệ chuẩn khách - chủ thể, tức là bằng các phương pháp của khoa học tự nhiên¹. Theo ông, triết học có nhiệm vụ *mô tả tính chủ quan nhờ trực giác trí tuệ*. Sau Bécxông, Huxéc cũng đã nói tới việc mô tả tính chủ quan (ý thức tự nó như điều kiện của nhận thức và như một thực tại đặc biệt), nhưng ông muốn giữ lại tính khách quan (khoa học) của triết học. Do vậy, một lần nữa, ông lại quay về với chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm Cantor.

1. Xem: A. Bécxông: *Nhập môn siêu hình học*, Xanh Pêtécbuva, 2002, tr. 20 (tiếng Nga).

Theo Huxéc, đóng góp chính của chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm Cantơ là ở chỗ, *Cantơ trước sau chỉ xem xét thế giới thông qua các hành vi và các hình thức của tính chủ quan con người.* Tính chủ quan này chính là cái mà chỉ nhờ đó, thế giới mới được đem lại cho con người. Do vậy, theo Huxéc, việc xem xét thế giới ở bên ngoài mối liên hệ (tương liên) với tính chủ quan là một điều nhằm nhí. Thực ra thì sự nhằm nhí này chỉ có trong triết học, bởi tâm thế tự nhiên (ý thức hàng ngày và đặc biệt là khoa học) có thể và cần phải xem xét thế giới như vậy, nhưng với *triết học thì trước hết, nó cần phải làm sáng tỏ tính được đem lại, tính hiện diện của thế giới trong ý thức và các hành vi của nó.* Đây cũng chính là sự khác biệt căn bản của triết học so với các khoa học khác. Triết học không giành lấy một bộ phận xác định của thế giới để nghiên cứu, mà nó có một lập trường, một nhãn quan, một cái nhìn đặc biệt của mình về thế giới. Nhưng, nếu lập trường của triết học là ở sự định hướng nhãn quan đặc biệt xem xét thế giới như cái được đem lại trong các hành vi và các hình thức của ý thức, thì ý thức và tính chủ quan đối với triết học không phải là một bộ phận của thế giới. Nói cách khác, đối với triết học, ý thức không nằm trong thế giới như một khách thể ở bên cạnh các khách thể khác, *ý thức là một thực tại mà thế giới được đem lại cho con người dưới các hình thức của nó.*

Vậy, phải chăng đây là sự tái hiện cách đặt vấn đề của Cantơ? Chính Cantơ cũng đã từng khẳng định, trái ngược với việc siêu hình học tư biện tự đặt ra cho mình mục đích làm sáng tỏ bản chất của thế giới, ông chỉ đặt ra cho mình một mục đích khiêm tốn hơn là làm sáng tỏ việc chủ thể nhận thức có thể nhận thức được cái gì và nhận thức như thế nào, tức cái gì hiện ra với ý thức và hiện ra như thế nào với một điều kiện quan trọng - cái hiện ra đó phải đáp ứng được tiêu chí về tính khách quan và xác thực. Theo chúng tôi, sự phụ thuộc của Huxéc vào Cantơ ở đây là rất rõ, song giữa hai

nhà triết học này cũng có những "bất đồng" không nhỏ.

Sự bất đồng ấy thể hiện ở chỗ, nếu Cantơ cố xem xét các phương tiện nhận thức của tính chủ quan, thì Huxéc lại muốn hiểu và mô tả bản thân tính chủ quan như một thực tại đặc biệt. Nói cách khác, cùng đề cập tới tính chủ quan, nhưng lập trường của Cantơ là lập trường nhận thức luận, còn lập trường của Huxéc là lập trường bản thể luận. Do vậy, về thực chất, nếu Cantơ đã minh biện cho sự tồn tại của khoa học tự nhiên (cụ thể là cơ học Niutơn) nhờ "phiên dịch" bản thân hệ thống khái niệm (tức tri thức) khoa học tự nhiên đương thời sang ngôn ngữ triết học (khoa học tự nhiên và toán học có thể như thế nào - vấn đề được Cantơ đặt ra), thì Huxéc lại chuyển hoàn toàn sang vấn đề quyền tồn tại của triết học (đối tượng và phương pháp) như một lĩnh vực tri thức nhân văn đặc biệt nhờ tiếp cận với nó từ phương diện văn hóa học (thể hiện rõ nhất qua khái niệm "thế giới sống"). Chính từ phương diện bản thể của mình, tính chủ quan ở Huxéc thể hiện ra như là cơ sở thứ nhất tạo ra nghĩa ban đầu cho mọi hình thức hoạt động của con người. Nói cách khác, tính chủ quan (tính quy định văn hóa của tồn tại người) thể hiện ra là cái tuyệt đối mà triết học cần phải xuất phát từ đó để giải thích vạn vật, kể cả và chủ yếu là bản thân mình.

Có thể coi sự phụ thuộc nêu trên của Huxéc vào Cantơ là sự phụ thuộc về phương diện triết học lý thuyết. Nhưng, chúng ta còn nhận thấy một sự phụ thuộc cũng ở mức độ như vậy hiện trên phương diện triết học thực tiễn.

Cantơ cho rằng, nhận thức của con người diễn ra như một quá trình sắp xếp dữ liệu cảm tính nhờ các hình thức tiên nghiệm của lý trí. Nhưng, theo ông, còn có một lĩnh vực kinh nghiệm của con người mà dữ liệu về nó thì không một cảm tính nào có thể cung cấp đó là lĩnh vực *đạo đức* hay "*lý tính thực tiễn*". Các đối tượng của lĩnh vực này hoàn toàn do con người tạo ra, vì chúng

không hiện diện dưới bất kỳ hình thức nào. Cantor viết: "Việc sử dụng lý tính về mặt lý luận chỉ có quan hệ với các đối tượng của năng lực nhận thức. Vấn đề sử dụng lý tính về mặt thực tiễn lại khác. Lý tính ở đây quan tâm chỉ tới những cơ sở mang tính quyết định của ý chí, mà ý chí - đó là năng lực hoặc tạo ra các đối tượng phù hợp với biểu tượng, hoặc tự quy định mình để tạo ra chúng, tức là nó tự quy định tính nhân quả của mình"¹. Trong lĩnh vực này, con người thể hiện là cá nhân tự do, tự quyết, tự "lập pháp", và đối với nó, câu trả lời cho câu hỏi "Tôi cần phải làm gì?" không phụ thuộc vào câu trả lời cho câu hỏi "Tôi có thể biết gì?".

Huxéc đã cố gắng nghiên cứu lĩnh vực này một cách không phụ thuộc vào các vấn đề nhận thức lý luận. Mặc dù vậy, theo chúng tôi, ở đây, không nên nói tới việc phát triển hay tái hiện cách đặt vấn đề của Cantor, bởi triết học hiện đại đã chuyển hẳn từ bản thể luận nhận thức sang bản thể luận văn hóa. Chúng ta có thể chỉ ra những sự khác biệt quan trọng trong trường hợp này. Chẳng hạn, khi nghiên cứu đạo đức học, Cantor quan tâm đến hành vi hợp bốn phận - con người cần phải hành động như thế nào với kỳ vọng trở thành con người có đạo đức. Ông đề ra cho hành vi như vậy ít nhất hai điều kiện tính phi vị lợi (không phải vì một cái gì đó, mà quy tắc đạo đức tự nó đòi hỏi phải như vậy) và tính phổ biến (quy tắc đạo đức biểu thị bản tính con người tự nó, từ đó là tính bắt buộc chung của các yêu cầu đạo đức).

Với nhiệm vụ xây dựng bản thể luận mới thay cho triết học tự nhiên cổ điển, Huxéc đã không quan tâm tới phương diện tình thái của vấn đề: không phải cái gì hợp bốn phận và cái gì đáng nguyên rủa, mà là cái gì đang tồn tại (bản chất con người không ác cũng không thiện, nó trước hết là cái tồn tại tự nó và bản thể luận có nhiệm vụ mô tả nó tồn tại như thế nào). Bốn phận, đạo đức, cái

1. I. Cantor: *Sđd*, t. 4, ph. I, tr. 326.

thiện, cái ác, v.v. tất cả đều là những hiện tượng phái sinh, là những hình thức xác định của sự hiện thực hóa tồn tại người¹. Bản thể luận có nhiệm vụ mô tả tồn tại người trước khi nó thể hiện dưới các hình thức hoạt động và tư duy khác nhau của con người, tức là trước khi con người trở thành chủ thể, còn thế giới thể hiện ra với con người như một khách thể. Gắn liền với sự tái định hướng về mặt đối tượng này là những biến đổi về mặt phương pháp luận. Đây cũng là sự khác biệt căn bản của Huxéc so với Cantơ: Huxéc cấm việc viện dẫn cái phổ biến như tiêu chí và cơ sở của cái có tính người trong con người khi mô tả tồn tại người.

Như vậy, xuất phát từ chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm Cantơ, Huxéc đã đi đến ý định xây dựng một hình thức hoàn toàn mới của triết học - *bản thể luận văn hóa*. Thực chất của bản thể luận Huxéc là thử nghiệm tách biệt và làm sáng tỏ một lĩnh vực của tính chủ quan người mà vốn là cơ sở bản thể của chủ thể, nhưng đồng thời lại không phải là đối tượng của nhận thức (theo nghĩa khoa học) mà là đối tượng "thực tiễn". Tính chủ quan con người "tồn tại" một cách hoàn toàn đặc biệt mà về thực chất, không bao giờ được nắm bắt như đối tượng của nhận thức. Thêm vào đó, phương diện bản thể luận của tính chủ quan ấy cũng không phải là một cái có sẵn, bộc lộ ra trong thế giới như các khách thể và các quá trình của thế giới bên ngoài. Tính chủ quan ấy được Huxéc hiểu là thực tại luôn hiện diện trong mọi hành vi con người nhưng lại không thể tách ra khỏi những hành vi này; nó tham gia vào việc tạo ra bất kỳ sản phẩm nào của hoạt động người nhưng lại không thể quy về những sản phẩm đó; nó bao giờ cũng là một khả năng nhưng lại không dừng lại ở một sự hiện thực hóa nào cả; nó là tính cởi mở với mọi hình thức và phương

1. Xem: Huxéc: *Sự khủng hoảng của các khoa học châu Âu và hiện tượng học tiên nghiệm*, Mátxcơva, 2003, tr.20.

thức thực tồn nhưng lại không do những hình thức, phương thức này định trước và quy định.

Từ quan niệm như vậy về đối tượng như vậy của triết học, chúng ta có thể nêu vấn đề một số luận điểm cơ bản của bản thể luận Huxéc trong sự khác biệt với triết học tiên nghiệm Cantơ. *Thứ nhất*, tính chủ quan con người không thể được hiểu như một bộ phận của thế giới và qua đó, được giải thích thông qua bản thân thế giới ấy. Tồn tại của tính chủ quan này, hay tồn tại người đích thực, là hoàn toàn đặc biệt và không thể tách ra từ các quy luật của thế giới. *Thứ hai*, tính chủ quan con người đồng thời cũng không phải là bản chất hay thực thể lý tưởng, bao hàm trong nó mọi đặc tính của chính nó và được triển khai trong một vận động nào đó. *Thứ ba*, với tư cách đối tượng thực tiễn, tồn tại người, nếu sử dụng thuật ngữ của Cantơ, là không thể thiếu quan niệm của con người về nó và do vậy, sự thấu hiểu tồn tại người là một trong các thành tố cấu thành nó. Luận điểm này có một sắc thái đặc biệt trong bản thể luận Huxéc: sự thấu hiểu (chứ không phải nhận thức, vì tồn tại người không phải là một thực thể mà từ đó có thể xây dựng tồn tại chân thực của nó nhờ dựa trên tri thức về những đặc điểm của nó) đúng tính chất đặc thù của tồn tại người là điều kiện để cứu rỗi cái có tính người trong một thế giới không có tính người. Các luận điểm này, về thực chất, là các cách biểu thị khác nhau quan niệm chống tự nhiên chủ nghĩa và chống thực thể chủ nghĩa về tính chủ quan trong bản thể luận Huxéc. Đây cũng là một bước tiến đáng kể của Huxéc so với triết học tiên nghiệm Cantơ. Do vậy, chúng ta cần phải nói cụ thể hơn về bước tiến này.

Vấn đề là ở chỗ, sau Cantơ, Huxéc cũng bác bỏ tư tưởng về bản thể luận với tư cách khoa học phổ quát, khách quan về thế giới (đối với Cantơ thì siêu hình học với tư cách triết học lý luận là không thể giống như khoa học tự nhiên lý thuyết). Bản thể luận được xây dựng dựa trên các cơ sở kinh nghiệm nhờ sử dụng các phương pháp

quy nạp, theo Huxéc, là một điều nhảm nhí, vì nó bộc lộ sự không có khả năng thâm nhập vào tính đặc thù của đời sống tinh thần¹. Huxéc phân định rõ bản thể luận của mình với các khoa học toán - lý, cũng như với bản thể luận tinh thần được xây dựng giống như toán học. Theo ông, các bản thể luận như vậy chưa thoát khỏi ảnh hưởng của tâm thế tự nhiên (kể cả triết học Cantơ cũng chịu chung lời trách cứ như vậy, và điều này là xác đáng).

Bản thể luận Huxéc là chủ nghĩa tiên nghiệm được hiểu như một dự định nhằm hướng nhãn quan của nhà nghiên cứu vào các cội nguồn tối hậu (văn hóa) của nhận thức, tức là vào việc chủ thể tự ý thức về bản thân mình; về đời sống nhận thức của mình; là dự định nhằm tuyên bố một hình thức mới của tính khoa học, hình thức căn cứ trên sự thấu hiểu bản thân mình của chủ thể như tính chủ quan đang nhận thức với tư cách cơ sở khởi thủy của mọi kết cấu ngữ nghĩa khách quan².

Huxéc coi bản thể luận của ông là một khoa học tiên nghiệm vừa phổ quát, vừa cụ thể. Những vấn đề làm cho ông quan tâm cũng đã được triết học cổ điển, đặc biệt là Cantơ, quan tâm nhưng không nhận được lời giải đáp thỏa đáng. Giải quyết chúng, Huxéc đi đến kết luận cần phải thay đổi căn bản quan niệm về bản thân chủ thể của nhận thức và cùng với đó, là quan niệm về ý thức. Theo ông, không thể xây dựng được bản thể luận, nếu chỉ thừa nhận địa vị nhận thức luận của chủ thể nhận thức và không đặt ra vấn đề về tồn tại của chủ thể đó, nói cách khác, nếu xem xét hoạt động nhận thức của ý thức và bản thân sự tồn tại của nó một cách biệt lập, chứ không phải trong mối liên hệ khởi thủy và khăng khít của chúng. Theo Huxéc, ý thức phải mang tính bản thể và do vậy,

1. Huxéc: *Sđd*, tr. 28.

2. Xem: Huxéc: *Những suy ngẫm của Đécácơ*, Mátxcơva, 1998, tr. 55 (tiếng Nga).

cần phải gán cho nó địa vị bản thể luận, còn bản thân tồn tại cần được biến thành sự tương liên của ý thức, nếu không thì không thể có một bản thể luận nào cả, vì bản thể luận không quan tâm tới thế giới tự nó, mà chỉ quan tâm tới thế giới xung quanh được đem lại trong ý thức (và lẽ nào chúng ta còn biết tới thế giới nào khác?!). Như vậy, đối với Huxéc, bản thể luận đích thực chỉ có thể là bản thể luận ý thức, là bản thể luận thể hiện như quá trình mô tả những nội dung đối tượng của ý thức, như quá trình kiến tạo những mối quan hệ về ngữ nghĩa của thế giới. Đối tượng và ý thức phải thống nhất ngay từ đầu, phải được mô tả như những cái có sự thống nhất như vậy. Đây chính là nội dung của học thuyết về tính chủ quan tiên nghiệm (tính có ý hướng, kiểm chế, quy giản, v.v.). Huxéc đã nhận thấy trong sự tồn tại của nó những đặc điểm mới mà chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm Cantơ đã không nhận thấy. Vậy các đặc điểm đó là gì?

Theo Huxéc, triết học tiên nghiệm Cantơ đã xuất phát từ luận điểm cho rằng quá trình tư duy không được định trước bởi vị trí mà trong đó, nó diễn ra. Do vậy, Cantơ nói chung đã không đặt ra vấn đề về "cái Tôi khác", vì cái Tôi mà ông nói tới có quan hệ với một cũng như bất kỳ chủ thể nào khác và do đó, ông không hỏi: ai tư duy¹. Cantơ tin tưởng vào khả năng và sự cần thiết phải giải thích thế giới từ lập trường của một người quan sát tuyệt đối nào đó bên ngoài thế giới. Chủ thể nhận thức này của triết học Cantơ là bất biến về mặt thời gian và không gian.

Điều đó cho thấy, Huxéc là nhà triết học đầu tiên đã thay đổi triệt để quan niệm như vậy về địa vị và các khả năng của chủ thể nhận thức. Khác với Cantơ, ông chỉ ra tính có can dự về nguyên tắc của tính chủ quan vào tồn tại, tính ràng buộc của nó với vị trí, tính hữu hạn và nhất thời của nó. Đối với Huxéc thì *chủ thể của*

1. Xem: Huxéc: *Sđd*, tr. 46.

nhận thức đồng thời cũng là chủ thể của tồn tại, vì bản thân tư duy được ông xem như hành vi tồn tại. Ý thức bao giờ cũng tồn tại và hoạt động trong thế giới và do vậy, thứ nhất, bao giờ cũng bị hạn chế bởi tầm nhìn và khả năng bao quát của nó; thứ hai, cái Tôi đang tư duy không thể giải phóng khỏi những điều kiện chủ quan của cá nhân.

Như vậy, đối với Huxéc, tư duy bao giờ cũng diễn ra tại một địa điểm nhất định và dựa trên kinh nghiệm trước đó của ý thức. Hiện tượng học có thể trở thành bản thể luận vì nó đặt ra cho mình mục đích đạt tới sự hiện hữu của tồn tại trong ý thức đang hiện diện trong bản thân tồn tại. Khác với định hướng triết học tự nhiên của Cantơ, sự đặc thù của cách tiếp cận hiện tượng học chính là ở chỗ, nó *không hòa tan ý thức vào tồn tại, không đặt ý thức vào một dãy cùng với những quá trình tự nhiên và khẳng định rằng chỉ có thể nói về tồn tại như về một sự kiện của ý thức*. Hiện tượng học chỉ đề cập tới các kết cấu của tồn tại thể hiện trong và thông qua ý thức. Nói cách khác, theo Huxéc, đời sống có ý hướng của ý thức chính là thực tại đích thực đối với con người, còn các kết cấu của ý thức chính là các kết cấu kiến tạo của thực tại này, tức là của lĩnh vực tồn tại người. Từ đó suy ra rằng, khi mô tả các kết cấu ấy, *hiện tượng học đồng thời cũng là bản thể luận*.

Theo đó, có thể nói rằng, bước tiến lớn của bản thể luận Huxéc so với chủ nghĩa tiên nghiệm Cantơ chính là ở chỗ, Huxéc lần đầu tiên đã cố gắng khám phá ra một cách tiếp cận đặc thù triết học - bản thể luận văn hóa, tức là cố vạch ra và mô tả các cội nguồn văn hóa của tồn tại người. Bất kỳ hoạt động người nào, kể cả hoạt động nhận thức, đều diễn ra trên cơ sở những tính quy định văn hóa của tồn tại người và chính chúng đóng vai trò là cơ sở bản thể của sự hiện sinh người; đồng thời thông qua đó, thế giới mới được đem lại cho con người và do vậy, bức tranh về thế giới của con người chỉ có thể được làm sáng tỏ nhờ phân tích các cơ sở bản thể văn hóa ấy

của tồn tại người. Hơn nữa, bản thể luận Huxéc đặt ra cho mình nhiệm vụ khắc phục sự tha hóa của con người khỏi thế giới nhờ chỉ ra rằng, con người ngay từ đầu đã thống nhất với thế giới, trong khi các khoa học tự nhiên và triết học định hướng vào khoa học tự nhiên lại cố loại trừ tính chủ quan này, cố giải phóng khỏi nó. Không những thế giới mà toàn bộ văn hóa được bản thể luận Huxéc vạch ra như kết quả hoạt động kiến tạo của tính chủ quan, vì toàn bộ thế giới (hiện thực và lý tưởng) là "tồn tại của thế giới cho chúng ta" mà "cái Tôi đang tồn tại" được thể hiện ra với tư cách nguồn gốc khởi thủy của nó. Cách tiếp cận bản thể luận văn hóa của Huxéc mở ra một triển vọng mới cho việc giải quyết vấn đề xác định lại đối tượng và phương pháp của triết học mà trong thời đại của mình, Cantơ đã đặt ra và cũng đã chỉ ra sự bế tắc của cách giải quyết định hướng vào khoa học tự nhiên đó là lĩnh vực *bản thể luận về tồn tại người* hay *nhân học văn hóa*. Và, cũng chính với cách tiếp cận như vậy mà hiện tượng học Huxéc đã trở thành một trong các cơ sở quan trọng nhất của toàn bộ triết học phương Tây hiện đại, đã thâm nhập vào vô số lĩnh vực tri thức nhân văn, còn chủ nghĩa tiên nghiệm Cantơ được thừa nhận là một trong các cội nguồn của triết học phương Tây hiện đại.

TRIẾT HỌC MÁC VỚI TƯ CÁCH LÀ THÔNG DIỄN HỌC THỰC TIỄN

YU WUJIN*

Lời dẫn

Thông diễn học của Mác đã đưa khái niệm thực tiễn vào khuôn khổ của mọi nhận thức và chú giải, do vậy, đã đạt tới “cuộc cách mạng Cópécnic” trong lịch sử thông diễn học. Điều này có nghĩa là, chúng ta không thể nhận thức và chú giải các hoạt động thực tiễn sinh tồn của con người từ bối cảnh các văn bản tinh thần, mà cần nhận thức và chú giải các văn bản đó từ bối cảnh của các hoạt động thực tiễn sinh tồn của con người. Bằng cách này, thông diễn học thực tiễn của Mác đã chỉ ra cho chúng ta những hướng phát triển căn bản của thông diễn học.

Điều rõ ràng là tính từ “thông diễn” (hermeneutic) chỉ xuất hiện duy nhất một lần trong các tác phẩm riêng của Mác, và danh từ “thông diễn học” chưa bao giờ được ông sử dụng. Nhưng điều đó không có nghĩa là Mác không biết tới thông diễn học. Nghiên cứu của chúng tôi sẽ tập trung vào việc Mác đã phát triển một lý luận riêng về nhận thức và giải thích, lý luận mà chúng tôi tạm gọi là “thông diễn học thực tiễn”, và lý luận này đã có một vị trí quan trọng trong lịch sử phát triển thông diễn học.

* Giáo sư, tiến sĩ Khoa Triết học, Đại học Fudan, Thượng Hải.

Đặt vấn đề

Trước khi diễn giải thông diễn học thực tiễn của Mác, điều cần thiết *trước hết* là ta cần phải phân tích hiện trạng việc nghiên cứu này và những lý do của việc nghiên cứu đó. Nếu chúng ta bị giới hạn trong không gian nghiên cứu truyền thống về triết học Mác thì lý luận của Mác về nhận thức và chú giải sẽ là một đề tài hoàn toàn xa lạ với chúng ta. Có nhiều lý do dẫn tới tình trạng này, và điều đó, trên phương diện phân tích lý thuyết, thì ít nhất bao hàm một sự hiểu sai về triết học của Mác.

Trong *Luận cương về Phoiơbắc*, Mác nhận định: “*Các nhà triết học đã chỉ giải thích thế giới bằng nhiều cách khác nhau, song vấn đề là cải tạo thế giới*”¹ Các nghiên cứu trước đây về triết học Mác thường hiểu nhầm ý nghĩa của luận đề này khi cho rằng điều Mác muốn lập luận ở đây là tất cả các học thuyết triết học trước kia chỉ “*giải thích thế giới*”, và duy có triết học Mác là “*cải tạo thế giới*” Điều lầm tưởng này không chỉ khiến Mác đối lập một cách sâu sắc với tất cả các nhà triết học trước đây mà còn khiến việc “*giải thích thế giới*” đối lập sâu sắc với việc “*cải tạo thế giới*” Ý nghĩa thực sự của luận đề này là: các nhà triết học chỉ giới hạn chính họ trong việc chú giải thế giới, trong khi triết học của Mác không chỉ chú giải thế giới mà còn quan tâm nhiều tới hoạt động thực tiễn vì sự cải tạo thế giới đó.

Điều này cho chúng ta biết về mối quan hệ giữa Mác và các nhà triết học trước đó, *một mặt*, là mối quan hệ không hoàn toàn tiêu cực mà là một quan hệ có tính phê phán và kế thừa, ít nhất là trên phương diện “*giải thích thế giới*”; *mặt khác*, sự nhận thức và giải thích thế giới là sự đan xen chặt chẽ với sự cải tạo thế giới. Như một tồn tại lý tính có mục đích, nhận thức và chú giải của mỗi

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập*, Nxb. Nhân dân, 1972, t.1, tr. 19.

người về thế giới quy định cách thức hoạt động của anh ta. Ngược lại, nhằm nhận thức và chú giải thế giới, con người trước hết phải sống trong thế giới đó. Nghĩa là, con người chỉ nhận thức và chú giải thế giới trên cơ sở của hoạt động sinh tồn thực tiễn. Đây là mối quan hệ thúc đẩy lẫn nhau: *một mặt*, sự nhận thức và chú giải thế giới xác định cách thức của thực tiễn; *mặt khác*, nhận thức và chú giải thế giới được bộc lộ chỉ trên cơ sở của hoạt động thực tiễn. Vì vậy, xem xét từ bối cảnh của mối quan hệ logic, hoạt động thực tiễn là tiền đề của nhận thức và chú giải. Bởi vì, các nhà nghiên cứu trước đây về triết học Mác đã làm hại mối quan hệ nội tại giữa hoạt động nhận thức và chú giải với hoạt động thực tiễn, nên họ đã không nghĩ nhiều về lý luận của Mác về nhận thức và chú giải, và đã không nhận thấy rằng Mác thực sự đã hoàn thành một cuộc cách mạng mang tính vạch thời đại trong thông diễn học qua việc đưa ra khái niệm thực tiễn.

Thứ hai, nhìn từ bối cảnh của việc nghiên cứu lý thuyết và lịch sử thông diễn học phương Tây, triết học Mác đã đạt được điều đó như thế nào? Tranh luận về lịch sử phát triển của lý thuyết thông diễn học, các học giả phương Tây đã chú ý nhiều tới Vico, Schleiermacher, Droysen, Đinhây, Haidđơ, Gadamer, Habermas, Ricoeur và đã hoàn toàn không chú ý tới sự đóng góp xuất sắc của Mác cho lĩnh vực này. Phải chăng vì Mác đã không bao giờ sử dụng từ “thông diễn học”? Câu trả lời là: không phải. Vico là một ví dụ điển hình. Cũng có những người có những đóng góp lớn cho sự phát triển của thông diễn học mà không hề sử dụng thuật ngữ “thông diễn học”. Hơn nữa, Platôn, Aristot, Cantor, Hegel, Ranke, Huxel là những người mà Gadamer đã nhắc tới trong tác phẩm *Chân lý và phương pháp* (1960), cũng không hề sử dụng khái niệm “thông diễn học”. Điều đó nói lên rằng, việc đánh giá vị trí của một nhà triết học trong lịch sử phát triển của thông diễn học không được xác định bằng việc sử dụng khái niệm “thông diễn học”, mà

bằng việc ông ta đã đặt ra một số ý tưởng thiết yếu mới về các vấn đề cơ bản của thông diễn học, về vấn đề nhận thức và chú giải.

Triết học của Mác đã bị xuyên tạc tại vấn đề này. Khi bàn về việc hiểu và chú giải thánh kinh, Gadamer viết: “*Vậy các nhà mácxít muốn nói gì ở đây? Vì các nhà mácxít nghĩ rằng chỉ khi họ xem xét các học thuyết tôn giáo như là sự phản ánh nhu cầu của giai cấp thống trị, thì họ mới có thể hiểu mọi học thuyết tôn giáo. Hiển nhiên, chủ nghĩa Mác không chấp nhận tiền đề cho rằng sự hiện hữu của con người bị chi phối bởi vấn đề của Thượng đế*”¹ Về vấn đề tư tưởng của Hêghen về phép biện chứng, Gadamer cũng chỉ ra rằng: “*Toàn bộ học thuyết, bao hàm sự phê phán tả khuynh về sự điều hoà lý tính thuần tuý (điều này không thể giải thích sự biến đổi thực sự của thế giới), và sự đổi triết học thành chính trị học là sự huỷ bỏ tự thân không thể tránh được của triết học*” Ông chú thích bên dưới luận đề này như sau: “*Điểm này có thể vẫn được chú ý trong các văn bản mácxít hiện nay*”². Chúng ta nên đánh giá lập luận này của Gadamer như thế nào?

1- Gadamer đã không phân biệt rõ ràng Mác với các nhà mácxít. Trên thực tế, khi nói về các nhà mácxít Pháp trong những năm 1880, Mác đã nói: “*Tôi chỉ biết rằng chính bản thân tôi không phải là một nhà mácxít*”³.

2- Gadamer nghĩ một cách sai lầm rằng vì Mác hiểu và chú giải vấn đề tôn giáo và triết học từ khía cạnh của chính trị, ông không thể đạt được vấn đề chủ yếu của hữu thể – tồn tại trong thế giới. Tất nhiên, sự đóng góp nổi bật của Mác cho học thuyết thông diễn học là ông đã mở ra một cách thức mới cho sự nhận thức và chú

1. Gadamer: *Chân lý và phương pháp*. Bản dịch của Nxb. Thượng Hải, 1992. tr. 426-427.

2. Gadamer: *Sđđ*. tr. 442.

3. C. Mác và Ph. Ăng ghen: *Tuyển tập*, Nxb. Nhân dân, t. 4, 1972. tr. 474.

giải toàn bộ văn bản từ chiều kích của kinh tế-chính trị, mà chiều kích này là điểm tranh luận cơ bản về hữu thể-tồn tại-trong thế giới. Chúng ta sẽ thảo luận về điều này khi chú giải về tư tưởng của Haidơơ.

3- Gadamer đã chú ý nhiều tới vấn đề ứng dụng thông diễn học và đánh giá cao khái niệm của Arixtốt về "*tri thức thực hành*" trong một chương (tiêu đề của nó là "*ý nghĩa hiện thời của thông diễn học Arixtốt*") trong tác phẩm *Chân lý và phương pháp*. Ông cũng bàn luận về ý nghĩa điển hình của thông diễn học về luật pháp đồng thời với việc chỉ ra rằng: "*Chúng ta thực sự đã chứng minh rằng việc áp dụng không phải là một nhân tố ngẫu nhiên và đến sau của hiện tượng nhận thức, mà được xác định một cách tổng thể các hoạt động nhận thức ngay từ điểm xuất phát*"¹. Rất lạ là, khi truy nguyên lại lịch sử của thông diễn học, Gadamer đã đặt luận thuyết của Mác về mối quan hệ giữa nhận thức và chú giải với hoạt động thực tiễn sang một bên, mối quan hệ mà đã có ảnh hưởng tới sự phát triển của thông diễn học sâu sắc hơn khái niệm "tri thức thực hành" của Arixtốt. Thêm nữa, ông cũng đã xem xét tổng thể sự đóng góp lớn cho thông diễn học của Mác trong *Phê phán triết học pháp quyền của Hêghen* và các tác phẩm khác. Trong sách *Tuyển chọn các bài luận về triết học*, Gadamer đã chọn lọc ba bài luận của Mác: "*Lời nói đầu*" của *Phê phán triết học pháp quyền của Hêghen*, *Luận cương về Phoiơbắc*, và *Bái vật giáo hàng hoá và bí mật của nó*. Rõ ràng là Gadamer xác nhận các tác phẩm trên của Mác chỉ từ góc độ của sự phát triển triết học nói chung và không chú ý tới vị trí quan trọng của chúng trong lịch sử phát triển của thông diễn học.

1. Gadamer: *Chân lý và phương pháp* (I), Bản dịch của Nxb. Thượng Hải, 1992, tr. 416.

Cuối cùng, chúng ta hãy xem Haidơơ và Habơơma nhận thức vị trí và vai trò của học thuyết Mác về nhận thức và giải thích như thế nào. Đi sâu hơn các nhà nghiên cứu trước đó về triết học Mác và về thông diễn học và lịch sử của chúng, Haidơơ nhận ra một cách tinh tế tầm quan trọng của triết học Mác. Ông thiết lập “*thông diễn học của hữu thể*” trong tác phẩm *Tồn tại và thời gian*, và như vậy cũng thực hiện “*chiều hướng bản thể luận*” nổi tiếng trong lịch sử của thông diễn học. Theo Haidơơ, nhận thức là cách thức cơ bản của tồn tại-trong thế giới của hữu thể (Being-in-the-World of Dasein), nhiệm vụ của thông diễn học hữu thể là yêu cầu và để lộ ra ý nghĩa của tồn tại thông qua hoạt động sinh tồn của hữu thể. Mặc dầu sau đó, Haidơơ không sử dụng khái niệm thông diễn học nữa, ông xác nhận đầy đủ vị trí quan trọng của Mác trong lịch sử sự thẩm tra ý nghĩa của tồn tại. Ông lưu ý: “*Không quan trọng việc người ta đối xử với chủ nghĩa cộng sản và nền tảng của nó như thế nào. Theo góc độ lịch sử của tồn tại, một kinh nghiệm cơ bản của cái gì đó mà có một ý nghĩa lịch sử-thế giới đã được mở ra trong chủ nghĩa cộng sản*”¹. Khi ông đề cập lý luận của Mác về mối bất hoà, ông tiếp tục khẳng định: “*Từ khi Mác đạt được chiều kích thực chất của lịch sử thông qua kinh nghiệm về mối bất hoà, lý luận của Mác về lịch sử là siêu việt hơn các học thuyết khác về lịch sử. Theo tôi, vì cả Husserl và Satre đều không nhận ra bản chất cái lịch sử trong tồn tại, vì thế cả hiện tượng luận và chủ nghĩa hiện sinh đều không đạt được chiều kích của sự đối thoại sáng tạo với chủ nghĩa Mác*”². Trái ngược với quan điểm nông cạn của Gadamer về Mác, Haidơơ có một cái nhìn sâu sắc về chiều sâu lịch sử của học thuyết Mác về nhận thức và diễn giải. Tất nhiên,

1. Haidơơ: *Luận về chủ nghĩa nhân đạo*, Nxb. Phrăngphước, 1975, tr. 27-28.

2. *Sđd.* tr. 27.

ông đã không lý giải vị trí và vai trò học thuyết của Mác trong lịch sử phát triển của thông diễn học, nhưng ông đã truyền cảm hứng để chúng ta làm điều này.

Một tư tưởng quan trọng về “thông diễn của hữu thể” của Heidegger là ông đã đặt ra lý luận về tiền cấu trúc của nhận thức từ điểm tựa tính lịch sử của nhận thức, và chứng minh “phạm vi của thông diễn học” Ông chỉ ra: *“Những cái có tính quyết định không ra khỏi phạm vi này mà gia nhập vào nó theo một cách thức đúng đắn”*¹ Gadamer đưa ra khái niệm về “truyền thống” trong tác phẩm *Chân lý và phương pháp* và nhấn mạnh rằng bất cứ một sự hiểu biết nào cũng đều được phơi bày ra trong cơ cấu truyền thống, từ đó ông dẫn dắt tư tưởng của Heidegger tới cực độ. Rõ ràng là Gadamer đã quên mất ý nghĩa sâu sắc của quan điểm *“gia nhập vào nó theo một cách thức đúng đắn”* của Heidegger. Điều này nói lên rằng, một nhà diễn giải không phải là một nhà chấp nhận thụ động trạng thái thông diễn trong đó ông ta sống mà là một nhà phản ánh tích cực.

Habermas đã thấu hiểu điều này, và điều này đã thiết lập nên trung tâm điểm cuộc tranh luận của ông với Gadamer. Theo Habermas, một nhà diễn giải không phải là nhà chuyên chở truyền thống một cách tiêu cực mà là người phản ánh tích cực và có phê phán đối với truyền thống. Truyền thống không phải là không thay đổi. Sự tiến triển và chiều hướng kết cấu của nó trong một số thời đại thường được sinh ra bởi sự phản ánh và sự phê phán của các nhà diễn giải. Habermas nhấn mạnh rằng sự phản ánh và sự phê phán không phải là hành động không quan trọng, nhưng việc làm sáng tỏ trạng thái thông diễn, trạng thái mà được Mác làm nổi bật, chính là sự phê phán của ý thức hệ. Nếu như thông diễn học không được liên kết với sự phê phán về ý thức hệ thì tính chân lý của nó

1. Heidegger: *Sein und Zeit*, 1986, tr. 153.

rất đáng nghi ngờ. Tương tự như thông diễn học về hữu thể của Haidơơ, “*thông diễn học phê phán*” của Habơma cũng chỉ ra cách thức quan trọng cho việc trở về với Mác và cho sự đào sâu nghiên cứu thông diễn học.

Học thuyết của Mác về nhận thức và giải thích

Nội dung chính của học thuyết nhận thức và giải thích bao hàm trong thông diễn học thực tiễn của Mác như sau:

Hoạt động thực tiễn là cơ sở của mọi nhận thức và giải thích.

Trong các nghiên cứu về thông diễn học của Đinhtây, người gần như cùng thời với Mác, và trong các nghiên cứu trước đó, tư tưởng và văn bản thường được nghiên cứu theo cách suy tư. Mặc dù cũng nghiên cứu mối quan hệ giữa tư tưởng, văn bản và cuộc sống thực tại của con người, nhưng họ không hiểu cuộc sống thực tại như là hoạt động thực tiễn. Sự đóng góp trước hết của Mác cho thông diễn học là ông đã đưa khái niệm thực tiễn vào thông diễn học và coi đó như là cơ sở và tiền đề của mọi nhận thức và giải thích.

Trước hết, Mác chỉ ra rằng mọi nhận thức và chú giải bắt nguồn từ thực tiễn. Điều rõ ràng là mọi tri thức đòi hỏi ít nhất ba điều kiện: 1) Nhà diễn giải phải sống trong môi trường; 2) Nhà chú giải phải có tiếng thông minh; 3) Sự nhận thức diễn ra bằng phương tiện ngôn ngữ. Mác cho rằng cả ba điều kiện này được sáng tạo trong quá trình hoạt động thực tiễn, đặc biệt là sự cố gắng duy trì cuộc sống của sản xuất, nhờ đó mà sự xuất hiện và phát triển của nhận thức và diễn giải của con người được gắn bó chặt chẽ với hoạt động thực tiễn. Tuy nhiên, với sự phát triển của hoạt động thực tiễn người và sự phân chia thành lao động trí óc và lao động chân tay, mối quan hệ nội tại giữa hoạt động nhận thức và giải thích với hoạt động thực tiễn trở nên ngày càng bị che mờ đi. Vì vậy, một sự mắc lừa chung và một sự đảo ngược đã xuất hiện: con người không chỉ coi tư tưởng và văn bản như một vương

quốc độc lập mà còn cố gắng diễn giải hoạt động thực tiễn người tùy thuộc vào vương quốc đó. Thông diễn học cổ điển có thể không thoát khỏi sự mắc lừa này. Chỉ có Mác là người đã đảo ngược lại sự mắc lừa chung đó và sự đảo ngược này thông qua việc làm sáng tỏ nguồn gốc của nhận thức và chú giải. Ông lưu ý: “*Không phải là diễn giải tùy thuộc tư tưởng mà là chú giải tư tưởng tùy thuộc thực tiễn cụ thể*”¹.

Thứ hai, Mác chỉ ra rằng từ khía cạnh nội dung của chúng, mọi nhận thức và chú giải đều hướng tới hoạt động thực tiễn. Trong *Luận cương về Phoiơbắc*, Mác viết: “*Đời sống xã hội, về thực chất, là có tính thực tiễn. Tất cả những sự thần bí đang đưa lý luận đến chủ nghĩa thần bí, đều được giải đáp một cách lý trí trong thực tiễn, của con người và trong sự hiểu biết thực tiễn ấy*”² Câu này bao hàm hai nghĩa hiển nhiên: 1. Nội dung của mọi tư tưởng, học thuyết và văn bản luôn luôn nhằm tới hoạt động thực tiễn. Ví dụ, theo kết quả phân tích mới nhất, sự thần bí, như tôn giáo tự nhiên, thuật phù thủy, thần thoại, là những thứ nói chung được người nguyên thủy tin tưởng, đều bắt nguồn từ các hoạt động thực tiễn của con người. 2. Những thế hệ sau đó, trước tiên ắt phải nhận thức các hoạt động thực tiễn trong môi trường mà các vị tiên bối đã sống nhằm mục đích hiểu biết chính xác về tư tưởng, luận thuyết và các văn bản của các vị tổ tiên. Ăngghen thậm chí đã kể về một giai thoại trong tác phẩm của ông: *Nguồn gốc của gia đình, của chế độ tư hữu và của nhà nước* mà Vácơ đã viết trong ngôn từ của bài ca về Nibelung, khi quan tâm tới việc mô tả xã hội nguyên thủy: “*Ai đã từng nghe thấy rằng anh em trai đối với chị em gái của mình như là đôi với vợ?*” Rõ ràng, Vácơ hiểu tư tưởng và tập

1, 2. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập*, Nxb. Nhân dân, t.3, 1960, tr. 43, 5.

quán của người nguyên thủy theo lối tư duy của người hiện đại. Mác đã phê phán về điều này: “Đó là đạo đức khi chị em gái được xem như là người vợ trong thời đại nguyên thủy”¹. Điều lưu ý này chỉ ra rằng bất cứ một sự hiểu biết và chú giải nào cũng không thể bị giới hạn trong tinh thần và văn cảnh của chính nó, mà điều kiện tiên quyết là làm sáng tỏ mối quan hệ nội tại giữa văn bản và hoạt động thực tiễn xuất phát từ những cái mà văn bản bắt nguồn.

Cuối cùng, Mác chỉ ra rằng từ góc độ chức năng của chúng, mọi nhận thức và chú giải phải đáp ứng hoạt động thực tiễn của con người. Ví dụ, hầu hết khi mỗi giai cấp bắt đầu nổi dậy, họ thường giải thích quyền lợi của chính họ như là quyền lợi chung của toàn xã hội. Nếu không, họ không thể huy động phần lớn xã hội gia nhập vào thực tiễn cách mạng của họ. Vì thế, Mác chỉ ra một cách sắc nét rằng: “*Bản thân mỗi tầng lớp có thể yêu sách quyền lợi chung vì mục đích quyền lợi chung của xã hội*”². Thêm nữa, tôn giáo như là sự giải thích huyền bí về bản thân và về thế giới, những nguyên nhân khiến nó xuất hiện và sự phát triển lớn lao bao gồm trong nó những chức năng rất quan trọng, đặc biệt là sự an ủi nỗi đau khổ của con người. Người Trung Hoa nói “Không có chuyện rắc rối thì không đi đền chùa” để biểu thị trực tiếp lợi ích của niềm tin tôn giáo. Niềm tin tôn giáo của người phương Tây thường được coi như thuyết vị lợi cực đoan, nhưng trạng thái thực sự của nó lại không như vậy. Ví dụ, nghĩa của tính từ tiếng Đức “fromm” là “pious”, nhưng danh từ “fromme” lại được dịch như “lợi ích”, động từ “frommen” lại được dịch như “được lợi từ”. Chúng ta có thể phát hiện ra từ mối quan hệ giữa “pious” và “được lợi từ” mà niềm tin tôn giáo của người phương Tây bị quy định bởi các

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, t.4, tr. 32.

2. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, t.1. tr. 464.

nguyên tắc của chủ nghĩa vị lợi¹. Tất nhiên, những gì mà Mác nhấn mạnh là gợi mở thuyết vị lợi chính trị của giai cấp cầm quyền duy trì trong tôn giáo. Chính trong ngữ cảnh đó, Mác nói: “Tôn giáo là *thuốc phiện* của nhân dân”².

Tóm lại, Mác làm sáng tỏ những tiền đề bản thể luận về nhận thức và diễn giải bằng việc đưa ra khái niệm về thực tiễn.

2. Tính lịch sử là đặc tính cơ bản của mọi nhận thức và kiến giải.

Theo Mác, hoạt động thực tiễn là các hoạt động được con người hiện thực theo đuổi trong điều kiện lịch sử đặc thù, tính lịch sử của thực tiễn này phải dẫn tới tính lịch sử của nhận thức và diễn giải. Mác viết: Tổng cộng của các lực lượng sản xuất này, vốn tư bản và hình thái xã hội của giao tiếp mà mỗi cá nhân và mỗi thế hệ tìm thấy trong sự tồn tại như một thứ được trao tặng, là những cơ sở hiện thực của những gì mà nhà triết học diễn đạt như “bản thể” và “*thực chất của con người*”³. Trong bất cứ trường hợp nào, nhà chú giải bị đắm chìm vào ảo tưởng rằng nhận thức và sự diễn giải của ông ta là hoàn toàn tự do, ông ta phải bị giới hạn thực tế trong tính lịch sử của ông ta. Nhận thức và chú giải của ông ta

1. Trong ngôn ngữ phương Tây như tiếng Anh, có rất nhiều từ mở ra cho chúng ta một số mối quan hệ bản chất. Ví dụ, “sự thích thú” được giải thích như “sự quan tâm”, hình thái số nhiều của nó thường được diễn dịch là “quyên lợi”, điều này biểu thị rằng con người quan tâm tới những thứ mà có quan hệ tới quyên lợi của chính anh ta. Từ “bổn phận” có thể được diễn giải như “nghĩa vụ”, “trách nhiệm”, thậm chí có thể diễn dịch như “thuế”, tổng cộng hai nghĩa này là việc đóng thuế là một trách nhiệm, hay một bổn phận. Danh từ “điều thiện” có thể dịch là “điều đáng mong muốn”, thậm chí có thể dịch là “lợi ích”, “sự thuận lợi”, số nhiều của nó được diễn dịch là “đồ vật”, từ này biểu thị “hàng hoá”, “điều thiện” được liên hệ với “lợi ích”.

2. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, 1956, t.1, tr. 453.

3. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, t.3, tr. 30.

thường xuyên được bày tỏ trong không gian mà nó được thiết lập bởi tính lịch sử của ông ta. Từ điểm tựa tính lịch sử của nhận thức và giải thích, Mác đặt được ba kết luận sau:

Trước hết, đạo đức, tôn giáo, siêu hình học và các hình thái ý thức xã hội khác để mất sự tồn tại độc lập của chính bản thân chúng. “Chúng không có lịch sử, không có sự phát triển; nhưng loài người, phát triển nền sản xuất vật chất và sự giao thiệp vật chất của họ, biến đổi cùng với sự tồn tại hiện thực của họ, tư duy của họ và các sản phẩm tư duy của họ”¹. Những cái bị Mác phủ nhận là không có lịch sử ở đây không phải là hàng loạt các hình thái của nhận thức, mà là ảo tưởng cho rằng những hình thái này của hiểu biết có tính lịch sử độc lập của chính nó. Theo Mác, nội dung khác nhau của các hình thái phong phú của nhận thức trong các thời đại khác nhau được quy định bởi tính lịch sử của hoạt động thực tiễn tại thời điểm đó. Điều này đã truyền cảm hứng cho chúng ta rằng chúng ta không thể giới hạn bản thân trong bề mặt của văn bản khi nghiên cứu chúng mà phải thật giỏi trong việc phát hiện các dấu vết trên văn bản khi chúng bị in bởi thực tiễn thời gian thông qua việc nhận thức và diễn dịch.

Thứ hai, tư tưởng và tinh thần của giai cấp thống trị trên các lĩnh vực hoạt động thực tiễn vật chất thì cũng thống trị trên các lĩnh vực hoạt động tinh thần và chú giải. Mác viết: “Ví dụ, trong một thời đại và trong một đất nước, nơi quyền lực hoàng gia, quý tộc và tư sản đang tranh giành quyền lợi và nơi mà vì thế quyền lợi bị chia sẻ, học thuyết về sự chia sẻ quyền lực chứng tỏ là tư tưởng thống trị và được diễn tả như một “luật vĩnh cửu”². Ở đây, Mác đặt ra một cách hiển nhiên vấn đề “thông diễn học quyền lực”, điều đó nói lên rằng, bao lâu chúng ta không luận bàn trừu tượng mà cụ thể về tính lịch sử của nhận thức và diễn giải thì chúng ta phải

1, 2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, t. 3, tr. 30, 52-53.

hiểu được vai trò cơ sở của quyền lực trong các hoạt động nhận thức và kiến giải. Trong thực tế, sớm hơn Nitsơ và Foucault, Mác đã nhận ra mối quan hệ bên trong của quyền lực với nhận thức và diễn giải là những nhân tố lịch sử căn bản ẩn giấu phía sau mọi nhận thức và diễn giải.

Thứ ba, lao động trong xã hội hiện đại là lao động có thể chuyển nhượng được, là loại lao động có ảnh hưởng rất sâu sắc tới mọi nhận thức và chú giải của chúng ta. Chúng ta biết rằng cái chung nhất và hình thái căn bản nhất của sự ảnh hưởng này là sự sùng bái hàng hoá. Mác lưu ý: “Sự sùng bái hàng hoá xem như đặc tính kinh tế xã hội của sự vật, nhận được trong quá trình sản xuất của xã hội như là một đặc tính tự nhiên bắt nguồn từ bản chất của sự vật”¹. Mặc dù các nhà kinh tế học cổ điển có nhận thức đúng đắn và sâu sắc về một số vấn đề cụ thể, khi đọc kinh tế tư bản chủ nghĩa một cách tổng thể, họ cũng không thoát khỏi ảnh hưởng của bái vật giáo và xem xét phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa như là một phương thức tự nhiên bất diệt. Mác gợi mở nguồn gốc sự sùng bái hàng hoá từ điểm tựa của hoạt động thực tiễn cơ bản nhất, đó là lao động sản xuất. “Chừng nào mà nền sản xuất còn sản xuất như sự sản xuất hàng hoá, chúng vẫn phải thu được đặc tính của bái vật giáo, vì thế, bái vật giáo là không bị chia tách khỏi nền sản xuất hàng hoá”². Điều này làm rõ tiền đề tư tưởng cho sự nhận thức và kiến giải chính xác. Thông diễn học thực tiễn của Mác đã từ chối mọi quan điểm trừu tượng và mục đích của nó là gợi mở khuôn khổ lịch sử không thể vượt qua của mọi nhận thức và chú giải.

3. Phê phán hệ tư tưởng là con đường đúng đắn bước vào phạm vi thông diễn học.

1, 2. C. Mác: *Tư bản*, Nxb. Nhân dân, t.2, 1975, tr. 252, 80.

Nội dung phạm vi thông diễn học là rất phong phú, điểm trọng tâm bất biến của nó là bất cứ văn bản nào mà được là mục tiêu kiến giải của nhà kiến giải. Nhưng mỗi nhà diễn giải có định kiến của mình, định kiến đó bị gây nên bởi tính lịch sử của nhận thức và không thể bị xoá bỏ bởi bất cứ nhà kiến giải nào. Mặc dù Mác đã không trực tiếp bàn luận về vấn đề phạm vi thông diễn học, nhưng ông đã bàn kỹ lưỡng về tính lịch sử của nhận thức và điều này ngụ ý sự thừa nhận của ông về phạm vi thông diễn học. Sự đóng góp của Mác là ở chỗ ông đã quan tâm nhiều tới vấn đề làm sao có thể phản ánh chính xác tính lịch sử của nhận thức, và khi đó điều này sẽ chỉ ra cách thức đúng để bước vào phạm vi thông diễn học.

Cách thức đúng là sự phê phán hệ tư tưởng. Theo Mác, hệ tư tưởng của một thời đại tất yếu mang hình thức tổng thể kiến thức của hoạt động nhận thức và diễn giải. Nói cách khác, hệ tư tưởng là nền tảng và nguồn gốc định kiến của nhà kiến giải. Vì thế, khi nhà diễn giải thiếu sự phản ánh sâu sắc và tri thức phê phán của hệ tư tưởng mà ông ta sống trong đó, thì ông ta không thể bước vào phạm vi thông diễn một cách đúng đắn. Các nhà Hêghen trẻ như Phoiơbác, Stiécơr, v.v. không thể đem lại một ánh sáng mới trong nhận thức và giải thích về thế giới, bởi vì họ không thể thoát khỏi ảnh hưởng của hệ tư tưởng của Hêghen. Làm sao một nhà kiến giải có thể, như Mác viết, "*nhảy ra khỏi hệ tư tưởng?*"¹, chỉ có con đường quay trở lại không gian của hoạt động thực tiễn sinh tồn và thiết lập tầm nhìn thế giới của chủ nghĩa duy vật lịch sử. Mác viết: "*Quan niệm này về lịch sử phụ thuộc vào năng lực của chúng ta diễn giải quá trình hiện thực của nền sản xuất, khởi đầu từ nền sản xuất vật chất cho chính cuộc sống, đi tới lĩnh hội hình thái của giao tiếp nối kết với nền sản xuất này và được sáng tạo bởi phương*

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, 1960, t.3, tr. 98.

thức này của nền sản xuất (nghĩa là xã hội công dân trong các giai đoạn khác nhau của nó), như là cơ sở của toàn bộ lịch sử; và đi tới chỉ ra nó trong hoạt động của nó như là nhà nước, tới việc giải thích mọi sản phẩm lý luận khác nhau và các hình thái của ý thức, tôn giáo, triết học, đạo đức, v.v. và vạch ra các nguồn gốc và sự lớn mạnh của nó từ những cơ sở đó”¹. Ngược lại, nếu sự nhận thức và chú giải bị giới hạn trong văn bản hay tư tưởng và ý thức thuần túy, nhà chú giải ắt sẽ làm mất sự phản ánh có tính phê phán nơi định kiến của ông ta, và vì thế mà không thể bước vào phạm vi thông diễn theo cách thức đúng.

4. Giải cấu trúc về vương quốc độc lập của ngôn ngữ

Ngôn ngữ là khâu trung gian giữa mọi nhận thức và chú giải. Một lỗi phổ biến của thông diễn học cổ điển và đương đại (được gọi là “chiều hướng ngôn ngữ”) là coi ngôn ngữ như một vương quốc độc lập, vì thế mà giới hạn mọi nhận thức và chú giải trong vương quốc độc lập này. Sự đóng góp nổi bật của Mác cho lý luận thông diễn học là chỉ ra nguồn gốc của ngôn ngữ từ hoạt động thực tiễn của con người. Trong tác phẩm *Về giáo trình Kinh tế chính trị của Vácghơ*, Mác chỉ ra: “Ngôn ngữ học là quan niệm có thể phản ánh những gì được trở thành kinh nghiệm thông qua các hoạt động lặp lại, đó là, sự vật bên ngoài riêng biệt là cái giúp tiếp nhận nhu cầu của con người, những người thực sự đã sống trong môi quan hệ xã hội tất nhiên, sự đảm đương này được suy luận một cách tất yếu từ sự tồn tại của ngôn ngữ”². Dù vậy, với sự phát triển của xã hội và sự xuất hiện của triết học và tình trạng bí ẩn rõ ràng hoặc không rõ ràng của ngôn ngữ bởi các nhà triết học, ngôn ngữ dường như trở thành một vương quốc độc lập, và mối quan hệ nội tại giữa ngôn ngữ và hoạt động thực tiễn của con người trở nên mờ nhạt. Như Mác nói: “*Chừng nào mà các nhà triết học còn hạ ngôn ngữ*

1. *Sđd*, tr. 42-43.

2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, 1963, t. 19, tr. 405.

của họ từ ngôn ngữ triết học trừu tượng xuống ngôn ngữ thông thường, họ có thể nhận thức rằng ngôn ngữ của họ phụ thuộc vào thế giới bị xuyên tạc, và hiểu rằng tư tưởng hay ngôn ngữ không thể bao gồm thế giới độc lập đơn độc, đó chỉ có thể là sự biểu thị cuộc sống hiện thực”¹. Luận điểm này lý giải kết cấu một cách triệt để ảo tưởng chung xem ngôn ngữ như một vương quốc độc lập, và nhờ thế giải phóng thông diễn học khỏi thế giới bí ẩn bị giới hạn của ngôn ngữ, và thuyết phục mọi người phát hiện ngôn ngữ chỉ ra những gì trong thế giới kinh nghiệm, hay là các chức năng thực tiễn của ngôn ngữ. Ngôn ngữ quan trọng như thế nào trong nhận thức và chú giải không phải là điều phải bận tâm. Ngôn ngữ chỉ là cái điều bằng tre được gửi đi từ bàn tay của hoạt động thực tiễn con người. Ví dụ, trong tiếng Trung, “người” nghĩa là người lao động trên cánh đồng, “vật” còn bao hàm nghĩa “con bò” trong chính nó. Những từ này phác họa bằng mắt bức tranh của xã hội nông nghiệp của người Trung Hoa cổ xưa. Điều này truyền cho chúng ta rằng việc tạo ra ngôn ngữ, tư tưởng, suy nghĩ và kinh sách một cách độc lập ắt sẽ dẫn mọi nhận thức và chú giải tới sai lầm.

5. Giới thiệu những phương pháp mới của thông diễn học

Thông diễn học thực tiễn của Mác có ý nghĩa không chỉ là một cuộc cách mạng mang tính bản thể luận mà còn là một sự đổi mới phương pháp trong lịch sử phát triển của thông diễn học. Về phương diện phương pháp luận, thông diễn học cổ điển chú ý nhiều tới nghiên cứu tổng thể cấu trúc của ngôn ngữ, ngữ pháp và văn bản, trong khi Mác chú ý nhiều tới nghiên cứu các tiền đề của nhận thức và chú giải. Phương pháp thông diễn của Mác bao gồm hai vấn đề chính:

Thứ nhất là phương pháp rút gọn (method of reduction). Phương pháp này xác nhận hai văn bản: *một là* văn bản được thể

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, 1960, t.3, tr. 525.

hiện trong tư tưởng (idealistic text) cần được hiểu và chú giải; *hai* là văn bản trên hiện thực, cụ thể là các hoạt động thực tiễn sống còn của chính con người mà các văn bản được thể hiện trong tư tưởng ám chỉ. Loại văn bản thứ hai này bị lấp đậy sau loại văn bản thứ nhất. Phương pháp rút gọn là tìm dấu vết từ văn bản thứ nhất để quay lại văn bản thứ hai, nghĩa là, từ thế giới tư tưởng đi xuống thế giới hiện thực, và tìm ra chìa khoá để nhận thức thế giới tư tưởng thông qua nhận thức thế giới hiện thực. Phương pháp này coi hoạt động nhận thức và chú giải như là quá trình mở và vô hạn ngay từ đầu. Nó truyền cho chúng ta rằng chỉ khi chúng ta thoát ra khỏi văn bản tư tưởng, chúng ta mới có thể thực sự hiểu được chúng. Chỉ từ khi “*ý thức chỉ bắt đầu thời điểm nhận thức được tồn tại, thì tồn tại của con người mới thực sự là quá trình tất yếu của cuộc sống*”¹. Vì vậy, không quan trọng việc văn bản tư tưởng là kỳ lạ và lối bịch thế nào thì phương pháp rút gọn luôn luôn có hiệu lực. Phương pháp này có nhiều ý nghĩa quan trọng cho thông điệp học của khoa học lịch sử, bởi vì nó làm cho nó là có thể đối với nhà sử học, nhờ vào văn bản viết tay, nhờ tái sản xuất lại cách thức thực tiễn của cuộc sống và nhờ vào những cái mà văn bản tư tưởng đã hàm ý nhưng đã thực sự lãng quên. Ví dụ, Moócgan đã tái sản xuất lại cấu trúc của loài người nguyên thủy dựa vào cách thức đặt tên gọi của dòng họ, v.v..

Thứ hai là phương pháp khảo cổ học. Mác cũng đã chỉ ra rằng: “*Giải phẫu cơ thể con người là chìa khoá cho giải phẫu cơ thể con khỉ. Ngược lại, các dấu hiệu của động vật bậc cao xuất hiện từ các động vật bậc thấp có thể được hiểu chỉ sau khi động vật bậc cao tự nhận thức được chính bản thân nó*”². Không giống các nhà nghiên cứu thông điệp học cổ điển tin rằng con người phải rút ra tính lịch

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, 1960, t.3, tr. 29.

2. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, t.49, tr. 43.

sử của nhận thức nhằm hiểu được các văn bản có trước một cách khách quan, Mác cho rằng chỉ trên cơ sở của việc nhận thức có phê phán về bản chất thế giới sống của chính ông mà trong thế giới ông sống đó nhà chú giải mới có thể hiểu được các văn bản trước đó một cách khách quan. Về ý nghĩa này, Mác nói: “*Đạo Cơ đốc có thể biết được mục đích thần thoại trước đây chỉ trên cơ sở của sự tự phê phán chính nó trên một trình độ nhất định. Tương tự, kinh tế tư bản chủ nghĩa có thể hiểu được kinh tế phong kiến chỉ khi xã hội tư sản bắt đầu tự phê phán chính bản thân nó*”¹. Phương pháp này mang tính mở. Tiêu điểm sự chú ý của phương pháp này không phải là văn bản, như là đối tượng của sự nhận thức mà là tiền đề của toàn bộ hoạt động nhận thức, đó là sự thừa nhận có tính phê phán của nhà chú giải về lịch sử tính của chính ông ta. Nghĩa là, không thể đạt đến bất cứ một nhận thức và chú giải khách quan nào về văn bản trước đó cho tới khi vấn đề được thời đại giải quyết. Nói tóm lại, thông diễn học của Mác đã đưa khái niệm thực tiễn vào khuôn khổ cơ bản của mọi nhận thức và diễn giải, và vì thế đã thiết lập một “*cuộc cách mạng Côpécnic*” trong lịch sử thông diễn học. Vì thế, chúng ta không thể hiểu và chú giải các hoạt động thực tiễn tồn tại của con người từ khía cạnh của văn bản tư tưởng mà phải hiểu và chú giải các văn bản tư tưởng từ khía cạnh của hoạt động thực tiễn của tồn tại người. Rõ ràng, Mác làm sáng tỏ tiền đề bản thể học của sự phát triển thông diễn học sớm hơn là Haidơơ. Trong thực tế, thông diễn học thực tiễn của Mác chỉ ra cho chúng ta hướng căn bản của sự phát triển thông diễn học.

Ý nghĩa lịch sử thông diễn học thực tiễn của Mác

Chúng tôi cho rằng ý nghĩa lịch sử của thông diễn học thực tiễn của Mác thể hiện ở hai mặt cơ bản sau:

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, 1979, t.49, tr. 44.

Thứ nhất, thông diễn học thực tiễn của Mác là một đóng góp mang tính vạch thời đại cho việc nghiên cứu thông diễn học. Từ cách nhìn lịch sử phát triển của thông diễn học, Mác sống giữa Schleiermacher và Đinhây và là cùng thời với Droysen. Vào những năm 1840, Mác đã sáng lập học thuyết chủ nghĩa duy vật lịch sử và xác định cơ cấu quan hệ cho việc nghiên cứu của mọi tư tưởng, ý niệm và văn bản, đó là hoạt động thực tiễn của con người. Như vậy, ông đã thực sự vượt hơn hẳn viễn cảnh thông diễn học cổ điển của Schleiermacher và đã xác nhận tiền đề bản thể học cho sự phát triển xa hơn của thông diễn học. Dù sao, tác phẩm kinh điển *Luận cương về Phoiơbắc*, trong đó Mác trình bày thông diễn học thực tiễn của ông đã không được in cho tới năm 1888, và tác phẩm kinh điển *Hệ tư tưởng Đức* cũng đã không được xuất bản cho tới năm 1932. Đinhây, người mất vào năm 1911, không thể nghiên cứu sâu về các tác phẩm kinh điển của Mác bởi những hạn chế lịch sử, và cũng không thể siêu vượt khỏi không gian của thông diễn học cổ điển. Haidơơ đã sáng lập nên “*Thông diễn học của hữu thể*” trên cơ sở của phương pháp hiện tượng học tiên nghiệm, và tuyên bố rõ ràng chiều hướng bản thể học của thông diễn học. Mặc dù lý luận của Haidơơ về thông diễn học là khác với cái mà Mác gọi là “*phương pháp kinh nghiệm thuần túy*”, nếu chúng ta hạ ngôn ngữ triết học của Haidơơ xuống ngôn ngữ thông thường, như Mác gợi ý, chúng ta có thể tìm thấy nhiều điểm chung trong các lý luận của họ về thông diễn học. Nói chung, những đóng góp cơ bản của Mác cho sự phát triển lý luận thông diễn học ở những điểm sau:

Đóng góp thứ nhất là việc mở ra các chức năng thực tiễn của mỗi tư tưởng hay văn bản, đó là mục đích thực tiễn, và xác nhận rằng bản chất của nhận thức và diễn giải là nắm được mối quan hệ nội tại giữa tư tưởng, văn bản và hoạt động thực tiễn tồn tại của con người. Điểm này được thể hiện rõ trong quan niệm thông diễn của ông về luật pháp: “*Các mối quan hệ pháp luật, như là các hình*

thức của nhà nước, được hiểu tùy thuộc vào cả chính bản thân chúng cũng như vào cái gọi là sự phát triển chung của trí tuệ con người, ngược lại, chúng ăn sâu vào các mối quan hệ vật chất của cuộc sống, tổng số những mối quan hệ vật chất của cuộc sống, theo tiền lệ của người Pháp và người Anh trong thế kỷ XVIII, được Hêghen gọi là “xã hội công dân”¹. Xã hội công dân thực chất là có tính thực tiễn, vì thế mọi tư tưởng và văn bản sẽ không được hiểu nếu bị tách ra khỏi thực tiễn.

Đóng góp thứ hai là việc chỉ ra phương pháp khả thi cho nhà chú giải suy ngẫm một cách có phê phán về toàn bộ tính lịch sử của ông ta, đó là điều kiện lịch sử của ông (bao gồm truyền thống được chấp nhận), đó là sự phê phán của hệ tư tưởng. Theo nghĩa này, thông diễn học thực tiễn là thông diễn học phê phán khi coi sự phản ánh và sự làm sáng tỏ của nhà chú giải về điều kiện lịch sử của chính ông như là con đường đúng gia nhập vào phạm vi của thông diễn học, nghĩa là như tiền đề cơ bản của mọi nhận thức và diễn giải khách quan. Theo khía cạnh này, so sánh Mác với Haidơơ và Gadơơ rất thú vị. Haidơơ tranh luận rằng chúng ta có thể làm sáng tỏ tiền cấu trúc của sự hiểu biết từ nguyên lý của hiện tượng luận, nghĩa là “tới vật tự nó”, bằng cách đó đảm bảo cách thức đúng gia nhập vào phạm vi thông diễn học. Từ sự phát triển của tư tưởng của ông thời kỳ cuối, ông cho rằng cả hiện tượng học và chủ nghĩa hiện sinh đều là ở bậc thấp hơn nhiều so với chủ nghĩa Mác trong khía cạnh hiểu thấu tính lịch sử và ý nghĩa của tồn tại. Điều này có nghĩa rằng Haidơơ thừa nhận giới hạn tư tưởng của ông thời kỳ đầu về phương diện này. Mặc dù Gadơơ chỉ ra một cách đúng đắn rằng bất cứ hoạt động nhận thức nào đều được trải dài trong truyền thống, ông xem xét mặt khác của vấn đề này, đó là, truyền thống tiếp tục được bảo tồn thông qua

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, 1972, t.2, tr. 82.

nhận thức sáng tạo của con người. Đồng thời, truyền thống thường xuyên được phản xạ ra thông qua hệ tư tưởng của một thời đại nhất định, nó là sự phê phán của hệ tư tưởng mà cho rằng mối quan hệ biện chứng giữa truyền thống được sáng tạo bởi con người và con người được sáng tạo bởi truyền thống, và mối quan hệ này là cũng phát triển dần dần trên nền tảng của hoạt động thực tiễn của con người. Khi phê bình nan đề của con người và môi trường do các nhà duy vật thế kỷ XVIII tiến hành, Mác lưu ý: “*Sự trùng hợp của sự biến đổi các sự kiện và sự biến đổi của hoạt động người tức sự tự biến đổi chỉ có thể hiểu được và chỉ có thể hiểu được một cách lý trí như một thực tiễn cách mạng*”¹ Như vậy, có thể nói rằng chỉ có thông diễn học thực tiễn của Mác thâm nhập vào vấn đề phạm vi thông diễn theo cách thức sâu sắc nhất, và chỉ ra con đường đúng của sự gia nhập vào phạm vi đó.

Đóng góp thứ ba là việc đưa ra một hướng mới của “thông diễn học quyền lực” và “thông diễn học tư tưởng hệ” Điều này được thể hiện trong luận điểm quan trọng của Mác cho rằng tư tưởng chủ đạo trong một giai đoạn lịch sử là tư tưởng của giai cấp thống trị. Thông diễn học quyền lực chú ý nhiều tới sự gắn bó và mục đích quyền lực của tư tưởng và văn bản, trong khi thông diễn học tư tưởng hệ tập trung vào vai trò và ảnh hưởng của hệ thống các vấn đề hàng đầu và sự chọn lựa các giá trị bao hàm trong tư tưởng hệ trong hoạt động thực tiễn nhận thức và chú giải của con người. Sự thử thách này có thể ăn sâu vào lĩnh vực tâm lý tiềm thức của con người, nhưng tầm quan trọng và cấp thiết của sự thử thách này hoàn toàn không được thời nay chú ý.

Thứ hai, thông diễn học thực tiễn về thực chất là triết học Mác. Việc nghiên cứu triết học Mác sẽ được đặt trên một nền tảng

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Sđđ*, 1960, t. 3, tr. 4.

mới thông qua việc nghiên cứu sâu về thông diễn học thực tiễn. Chiều hướng này được thể hiện trong các kết quả sau:

1. Thông diễn học duy vật sẽ được thay thế bằng thông diễn học thực tiễn. Từ viễn cảnh của nghiên cứu thông diễn, các nhà nghiên cứu trước đây đối với triết học Mác luôn coi triết học Mác như là thông diễn học duy vật, đó là sự giải thích thế giới từ điểm tựa của bản thể luận duy vật. Ví dụ, thế giới thống nhất là ở tính vật chất, ý thức là một sản phẩm của vật chất được phát triển tới một trình độ nhất định, v.v.. Hiển nhiên, con đường của nhận thức bóp méo hoàn toàn ý nghĩa nguyên gốc của Mác. Trong *Luận cương về Phoiơbắc*, Mác thực sự đã chỉ ra một cách rõ ràng: “Khuyết điểm chủ yếu của toàn bộ chủ nghĩa duy vật từ trước đến nay kể cả chủ nghĩa duy vật của Phoiơbắc - là sự vật, hiện thực, cái cảm giác được chỉ được nhận thức dưới hình thức khách thể hay hình thức trực quan chứ không được nhận thức là *hoạt động cảm giác của con người* là thực tiễn”¹. Tuy luận điểm quan trọng này của Mác thường được xem xét, nhưng thậm chí các nhà phê phán triết học Mác cũng vẫn bị vướng vào nhận thức sai lầm này, vì thế họ từ chối chủ nghĩa duy vật của Mác một cách đơn giản. Haidơgơ là người đã nhìn thấu chiều sâu ý nghĩa chân lý của chủ nghĩa duy vật của Mác: “*Bản chất của chủ nghĩa duy vật này không phải nằm ở quan điểm cho rằng mọi vật là vật chất, mà nằm trong nguyên tắc siêu hình cho rằng mọi tồn tại thể hiện như là vật chất của lao động*”². Câu nói này chỉ ra rằng ý nghĩa chân chính của triết học Mác là triết học thực tiễn và luận điểm về giới tự nhiên được con người hoá đương nhiên được bao hàm trong đó, đó là, mọi tồn tại vật chất không phải là các đối tượng có tính trừu

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, 1960, t.3, tr. 3.

2. Haidơgơ: *Luận về chủ nghĩa nhân đạo*, Nxb. Phrăngphuốc, 1975. tr. 27.

tượng, suy tư, mà là các nhân tố của hoạt động thực tiễn của con người. Chỉ có xuất phát từ góc độ thông diễn học thực tiễn chúng ta mới có thể chấm dứt những lời tuyên bố ít ý nghĩa theo cách kinh viện, chẳng hạn như tuyên bố rằng thế giới được cấu tạo từ vật chất, và thông diễn học thực tiễn cũng đưa tư tưởng của Mác về vật chất vào sự phê phán bài vật giáo hàng hoá theo cách thức thực tiễn. Vì thế chúng ta có thể từ các mối quan hệ của sự vật phát hiện ra bản chất các mối quan hệ của con người.

2. Tri thức luận trừu tượng sẽ được thế chỗ bởi sự phê phán của hệ tư tưởng. Thông diễn học duy vật trừu tượng ắt dẫn tới tri thức luận trừu tượng, lý thuyết mệnh danh một môn học tri thức, mà các đặc tính lịch sử xã hội của nó đã bị loại bỏ, và cũng mệnh danh rằng nhiệm vụ của tri thức luận là nghiên cứu nguồn gốc và bản chất của hoạt động nhận thức trừu tượng của con người. Rõ ràng, tri thức luận trừu tượng này là không phù hợp với ý nghĩa nguyên của Mác. Khi nói về cách thức nhận thức và quan sát Mác viết: "*Các tiền đề của nó là con người, không phải con người trong bất cứ sự cô lập hay cứng nhắc kỳ quái nào, là những con người trong quá trình tất yếu của họ, trong sự phát triển dưới những điều kiện xác định mà ta có thể cảm nhận được bằng kinh nghiệm*"¹. Theo Mác, hoạt động cơ bản nhất của con người hiện thực là hoạt động thực tiễn sinh tồn. Mọi hoạt động nhận thức của anh ta đều thể hiện trên cơ sở này và phục vụ cho thực tiễn. Như vậy, con người hiện thực đã thực sự đạt được tính lịch sử của anh ta trong việc nhận thức bất cứ sự vật bên ngoài nào, và mặc dù anh ta hiểu tính lịch sử của chính anh ta trong trạng thái của hệ tư tưởng đặc thù trong đó anh ta sống, nhưng "*hầu hết toàn bộ hệ tư tưởng hoặc là xuyên tạc lịch sử loài người hoặc là nhanh chóng đặt ra ngoài lịch sử loài người*"². Vì thế, nếu chúng ta

1, 2. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Tuyển tập, sđd*, 1960, t. 3, tr. 30, 20.

không thể phê phán tư tưởng hệ, chúng ta không thể làm rõ lịch sử tính chân thực của chúng ta; và nếu không thể làm rõ tính lịch sử của chúng ta thì mọi tri thức, nhận thức và giải thích ắt là hoàn toàn không có cơ sở. Điều này cho chúng ta thấy rằng một trong những nhiệm vụ căn bản nhất của tri thức học là khám phá ra thế giới nội tại. Chúng ta không thể hỏi một cách ấu trĩ rằng: “Chúng ta có thể nhận thức cái gì?” nhưng có thể hỏi: “Tính lịch sử của tôi cho phép tôi nhận thức cái gì?” Đó cũng là câu hỏi cuối cùng dẫn tới sự thay thế nhận thức luận trừu tượng bằng sự phê phán của tư tưởng hệ.

Bản sao lưu trữ

IMMANUEN CANTƠ VÀ NHẬN THỨC LUẬN HIỆN ĐẠI

*Các nhà khoa học từ trước đến nay mới chỉ
giải thích triết học của I.Cantơ, chưa có ai
làm giàu thêm trí tuệ của ông*

ĐỖ VĂN KHANG*

Ở Môn-rê-an (Canada) có một trung tâm triết học so sánh. Đó là trung tâm Đông Á. Nơi đây người ta đã ví I.Cantơ như Lão Tử của phương Tây. Chỗ giống nhau của I.Cantơ và Lão Tử là luôn đi trước thời đại vài thế kỷ với tư tưởng triết học chất lọc tinh chế qua cách biểu hiện bằng những định đề, sấm ngôn, thậm chí bằng cả những châm ngôn nữa. Đương thời rất ít người hiểu Lão Tử cũng như hiểu I.Cantơ, bởi qua cách nói rất “tiết kiệm” nhưng trong đó lại chứa đựng cả một bầu trời trí tuệ. Song I.Cantơ cũng như Lão Tử đều tin rằng:

“Hạ sĩ văn đạo đại tiểu chi

Bất tiểu, bất túc dĩ vi Đạo”

* TSKH. Triết học. TS. Văn học.

I- CÁI MÀ CANTO CÓ

1. Trước hết, I.Cantơ là một trong số những nhà tư tưởng triết học bậc nhất của văn minh, hiện đại dạy cho chúng ta biết tư duy phức hệ (Kiểu tư duy đơn tuyến luôn luôn đòi hỏi phải tách biệt và giản lược. Kiểu tư duy phức hệ đòi hỏi phải là một tư duy liên kết (Complexus) trong khám phá theo quan hệ dialogic.)

Tư duy phức hệ vừa là sản phẩm vừa là tiền đề của văn minh hiện đại.

2. I.Cantơ là người bậc nhất dạy cho chúng ta biết lý do muôn đời của tư duy là khát khao khám phá cái tưởng như không thể nào biết được, vì đối tượng muôn thuở của tư duy là “Vật tự nó”

3. I.Cantơ là người đặt trọng tâm vào cái Tôi nhận thức. Vậy nên, trong nhận thức luận của I. Cantơ có ba thành tố quan trọng nhất: Vật tự nó, cái Tôi và các hiện tượng (tức là khâu trung gian). Quan hệ theo kiểu phức hệ:

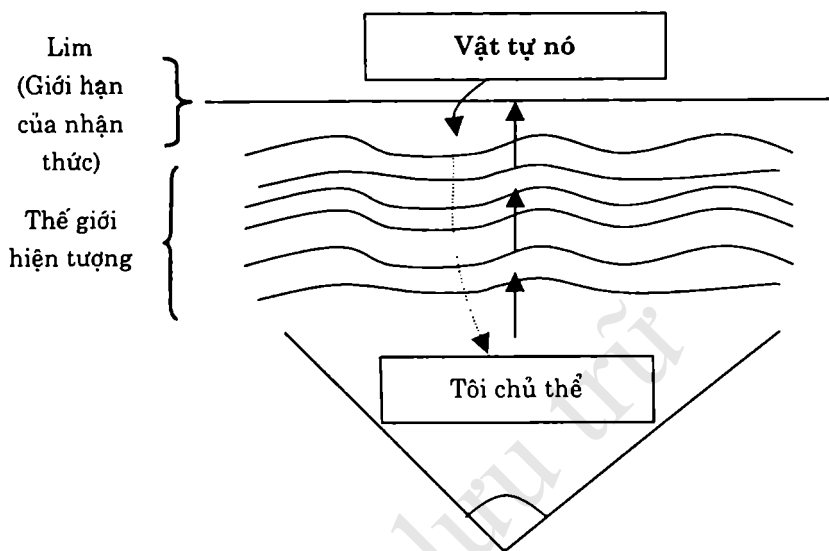
- Cái Tôi muốn nhận thức thế giới khách quan.

Thế giới khách quan tồn tại dưới dạng “Vật tự nó” (Ding an sich).

Giữa “Vật tự nó” và cái Tôi là màn hiện tượng (những ánh xạ của Vật tự nó). Nhưng con người không thể nào nhận thức hết “Vật tự nó”, đây là một nguyên tắc triết học, vì con người quá cả tin vào năng lực bất tận của lý tính. Theo I.Cantơ, lý tính cao nhất cũng chỉ có thể tiến tới gần “Vật tự nó”, nhưng lý tính không bao giờ vượt qua được giới hạn (lim) của nó.

Trong cuốn *Phê phán lý tính thuần túy*, I.Cantơ đã đưa ra giải pháp khắc phục sự hạn chế của lý tính bằng cách cho nhận thức quay về cái Tôi, và dùng tiên nghiệm để tiến vào vùng mà lý tính không thể với tới được, nhờ đó mà thấu hiểu sâu hơn bản chất của sự vật.

Biểu đạt bằng mô hình ta có:



II- CHỖ CÓ THỂ LÀM GIÀU TRÍ TUỆ CỦA I.CANTƠ

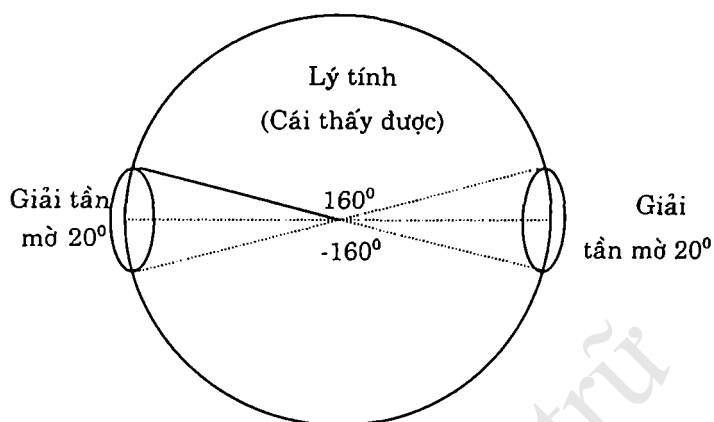
Từ những phân tích trên, ta có thể rút ra ba kết luận:

1. Ở I.Cantơ nhận thức không chỉ là một vòng xoáy tròn ốc (từ thấp lên cao) mà còn một vòng xoáy “mở” bao quanh vòng xoáy tròn ốc. Kiến thức này phù hợp với sự phát hiện của thiên văn học: Vũ trụ vừa co vào, vừa giãn ra. Đồng thời ta còn có thể rút ra luận đề “Càng biết nhiều, càng biết nhiều điều không biết”

2. Thừa nhận thế giới đa cực (thừa nhận thế giới tồn tại theo kiểu điều khác) và do đó nhận thức thế giới là nhận thức kiểu Stereo (lập thể) chứ không theo kiểu Mono (mặt dẹt).

3. Trong nhận thức luận của I.Cantơ có hai chiều thật và một chiều ảo. Chiều ảo I.Cantơ gọi là apriori. Chiều này rất hiện đại, nó đóng vai trò “khâu trung gian” trong thế giới văn minh số.

III- VÒNG TRÒN NHẬN THỨC HIỆN ĐẠI



(- 160° Điểm mù của lý tính I.Cantơ gọi là “Vật tự nó”)

- Qua vòng tròn nhận thức ta thấy:

Từ cuối thế kỷ XVIII cho đến nay chưa ai hiểu đúng bản chất “Vật tự nó” của Cantơ. “Vật tự nó” thuộc điểm mù của lý tính, thuộc “Vô danh thiên địa chi thủy” của Lão Tử và chỉ có thể thấu hiểu bằng apriori. Đặt vấn đề này trong thành tựu khoa học hiện đại, ta thấy cái mà con người “không biết được”, đó là lĩnh vực của “Vật tự nó” Sự vĩ đại của I.Cantơ là nói được sự hạn chế của lý tính và chỉ ra sự ảo tưởng về thói bá quyền của lý tính, rằng dùng lý tính cũng có thể biết được tất cả.

Nếu chúng ta đặt Cantơ vào “tình thế” của triết học hiện nay, chúng ta thấy triết học đã bước sang giai đoạn III rồi và vấn đề cơ bản của triết học đã thay đổi. Nếu vấn đề cơ bản của triết học giai đoạn II là vấn đề quan hệ giữa tồn tại và tư duy, thì ngày nay vấn đề cơ bản của triết học là Vô và Hữu.

Ở văn minh công nghiệp, vấn đề “Cái gì có trước, cái gì có sau” là vấn đề cơ bản của triết học. Sang văn minh kỹ thuật số (siêu

công nghiệp) thì vấn đề biến hoá của Vô và Hữu, 0 và 1, trở thành vấn đề sống còn của triết học trong giải quyết quy luật chung nhất của tự nhiên, xã hội và tư duy.

Khi đặt hy vọng vào cái Tôi chủ thể trong một thế giới đa cực đây không gian và vĩnh hằng về thời gian. Đúng như Xpinôda (1632 - 1677) đã tiên đoán: nếu thực thể người là một “Siêu không gian” và “Siêu thời gian” thì triết học ngày nay phải là một *siêu triết học*.

Bởi lẽ, ngày nay, tương lai học đã dự báo kiểu người di bằng hai chân sẽ biến mất. Nhưng nền văn minh nhân loại do những cái Tôi sáng tạo ra thì mãi mãi còn. Để điều tiết được hành vi con người, I.Cantơ không gửi gắm vào việc thiết lập pháp chế. Bởi lẽ không có một cơ quan lập pháp nào lại phủ sóng kín được mọi mặt của cuộc sống bằng các điều luật, thậm chí cả những điều dưới luật. I.Cantơ đã trở lại mệnh đề mà Xôcrát đề xuất cho con người: “Hãy tự biết mình” Đó là sự tự ý thức của con người từ chính bản thân mình theo cơ chế: “Tri - Hành - Đức công chính”

Toàn bộ triết học của I.Cantơ đã đặt tiền đề cho siêu triết học hiện đại. Bởi lẽ cái Tôi với tư cách là một *thực thể triết học* thì nó vô cùng tận về không gian và vĩnh hằng về thời gian. Nó sáng tạo ở không gian trái đất khi đã đầy áp, nó sẽ tìm cách mở ra một không gian mới để sáng tạo tiếp.

Sự tồn tại vĩnh viễn này chính lại nhờ vào trình độ phát triển cao nhất của nền văn minh đã đạt được trên trái đất trước khi con người di chuyển ngôi nhà mới ra ngoài vũ trụ (nơi ở này không có lực hút như ngôi nhà ở trái đất nên không cần đi bằng hai chân nữa. Trái lại họ sẽ đi bằng hai tay.

Toàn bộ những điều phân tích ở trên có thể thấy rằng, bắt đầu từ I.Cantơ trở đi đến nay, triết học đã bước sang một sự phát triển mới. Trước đây triết học mới chỉ khám phá có nửa thế giới hiện thực, còn một nửa thế giới đang sinh thành chưa thể coi là hiện

thực thì triết học vẫn còn bỏ ngỏ. Điều này Mác đã nói rất rõ trong luận cương về Phoiơbắc rằng, ông chỉ xét con người “trong tính hiện thực của nó” còn trong tính chưa hiện thực, thì Mác dành cho các nhà triết học tương lai.

Nhìn toàn cục, công trình này nhằm đạt các ý tưởng sau:

1. Nguyên tắc “Vật tự nó” của I.Cantơ là một nguyên tắc cơ bản và sâu xa của nhận thức con người. Đây là nguyên tắc thể hiện cái *Hữu hạn* và cái *Vô hạn*. Trong toán học, nguyên tắc này được biểu hiện thành nguyên lý: “giữa số *Hữu hạn* và số *Vô hạn* là phần *không thể quyết định được*” (Godel), đây là lĩnh vực của “Vật tự nó”

2. Từ đó có thể rút ra *phạm trù triết học*: ngoài hai phạm trù “cái Đúng” và “cái Sai”, còn có phạm trù “Cái không thể quyết định được” Oái oăm thay, phạm trù “Cái không thể quyết định được” này lại rất phong phú, đa dạng, muôn vẻ. Chính mâu thuẫn trong cuộc đấu tranh nhằm xác lập tính hợp hiến của “cái Đúng” và “cái Sai” đã tạo nên động lực của sự phát triển.

3. Con người đã nghĩ ra khái niệm “Vô hạn”, nhưng chưa bao giờ và chưa ai có thể xác định được số vô hạn cụ thể là số nào? Như vậy, chẳng có gì là Vô hạn trên *thế gian* này ngoài sự ngờ nghệch của con người.

Chẳng thế mà Lão Tử đã nói:

“Vô danh thiên địa chi thủy
Hữu danh vạn vật chi mẫu”

4. Tác giả đã lập ra “Vòng tròn nhận thức” để thu tóm bản chất và quy luật tư duy của con người; trong đó phát hiện “Điểm mù của lý tính”; và điểm mù của lý tính là hệ quả của “Vật tự nó” không cho phép lý tính đóng vai trò “Bá quyền”; điều này đã mở đường cho hoạt động tiên nghiệm.

5. Công trình còn phát hiện hằng số: “Càng biết nhiều thì càng biết nhiều điều mình không biết”

6. Cái mà chúng ta cần ở I.Cantor không chỉ là “Vật tự nó”; quan trọng hơn là phải rút ra “Lý thuyết khâu trung gian và môi trường ảo” Một lý thuyết triết học cực kỳ hiện đại. Ở *Vòng tròn nhận thức* ta thấy, muốn đi từ cái chưa biết đến cái biết, giờ đây đều phải trải qua “*khâu trung gian*” và “*môi trường ảo*”; được thực hiện ở “Giải tần mờ: $20^0 + 20^{0*} = 40^{0*}$ ” Trong triết học Trung Hoa thời cổ gọi là “thiếu Âm”, “thiếu Dương” Lão Tử cho rằng, “cái gì khuyết thì lại toàn” Nếu “toàn” cả thì coi chừng! Đó là khẩu hiệu của sự nguy hiểm, vì nó đã đi hết vòng khâu của sự phát triển và đã “lão hoá” cần phải được thay thế.

7. Trên tinh thần đó, ta thấy: đối tượng của triết học đã thay đổi. Ở giai đoạn II của lịch sử triết học, đối tượng của nó là “Vấn đề quan hệ của tư duy đối với tồn tại, của ý thức đối với vật chất” (M.M. Rôdentan). Dưới ảnh hưởng của thời đại văn minh số, triết học đương đại đang phải giải quyết vấn đề cơ bản của nó là mối quan hệ giữa *Vô* và *Hữu*.

8. Động lực chính của triết học cũng thay đổi. Nếu ở giai đoạn II, “cuộc đấu tranh giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm xuyên qua toàn bộ lịch sử triết học-như là sợi chỉ chủ yếu, đã làm thành một trong những *động lực chính của triết học*” thì ngày nay, trong văn minh số, *cuộc tranh chấp trí tuệ* về cái *Vô hạn* và cái *Hữu hạn* để tìm ra cái *Tối ưu* trong phát triển là động lực chính của triết học.

Nếu I.Cantor trở thành nhà tư tưởng bậc nhất dạy cho chúng ta biết *Kiểu tư duy phức hệ* (tư duy liên kết Complexus + trong khám phá theo dialogic) thì tác giả công trình này coi: trong hệ Complexus + dialogic thì phạm trù cái *Tối ưu* là phạm trù chủ đạo. Và đến đây là trọn tám điểm chúng tôi đã góp phần làm giàu thêm trí tuệ của I.Cantor.

LÝ LUẬN NHẬN THỨC CỦA I. CANTO THỜI KỲ "PHÊ PHÁN" - GIÁ TRỊ VÀ HẠN CHẾ

TRẦN VĂN PHÒNG*

I.Cantơ người sáng lập triết học cổ điển Đức. Triết học của ông là một trong những tiền đề lý luận trực tiếp của triết học Mác. Triết học của I.Cantơ được chia làm hai thời kỳ: thời kỳ trước "phê phán" và thời kỳ "phê phán" Trong thời kỳ "phê phán", Cantơ để lại một di sản đồ sộ về nhiều vấn đề của triết học. Một trong những vấn đề đó là vấn đề lý luận nhận thức với cả những giá trị và hạn chế.

1. Một trong những công lao của I.Cantơ là đã đặt vấn đề xem cái gì là cầu nối giữa tư duy của con người với thế giới bên ngoài (tồn tại)? Khác với chủ nghĩa duy cảm cho kinh nghiệm, cũng khác với chủ nghĩa duy lý cho lý tính, trí tuệ là cầu nối giữa tư duy và tồn tại, Cantơ cho rằng cầu nối đó chính là con người nhận thức, con người đạo đức và con người thẩm mỹ. Không phải ngẫu nhiên mà theo ông, triết học mới phải trả lời ba câu hỏi:

- a) Tôi có thể biết (nhận thức) được gì?
- b) Tôi cần phải làm gì?
- c) Tôi có thể hy vọng cái gì?¹

* PGS,TS. Triết học, Học viện Chính trị quốc gia Hồ Chí Minh.

1. Xem: I.Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcơva, 1964, t.3, tr. 661(tiếng Nga).

Trả lời được ba câu hỏi này sẽ trả lời được con người là gì? Ba vấn đề này cũng là ba nội dung chính trong hệ thống triết học của ông thời kỳ phê phán. Đây cũng là đóng góp to lớn của Cantơ cho triết học. Như vậy, cách đặt vấn đề của Cantơ hoàn toàn đúng đắn và ông cũng đã cố gắng tránh không theo vết cũ của chủ nghĩa duy cảm và chủ nghĩa duy lý, nhưng ông đã trả lời sai. Cantơ đã không hiểu được rằng, chính hoạt động thực tiễn của con người mới là cầu nối giữa tư duy và tồn tại. Nhận thức, đạo đức, thẩm mỹ xét đến cùng cũng chỉ là kết quả của hoạt động thực tiễn của con người. Mặc dù, Cantơ trả lời sai nhưng cách đặt vấn đề của ông là đúng đắn. Có thể nói, Cantơ là người đầu tiên trong lịch sử triết học đã đặt vấn đề đúng về mối quan hệ giữa tư duy và tồn tại. Đây là ý nghĩa lịch sử quan niệm của ông về nhiệm vụ của triết học nói chung, của nhận thức luận nói riêng.

2. *Đóng góp thứ hai của Cantơ vào lý luận nhận thức là theo ông, trước khi nhận thức cái gì phải tìm hiểu, nghiên cứu công cụ và khả năng nhận thức.* Cách đặt vấn đề của ông là hoàn toàn đúng đắn. Nhưng Cantơ lại sai lầm ở chỗ ông muốn tìm hiểu, nghiên cứu công cụ và khả năng nhận thức tách rời khỏi quá trình nhận thức. Như thế ông lại rơi vào giáo điều. Chính Hêghen sau này đã phê phán Cantơ về điểm này và có bước tiến hơn Cantơ. Hêghen viết: "Chỉ có thể nghiên cứu được nhận thức ngay trong quá trình nhận thức, và nghiên cứu cái gọi là công cụ của nhận thức không có gì khác hơn là nhận thức nó. Nhưng muốn nhận thức được mà trước khi chúng ta có nhận thức, thì cũng vô lý như ý định khôn ngoan của nhà kinh viện muốn học bơi trước khi nhảy xuống nước"¹.

1. G.V. Hêghen: *Toàn tập*, Mátxcơva Leningrát, 1929-1958, t.1, tr. 27-28 (tiếng Nga)

3. *Cantơ cũng rơi vào siêu hình và sai lầm khi cho rằng, tồn tại loại tri thức có sẵn, có trước con người.* Ông chia tri thức ra làm hai loại. *Một là,* tri thức hoàn toàn khoa học, đúng đắn, hoàn thiện. Tri thức này mang tính tất yếu và phổ biến. Đây là những tri thức có tính chất tiên thiên (apriori) - có trước kinh nghiệm, ngoài kinh nghiệm. Tri thức này xuất phát từ lý tính, trí tuệ con người, chẳng hạn như các tiên đề toán học. Khi đề cập đến loại tri thức này, Cantơ đã đúng khi đặt câu hỏi: tại sao những tri thức tiên thiên lại có tính phổ biến, đúng đắn hoàn thiện? Tiếc là Cantơ đã trả lời sai và có tính chất duy tâm chủ nghĩa. Vì rằng, theo ông trong con người có sẵn những tri thức, những luận đề trước kinh nghiệm, tiên thiên, chúng là điều kiện, tiền đề cho những tri thức khác. Cơ sở tiên thiên của ý thức là giống nhau ở tất cả mọi người. *Hai là,* tri thức chưa hoàn thiện, chưa đúng đắn. Đó là tri thức có nguồn gốc từ kinh nghiệm, mà kinh nghiệm theo Cantơ, không mang lại tính phổ biến, chặt chẽ, tin cậy¹. Rõ ràng là Cantơ đã phát hiện ra sự khác nhau giữa tri thức kinh nghiệm và tri thức lý luận nhưng ông lại không hiểu quan hệ biện chứng giữa hai loại tri thức này. Ông đã tách rời tri thức kinh nghiệm khỏi tri thức lý luận. Ông còn sai lầm hơn khi cho rằng, những tri thức tiên thiên là có trước, có sẵn ở con người và là tiền đề cho tri thức kinh nghiệm.

4. *Cantơ chia năng lực nhận thức của con người ra làm ba loại. Đó là: tình cảm, trí tuệ và lý tính.* Phù hợp với ba năng lực nhận thức này là ba bộ phận trong lý luận nhận thức của Cantơ. *Thứ nhất* là mỹ học tiên nghiệm; *thứ hai* là phân tích tiên nghiệm và *thứ ba* là biện chứng tiên nghiệm. Mỹ học tiên nghiệm xem xét những vấn đề liên quan tới năng lực tình cảm. Phân tích tiên nghiệm trả lời câu hỏi những tri thức về tự nhiên thuần túy có

1. Xem: I.Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcơva, 1964, t. 3, tr. 136 (tiếng Nga).

được như thế nào? Một nghĩa nào đó phân tích tiên nghiệm là học thuyết về trí tuệ. Biện chứng tiên nghiệm trả lời cho câu hỏi liệu metaphisica (triết học) có thể là một khoa học? Phân tích tiên nghiệm và biện chứng tiên nghiệm cùng nhau tạo nên logic tiên nghiệm. Logic tiên nghiệm khác logic thông thường (logic hình thức). Logic thông thường (logic hình thức) có nhiệm vụ nghiên cứu những hình thức của tư duy, không phụ thuộc vào nội dung, vào đối tượng nhận thức. Nói khác đi, logic hình thức nghiên cứu những hình thức thuần túy của tư duy không cần quan tâm tới quan hệ giữa chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức. Logic tiên nghiệm có tính phổ biến và tất yếu. Nó trả lời cho câu hỏi, các tri thức tiên nghiệm có được như thế nào? Rõ ràng là logic tiên nghiệm của Cantor có chứa đựng những yếu tố của logic biện chứng. Như vậy, có thể nói Cantor đã đóng góp ít nhiều vào việc cải tiến logic học nói chung, vào việc phân biệt logic hình thức với logic "biện chứng" nói riêng. Đây cũng là giá trị trong lý luận nhận thức của ông.

5. Ứng với ba năng lực nhận thức, theo Cantor, có ba giai đoạn nhận thức.

Thứ nhất là *giai đoạn trực quan cảm tính*. Ở giai đoạn này, "Vật tự nó" tác động đến các giác quan của con người. Trên cơ sở đó xuất hiện những cảm giác khác nhau. Những cảm giác này còn lộn xộn, chưa có tính hệ thống, logic, chưa chặt chẽ. Nhưng nhờ có các phạm trù tiên thiên là không gian và thời gian mà con người sắp xếp được những cảm giác lộn xộn đó theo một trật tự nhất định: cái này bên cạnh cái kia; cái này trước cái kia, v.v.. Nói khác đi, nhờ phạm trù không gian tiên thiên có sẵn, có trước kinh nghiệm, con người mới cảm nhận được vị trí của sự vật, hiện tượng. Nhờ phạm trù thời gian có tính chất tiên thiên con người mới cảm nhận được trật tự diễn biến của sự vật, hiện tượng. Ở đây, Cantor vừa thể

hiện là nhà duy vật, vừa bộc lộ là nhà duy tâm. Khi ông công nhận "Vật tự nó" tác động lên giác quan gây ra cảm giác, ông là nhà duy vật. Khi ông cho không gian và thời gian là những phạm trù tiên thiên thì ông rơi vào duy tâm chủ quan. Hơn nữa, không gian và thời gian, theo ông là điều kiện phổ biến và tất yếu cho mọi đối tượng của kinh nghiệm, là hình thức của tri giác cảm tính, là phương thức của trực quan. Nói khác đi, không gian và thời gian là hình thức chủ quan của năng lực cảm tính vốn sẵn có ở con người. Nghĩa là, không gian và thời gian không tồn tại vốn như chúng tồn tại mà chỉ tồn tại chừng nào chúng có quan hệ với các giác quan con người, tác động đến những giác quan của con người và *phải được* giác quan của con người lĩnh hội. Như vậy là ngoài giác quan của con người, không gian và thời gian không tồn tại. Ông đã tách không gian và thời gian khỏi vật chất. Khác với các nhà duy vật Pháp thế kỷ XVIII, Cantor đã phủ nhận tính khách quan của không gian và thời gian và cho rằng, không gian và thời gian là những hình thức chủ quan có trước kinh nghiệm của trực quan cảm tính. Đây là quan niệm duy tâm chủ quan của Cantor về không gian và thời gian.

Thứ hai là *giai đoạn giác tính*. Ở giai đoạn này, theo Cantor phải nhờ các phạm trù tiên thiên thì con người mới sắp xếp lại được những hình ảnh lộn xộn do trực quan cảm tính đem lại một cách chặt chẽ, hệ thống, chính xác hơn. Nhờ phạm trù không gian và thời gian con người chỉ biết về hình thức cái này cạnh cái kia, cái này trước cái kia. Nhưng nhờ những phạm trù tiên thiên con người sẽ biết được sự vật trên cơ sở của tư duy một cách sâu sắc hơn giai đoạn trước. Những phạm trù tiên thiên này, theo Cantor là những "hình thức của tư duy"¹. Cantor đúng khi cho rằng, trực quan cảm tính và giác tính là hai nhánh cây phát triển từ một

1. Xem: I.Cantor: *Sđd*, t. 3, tr. 296.

gốc. Hai giai đoạn nhận thức này có quan hệ mật thiết với nhau "Không có cảm tính thì không một đối tượng nào được đem lại cho chúng ta, không có trí tuệ thì không thể tư duy về đối tượng. Tư duy mà không có cảm tính là trống rỗng, trực quan mà không có khái niệm là mù quáng"¹. Như vậy, phần nào Cantơ đã thấy được mối quan hệ giữa cảm giác và tư duy, nhưng ông không giải thích được bước chuyển biến chứng từ cảm giác lên tư duy. Qua đây cũng có thể thấy, đóng góp của Cantơ là ở chỗ, ông là nhà triết học đầu tiên của thời đại ông đánh giá cao vai trò to lớn của các phạm trù với tư cách là những công cụ trong nhận thức. Như V.I.Lênin đã khẳng định: "Trước con người, có *màng lưới* những hiện tượng tự nhiên ..., những phạm trù...là những điểm nút của màng lưới, giúp ta nhận thức và nắm vững được màng lưới"². Theo ông, các phạm trù này sẽ đóng vai trò hệ thống hoá, sắp xếp những hình ảnh do trực quan cảm tính đem lại một cách có lôgic. Công lao của Cantơ còn ở chỗ, ông đã chống lại quan niệm của chủ nghĩa duy lý duy tâm thuần túy chỉ nhấn mạnh, tuyệt đối hoá vai trò của trí tuệ, cũng như ông chống lại quan niệm của chủ nghĩa duy cảm vì nó chỉ nhấn mạnh, tuyệt đối hoá vai trò của cảm giác trong nhận thức.

Theo Cantơ, có 12 phạm trù có tính chất tiên thiên, được chia làm 4 nhóm: *Nhóm số lượng* gồm các phạm trù đơn nhất; đa số và phổ biến. *Nhóm chất lượng* bao gồm các phạm trù thực tại; phủ định và giới hạn. *Nhóm tương quan* (quan hệ) gồm các phạm trù thực thể: nguyên nhân và tác động lẫn nhau.

Nhóm phương thức gồm: các phạm trù khả năng và không có khả năng; tồn tại và không tồn tại; tất nhiên và ngẫu nhiên³. Mặc dù vậy, I.Cantơ sai lầm cho rằng, những phạm trù này không phải

1, 3. I. Cantơ: *Sđd*, t.3, tr. 155; 175.

2. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcơva, 1981, tr.102.

là kết quả nhận thức của con người trên cơ sở hoạt động thực tiễn. Chúng có sẵn, có trước con người, có tính chất tiên thiên. Do tính chất tiên thiên này mà những tri thức phong phú đa dạng của trực quan cảm tính được quy tụ thành những tri thức thống nhất như nhau và có tính phổ quát, tất yếu. Cantơ cho đây là phương thức tốt nhất để khắc phục hạn chế của chủ nghĩa duy cảm cũng như của chủ nghĩa duy lý. Như vậy, theo Cantơ, trí tuệ của con người đã đem lại cho sự vật, hiện tượng một hình thức mà nhờ nó chúng ta có thể nhận thức được sự vật, hiện tượng. Nói khác đi, "ở Cantơ, những phạm trù" chỉ là những quy định bắt nguồn từ tự ý thức"¹. Rõ ràng là Cantơ đã không khắc phục được những hạn chế của chủ nghĩa duy cảm cũng như của chủ nghĩa duy lý. Ông chỉ liên kết một cách máy móc những đặc điểm của cả hai chủ nghĩa này lại với nhau mà thôi. Những phạm trù tiên thiên của ông, xét về bản chất chẳng khác gì tư tưởng bẩm sinh của R.Đécacơ hay "chân lý vĩnh cửu" của G.V. Lépniét. Do đó, chúng ta hiểu, tại sao đối với Cantơ "Vật tự nó" dù có nhờ hệ thống các phạm trù tiên thiên, con người vẫn bất lực không nhận thức được. Bởi lẽ, nhận thức không phải nhận thức "Vật tự nó", hay nhận thức thế giới khách quan mà là nhận thức cái do lý tính của con người xây dựng lên trước cả kinh nghiệm. Cho nên, với I.Cantơ, trong nhận thức không phải khái niệm phù hợp với hiện tượng, sự vật mà sự vật, hiện tượng *phải* phù hợp với khái niệm. Như vậy, với Cantơ chính chủ thể nhận thức sẽ đóng vai trò quyết định khách thể chứ không phải ngược lại trong nhận thức. Đây là một trong những hạn chế cơ bản của Cantơ trong quan niệm về lý luận nhận thức².

1. Trích theo V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcova, 1981, t. 29, tr.180.

2. Xem: *Lịch sử triết học: Triết học cổ điển Đức*, Nxb. Sự thật, Hà Nội, 1962, tr.63-64.

Thứ ba, *giai đoạn cao nhất trong quá trình nhận thức theo Cantor là nhận thức lý tính thuần túy*. Lý tính kết hợp với các phạm trù tiên thiên có thể cho ta tri thức về sự vật, hiện tượng. Lý tính thuần túy theo Cantor có thể cho ta ý niệm về cái tuyệt đối, đó là ý niệm về "tâm lý học"; ý niệm về "vũ trụ học" và ý niệm về "thần học". Những ý niệm này theo Cantor không thể đem lại cho con người hình ảnh hoàn chỉnh, tổng hợp, trọn vẹn, tất yếu về linh hồn, về vũ trụ và về thượng đế với tư cách là một chỉnh thể tuyệt đối, vô điều kiện. Nói khác đi, chỉ có khoa học về những hiện tượng trực quan cảm tính hữu hạn chứ không thể có khoa học về tâm lý, về vũ trụ và thượng đế được với tư cách là những cái chỉnh thể tuyệt đối vô điều kiện. Trên cơ sở đó ông phê phán triết học trước đó vì đã cố bằng lý luận thuần túy giải thích thế giới. Triết học, theo ông chỉ có thể làm nhiệm vụ "phê phán" lý tính lý luận thuần túy, chỉ ra giới hạn của nó và chứng minh tính tất yếu phải chuyển sang lý tính "thực tiễn" thì mới có khả năng nhận thức được tâm lý, vũ trụ và Thượng đế với tư cách là những cái chỉnh thể tuyệt đối. Do đó, khi lý tính lý luận thuần túy muốn xâm nhập vào nhận thức "vật tự nó", nhận thức vũ trụ sẽ vấp phải bốn nghịch lý (antinomi) - những luận đề mà lý tính lý luận thuần túy vừa có thể chứng minh lại vừa không thể chứng minh. (Thế giới này hữu hạn hay vô hạn trong không gian và thời gian?; có thể phân chia những vật phức tạp thành những vật giản đơn hay không?; trong thế giới có sự thống trị của cái tất yếu tuyệt đối hay là có tự do?; trong thế giới có một thực thể tuyệt đối tất yếu với tư cách là nguyên nhân của thế giới hay không?)¹. Theo Cantor, bốn nghịch lý (antinomi) này sẽ được giải quyết nếu như con người từ bỏ ý định thiếu căn cứ muốn trả lời câu hỏi vũ trụ là gì với tư cách là một chỉnh thể tuyệt đối vô điều kiện. Nói khác đi, con người không thể bằng lý tính lý

1. Xem: *Sđd*, tr. 65.

luận thuần túy để tiếp cận nhận thức "Vật tự nó". Để tiếp cận và nhận thức được "Vật tự nó", theo Cantor, con người phải thông qua lý luận "thực tiễn"- *khả năng có tính chất tiên thiên của con người tự quyết định về những hành vi đạo đức của mình*. Đáng tiếc, thực tiễn ở đây không phải là thực tiễn như triết học Mác - Lênin quan niệm. Chính vì vậy, trong *Bút ký triết học* V.I.Lênin đã chỉ ra rằng, "Đi từ lý trí (Verstand) lên đến lý tính (Vernunft), Cantor làm giảm ý nghĩa của tư duy, phủ nhận năng lực của tư duy là có thể "đạt chân lý hoàn bị"¹.

Có thể nói, bốn nghịch lý (antinômi) mà Cantor nêu ra, *một mặt* phản ánh sự bất lực của lý tính lý luận thuần túy trong việc nhận thức "Vật tự nó"; *mặt khác* thể hiện tinh thần biện chứng của ông. Tuy nhiên, bản thân I.Cantor cũng chưa hiểu rằng "*mỗi* khái niệm, mỗi phạm trù *cũng* có tính chất antinômi"². Vai trò của Cantor còn thể hiện ở chỗ, ông đã đặt ra vấn đề cần giải quyết về mối quan hệ biện chứng giữa cái hữu hạn và cái vô hạn; giữa tất yếu và tự do; giữa đơn giản và phức tạp, v.v.. Đồng thời ông cũng phát hiện ra vấn đề phải bổ sung, phát triển các phạm trù.

Tóm lại, những đóng góp của Cantor trong vấn đề lý luận nhận thức thời kỳ "phê phán" thể hiện ở những điểm cơ bản như: Đặt vấn đề về mối quan hệ giữa tư duy và tồn tại; mong muốn khắc phục hạn chế của chủ nghĩa duy cảm cũng như chủ nghĩa duy lý về quan hệ giữa cảm giác và lý tính; đặt vấn đề về nguồn gốc và vai trò các phạm trù trong nhận thức cũng như vấn đề biện chứng trong nhận thức thể hiện ở các nghịch lý (antinomi). Những đóng góp trên của I.Cantor bị hạn chế bởi chính thế giới quan của ông và quan niệm của ông về nhận thức. Ông đứng trên lập trường duy tâm và không thể biết, cho nên ông giải quyết những vấn đề lý

1, 2. V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcơva, 1980, t. 29, tr. 180, 126.

luận nhận thức không thể thực sự khoa học và biện chứng. Như V.I. Lênin đã từng chỉ rõ trong *Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán*: "Khi Cantơ thừa nhận rằng một cái gì đó ở ngoài chúng ta, một vật tự nó nào đó, phù hợp với những biểu tượng của chúng ta thì Cantơ là người duy vật. Khi ông ta tuyên bố rằng cái vật tự nó ấy là không thể nhận thức được, là siêu nghiệm, là ở thế giới bên kia thì ông ta là người duy tâm"¹. Như vậy, những đóng góp của Cantơ chủ yếu là đặt vấn đề chứ không phải giải quyết vấn đề. Mặc dù vậy những đóng góp này có ý nghĩa vô cùng to lớn trong sự phát triển quan niệm duy vật biện chứng về lý luận nhận thức sau này.

1. *Sđd*, t.12, tr. 238-239.

MỘT HƯỚNG TIẾP CẬN ĐẶC ĐIỂM LÝ LUẬN NHẬN THỨC TRONG TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC

LÊ VĂN QUANG*

Trước lúc thực hiện cuộc cách mạng về lý luận nhận thức trong triết học, các nhà kinh điển của triết học Mác đã đánh giá khách quan, khoa học những cống hiến và hạn chế của các nhà triết học Cantơ, Phíchơ, Sêlinh, Hêghen và Phoiơbắc. Trong đó, C.Mác và Ph.Ăngghen đã nhận thức Hêghen là nhà triết học duy tâm vĩ đại, là một nhà biện chứng kiệt xuất nhất. Hêghen đã trình bày những quy luật cơ bản của phép biện chứng nhưng không phải như những quy luật của quá trình tự nhiên và xã hội, mà là những quy luật của tư duy "thuần túy", tách rời khỏi nội dung cảm tính. Song, như V.I. Lênin nhận xét thì vấn đề tư duy của Hêghen có một ý nghĩa lý luận vô cùng quan trọng và cấp bách, là một giá trị tối cao của nền văn minh nhân loại. Tư duy đó chứa đựng một tiềm năng thế giới quan to lớn. Khái niệm "tư duy" của Hêghen có nội dung nhận thức luận - triết học xã hội và logic vô cùng sâu sắc.

* Giáo sư, tiến sĩ, Tổng biên tập Tạp chí *Giáo dục lý luận chính trị quân sự*.

1. Sơ khảo một vài vấn đề về lý luận nhận thức trong triết học cổ điển Đức

Có thể khẳng định rằng, các nhà triết học cổ điển Đức, tuy không ngang bằng nhưng đều có những đóng góp nhất định vào phát triển lý luận nhận thức.

Trước hết, cần nhận dạng sự bắt đầu rất tinh tế trong tư tưởng Cantơ thời kỳ "phê phán" Năm 1781 Cantơ cho xuất bản cuốn *Phê phán lý tính thuần túy*; năm 1788, cuốn *Phê phán lý tính thực tiễn* ra đời; năm 1790, cuốn *Phê phán năng lực phán đoán* được xuất bản. Trong các tác phẩm trên, nhà triết học Cantơ cho rằng, không thể xây dựng hệ thống triết học tư biện (siêu hình học), nếu như không nghiên cứu những điều sơ đẳng các hình thức nhận thức và giới hạn nhận thức của con người, sự hiểu biết con người cũng chỉ có giới hạn, không vượt qua được sự bí mật bên trong của thế giới các hiện tượng; và theo ông thì chỉ trong toán học và khoa học tự nhiên mới có tri thức lý luận xác thực; lý tính có một sự khao khát, thúc giục con người đến chân lý tuyệt đối. Cantơ cho rằng, cần lý giải: Tôi có thể biết được gì là nhận thức; tôi cần làm gì là phải hoạt động thực tiễn; tôi hy vọng cái gì đó chỉ có được thông qua kết hợp lý luận và thực tiễn. Ba vấn đề đặt ra ở trên được nghiên cứu trong triết học lý luận, triết học thực tiễn và thẩm mỹ học. Một số quan niệm của Cantơ trong học thuyết về giác tính, học thuyết về lý tính và các antinômi là sự thể hiện tiếp theo quan điểm của ông về tự ý thức tiên nghiệm được xây dựng trên nền tảng các phạm trù. Tự ý thức tạo ra cái Tôi suy nghĩ; cái mà có khả năng tạo ra mọi quan niệm còn lại và như nhau trong mọi ý thức. Các antinômi mà Cantơ đề cập, về thực chất là bản chất khách quan của lý tính con người. Theo Hêghen, việc tìm ra antinômi cần phải được xem xét như một thành tựu rất quan trọng trong nhận thức triết học, bởi vì, bằng điều đó vận động biện chứng của tư duy được

đề cao. Song trong triết học thực tiễn của mình, Cantơ đã phân chia thế giới thành hai thế giới: thế giới vật tự nó và thế giới của những hình thức tiên nghiệm. Theo ông, các sự vật không thể nhận thức được, các kiến thức thu nhận được không có gì tối cao, kể cả quy luật cũng không phải là của bản thân "Vật tự nó". Như vậy, nhà triết học Cantơ đã tách rời thế giới hiện thực và nhận thức của loài người; con người, loài người không thể nhận thức được thế giới vốn có, còn các kiến thức có được chỉ là những hình thức tiên nghiệm. Chính kết quả trên vừa là một chấm phá của Cantơ trong lý luận nhận thức, vừa là phản ánh khả năng hạn chế trong lý giải khoa học sự thống nhất biện chứng giữa sự tồn tại khách quan của thế giới tự nhiên và khả năng nhận thức của con người, loài người. Và hơn ai hết Hêghen đã khai thác triệt để chấm phá của Cantơ và góp phần khắc phục sự bế tắc của Cantơ.

Thứ hai, để tiếp cận lý luận nhận thức của Phíchơ phải hiểu thực chất các luận đề của ông về cái "Tôi tuyệt đối", "cái Tôi" do cái "Tôi tuyệt đối" sinh ra và "cái không - Tôi" Giới tự nhiên chúng ta, cái Cantơ gọi là "Vật tự nó", còn Phíchơ cho đó là kết quả sáng tạo của cái "Tôi tuyệt đối" một cách vô thức từ thời tiền sử xa xưa, còn "cái tôi kinh nghiệm" trong quá trình cải tạo giới tự nhiên đã ngày càng tiếp cận cái "Tôi tuyệt đối". Chừng nào mà con người, loài người nhận thức và cải tạo được hoàn toàn giới tự nhiên thì lúc đó mới đạt giá trị Người và trở thành cái "Tôi tuyệt đối". Như vậy, nhà triết học Phíchơ tuy có kế thừa một số luận điểm của Cantơ khi lập luận các mối quan hệ giữa giới tự nhiên và việc nhận thức của con người, nhưng Phíchơ đã gắn sự phát triển việc nhận thức và cải tạo giới tự nhiên với quá trình phát triển bản chất người, ông tin tưởng có thể đạt được cái "Tôi tuyệt đối" và hoàn toàn đạt được tự do. Hêghen cũng đã biết khai thác ý tưởng trên của Phíchơ để giải quyết mối quan hệ giữa "Ý niệm tuyệt đối" và khả

năng hoàn thiện ý niệm đó thông qua tự ý thức về nó.

Đến Sêlinh đã phát hiện ra sự chật hẹp của cái "Tôi tuyệt đối" của Phíchơ và đã mở rộng bằng "Tuyệt đối". Theo ông "Tuyệt đối" là đáng tối cao sáng tạo ra tự nhiên và xã hội, tuyệt đối chứa đựng sự thống nhất tinh thần và vật chất, chủ thể và khách thể. Ông còn nhấn mạnh: tinh thần chính là vật chất và bản thân vật chất cũng chính là tinh thần. Ông cho sự hình thành thế giới hữu cơ, mà đỉnh cao là xuất hiện con người, là tinh hoa của cái "Tuyệt đối". Con người và xã hội theo ông là sự phát triển cao nhất của cái "Tuyệt đối", có thể tự ý thức về mình. Còn hoạt động nhận thức và cải tạo là công cụ để cái tuyệt đối nhận thức chính bản thân mình. Song, khi đề cập đến triết học lịch sử thì nhà triết học Sêlinh lại cho rằng, lịch sử là quá trình nhân loại tiếp cận cái "Tuyệt đối" một cách trọn vẹn, tới tự do - cái mà không bao giờ con người đạt đến. Tóm lại, với luận điểm cho rằng, giới tự nhiên là tinh thần nhìn thấy, còn tinh thần là giới tự nhiên không nhìn thấy, Sêlinh coi sự phát triển của tự nhiên là sự phát triển của bản thân tinh thần, tức "khả năng cảm nhận, nhận thức của bản thân sự vật". Đó chính là sự đồng nhất tồn tại và nhận thức, và vấn đề đó được tiếp tục ở Hêghen.

Thứ ba, trong hệ thống triết học Hêghen đã giải quyết vấn đề cơ bản của triết học; học thuyết về "Ý niệm tuyệt đối" và các hình thức, trình độ phát triển của nó và học thuyết về tự nhiên, xã hội và tư duy như là biểu hiện cụ thể của "Ý niệm tuyệt đối". Theo Hêghen, "Ý niệm tuyệt đối" là chân lý, là tinh thần đã phát triển đầy đủ hoàn chỉnh, không cần bổ sung, có sức mạnh vạn năng. Về chất lượng của "Ý niệm tuyệt đối" ông cho là một thực thể, vĩnh viễn, vô cùng, là nguyên nhân của cái tuyệt đối; nó là động lực rất năng động, vận động không ngừng, có sức mạnh sáng tạo, nó chiếm lấy tư duy, nhận thức và tự nhận thức mình. "Ý niệm tuyệt đối" được biểu hiện trong ba hình thức: "Ý niệm thuần

tuý", "Tự nhiên", "Tinh thần" và "Ý niệm tuyệt đối" như là đối tượng nghiên cứu nói chung, trong đó lôgic học tập trung nghiên cứu hình thức thứ nhất.

Trên thực tế, Hêghen đã tuyệt đối hoá quá trình lôgic, đồng nhất các quy luật của tự nhiên và xã hội với các quy luật của lôgic học, đã giải thích các hiện tượng tự nhiên và xã hội như là quá trình lôgic. Chính Hêghen đã trình bày những quy luật của phép biện chứng, nhưng không phải như những quy luật của tư duy "thuần tuý", tách rời khỏi nội dung cảm tính. Theo học thuyết Hêghen ngoài tư duy nhân loại ra còn tồn tại một tư duy siêu nhân loại, siêu tự nhiên, chẳng những không phụ thuộc vào vật chất, mà thậm chí còn quy định cả mọi quá trình vật chất nữa. Như vậy, là nhà triết học thần thánh hoá tư duy, đã đối lập nó với hiện thực vật chất. Quá trình nhận thức là quá trình hồi tưởng lại "sự ban phát ban đầu" của "cái tuyệt đối tối cao". Đó là cơ sở để Hêghen xác định tinh thần tuyệt đối là điểm xuất phát và là nền tảng trong quan niệm về hiện thực. Nếu Sêlinh coi nghệ thuật là hình thức thể hiện cao nhất của tinh thần tuyệt đối, thì Hêghen xác định tư duy khái niệm. Theo Hêghen nhận thức khái niệm là dạng thức cao nhất của con người, khái niệm là bản chất đích thực của sự vật, là tinh thần của nó. Hêghen rất coi trọng việc kế thừa Sêlinh trong coi trực giác trí tuệ là khả năng nhận thức cao nhất của con người và là hình thức thể hiện cao nhất của cái tuyệt đối, nhưng ông lại có cách đặt vấn đề mới hơn khi khẳng định hình thức thể hiện cao nhất của cái tuyệt đối và khả năng cao nhất trong nhận thức của con người được phản ánh ở trình độ tư duy lôgic khái niệm.

Về khái niệm, Hêghen chứng minh sự phát triển của ý niệm tha hoá đã đạt tới hiện thực, trở thành khái niệm, trước hết là khái niệm chủ quan, đến khái niệm khách quan và đỉnh cao là "Ý niệm tuyệt đối". Ông cho rằng, "Ý niệm tuyệt đối" là một loại hình khái niệm đặc biệt, khái niệm chân chính, giàu có. Mặt khác, trong

sự trình bày sự phát triển của bản thân khái niệm, Hêghen đã phát triển lý luận nhận thức như là lôgic học. Vấn đề chân lý, phê phán bất khả tri, vai trò lý tính của con người, mối quan hệ giữa lý luận và thực tiễn đã được Hêghen đề cập khá sâu sắc và xem đó như một cống hiến to lớn của ông trong phát triển lý luận nhận thức trong tư tưởng triết học nhân loại và đặt nền móng cho sự phát triển lý luận nhận thức mácxít.

Bốn là, đối lập với Hêghen, Phoiơbắc khi đề cập đến lý luận nhận thức ông đã không thần thánh hoá, không trừu tượng hoá điểm xuất phát, đối tượng, chủ thể và kết quả của quá trình nhận thức. Trên lập trường duy vật triệt để, với thái độ chống tôn giáo không khoan nhượng, Phoiơbắc cho rằng con người không phải là nô lệ của Thượng đế hay tinh thần tuyệt đối, mà là sản phẩm của tự nhiên, là kết quả phát triển lâu dài của tự nhiên, là sản vật cao quý nhất được tạo hoá. Do vậy, theo ông nhận thức con người là nền tảng và là chìa khoá để nhận thức thế giới. Nhờ vậy, Phoiơbắc đã có nhiều công lao trong phát triển học thuyết duy vật và lý luận nhận thức. So với các nhà triết học duy tâm trong triết học cổ điển Đức trước đó thì nhà triết học duy vật Phoiơbắc đã tạo dựng nên những bước tiến đáng kể trong lý luận nhận thức.

Từ chỗ Phoiơbắc yêu cầu mọi người hãy trực quan tự nhiên, trực quan con người đi đến kết luận rằng, dù hình thức nào ý thức cũng là biểu hiện thống nhất chủ thể và khách thể, tính muôn vẻ, đa dạng về chất lượng của khách thể qua "tồn tại", "tự nhiên", "vật chất", "hiện thực" sẽ quyết định tính muôn vẻ của cảm giác. Tuy còn mang tính tự nhiên, tính nhân bản, nhưng sự nhận thức đúng quan hệ giữa tự nhiên và cảm giác là một bước tiến đáng ghi nhận trong quá trình hình thành, phát triển lý luận nhận thức của triết học cổ điển Đức. Phoiơbắc không chỉ đấu tranh chống lại quan điểm duy tâm của Hêghen trong lý luận nhận thức, mà còn không khoan nhượng với các quan điểm bất khả tri của Cantơ trong lĩnh

vực này. Ông cho rằng, giới hạn nhận thức không ngừng được mở rộng, lý tính con người có khả năng phát triển và khám phá được bí mật của tự nhiên. Lịch sử của loài người là quá trình chiến thắng sự hạn chế của nhận thức.

Nhà triết học Phoiobác rất hài lòng với trực quan cảm tính và ông đã nuôi nhiều ảo vọng trong đó, ông đã khẳng định cảm giác là cơ sở của nhận thức, nhờ các cơ quan cảm giác con người mới có khả năng khám phá các thuộc tính các sự vật trong tự nhiên. Phoiobác nhấn mạnh cảm giác là cái bản đầu, là điểm xuất phát của nhận thức, thực nghiệm, cảm giác là nguồn gốc của ý niệm. Do vậy, ông khẳng định: "nguồn gốc ý niệm của chúng ta nằm trong cảm giác"; "trước hết, tôi thừa nhận cảm tính như một sự tin cậy trực tiếp và tôi đối lập với triết học đã tách rời từ cảm tính".

Như vậy, đối với Phoiobác thì cảm tính phản ánh thế giới đáng tin cậy, các cơ quan cảm giác có khả năng cung cấp thông tin đầy đủ và đáng tin cậy. Tuy ở một chừng mực nào đó ông có nhận thức được vai trò của tư duy và kinh nghiệm, nhưng cảm tính vẫn giữ vai trò chính, nó là tiêu chuẩn của chân lý. Đến đây, có thể kết luận rằng Phoiobác đã đứng trên lập trường duy cảm trong tiến trình xác định các nguyên lý lý luận nhận thức. Vì thế mà lý luận nhận thức có những hạn chế, trước hết ông quá hài lòng với trực quan cảm tính, sau đó trực quan cảm tính của ông lại tách rời với hoạt động thực tiễn xã hội, đặc biệt là lao động sản xuất và đấu tranh xã hội.

2. Những đặc điểm cơ bản của lý luận nhận thức triết học cổ điển Đức

Sau khi khái quát một số quan niệm của Cantơ, Phíchơ, Sêlinh, Hêghen và Phoiobác về lý luận nhận thức trong sự gắn kết chặt chẽ với hệ thống triết học của họ cho phép chúng ta rút

ra những đặc điểm cần thiết chứa đựng trong các nguyên lý lý luận nhận thức của triết học cổ điển Đức.

Một là, lý luận nhận thức của triết học cổ điển Đức được xây dựng trên nền tảng của cả lập trường thế giới quan duy tâm và thế giới quan duy vật. Trong đó là sự đấu tranh không khoan nhượng của chủ nghĩa duy vật Phoiơbắc và chủ nghĩa duy tâm Hêghen trên nhiều bình diện. Trong tác phẩm *Gia đình thần thánh*, C.Mác đã đánh giá cao vai trò của Phoiơbắc:

Những ai đã phát hiện ra bí mật của hệ thống - Phoiơbắc.

Ai đã xoá bỏ biện chứng thần bí - Phoiơbắc.

Ai thay thế những quan niệm cũ rích và hướng vào bản thân con người có ý nghĩa - Phoiơbắc.

Nhờ vậy, quá trình phát triển lý luận nhận thức của triết học cổ điển Đức không chỉ do các nhà triết học duy tâm kế thừa, phát triển các quan niệm của họ về lý luận nhận thức, mà còn được đung độ, va chạm với hệ thống triết học duy vật nói chung và các nguyên lý nhận thức luận của Phoiơbắc nói riêng. Nếu biện chứng duy tâm thông minh đưa lại cho loài người phương pháp biện chứng cách mạng, thì đồng thời họ đã áp đặt vào nhận thức nhân loại một hệ thống triết học hết sức bảo thủ và phản động. Từ việc giải quyết duy tâm mối quan hệ tồn tại và tư duy, vật chất và ý thức đến trừu tượng hoá, thần thánh hoá bản chất nhận thức, quá trình tiếp cận chân lý khách quan của nhận thức. Sự vận động có quy luật của khái niệm các nhà triết học duy tâm cổ điển Đức, đặc biệt là Hêghen chỉ nhìn thấy sự thuần tuý của tư duy lôgic, không phát hiện ra đó là kết quả phản ánh hiện thực, thông qua sự kết hợp biện chứng giữa trực quan sinh động và tư duy trừu tượng. Các nhà triết học duy tâm cổ điển Đức chỉ nhấn mạnh tiêu chuẩn lôgic của chân lý và họ đã lãng quên đáng trách tiêu chuẩn thực tiễn của chân lý. Chính vì vậy mà họ đã cường điệu, tôn sùng "Ý niệm tuyệt đối" trong nhận thức, họ rất hài lòng với sự hoàn thiện của chế độ chính trị - xã hội

Đức trong bối cảnh thế giới đang đón nhận sự phát triển của khoa học, chịu ảnh hưởng to lớn của thực tiễn cách mạng của nhiều nước và sự phát triển của chủ nghĩa tư bản.

Còn chủ nghĩa duy vật Phoiơbắc không chỉ thức tỉnh nhân loại về tính chất phản khoa học và phản động về chính trị của chủ nghĩa duy tâm, tôn giáo, mà còn xây tạo nên một nền tảng duy vật cho quá trình nhận thức đúng đắn. Tuy cũng có lúc nào đó Phoiơbắc đề cao lý trí của con người, nhưng nhìn tổng thể thì ông chưa vượt qua được phương pháp siêu hình trong luận giải lý luận nhận thức, đặc biệt là sự tương tác biện chứng giữa cảm giác và lý tính; giữa lý luận và thực tiễn. Đó là kết quả tất yếu do mâu thuẫn giữa hệ thống triết học duy vật triệt để với phương pháp siêu hình trong tư tưởng triết học Phoiơbắc.

Như vậy, tạo hoá cũng đã cho ta một sự điều chỉnh nào đó để chính các nhà triết học duy vật và triết học duy tâm của triết học cổ điển Đức tạo nên những tiền đề cân đối giúp Mác, Ăngghen phát triển lý luận nhận thức lên một tầm cao mới về tính khoa học và tính cách mạng, về giá trị người của nó.

Hai là, quá trình hình thành, phát triển của lý luận nhận thức trong triết học cổ điển Đức có sự đan xen của phương pháp biện chứng và phương pháp siêu hình.

Nếu tiếp cận cụ thể về Cantơ, Phíchơ, Sêlinh, Hêghen và Phoiơbắc sẽ cho chúng ta những thông tin nhiều chiều về nội dung và phương pháp giải quyết vấn đề nhận thức. "Vật tự nó" không thể nhận thức được, các kiến thức có được của loài người là nhờ các hình thức "tiên nghiệm" của Cantơ; mối quan hệ giữa cái "Tôi tuyệt đối" của Phíchơ; cái "Tuyệt đối" của Sêlinh; "Ý niệm tuyệt đối" của Hêghen, tuy có sự thống nhất nhưng cũng chứa đựng sự khác nhau trong phương pháp lập luận, "cái bất biến" và "cái khả biến" trong quá trình nhận thức của con người và loài người. Đa số trong các nhà triết học duy tâm vào thời đại đó ở Đức đều cố gắng

trừu tượng hoá điểm xuất phát của một cái gì đó từ hư vô. Từ cái hư vô ban đầu, có nhà triết học không thừa nhận khả năng nhận thức của con người và nếu có thì cũng chỉ được hồi tưởng lại trong giới hạn cho phép. Các nhà triết học cổ điển Đức theo lập trường duy tâm ở một chừng mực nào đó đã tạo nên một lược đồ đã định cho nhận thức của con người. Thiên tài như Hêghen cũng đã để lại một sự "ngược đời" khi cho rằng hệ thống khái niệm, phạm trù, nguyên lý, quy luật là kết quả của tư duy lôgic thuần túy, nội dung đó không có gì liên hệ với giới tự nhiên, xã hội và hoạt động thực tiễn của con người. Theo ông đó như là kết quả vận động về với "Ý niệm tuyệt đối" và triết học tư biện của ông là chân lý tuyệt đối, là khoa học của mọi khoa học.

Việc xác định, phân loại "tư duy tự nó", tức là tinh thần tuyệt đối tạo thành bản chất của toàn bộ hiện thực và "tư duy cho nó", tức là tư duy con người đã đưa Hêghen đến với quan điểm nước đôi trong xác định vấn đề xuất phát của lý luận nhận thức. Mặt khác, ông đã đánh tráo vai trò thực tế giữa tồn tại và tư duy và cho rằng ý niệm tuyệt đối, tinh thần thế giới là tính thứ nhất, giới tự nhiên là tính thứ hai, do ý niệm tuyệt đối và tinh thần thế giới sinh ra và quyết định. Các lập luận đó không chỉ phản ánh thế giới quan duy tâm chi phối đến việc giải quyết các vấn đề nhận thức, mà nó còn chịu ảnh hưởng nặng nề của phương pháp siêu hình cực đoan.

Đối với Phoiơbắc, ông đã rất đúng khi phê phán quyết liệt người theo chủ nghĩa hoài nghi và thuyết không thể biết. Trên lập trường duy vật kiên định, Phoiơbắc nghi ngờ tính chất tư biện trong các nguyên lý về nhận thức luận của Hêghen. Phoiơbắc cho rằng đó cũng là một hạn chế cơ bản của hệ thống triết học Hêghen, trong đó nổi bật nhất là tính duy tâm khi giải quyết mối quan hệ giữa con người và thế giới, tinh thần và vật chất, coi toàn bộ thế giới thực là hiện thân của tinh thần tuyệt đối được hiểu như là lực lượng siêu nhiên.

Theo Phoiobác, giải quyết vấn đề cơ bản của triết học về quan hệ giữa tinh thần và vật chất trên cơ sở nhận thức con người mới có thể phản ánh đúng đắn thực tế. Các luận điểm về sự thống nhất không tách rời giữa thế giới và con người cùng nhận thức của nó, sự thống nhất biện chứng giữa cơ thể con người và tư duy của nó mà Phoiobác đã đề cập không chỉ có ý nghĩa chống chủ nghĩa duy tâm, thuyết không thể biết, mà còn là một cống hiến mới trong lý luận nhận thức. Song bên cạnh những cách nhìn nhận sự biện chứng giữa chủ thể và khách thể, giữa cơ thể và tư duy, giữa nhận thức cảm tính và tư duy trừu tượng, Phoiobác vẫn chưa thể vượt qua giới hạn tư duy siêu hình, máy móc, xa rời thực tiễn.

Ba là, lý luận nhận thức của triết học cổ điển Đức chịu sự chi phối rất mạnh mẽ của hệ tư tưởng của giai cấp, đặc biệt là trong nhận thức các vấn đề xã hội.

Ai cũng hiểu rằng, hệ tư tưởng giai cấp là hệ thống những quan điểm và tư tưởng về chính trị, luật pháp, đạo đức, thẩm mỹ, tôn giáo, triết học; là bộ phận của kiến trúc thượng tầng, phản ánh tồn tại xã hội mà trực tiếp là quan hệ kinh tế, giai cấp và vai trò, sứ mệnh, nhiệm vụ lịch sử của giai cấp thống trị. Cuộc đấu tranh giai cấp, đấu tranh giữa hai hệ tư tưởng tư sản và phong kiến quý tộc đã tác động mạnh mẽ đến triết học cổ điển Đức nói chung và lý luận nhận thức của nó nói riêng.

Mâu thuẫn giữa hệ thống và phương pháp, giữa cách mạng và bảo thủ, giữa ý đồ tốt đẹp trong xây dựng xã hội mới về sự hoàn thiện, vinh hạnh của nhà nước Đức, đấu tranh cách mạng tư sản long trời lở đất và sự rụt rè đấu tranh của họ; giữa tình thương yêu con người vô tận và các giải pháp duy tâm, siêu hình trong giải phóng con người là kết quả không thể tránh khỏi trong triết học cổ điển Đức, trước hết là hai đại diện tiêu biểu là Hêghen và Phoiobác. Về mặt nhận thức, không phải các nhà triết học cổ điển Đức không hiểu được sự tất yếu của cuộc cách mạng

tư sản và ảnh hưởng của nó song do sự chi phối của lợi ích chính trị, kinh tế, văn hoá của giai cấp sự dao động về chính trị của các ông đã không thể thực hiện được cuộc cách mạng trong triết học và lý luận nhận thức. Công lao lịch sử của các nhà triết học cổ điển Đức, trong đó có vai trò đặc biệt quan trọng của Hêghen và Phoiơbắc đã đặt ra những tiền đề cho Mác và Ăngghen thực hiện cuộc cách mạng với đầy đủ ý nghĩa của nó trong triết học nói chung và trong lý luận nhận thức nói riêng.

Tóm lại, để đánh giá hết sự đóng góp của các nhà triết học cổ điển Đức vào sự phát triển lý luận nhận thức trong tư tưởng triết học nhân loại và ý nghĩa của nó đối với triết học mácxít, chúng ta cần tiếp tục nghiên cứu nghiêm túc, công phu. Song với những gì đã có được trong tìm tòi, khám phá đã có đủ luận cứ cho những người nghiên cứu, giảng-dạy triết học Việt Nam cảm ơn sự đóng góp của các vị tiền bối, đặc biệt là L. Phoiơbắc và Gi.V. Hêghen. Vì như C.Mác đã khẳng định: L. Phoiơbắc là địa ngục chuộc tội của thời đại chúng ta. Và Ph.Ăngghen nhấn mạnh rằng, Hêghen không chỉ là một thiên tài sáng tạo, mà còn là nhà bác học có tri thức bách khoa, nên trong mọi lĩnh vực, ông thể hiện ra là một người vạch thời đại. Trong đó, ông đã có đóng góp không nhỏ vào lý luận nhận thức và rất xứng đáng là vị tiền bối của nhận thức luận mácxít.

TỪ TRIẾT HỌC PHÊ PHÁN ĐẾN NGHIÊN CỨU CON NGƯỜI

HỒ SĨ QUÝ*

Mặc dù ở giai đoạn tiền phê phán (trước năm 1770), I.Cantơ đã xuất hiện như một học giả lỗi lạc trong các lĩnh vực thiên văn học, địa chất học, vật lý học, v.v., song về triết học, mà trong đó có nhân học triết học, thì phải tới giai đoạn sau - giai đoạn thường được gọi là phê phán, Cantơ mới xuất hiện như là một nhân vật "khổng lồ". Với ba tác phẩm có tựa đề "phê phán"... ("Phê phán lý tính thuần túy" - 1781, "Phê phán lý tính thực tiễn" - 1788, và "Phê phán năng lực phán đoán" - 1790), triết học Cantơ - một kiểu triết học có tư duy độc đáo trong văn hoá Tây Âu, đã trở thành điểm khởi đầu của một dòng triết học ảnh hưởng to lớn đến lịch sử văn hoá nhân loại - triết học cổ điển Đức.

Và, Cantơ là thuỷ tổ của dòng triết học này.

Khi nghiên cứu kho tàng tư tưởng đồ sộ của Cantơ, người ta đã nhận thấy, gần như ở tất cả các lĩnh vực thuộc phạm vi mà ông đã từng quan tâm, Cantơ đều để lại những di sản quý giá mà đến nay hậu thế vẫn tiếp tục khai thác. Chẳng những thế, cũng gần như ở tất cả các lĩnh vực đó, Cantơ đều có những phát kiến tầm cỡ mở đường cho sự phát triển tiếp theo của khoa học. Trong lĩnh vực

* Phó giáo sư, tiến sĩ, Viện nghiên cứu con người.

triết học, đó là *triết học phê phán* với học thuyết về *vật tự nó*, về các *hình thức tiên thiên của nhận thức*, về *tính khách quan của tri thức*... Trong lĩnh vực đạo đức học, đó là học thuyết về *đạo đức học tiên nghiệm* với hệ thống các phạm trù đạo đức tiên nghiệm. Trong lĩnh vực tâm lý học, đó là học thuyết về *cái tôi đang tư duy*, về *sự thống nhất siêu nghiệm của tri giác*... Trong lĩnh vực thiên văn học, đó là *giả thuyết Kant-Laplace về nguồn gốc vũ trụ*, một giả thuyết rất gần với quan niệm về vụ nổ BigBang sau này, v.v.. Điều thú vị là, lôgic trong sáng tạo của Cantor ở tất cả các lĩnh vực đó đều bắt nguồn từ việc phê phán cách tiếp cận giáo điều đương thời, chỉ ra sự mâu thuẫn giữa *cái duy lý* và *cái kinh nghiệm* trong nhận thức truyền thống; từ đó, Cantor triển khai quan niệm của mình về triết học phê phán, về nhận thức tiên nghiệm. Cuối cùng, mọi bàn luận đều được lý giải theo quỹ đạo của vấn đề con người và nhận thức con người. Con người với tất cả những khía cạnh phong phú của nó, từ tồn tại sinh học đến *y chí tự do*, từ *lý tính thuần túy* đến *lý tính thực tiễn*, từ *lôgic tiên thiên* đến *đạo đức tiên nghiệm*, từ cá nhân hữu hạn đến *tộc loại siêu cá nhân*... tất cả đều được mổ xẻ ở mức độ rất sâu và thấm đượm tinh thần nhân đạo (Dĩ nhiên, theo cách của Cantor). Với Cantor, con người, đặc biệt con người nhân loại đã chiếm một khối lượng đáng kể trong các luận bàn của ông. "*Ý niệm nhân loại*", theo Cantor, cái đã bị đánh mất ở nhiều người, phải một lần nữa trở nên thiêng liêng đối với con người "Tuyên bố vừa kỳ lạ vừa chói tai" này không phải được phát đi từ thế kỷ XX, mà từ Immanuel Kant¹. Nhưng có lẽ đó vẫn chưa phải là điều thú vị nhất. Khi nghiên cứu Cantor, với chúng tôi, điều thú vị nhất là vai trò của Cantor đối với ngành *nhân học* (anthropology).

1. Xem: V.E. Davidovich. *Dưới lăng kính triết học*. Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2002, tr. 308.

Thời gian gần đây, khi nhân học được chú ý như một khoa học hiện đại (và có phần thời thượng nữa) về con người, các nhà nghiên cứu nhân học mới giật mình nhận ra rằng, mặc dù vẫn coi M. Sêlơ là ông tổ của nhân học, song từ rất sớm trước M. Sêlơ, chính Cantơ chứ không phải ai khác, là người đầu tiên đã đề xuất và "bảo vệ một cách quyết liệt nhất" việc phân chia nhân học thành một khoa học độc lập¹. Cantơ coi nhân học là một ngành có đối tượng riêng, có phương thức nghiên cứu riêng, phương thức vượt ra khỏi khuôn khổ của các phương thức nhận thức đã biết. Cũng chính là từ triết học phê phán, khi phân loại các vấn đề nhận thức cơ bản mà con người buộc phải giải đáp, Cantơ đã đi đến khẳng định vị trí của nhân học, ngành khoa học phải trả lời câu hỏi muôn thuở con người là gì. Và, không biết lúc đó Cantơ có hình dung nhân học lại phát triển một cách mạnh mẽ và thu hút sự quan tâm của con người đến như hiện nay hay không.

1. Sự ra đời của triết học phê phán

Thực ra, không phải chỉ vì các tác phẩm cơ bản của Cantơ ở giai đoạn thứ hai trong cuộc đời sáng tạo của ông có tựa đề là "phê phán" mà giai đoạn này được gọi là *giai đoạn phê phán*. (Đây là điểm chưa thật chính xác mà một số tài liệu viết về Cantơ hiện vẫn còn lý giải như thế). Vấn đề là ở chỗ, triết học Cantơ mang tinh thần phê phán hết sức rõ rệt. Cantơ đã phê phán một cách trực diện và không thương tiếc toàn bộ "linh hồn" của triết học tiền bối, bao gồm cả triết học kinh nghiệm luận của Gi.Lốccơ, Gi.Béccoli, Đ.Hium và cả triết học duy lý của R. Đécácơ, B. Xpinôda, G.V. Lépniét. Sự phê phán của ông được dựa vào một

1. Xem: M. Бубер (1995). *Два образа веры*. Москва. стр. 195. M. Buber (1878-1965) nhà triết học tôn giáo nổi tiếng châu Âu, nhà tư tưởng của các dân tộc Ả-rập. Xem: M. Buber (1995) *Hai mô hình của niềm tin*, Мátxcơva, tr. 159.

hệ thống tư tưởng riêng biệt và hết sức độc đáo. Hơn thế nữa, sự phê phán đó cũng phải coi là thật sự có hiệu quả, nếu so với những phê phán đã từng tồn tại trong lịch sử triết học.

Như đã biết, trước Cantơ, chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa kinh nghiệm thống trị trong triết học. Cantơ nhìn thấy rất rõ những điểm hợp lý trong các triết học đó, song ông còn thấy rõ hơn tính chất *giáo điều* của triết học duy lý và tính chất *hoài nghi thiếu cơ sở* trong triết học theo kinh nghiệm luận. Những hạn chế này, theo Cantơ, đã trở thành căn bệnh "trầm kha" trong lĩnh vực tư tưởng ở thời đại của ông, làm cho triết học lúc đó rơi vào tình trạng phiến diện và què quặt. Trước thực trạng ấy, Cantơ đặt cho mình nhiệm vụ phân tích có phê phán năng lực nhận thức của con người, giải phóng khỏi nhận thức luận cách tiếp cận đang thống trị lúc đó, mà theo Cantơ là cách tiếp cận giáo điều. Với chủ trương xây dựng một triết học mới thông qua con đường phê phán bằng vũ khí mới của sự phê phán, ở triết học Cantơ đã nảy sinh một cách tiếp cận riêng mà ít lâu sau người ta gọi là cách tiếp cận phê phán. Cũng chính vì thế mà triết học Cantơ còn được gọi là triết học phê phán (Critical philosophy). Đây chính là một nét độc đáo của triết học Cantơ; bởi lẽ, triết học nào cũng ít nhiều sử dụng vũ khí phê phán, nhưng phê phán được nâng thành một phương thức xây dựng tư tưởng, được hệ thống hóa thành một cách tiếp cận riêng thì chỉ có ở Cantơ.

Nguyên tắc cơ bản của cách tiếp cận phê phán và cũng là của toàn bộ triết học phê phán đã được Cantơ nêu trong phần mở đầu xuất bản lần thứ hai tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy* (The Critique of Pure Reason). Cantơ viết: "Cho đến nay, người ta thường cho rằng hiểu biết của ta cần phải phù hợp với đối tượng. Tuy nhiên, mọi cố gắng thông qua khái niệm để hiểu biết một cái gì đó tiên thiên về đối tượng đều đã kết thúc một cách không thành công. Bởi vì, tri thức của chúng ta về đối tượng đã không được mở rộng. Do đó, cần phải giải thích: phải chăng chúng ta sẽ

không giải quyết được một cách tốt hơn nhiệm vụ của siêu hình học, nếu như ta xuất phát từ giả định rằng, đối tượng cần phải phù hợp với nhận thức của ta. Mà điều này lại đáp ứng tốt hơn những đòi hỏi về khả năng hiểu biết một cách tiên thiên về đối tượng - tri thức cần phải xác lập về đối tượng một cái gì đó sớm hơn là nó đem lại cho ta"¹.

Rõ ràng, tính chất duy tâm của nguyên tắc mà Cantor nêu ra là điều không phải bàn cãi. Chẳng những cách đặt vấn đề của Cantor là duy tâm, mà hơn thế nữa, Cantor còn cố tình duy tâm tới mức cực đoan để diễn đạt một điều nan giải có thật trong nhận thức: cô lập quá trình nhận thức ở bất cứ điểm nào của nó, chúng ta cũng đều có thể rơi vào sai lầm; và (theo I. Cantor) không có quá trình nhận thức nào bắt đầu từ con số không. Bởi vậy, để nhận thức được đối tượng, phải giả định rằng "đối tượng cần phải phù hợp với nhận thức" chứ không phải ngược lại. Bằng cách đó, tri thức buộc phải "xác lập về đối tượng một cái gì đó" (hình ảnh giả định về đối tượng) trước khi đối tượng được phản ánh trong nhận thức ("sớm hơn là nó đem lại cho ta"). Nói thế mới thấy được rằng, lối nhận thức có trước kinh nghiệm (apriori) này quả là có hạt nhân hợp lý của nó.

Ở đây, cách đặt vấn đề của Cantor là hết sức độc đáo. Bởi lẽ, như đã biết, vào thời của Cantor, hai khuynh hướng cơ bản của triết học châu Âu (chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa kinh nghiệm) mâu thuẫn gay gắt với nhau và thể hiện ra ở chính mâu thuẫn giữa *cái duy lý* và *cái kinh nghiệm*. Cantor muốn khám phá thực chất của mâu thuẫn này để chỉ ra nguyên nhân sâu xa của tình trạng phiến diện và giáo điều của triết học đương đại. Trong triết học I. Cantor, sự đối lập giữa cái duy lý và cái kinh nghiệm là đối tượng được ông chú tâm giải quyết trong mọi vấn đề, từ nhận thức

1. Xem: Иммануил Кант (1964). *Сочинение в шести томах*, т. 3, Москва. стр. 87. [I. Cantor: *Tác phẩm gót 6 tập*, Мátxcova, 1964, т.3, tr.87].

vũ trụ đến nhận thức con người, từ logic học đến đạo đức học, từ khái niệm tiên thiên đến khái niệm nảy sinh sau kinh nghiệm (a posteriori).

Điều vĩ đại ở Cantơ là ông đã hoàn toàn vượt lên trên và không bị lôi cuốn vào cách giải quyết mâu thuẫn nói trên theo lối tranh cãi kinh viện hoặc thuần túy kinh nghiệm như các nhà triết học đương thời. Cantơ đã bằng chính tư duy phê phán để lập cho mình một hệ thống tư tưởng riêng, với cách hiểu rất dị thường và đúng là có một không hai về các phạm trù: Với Cantơ, không gian, thời gian, nhân quả, các phạm trù logic, các phạm trù đạo đức... hóa ra đều là những "hình thức" có sẵn trong nhận thức, con người sử dụng chúng để làm ra kinh nghiệm chứ không phải chúng được tạo ra từ kinh nghiệm. Vật tự nó (Thing in Itself) là một sáng tạo kiệt xuất của nhận thức loài người thông qua một bộ óc uyên bác cụ thể là Immanuen Cantơ¹.

Như chúng ta đã biết, trong triết học Trung cổ và triết học Phục hưng, tâm điểm của hầu hết các luận thuyết triết học là học thuyết về tồn tại. Người ta chú ý đặc biệt đến khía cạnh bản thể luận trong nghiên cứu triết học. Chỉ bắt đầu từ thời kỳ cận đại, các nhà triết học duy vật Anh, Pháp,... mà tiêu biểu là Ph.Bêcơn, R. Đêcátơ, Gi. Béccolli, Đ. Hium... mới chuyển trọng tâm của triết học vào những vấn đề nhận thức luận. Tuy vậy, trong số các vấn đề quan trọng của lý luận nhận thức, vấn đề về mối tương quan, sự

1. Xem: Т.И. Ойзерман (1982). *Проблемы историко-философской науки. Издание второе.* Мысль. Москва. [T.I. Oizerman (1982). *Những vấn đề của khoa học lịch sử triết học.* Xuất bản lần thứ hai, Nxb. Tư tưởng, Мátxcova].// П.С. Гуревич (2001). *Философская Антропология. Изд. Nota bene.* Москва. (Гл. IV. Кант: Человек... есть последняя цель. стр. 84-91). [P.S. Gurevich (2001). *Nhân học triết học.* Nxb. Nota bene, Мátxcova, chương IV. I. Cantơ: Con người... là mục đích cuối cùng, tr. 94-91].// Xem thêm về I. Cantơ tại Website Encyclopedia of Philosophy (<http://www.iep.utm.edu>).

tác động qua lại giữa chủ thể và khách thể nhận thức vẫn chưa được chú ý nhiều trong triết học trước I. Cantơ. Lúc đó, người ta hướng sự phân tích và khám phá vào khách thể của nhận thức.

Ở triết học cận đại thời kỳ trước Cantơ, tính chủ quan trong nhận thức thường được xem như cái ngăn trở, hoặc lực kìm hãm ... đối với khả năng nhận thức của con người trên con đường kiếm tìm chân lý. Người ta cho rằng chính cái chủ quan đã xuyên tạc và làm mờ đi trạng thái hiện thực của thế giới vật thể xung quanh con người (chẳng hạn, nếu ta nhớ lại quan niệm về các Idole trong triết học Ph.Bêcơn). Cantơ, cố nhiên cũng tôn trọng những đặc thù của khách thể nhận thức và thấy rõ tác động tiêu cực của tính chủ quan đối với sự nghiên cứu. Nhưng theo Cantơ, đặc thù khách quan của khách thể nhận thức, không chỉ có khả năng quy định cách thức nhận thức mà đồng thời, nó còn có thể kiểm tra năng lực nhận thức của con người. Cantơ không thoả mãn với những quan niệm đã có về tính quy định của khách thể nhận thức. Ông tự đặt ra cho mình nhiệm vụ phải phân biệt các thành phần khách quan với các thành phần chủ quan trong cấu trúc của tri thức ở chính chủ thể theo các trình độ khác nhau của nhận thức. Xuất phát từ đó, một lần nữa Cantơ đã giải thích lại khái niệm chủ thể nhằm tìm ra cách hiểu sâu sắc hơn và cũng độc đáo hơn về nó.

Cantơ đề xuất sự khác nhau giữa hai trình độ của sự nhận thức ở ngay bản thân chủ thể nhận thức: trình độ kinh nghiệm và trình độ siêu nghiệm (transcendent). Ở trình độ kinh nghiệm, Cantơ xem xét những đặc thù trong tâm sinh lý cá nhân của con người và sự tác động của chúng đến nhận thức, đến kết quả nhận thức. Ở trình độ siêu nghiệm, Cantơ cho rằng nhận thức của con người đã vượt qua sự quy định của những đặc thù cá nhân để hướng tới một bản nguyên siêu cá nhân (transperson - trên cá nhân) nào đó. Với trình độ này, chủ thể nhận thức hiện ra là đại biểu và đại diện cho loài của mình con người với tính cách là đại biểu của loài. Như vậy,

ngay ở mỗi cá nhân, quá trình nhận thức cũng bị quy định và luôn tự phát hướng tới cái siêu nghiệm. Đặc điểm này không phụ thuộc vào đặc điểm tâm sinh lý riêng biệt của từng cá nhân, mặc dù nó thể hiện ở từng cá nhân; đặc điểm này mang tính khách quan và là biểu hiện của tính tộc loại của con người.

Bằng cách đó, lần đầu tiên trong lịch sử triết học, Cantor đã đặt ra vấn đề về tính khách quan ở chủ thể nhận thức.

Trong tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy*, một trong những nội dung cơ bản của triết học lý luận được Cantor nêu ra là: tri thức khoa học chân chính có khả năng đến đâu? Hay, nói theo cách nói của ông là "các mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm xuất hiện như thế nào?"¹. Với cách đặt vấn đề này, Cantor muốn tìm xem tư duy khoa học duy lý có những hạn chế của nó hay không? Và để trả lời, Cantor cụ thể hoá vấn đề này thành ba nội dung riêng biệt: Khả năng của toán học? Khả năng của vật lý học (khoa học tự nhiên)? và, khả năng của siêu hình học (triết học)?

Với ba lĩnh vực tri thức này, Cantor đã nêu ra ba định hướng quan niệm khác nhau về khả năng của chúng. Ông trình bày quan niệm của mình về tính đặc thù trong khả năng phản ánh, trong cách thức thể hiện thế giới của các khoa học này. Cantor tin tưởng sâu sắc vào tính chất khoa học của toán học và các khoa học tự nhiên. Ông tìm cách giải thích tính khoa học của các khoa học đó trong sự chi phối và quy định của tư duy kinh nghiệm và của nhận thức ở trình độ kinh nghiệm. Nhưng với siêu hình học, tức là với triết học thì Cantor đặt câu hỏi liệu siêu hình học nói chung có khả năng tồn tại như là một khoa học hay không? Và, điều thú vị là ông đã trả lời phủ định đối với câu hỏi này. Cantor viết: "Siêu hình học từ trước tới giờ luôn ở trong tình trạng bấp

1. I.Cantor: *Sđd*, t.3, 1964, tr.117.

bệnh không đáng tin cậy và mâu thuẫn chỉ bởi một nguyên do là nhiệm vụ (xác định khả năng của tri thức khoa học TG), và thậm chí cả việc tìm ra sự khác biệt giữa các suy lý phân tích và tổng hợp cũng vẫn chưa được ai bàn đến. Sự bền vững hay bất bệnh của siêu hình học là tùy thuộc vào sự giải quyết nhiệm vụ này hay ở việc chứng minh rằng trên thực tế, nói chung không thể nào làm rõ được nhiệm vụ trên"¹.

Về tính xác thực của tri thức khoa học, Cantor cho rằng, xác thực nghĩa là có thể tin cậy được và đó chỉ có thể là tri thức khách quan, tức là mang tính khách quan. Tính khách quan, theo Cantor, đồng nhất với tính phổ quát và tính tất yếu. Do vậy, tri thức nếu muốn đạt tới sự xác thực thì nó cần phải đạt tới trình độ tất yếu và phổ quát, có giá trị chung mang tính phổ biến (Cantor đồng nhất cái khách quan với cái có giá trị chung mang tính phổ biến).

Tính khách quan của tri thức, theo Cantor, được quy định bởi cấu trúc của chủ thể siêu nghiệm, bởi những thuộc tính và phẩm chất siêu cá nhân của chủ thể nhận thức. Cantor lý giải, mỗi chủ thể đang nhận thức, trong bản tính của mình, luôn vốn có một trình độ nhất định của nhận thức thiên bẩm (tiền kinh nghiệm) thể hiện trong các hình thức thiên bẩm của nhận thức. Các hình thức nhận thức thiên bẩm này chính là trình độ đầu tiên của quá trình nhận thức tiếp cận đến hiện thực (Cantor đã phân tích rất kỹ về điều này thông qua các khái niệm không gian, thời gian, v.v. mà ông coi là những hình thức chủ quan, tiền kinh nghiệm của nhận thức cảm tính. Cantor phân biệt, không gian là hình thức bên ngoài, còn thời gian là hình thức bên trong của kinh nghiệm cảm tính. Các biểu tượng không gian, theo ông, là cơ sở của các tri thức hình học, thời gian - của các tri thức số học và đại số.

1. I. Cantor: *Sđd*, t.3, 1964, tr.117.

Vấn đề là ở chỗ, những tiền đề làm nên tính xác thực của tri thức, theo Cantor, được tạo ra bởi những hình thức tiền kinh nghiệm của nhận thức cảm tính. Đó là trình độ thứ nhất của nhận thức. Trong quá trình nhận thức, việc hiện thực hoá những tiền đề đó lại được thực hiện nhờ khả năng nhận thức ở trình độ thứ hai - trình độ nhận thức lý tính. Ở trình độ này, lý trí đó chính là tư duy với hệ thống các khái niệm và các phạm trù của mình đã thực hiện các phán đoán để xây dựng đối tượng nhận thức. Đối tượng không phải là nguồn gốc của tri thức về nó dưới dạng các khái niệm, phạm trù. Mà ngược lại, chính các hình thức của lý trí, tức là các khái niệm và các phạm trù đã tạo nên, đã kiến tạo nên đối tượng của nhận thức. Theo lập luận của Cantor thì đó chính là cơ sở khiến cho chúng ta có thể đồng ý hay phản đối ý kiến của người khác về đối tượng của sự nhận thức. Hơn thế nữa, đó còn là lý do giải thích tại sao con người lại chỉ có thể hiểu được những gì do nó sáng tạo ra, tức là hiểu được những gì nằm trong phạm vi bao quát của hệ thống phạm trù tiền nghiệm vốn có ở con người. Vượt ra khỏi giới hạn đó, hiện thực thuộc về "thế giới vật tự nó". Với Cantor, khái niệm và phạm trù sơ dĩ mang tính phổ quát và tất yếu, trước hết là vì chúng không phụ thuộc vào ý thức cá nhân (được hình thành bởi kinh nghiệm). Chúng chính là những hình thức siêu nghiệm của nhận thức. Tri thức, vì vậy, theo Cantor, luôn luôn là cơ sở (là chỗ dựa) cho chính nó. Nó có sẵn dưới dạng các tri thức siêu nghiệm, nó được làm giàu thêm, được phát triển thêm cũng nhờ chính bản thân các tri thức kinh nghiệm và siêu nghiệm. Toàn bộ quá trình đó nằm ngoài và không phụ thuộc vào ý thức cá nhân, cá thể. Theo nghĩa ấy, Cantor cho rằng tri thức có tính khách quan.

Trong quan niệm của Cantor, lý tính điều chỉnh tri giác của con người trong suốt quá trình nhận thức, dẫn dắt tri giác vào

khuôn khổ của các hình thức tất yếu và phổ quát của nhận thức. Bằng cách đó, lý tính quy định tính khách quan của tri thức. Tuy nhiên, câu hỏi đặt ra là, cái gì đã tạo ra khả năng đó của lý tính? Tại sao lý tính lại có thể đưa tri giác vào các hình thức tiên nghiệm như vậy? Và, cuối cùng thì cái gì đã gắn kết các phạm trù và các khái niệm vào một chỉnh thể trong hiện thực? Cantor đã trả lời các câu hỏi này theo quan điểm hết sức nhất quán của riêng mình: tất cả những thao tác đó là do đặc thù của chủ thể quy định. Theo Cantor, cơ sở sâu xa tạo nên sự thống nhất trong nhận thức luận, mà nếu thiếu sự thống nhất đó thì lý tính không thể thực hiện được chức năng của nó - đó là hành vi tự nhận thức của chủ thể: *cái tôi đang tư duy*. Cantor gọi hành vi này là *sự thống nhất siêu nghiệm của tri giác hay sự kết hợp của các tri giác nằm ở ngoài giới hạn của kinh nghiệm*.

Như vậy, lý tính, theo Cantor, cũng là khả năng của chủ thể nhưng ở trình độ rất cao. Khả năng này quy định và điều khiển mọi hoạt động tư duy của con người, thậm chí còn đặt ra mục đích nhận thức cho con người. Còn tư tưởng, trong quan niệm của Cantor, đó là bản chất siêu cảm giác của sự tồn tại hiện thực của lý tính. Trong nhận thức, dạng sơ đẳng của tư tưởng được hiện hình bằng những quan niệm về mục đích, về nhiệm vụ mà nhận thức của ta tự đặt cho nó và hướng tới nó. Thông qua tư tưởng, lý tính thực hiện chức năng điều chỉnh đối với hoạt động nhận thức và đánh thức chủ thể vượt ra ngoài giới hạn của kinh nghiệm, vươn tới tri thức tuyệt đối.

Điều cần suy nghĩ ở đây là, có lẽ trong tâm tưởng sâu xa của mình, Cantor hoàn toàn không hề đánh giá thấp khả năng nhận thức của con người, mặc dù ông cho rằng các khái niệm và các phạm trù, tức là những hình thức của tư duy không có khả năng làm cho chủ thể vượt ra ngoài giới hạn của kinh nghiệm. Về hình thức thì quan niệm này dường như hạ thấp sức mạnh của tư duy

con người, nhưng về thực chất thì quan niệm này lại cho phép nhìn thẳng vào những nan giải to lớn của nhận thức và làm lộ ra mâu thuẫn vốn có thuộc về bản chất của tư duy: trong tư duy, mọi quá trình, mọi vận động... bên ngoài đều được phản ánh dưới dạng các hình thức lôgic đứng im, chết cứng. Dĩ nhiên, Cantor là một đại biểu lỗi lạc của chủ nghĩa bất khả tri, nhưng bất khả tri của Cantor, theo chúng tôi, là bất khả tri ở điểm tận cùng của nhận thức, là bất khả tri của những tham vọng nhận thức và cải tạo không có điểm dừng, không có giới hạn đối với thế giới (những người theo thuyết anthropocentrism ở châu Âu, từ thời cổ đại đến tận ngày nay, vẫn chủ trương coi con người là trung tâm, không thừa nhận giới hạn của sự nhận thức và cải tạo thế giới¹). Có thể coi đây cũng là một antinomi thú vị, nếu tính đến những thành tựu vĩ đại trong nhận thức mà chính Cantor đã đạt được trong cuộc đời khoa học của mình. Một người được xếp vào hàng ít ỏi những cây đại thụ của thuyết bất khả tri, nhà triết học sáng tạo ra khái niệm "vật tự nó" làm cho thuyết bất khả tri bị đẩy đến tận cùng của sự cực đoan, nhưng lại có những phát kiến tầm cỡ "dẫn đường cho nhân loại" cả trong triết học, trong khoa học tự nhiên và trong khoa học về con người.

Bởi thế, những quan niệm của Cantor về *ảo ảnh* và về *mâu thuẫn mà lý trí mắc phải*, về một phương diện nhất định, phải được hiểu là cách thể hiện độc đáo những ước mơ, khao khát của ông hướng tới trình độ sâu sắc hơn nữa của nhận thức con người. Theo chúng tôi, rõ ràng Cantor quá nhạy cảm và ý thức quá rõ về những giới hạn có thật đối với tư duy và nhận thức. Tuy nhiên, dù

1. Xem: *Современный Философский словарь* (1998), Nxb. Панприн. Moscow, Minsk, London, Frankfurt/ Main, Paris, Luckcemburg, tr. 68. [Từ *điển triết học hiện đại* (1998), Nxb. Panprin xuất bản đồng thời ở 8 nước châu Âu. tr. 68].

chân thành bao nhiêu với việc vạch ra giới hạn nhận thức của con người Cantơ cũng đã từng bị đánh giá là chơi trò "mập mờ nước đôi" (chữ dùng của Albrecht Rau, 1882): dung hoà, thoả hiệp trong nhận thức. Sự phê phán gay gắt (những năm cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX) đối với Cantơ từ cả hai phía tả và hữu (duy vật và duy tâm) rõ ràng chẳng phải là chuyện khó hiểu. Hoá ra là, càng muốn vượt lên trên cả hai đường lối triết học bao nhiêu, Cantơ lại càng nhận được kết quả trái với mong muốn của mình bấy nhiêu¹.

2. Nhân học với khách thể bí ẩn và hấp dẫn tột cùng của sự tư biện

Về lĩnh vực nhận thức con người, khi nghiên cứu triết học Cantơ, người ta cũng có thể thấy rất rõ thái độ trân trọng của ông đối với con người và lý trí con người. Chỉ có điều, là một nhà triết học độc đáo nên việc đề cao con người ở Cantơ cũng rất khác biệt so với các nhà tư tưởng khác. Theo I. Cantơ, "thế giới vật tự nó" là thế giới dành cho cảm giác. Do vậy, thế giới đó đóng kín đối với lý tính và đối với khoa học. Tuy thế, theo cách giải thích của Cantơ, đối với "thế giới vật tự nó", con người không phải là tuyệt nhiên không thể vươn tới được. Bởi lẽ, con người, trong quan niệm của Cantơ, luôn sống trong cả hai thế giới *thế giới mà cảm giác có thể đạt tới* và *thế giới mà trí tuệ có thể đạt tới* (còn gọi là *thế giới khả giác* và *thế giới khả niệm*). Thế giới mà cảm giác có thể đạt tới, theo Cantơ, đó là giới tự nhiên. Còn thế giới mà trí tuệ đạt tới đó là thế giới của tự do. Tự do trong quan niệm của Cantơ là một trạng thái mà ở đó, con người hoàn toàn không bị lệ thuộc vào những nguyên nhân tiền định nào đó vốn có trong thế giới có thể cảm giác được. Tự do là khả năng tiên nghiệm đặc biệt cho

1. Xem: V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcova, 1980, t. 18, tr. 247 - 248.

phép giác tính con người hoạt động độc lập với các quy luật tất yếu của tự nhiên trong lĩnh vực hiện tượng luận, nó tồn tại một cách tương đối trong lĩnh vực hiện tượng luận. Trong biên giới của tự do, hành động và hành vi của con người không bị chi phối bởi lý tính lý luận mà bị chi phối bởi tính thực tiễn. Lý tính được gọi là thực tiễn, theo Cantơ, là lý tính mà ý nghĩa chủ yếu của nó là điều chỉnh hành vi con người. Động lực của lý tính thực tiễn không phải là tư duy, mà là ý chí của con người. Cantơ gọi ý chí của con người là *vương quốc của sự tự trị*. Ở đây, ý chí của con người được quy định không phải bởi các nguyên nhân bên ngoài, tức là những nguyên nhân thuộc về tính tất yếu của giới tự nhiên hoặc những nguyên nhân thuộc về Thượng đế. Theo Cantơ, ý chí của con người được quy định bởi những quy luật, luật lệ vốn có của riêng nó. Đó là những quy luật, luật lệ mà ý chí tự đặt ra cho bản thân mình.

Như đã nói, chính Cantơ chứ không phải ai khác, là người đầu tiên đã đề xuất và "bảo vệ một cách quyết liệt nhất" việc phân chia nhân học thành một khoa học độc lập. Trong so sánh với các lĩnh vực tri thức đã được xác lập, Cantơ coi nhân học, mà trước hết là nhân học triết học (philosophical anthropology) là một ngành có đối tượng riêng của mình, có phương thức nghiên cứu riêng của mình. Theo P.S. Gurêvich, "nhà nghiên cứu sâu sắc hơn cả trong tư tưởng Nga hiện đại về vấn đề con người"¹, thì "Cantơ là người đầu tiên của nền triết học châu Âu khẳng định rằng, con người là một thực thể độc nhất vô nhị (уникальное существо) có khả năng suy tư một cách riêng biệt và độc đáo. Con người - là khách thể bí ẩn và hấp dẫn tột cùng của sự tư biện triết học (предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения). Để khám phá bí ẩn của con người, cần phải có những *công cụ không*

1. V.E. Davidôvich: *Sđd*, 2002, tr. 336.

tâm thường và độc lập. Trong ý nghĩa đó, nhân học triết học đối lập với khu vực tri thức triết học truyền thống - bản thể luận (học thuyết về tồn tại), lôgic học, lý luận nhận thức, lịch sử triết học, đạo đức học, thẩm mỹ học, triết học tự nhiên, triết học xã hội, triết học lịch sử”¹

Tư tưởng đề cao tính đặc thù của con người, coi con người là một thực thể bí ẩn, độc nhất vô nhị, vượt ra ngoài khả năng khám phá của các công cụ nhận thức truyền thống, kể cả bản thể luận và nhận thức luận, kể cả lôgic học, đạo đức học và thẩm mỹ học, kể cả triết học tự nhiên, triết học xã hội và triết học lịch sử... là một tư tưởng rất độc đáo, trước Cantơ chưa từng được phát biểu một cách tường minh trong kho tàng tri thức nhân loại (Điôgien và Xôcrát tuy dường như cũng có nói đến sự bí ẩn của đời sống con người, song các ông hướng tới khám phá sự bí ẩn đó bằng các công cụ duy lý của tư duy trừu tượng). Với Cantơ, tính bí ẩn và độc nhất vô nhị của sự tồn tại người được khẳng định là vượt ra ngoài khuôn khổ của nhận thức duy lý; bởi vậy, nhận thức con người là nhằm *luận giải* những hiện tượng cá nhân đầy bản sắc, những hành vi và hoạt động phức tạp của con người trong các thiết chế xã hội đã từng tồn tại trong lịch sử. Tư tưởng này về sau được S. Kiécckogo, Ph. Đôxtôiépki, M. Haidơơ, H. Richkéc, M. Sêlơ, Gi.Xácơơ cùng một số nhà triết học hiện sinh khác khai thác và phát triển thêm làm lộ ra rõ hơn tính hợp lý của nó. Với sự ứng dụng ngày càng sâu hơn của thông diển học (heurmernetics), tư tưởng này càng được thể hiện và được chứng minh là một hướng đi rất chủ yếu trong nhận thức con người với tất cả tính phức tạp của đối tượng này² -

1. Xem: П.С. Гуревич (1999). *Sđđ.* tr. 84 (người trích nhấn mạnh).

2. Xem: Trần Văn Đoàn: "*Mấy nguyên tắc khoa học về con người*", Tạp chí *Nghiên cứu con người*, số 1-2004; "*Tổng quan về thông diển học*", Tạp chí *Nghiên cứu con người*, số 3-2004.

con người, một thực thể vừa sinh học vừa xã hội, vừa cá nhân vừa tộc loại, vừa vật chất trần tục vừa tinh thần thiêng liêng...

Vấn đề là ở chỗ, với Cantơ, nhận thức con người cũng có nghĩa là nhận thức thế giới; chỉ có thông qua con người, các vấn đề của nhận thức thế giới mới được giải quyết. Cantơ viết: "Mục tiêu của tất cả những thành tựu văn hoá mà con người học được là ứng dụng những tri thức và những kinh nghiệm đã thu nhận được vào thế giới. Nhưng đối tượng quan trọng nhất trong thế giới mà những tri thức này có thể ứng dụng được - đó là con người, chừng nào con người còn là mục đích tự thân cuối cùng"¹ Khi xác định nhiệm vụ cho triết học, Cantơ tự đặt cho riêng mình bốn câu hỏi mà về sau người ta hiểu đó là bốn nội dung cơ bản của toàn bộ nhận thức con người:

Tôi có thể biết gì?

Tôi có thể làm gì?

Tôi có thể hy vọng gì?

Con người là gì?

Theo Cantơ, nhiệm vụ trả lời câu hỏi thứ nhất thuộc về nhận thức luận. Câu hỏi thứ hai dành cho đạo đức học. Câu hỏi thứ ba dành cho tôn giáo và thần học, đòi hỏi tôn giáo phải cắt nghĩa những hy vọng thực tế và phi thực tế của con người. Và cuối cùng, nhiệm vụ trả lời câu hỏi thứ tư thuộc về nhân học - nhân học, mà ngay trong cách đặt vấn đề của Cantơ cũng đã được phân biệt rạch ròi với nhận thức luận, với đạo đức học và với tôn giáo. Rõ ràng, đây là một kiểu phân loại hết sức độc đáo mà trước đó, khoa học, tôn giáo và triết học thường có thái độ loại trừ nhau, không thừa nhận tiếng nói và vị thế của nhau trong đời sống tinh thần con người. Cách phân loại của Cantơ đặt lại vấn đề về ý nghĩa của sự

1. И. Кант (1987), *Собр. Соч. в 8 томах*. Под. об. ред. А.В. Гулыги. Москва. стр. 138. [I. Cantor: *Tuyển tập gồm 8 tập*. A.V. Gunlygi chủ biên, Мátxcơva, 1987, tr. 138].

tồn tại người trong chính nhận thức. Hơn thế nữa, Cantơ còn chỉ rõ thực chất của sự nhận thức thế giới nói chung đối với con người, hoá ra lại chính là, nhận thức con người; Cantơ viết: "Về thực chất, toàn bộ điều đó (bốn câu hỏi và sứ mệnh trả lời bốn câu hỏi ấy) có thể quy giản về nhân học. Bởi vì, ba vấn đề đầu tiên thuộc về vấn đề cuối cùng"¹

Kể từ Cantơ, nhân học triết học nói riêng và đặc biệt, các ngành nhân học thực nghiệm khác đã có những bước tiến rất dài trong nhận thức về con người và đời sống con người. Ngày nay, nhắc đến nhân học người ta rất ít nói về Cantơ, nhưng quả thực công lao của ông đối với ngành khoa học này thì khó có thể phủ nhận.

*
* *

Nói tóm lại, với tất cả những gì vừa trình bày ở trên, chúng tôi muốn nói rằng, triết học Cantơ hoàn toàn có thể được coi là điển hình cho triết học của những nét đặc thù và độc đáo. Cố nhiên, nói triết học Cantơ là độc đáo thì cũng cần phải nói thêm là, khi đã ở tầm một nhà triết học của nhân loại, hầu như nhà triết học nào cũng đều có những nét đặc thù và độc đáo trong hệ thống triết thuyết của riêng mình. Tuy vậy, trong lịch sử triết học, khó có nhà triết học nào lại độc đáo và đặc thù đến như Cantơ.

Tính độc đáo của triết học Cantơ, trước hết được thể hiện ở hệ thống tư tưởng của ông. Tuy thế, ngoài hệ thống tư tưởng với các học thuyết về "Vật tự nó", về hệ thống các phạm trù lôgic, hệ thống các phạm trù đạo đức học, về vai trò và vị trí của nhân học, và về bản thân các phạm trù mà chính Cantơ đã xây dựng nên, v.v. triết học Cantơ còn độc đáo ngay cả ở cách đặt vấn đề, cách thức trình bày, và thậm chí cả ở tên gọi các tác phẩm của ông... Sự độc đáo

1. И. Кант (1994). *Соч. т. 8.* Москва. стр.280. [I. Cantơ: *Toàn tập*, t.8, Mátxcova, tr. 280].

của triết học Cantơ trên thực tế đã từng khiến cho việc xếp loại, đánh giá những tư tưởng của ông trở nên đặc biệt khó khăn¹.

Để kết thúc bài viết này, chúng tôi muốn nhắc đến một đánh giá mới nhất về Cantơ - đánh giá của Stêphen Hauking, nhà vật lý học nổi tiếng đương đại. S. Hauking cho rằng Cantơ là người đứng ở đỉnh cao nhất trong số các nhà triết học vĩ đại của nhân loại những người coi "toàn bộ kiến thức của loài người trong đó có khoa học tự nhiên là thuộc lĩnh vực của họ". S. Hauking phân nân: "thế kỷ XIX và XX, khoa học trở nên quá kỹ thuật và quá toán học đối với các nhà triết học nói riêng và nói chung là đối với nhiều người trừ một số ít chuyên gia rất sâu". Điều đó đã làm cho các nhà triết học giới hạn các câu hỏi của mình lại đến mức triết học chỉ còn là "phân tích ngôn ngữ". Và, S. Hauking nhận xét: "thật là một thoái trào lớn khỏi truyền thống lớn lao của triết học từ Arixtốt đến Cantơ"².

Chúng tôi không hoàn toàn tán thành nhận xét của S. Hauking. Song, những đánh giá của ông về Cantơ thì lại rất đáng phải suy nghĩ.

1. Xem: T.I. Oizerman: *Sđd*, 1982.

2. Stêphen Hauking: *Lược sử thời gian*, Nxb. Văn hóa thông tin, Hà Nội, 2000, tr. 214-215.

NHẬN THỨC LUẬN CỦA CANTƠ - NHÌN TỪ TRIẾT LÝ ĐÔNG PHƯƠNG

LÊ CÔNG SỰ*

Con người có khả năng nhận thức đến tận cùng bản chất của sự vật, của thế giới hay không? Câu hỏi đó đã được đặt ra từ thời cổ đại, nhưng cho đến tận ngày nay tính thời sự của nó dường như vẫn giữ nguyên. Đặt ra câu hỏi là việc làm không dễ, song tìm lời giải đáp cho câu hỏi đó là việc khó hơn nhiều.

Trong lịch sử triết học, khi đi tìm lời giải đáp cho câu hỏi trên, các nhà triết học chia thành hai phái khác nhau: 1) Phái khả tri (gnosticism), bao gồm đa số các nhà triết học duy vật và duy tâm, cho rằng khả năng nhận thức của con người là vô hạn, con người có thể nhận thức đến tận cùng bản chất của sự vật, của thế giới; 2) Phái bất khả tri (agnosticism), bao gồm thiểu số các nhà duy vật và duy tâm, cho rằng khả năng nhận thức của con người là hữu hạn, con người không thể nhận thức đến tận cùng bản chất của sự vật, của thế giới. Một trong những đại biểu điển hình của chủ nghĩa bất khả tri là nhà triết học người Đức: I.Cantơ (1724 - 1804).

Sinh trưởng vào buổi giao thời giữa chế độ chuyên chế phong kiến của nước Phổ già cỗi và chế độ tư bản Đức non trẻ, Cantơ có nhiều suy tư, trăn trở trước những vấn đề của thời cuộc. Phương

* Tiến sĩ, giảng viên triết học - Đại học Ngoại ngữ Hà Nội.

thức sản xuất tư bản chủ nghĩa đòi hỏi giới lý luận Đức đương thời phải khẳng định sức mạnh lý tính của con người, xác định giới hạn hiện thực của nó để từ đó có thể tìm một phương thức tư duy, một cách thức hành động mới, phù hợp với thời cuộc. Cantơ là một trong những người đầu tiên đi theo hướng nghiên cứu đó.

Phê phán lý tính thuần túy (Critique of pure reason) mở đầu cho bộ ba tác phẩm phê phán đã đặt ra và lý giải một trong những vấn đề bức xúc của thời đại: “Tôi có thể nhận biết được cái gì?”¹. Nếu trả lời được câu hỏi này thì sẽ tạo tiền đề lý luận cơ bản để đi tới việc trả lời câu hỏi: “Con người là gì?”².

Theo quan điểm của Cantơ, sai lầm của các nhà siêu hình học cũ kể từ Arixtốt đến Đécácơ, Lépniét, Xpinôđa,... là ở chỗ, khi nhận thức thế giới, họ hoặc rơi vào *chủ nghĩa kinh nghiệm* (Empiricism), tuyệt đối hoá vai trò của cảm giác, của kinh nghiệm trong quá trình nhận thức; hoặc rơi vào *chủ nghĩa duy lý* (Rationalism), đề cao vai trò của lý tính, của tư duy trong quá trình nhận thức. Nếu dừng lại ở chủ nghĩa kinh nghiệm, chúng ta không bao giờ đạt được tri thức mang tính phổ quát, tất yếu; bởi kinh nghiệm bao giờ cũng chỉ cho chúng ta biết những tri thức mang tính ngẫu nhiên, đơn lẻ. Nếu dừng lại ở chủ nghĩa duy lý, chúng ta sẽ rơi vào tình trạng phủ nhận sự tồn tại khách quan của đối tượng nhận thức, của thế giới nói chung.

Để khắc phục hạn chế của cả hai khuynh hướng triết học kể trên về vấn đề nhận thức, Cantơ đưa ra một phương án dung hoà: “Tồn tại hai nhánh cây nhận thức của nhân loại cùng phát triển, có chung cùng một gốc, nhưng chúng ta không biết cái gốc ấy, đó là cảm tính và giác tính. Nhờ cảm tính mà đối tượng được đem lại

1, 2. I.Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1964, t. 3. tr. 661, (tiếng Nga).

cho ta, nhờ giác tính mà ta tư duy được về đối tượng"¹. Trên cơ sở đặt vấn đề như vậy, nhà triết học Đức tiến hành khảo sát bản chất quá trình nhận thức của con người. Theo ông, quá trình đó diễn ra qua ba giai đoạn: cảm tính, giác tính và lý tính.

Ở giai đoạn *nhận thức cảm tính*, các sự vật, hiện tượng của thế giới bên ngoài tác động lên các giác quan cảm tính của chúng ta với các ấn tượng, trạng thái đa dạng hỗn độn. Nhờ năng lực tiên thiên (transcendental) của không gian mà các đối tượng đó được quy về các hình hài có tính xác định. Nhờ năng lực tiên thiên của thời gian mà các đối tượng đó được sắp xếp theo một trật tự liên tục (kế tiếp nhau). Do vậy, chúng ta mới cảm nhận được các sự vật, các hiện tượng diễn ra trong thế giới xung quanh. Nhưng bản chất của nhận thức là đem đến những tri thức có giá trị phổ quát và tất yếu. Để làm được điều đó, cần có tư duy dựa trên các khái niệm giác tính thuần túy hay các phạm trù, nghĩa là nhận thức cần phải chuyển lên cấp độ cao hơn: *cấp độ giác tính*.

Nhờ năng lực tổng hợp, giác tính thuần túy đã sáng tạo nên một *hệ thống phạm trù* gồm bốn nhóm như sau: 1; Số lượng (nhất thể, đa thể, toàn thể). 2; Chất lượng (hiện thực, phủ định, hạn định). 3; Quan hệ (bản thể và tồn tại độc lập, nguyên nhân và kết quả, tương tác qua lại). 4; Tình thái (khả năng và không khả năng, tồn tại và không tồn tại, tất yếu và ngẫu nhiên)².

Các phạm trù trên đóng vai trò như là hình thức để con người có thể tư duy, là điều kiện để con người có thể kinh nghiệm. Có nghĩa là, trước khi nhận thức về bất cứ một đối tượng nào đó, giác tính con người cần có khả năng tư duy bằng các phạm trù. Ví dụ: Để nhận thức về mối quan hệ giữa các hiện tượng xảy ra một cách liên tục trong thời gian, trước hết chủ thể cần có phạm trù nhân quả. Nhờ phạm trù nhân quả mà lý tính con người có thể liên kết

1, 2. I. Cantor: *Sđd*, tr. 123, 175.

các hiện tượng diễn ra trước (nguyên nhân) với các hiện tượng diễn ra sau (kết quả). Cantơ cho rằng, các phạm trù chỉ giúp chúng ta nhận thức các đối tượng khả nghiệm (thuộc thế giới hiện tượng), chứ không có khả năng giúp chúng ta nhận thức các đối tượng siêu nghiệm (thuộc thế giới vật tự nó):

Theo quan điểm đó thì nhận thức con người bị giới hạn bởi cảm tính của nó, những gì cảm tính không đem lại hoặc không đạt đến thì con người chỉ có thể quan niệm được mà thôi chứ không thể nhận thức được, bản thân chúng thuộc một thế giới khác - thế giới vật tự nó. Muốn xâm nhập và nhận thức thế giới này thì nhận thức con người cần phải chuyển lên cấp độ cao hơn - cấp độ lý tính.

Ở giai đoạn *nhận thức lý tính*, tư duy con người bắt gặp ba ý niệm (idea) cơ bản đóng vai trò vô cùng quan trọng trong đời sống thường nhật của con người: 1) *Linh hồn* - đối tượng nghiên cứu chủ yếu của tâm lý học duy lý; 2) *Vũ trụ* - đối tượng nghiên cứu chủ yếu của siêu hình học duy lý; 3) *Thượng đế* - đối tượng nghiên cứu chủ yếu của thần học tiên nghiệm. Khi lý tính muốn đi sâu tìm hiểu bản chất của ba đối tượng truyền thống này thì nó vấp phải những *antinomi* (luật tương phản hay nghịch lý nhận thức) mà về chính đề (thesis) được khái quát lên từ các quan điểm duy tâm thần học, còn về phản đề (antithesis) được khái quát lên từ các quan điểm duy vật - vô thần. Ví dụ: thế giới hữu hạn - thế giới vô hạn, thế giới có tự do - thế giới tuân theo quy luật tất yếu, v.v.¹.

Cả hai vế của *antinomi* tuy nội dung đối lập nhau nhưng lại có căn cứ giống nhau, chúng có thể cùng đúng hoặc cùng sai, chứ không phải hoàn toàn phủ định nhau như trong logic lưỡng trị. Theo lý giải của Cantơ, các *antinomi* của lý tính không phải là những lỗi logic thông thường mà con người có thể khắc phục được.

1. Xem: I. Cantơ: *Sđd*, tr. 404 - 425.

Chúng là những mâu thuẫn phản ánh bản chất lý tính của con người khi nó muốn vươn lên nhận thức những đối tượng tối cao tuyệt đối như đã nói. Cơ sở lý luận để giải quyết mâu thuẫn đó không phải là chủ nghĩa duy vật hay chủ nghĩa duy tâm, cũng không phải là chủ nghĩa kinh nghiệm hay chủ nghĩa duy lý, mà là *chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm* (transcendental idealism) dựa trên phương pháp luận của *thuyết bất khả tri* với quan điểm nhìn nhận thế giới như một thực thể lưỡng phân: 1) Thế giới hiện tượng (phenomenon) là thế giới của các sự vật, hiện tượng khả nghiệm, khả giác. 2) Thế giới vật tự nó (noumenon), là thế giới của các sự vật, hiện tượng khả niệm, bất khả giác.

Như vậy, linh hồn, vũ trụ, Thượng đế ba đối tượng truyền thống của siêu hình học cũ vẫn như những barrier đứng chắn trên con đường nhận thức của nhân loại, mà lý tính - cấp độ cao nhất của nhận thức con người đã nhiều lần thử vượt nhưng đều bị chặn lại. Điều đó chứng tỏ rằng, nhận thức của con người có giới hạn, con người chỉ nhận thức được những gì nằm trong khuôn khổ của thế giới hiện tượng, vượt ra ngoài giới hạn đó là vương quốc của thế giới vật tự nó, đến đây tri thức con người đành bất lực - đó là lời giải đáp cuối cùng cho câu hỏi: "Tôi có thể nhận biết được cái gì?" Và cũng chính ở đây thể hiện rõ nét nhất quan điểm của nhà triết học Đức về sự thoả hiệp giữa tri thức (khoa học) và niềm tin (tôn giáo) theo phương châm như đã xác định từ trước: "Tôi buộc phải hạn chế tri thức để nhường chỗ cho niềm tin"¹.

Quan điểm trên của Cantor đã đặt ra *tình huống có vấn đề* trong lĩnh vực nhận thức luận và thực sự đã thu hút sự chú ý của nhiều nhà triết học sau ông. Đứng trên lập trường triết học riêng của mình, các nhà triết học hậu Cantor đã tiếp nhận và phê phán

1. I. Cantor: *Sđđ*, tr.95.

ông một cách không thống nhất. Những người duy tâm chủ quan thì phê phán ông từ phía tả (leftism), những người duy vật siêu hình phê phán ông từ phía hữu (rightism). Các nhà kinh điển Mác - Lênin có một cái nhìn khách quan toàn diện hơn: Ph. Ăngghen trong tác phẩm *Chống Duyrinh* và Lênin trong tác phẩm *Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán* đã dựa trên quan điểm về tính tối cao và không tối cao của tư duy, tính vô hạn và hữu hạn của nhận thức, tính tương đối và tuyệt đối của chân lý để lý giải chủ nghĩa bất khả tri của Cantơ¹.

Những phán xét của các nhà kinh điển Mác - Lênin về nhận thức luận của Cantơ từ trước đến nay có sức thuyết phục mạnh mẽ và trở thành cơ sở lý luận, cơ sở phương pháp luận cho chúng ta trong nhận thức và hoạt động thực tiễn nói chung, trong việc phê phán các quan điểm của chủ nghĩa duy tâm, chủ nghĩa bất khả tri nói riêng. Song theo chúng tôi, câu chuyện cũ chưa hẳn đã có lời kết, mà cần phải bàn thêm từ quan điểm của triết lý hay đạo học Đông phương cũng như từ góc nhìn của khoa học tự nhiên hiện đại.

Vấn đề có lẽ bắt đầu từ thời điểm xuất hiện tác phẩm *Đạo của vật lý - một khám phá mới về sự tương đồng giữa vật lý hiện đại và đạo học phương Đông* (1974). Trong đó, nhà vật lý học phương Tây nổi tiếng Fritjob Capra đã đối chiếu sự tương đồng tư tưởng của các tôn giáo phương Đông cổ đại (Nho - Lão - Ấn Độ giáo - Bàlamôn giáo - Phật ...) với các phát minh của vật lý học phương Tây hiện đại (Thuyết lượng tử, thuyết tương đối...).

1. Xem: Lê Công Sự: *Lênin phê phán triết học I. Cantơ* trong tác phẩm *Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán* trong sách *Sức sống của một tác phẩm triết học*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2000, tr. 512.

Thông qua những tư liệu nghiên cứu, những văn bản trích dẫn, tác giả nhận ra rằng: “Khoa học và đạo học (tức các tôn giáo như đã nói TG.) là hai yếu tố bổ túc lẫn nhau của tư duy con người, của khả năng suy luận, khả năng trực giác... hai cách tiếp cận này hoàn toàn khác nhau... nhưng cả hai, chúng đều cần thiết, chúng bổ túc cho nhau để có thể hiểu thế giới một cách hoàn toàn... Khoa học không cần biết tới đạo học, đạo học không cần biết tới khoa học, nhưng con người cần cả hai. Những kinh nghiệm đạo học là cần thiết để hiểu tự tính sâu kín của mọi vật, còn khoa học cần thiết cho đời sống hiện đại”¹. Như vậy, theo tác giả *Đạo của vật lý* thì đạo học Đông phương và khoa học Tây phương tuy xa nhau về thời gian ra đời, khác nhau về nội dung phản ánh và phương pháp tiếp cận thế giới, nhưng chúng lại gần nhau về độ tin cậy của con người. Khoa học hiện đại Tây phương đem đến cho đời sống con người những tiện nghi vật chất cần thiết; nhưng đạo học Đông phương cũng đóng một vai trò không nhỏ trong đời sống tinh thần, làm cho đời sống đó trở nên thăng bằng, chuẩn mực.

Cũng dựa trên ý tưởng như Fritjob Capra, giáo sư vật lý Nguyễn Hoàng Phương (Đại học Quốc gia Hà Nội) trong cuốn *Tích hợp đa văn hoá Đông - Tây cho một chiến lược giáo dục tương lai* đã vận dụng những tri thức của toán học phương Tây hiện đại (thuyết tập mờ của L.A.Zadeh) để giải mã các huyền thuyết phương Đông cổ đại như *Thuyết tam tài*, *Thuyết bát quái*, *Thuyết phong thủy*, *Thuyết thái ất*.... Theo tác giả, sai lầm của Homo Sapiens (người khôn ngoan) là tôn thờ chủ nghĩa duy lý (chủ nghĩa duy khoa học) mà hạt nhân của nó là nguyên lý bài trung (middle excluded principle) từ đó dẫn đến những hậu quả khôn lường trong

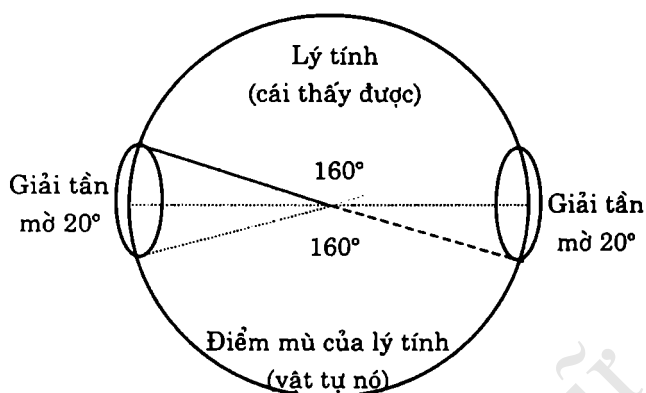
1. Fritjob Capra: *Đạo của vật lý*, Nxb. Trẻ, 1999, tr.366.

hiện tại và tương lai như huỷ hoại môi trường, suy thoái văn hoá, băng hoại đạo đức. Để sửa lại những sai lầm, hay “sự sa lầy của thế kỷ chúng ta” thì cần phải đưa nguyên lý phi bài trung (middle included principle) trở thành phương châm chủ yếu của giáo dục hiện đại¹. Điều đó có nghĩa là, nền giáo dục hiện đại cần phải biết kết hợp giữa những tri thức khoa học của phương Tây hiện đại với những tư tưởng của các tôn giáo phương Đông cổ đại, kết hợp giữa lý và tình, giữa luật và lệ. Bởi ẩn sâu đằng sau đời sống trần tục là đời sống tâm linh, đằng sau lối sống hiện đại là phong tục tập quán truyền thống, nằm sâu dưới căn nhà ý thức là cả một tầng hầm vô thức (như phân tâm học Phrớt đã nói), bên cạnh cái biết còn nhiều điều chưa biết. Cái biết và điều chưa biết trong thế giới tỷ lệ thuận với nhau, ngang bằng nhau trong mọi lĩnh vực khoa học, đặc biệt là trong sáng tạo nghệ thuật. Về vấn đề này, giáo sư triết học Đỗ Văn Khang (Đại học Quốc gia Hà Nội) trong cuốn *Nghệ thuật học* đã có một cách tiếp cận khá thú vị về nhận thức luận của Cantơ:

“Ngay từ cuối thế kỷ XVIII, châu Âu đã xuất hiện một ý kiến rất độc đáo, đòi đem lý tính ra phê phán. Người đề xuất ý kiến này là nhà triết học kiêm khoa học tự nhiên Cantơ. Ông đã viết cuốn *Phê phán lý tính thuần túy* để chỉ ra phạm vi rất hạn hẹp của lý tính mà trước đó người ta cứ tưởng là vô tận. Luận điểm cơ bản của ông là: Có một “Vật tự nó” ở bên ngoài tầm nhìn lý tính của chúng ta, chúng ta phải có cách nhận thức khác (ngoài lý tính) mới có thể hiểu được bản chất sâu xa của sự vật. Ý kiến của Cantơ bị các nhà khoa học đương thời không hiểu, vì thế họ đã coi ông là thứ “duy vật nửa vời”... Người ta dựa vào ý kiến của Cantơ

1. Xem: Nguyễn Hoàng Phương: *Tính hợp đa văn hoá Đông - Tây cho một chiến lược giáo dục tương lai*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội, 1996, tr. 94-97.

để lập ra “vòng tròn nhận thức” như sau:



Theo bản chất của góc nhìn, thì lý tính của con người chỉ có sức mạnh và hiệu lực cao trong phạm vi 160°, ngược lại là “điểm mù” của lý tính cũng chiếm 160°, còn lại là “giải tần mờ” đó là điểm chuyển hoá giữa phạm vi thấy được của lý tính và điểm mù của nó... Nhận thức của con người luôn mở rộng, nhưng vì góc nhìn của lý tính là một hằng số nên lý tính càng mở rộng thì điểm mù của nó (cũng là một hằng số) cũng càng mở rộng (càng biết nhiều thì càng biết rằng còn nhiều điều mình chưa biết) đó là “bi kịch” của lý tính”¹.

Cái “bi kịch” của lý tính mà tác giả *Nghệ thuật học* đề cập đến ở đây chính là những antinomi mà Cantơ đã nói tới. Bi kịch đó phản ánh sự đối lập - xung khắc và sự hoà đồng - cùng tồn tại giữa khoa học và tôn giáo, giữa tri thức và niềm tin, giữa lý tính và tín ngưỡng - vấn đề đã được đặt ra từ thời trung cổ (trong triết học của Anselm, Tectuliêng, Augustin, Tômát Đacanh...) được khẳng định lại trong triết học lý luận của Cantơ, và cho đến tận ngày nay, vấn

1. Đỗ Văn Khang: *Nghệ thuật học*, Nxb. Đại học Quốc gia, Hà Nội, 2001, tr. 143 - 145.

đề đó vẫn giữ nguyên tính thời sự của nó. Để chứng thực luận điểm này, chúng tôi xin dẫn lời phát biểu của giáo sư Phùng Đạt Văn (Đại học Trung Sơn - Quảng Châu, Trung Quốc) trong bài thuyết trình của ông tại Viện nghiên cứu Tôn giáo, tháng 3 năm 2003:

“Cho đến nay, nhân vật gây ảnh hưởng sâu xa nhất trên thế giới không phải là nhà khoa học, nhà chính trị mà là người sáng lập ra tín ngưỡng - Luận ngữ, Kinh thánh, hoặc các loại Phật điển, cốt hiến đều chẳng phải là tri thức hoặc “lý” luận nghiêm túc đó sao. Tác phẩm hoặc nhân vật cốt hiến tri thức hoặc thuyết minh “lý” luận thường bị quên lãng. Còn tác phẩm hoặc nhân vật tạo dựng nên tín ngưỡng thì sau mỗi lần bị tuyên bố đánh đổ, lại phục sinh, lại giành được sự sùng kính mới. Điều này chứng tỏ, sức mạnh của tín ngưỡng chưa hề bị mất đi.

Tuy nhiên, vấn đề không phải là ở chỗ nên lựa chọn lý tính hay lựa chọn tín ngưỡng, hoặc nên dùng lý tính đánh đổ tín ngưỡng hay dùng tín ngưỡng đánh đổ lý tính. Vấn đề ở chỗ, nên nhận thức và giới định lại lý tính và tín ngưỡng như thế nào? Đồng thời nên nhìn nhận lý tính và dung nạp tín ngưỡng ở phạm vi và bình diện nào?”¹.

Để trả lời một cách chính xác câu hỏi trên, theo quan điểm chúng tôi, việc nghiên cứu khả năng nhận thức của con người phải gắn liền với việc nghiên cứu bản chất đích thực của nó. Mà muốn tiếp cận đúng bản chất đích thực của con người thì phải kết hợp “các phương thức đa ngành, gồm cả khoa học tự nhiên, khoa học xã hội nhân văn, văn hoá nghệ thuật và cả các tri thức ngoài khoa học,

1. Phùng Đạt Văn: *Tín ngưỡng và lý tính*, Tạp chí *Nghiên cứu Tôn giáo*, số 5-2003, tr.11.

trong đó không loại trừ ngay cả tôn giáo, tiềm thức, vô thức”¹, đúng như lời dự báo của C. Mác: “Về sau khoa học tự nhiên bao hàm trong nó khoa học về con người, cũng như khoa học về con người bao hàm trong nó khoa học tự nhiên: đó sẽ là *một khoa học*”².

Thời đại Cantơ đã lùi xa vào dĩ vãng, chúng ta đang sống ở thời điểm dồn dập các phát minh khoa học, các phát minh đó xuất hiện như những cú sốc tác động vào mọi mặt của đời sống con người. Chúng đã chứng minh rằng lý tính con người có một sức mạnh kỳ diệu, rằng tri thức loài người giống như một mê cung, đường vào nhìn thấy dễ nhưng khó tìm thấy lối ra, bởi trong đó bao chứa nhiều uẩn khúc, bóng tối và nghịch lý. Nhiều vấn đề cuộc sống hiện đại đặt ra, triết học và khoa học chưa giải đáp một cách thoả đáng, chưa cắt nghĩa một cách rõ ràng. Chính vì thế, việc nghiên cứu khả năng và giới hạn nhận thức của con người trong triết học Cantơ có ý nghĩa to lớn, nó góp phần giải đáp một số vấn đề nan giải về bản chất nhận thức mà chủ nghĩa duy vật ít quan tâm tới. Với nghĩa như vậy, chủ nghĩa duy tâm, mà điển hình là chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm của Cantơ, theo cách nói của Lênin: là đóa hoa tươi thắm đa màu mọc trên thân cây sinh động, khoẻ mạnh của nhận thức loài người, dù đóa hoa đó không có khả năng kết trái³

1. Hồ Sĩ Quý (Chủ biên): *Con người và phát triển con người trong quan niệm của C. Mác và Ph. Ăngghen*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2003, tr.399.

2. C. Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.42, tr. 179.

3. Xem: V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcova, 1980, t.29, tr.386.

VẤN ĐỀ "KINH NGHIỆM", "QUY NẠP" VÀ BẢN CHẤT CỦA TRI THỨC KHOA HỌC TRONG TRIẾT HỌC CANTO

NGUYỄN GIA THƠ*

Có thể nói rằng I. Cantơ rất ít dùng chữ *quy nạp* trong các tác phẩm của mình và theo ông quy nạp luôn gắn liền với nhận thức kinh nghiệm: “Kinh nghiệm không bao giờ cho các phán đoán tính phổ biến nghiêm ngặt hay chân thực, mà kinh nghiệm chỉ thông báo cho các phán đoán đó tính phổ biến ước lệ hay tương đối (bằng quy nạp), vì vậy, điều này cần có nghĩa sau: vì chúng ta từ trước đến nay biết rằng chúng ta không gặp trường hợp ngoại lệ nào từ quy tắc này hay quy tắc khác”¹. Nhưng thực chất là trong các tác phẩm của mình, Cantơ có ý định khắc phục những hạn chế trong những vấn đề nhận thức luận (trong đó có vấn đề quy nạp) của Đ.Hium nói riêng và của chủ nghĩa duy cảm (đặc biệt Lốccơ) trước đó nói chung. Đó là các vấn đề: tính khách quan của mối quan hệ nhân quả, mối quan hệ giữa tri thức kinh nghiệm và tri thức lý thuyết, tính khách quan của các mệnh đề, phán đoán chung.

* Tiến sĩ, Viện Triết học, Viện Khoa học xã hội Việt Nam.

1. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1964, t.3, tr. 107, (tiếng Nga).

Theo Cantor nhận thức kinh nghiệm là khởi đầu của nhận thức theo quy nạp, nhưng tính xác thực của các khái quát quy nạp nhờ kinh nghiệm lại không nằm trong kinh nghiệm mà ở lý trí (nó mang tính tiên nghiệm): “Nếu một phán đoán nào đó có tính phổ biến một cách nghiêm ngặt, có nghĩa là không cho phép có ngoại lệ, thì nó không được rút ra từ kinh nghiệm mà là các phán đoán tiên nghiệm một cách vô điều kiện. Do đó, tính phổ biến kinh nghiệm chỉ là sự nâng lên một cách tùy tiện ý nghĩa của phán đoán tương ứng với một trình độ mà nó có hiệu lực đối với đa số các trường hợp so với trình độ khi mà nó có hiệu lực với tất cả các trường hợp. Ví dụ: “Tất cả các vật thể đều có trọng lượng”¹. Tính xác thực tất yếu và phổ biến của các khái quát quy nạp theo kinh nghiệm, theo Cantor, là nằm ở tính tiên nghiệm. Vậy đặc điểm của tri thức tiên nghiệm là gì? Theo Cantor, thì “ tính tất yếu và tính phổ biến nghiêm ngặt thực chất là những dấu hiệu đầu tiên của tri thức tiên nghiệm và chúng liên quan mật thiết, không tách rời nhau”². Cantor đặt ra câu hỏi: tri thức kinh nghiệm có thể lấy tính xác thực của mình ở đâu ra nếu như tất cả các quy tắc mà nó tuân thủ, đến lượt mình, cũng là do kinh nghiệm mà có? Do vậy nó cũng ngẫu nhiên? Để thoát khỏi vòng luẩn quẩn này theo Cantor, cần giả định là có khả năng nhận thức thuần túy của chúng ta cùng với những dấu hiệu đặc trưng của nó; và không chỉ trong các phán đoán, mà thậm chí cả trong các khái niệm cũng có thể tìm thấy nguồn gốc tiên nghiệm của một số trong chúng. Cantor lập luận như sau: ví dụ, ta hãy tước bỏ dần dần khỏi khái niệm “vật thể” tất cả những cái là kinh nghiệm trong đó: màu sắc, độ cứng, trọng lượng, tính thấm thấu... Khi đó chỉ còn lại *không gian* mà “vật thể” (mà bây giờ đã hoàn toàn biến mất) chiếm chỗ, tức là cái không thể vứt bỏ. Khái niệm “kinh nghiệm” ở đây, theo Cantor, chính là kết

1, 2. *Sđd*, tr. 107.

quả của nhận thức cảm tính (màu sắc, mùi vị, độ nặng nhẹ, tính thấm thấu...). Và cũng chính xác như vậy nếu bạn tước bỏ từ khái niệm kinh nghiệm về khách thể (có tính vật thể hay không có tính vật thể), tất cả các tính chất mà chúng ta biết được nhờ kinh nghiệm, thì dù sao bạn cũng không thể lấy đi ở nó một tính chất mà bạn suy nghĩ về nó như là bản thể, hay như một cái gì đó gắn với bản thể. Vì vậy, dưới áp lực của cái *tất yếu* mà bạn gắn khái niệm này với nó, bạn cần phải thừa nhận rằng nó hiện diện trong khả năng nhận thức của chúng ta một cách apriori.

Cantơ cho rằng các mệnh đề trong toán học luôn là phán đoán tổng hợp apriori, ví dụ: “đường thẳng là đường ngắn nhất nối hai điểm cho trước”,... là một phán đoán tổng hợp apriori. Nếu xét từ cơ sở hình thành nên phán đoán đó, thì rõ ràng đây là dạng “quy nạp lý thuyết”, vì các khách thể như điểm, đường thẳng... là các khách thể lý tưởng, còn muốn kiểm tra bằng kinh nghiệm đối với mệnh đề trên thì không cần nhiều trường hợp, mà chỉ cần trực quan một trường hợp là đủ. Theo Cantơ, tri thức lý thuyết sơ dĩ có tính xác thực một cách tất yếu là nhờ có khả năng tổng hợp của lý trí chúng ta bằng apriori. Cơ sở của khả năng tổng hợp đó là trực quan thuần túy tiên nghiệm. Những phán đoán trong toán học thuộc loại đó Cantơ gọi là các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Những phán đoán đó khác hẳn với các phán đoán tổng hợp kinh nghiệm chỉ xác thực về mặt kinh nghiệm a posteriori, vì theo Cantơ, nó chỉ chứa cái gặp trong trực quan kinh nghiệm ngẫu nhiên.

Về sự khác nhau giữa trực quan tiên nghiệm thuần túy với trực quan kinh nghiệm, Cantơ viết như sau: “... điều này sẽ như vậy cả trong trực quan thuần túy, với sự khác nhau là phán đoán tổng hợp ở đó đã có tính tất yếu và xác thực một cách apriori, bởi vì nó chứa trong bản thân nó cái tất yếu nằm trong trực quan thuần túy, trực quan đó gắn liền với khái niệm và có trước bất cứ

kinh nghiệm nào hay tri giác riêng biệt nào; phán đoán tổng hợp kinh nghiệm thì ngược lại, chỉ xác thực về mặt kinh nghiệm a posteriori, vì nó chỉ chứa cái gặp trong kinh nghiệm ngẫu nhiên”¹ Và theo Cantơ, “trực quan thuần túy nằm trong cơ sở của trực quan kinh nghiệm, và vì vậy, tự chúng không bao giờ có thể bị loại bỏ, nhưng vì chúng thực chất là những trực quan thuần túy apriori và điều đó đã chứng minh rằng chúng thực chất chỉ là những *hình thức của giác tính chúng ta*. Những hình thức trước đó có trước bất kỳ trực quan kinh nghiệm nào, có nghĩa là nó có trước tri giác về các sự vật thực”²

Cantơ cho rằng, sở dĩ *toán học thuần túy* có thể có được chỉ vì rằng “nó có quan hệ đặc biệt với các đối tượng cảm tính mà trực quan kinh nghiệm về chúng dựa trên trực quan thuần túy (về không gian, thời gian) và hơn nữa apriori, nó có thể được xây dựng dựa trên trực quan thuần túy như vậy vì rằng trực quan đó chỉ là hình thức của giác tính hình thức đó có trước hiện thực của các sự vật...”³

Chúng ta thấy rằng trong tác phẩm của Cantơ, các khái niệm như: tiên nghiệm, apriori, thuần túy... được lặp đi lặp lại nhiều lần, chính Cantơ gọi triết học của mình là “chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm”, và việc đưa khái niệm “tiên nghiệm” vào tác phẩm của mình được ông tự coi là ông đã làm một “cuộc cách mạng Côpécnic” trong triết học. Vì vậy, để hiểu được triết học Cantơ, không thể không tìm hiểu khái niệm *tiên nghiệm*. Tiên nghiệm có nghĩa là trước kinh nghiệm, theo Cantơ, nó không vượt ra khỏi khuôn khổ kinh nghiệm, không vượt cao hơn kinh nghiệm. Nhưng tiên nghiệm lại được áp dụng với kinh nghiệm (cảm tính) - làm cho

1. I. Cantơ: *Prolegomena*, Mátxcơva, 1934, tr.145.

2, 3. *Sđđ*, tr. 148, 149.

*kinh nghiệm*¹ có thể có được - giống như phương pháp, cách thức hệ thống hoá tri thức kinh nghiệm thành tri thức khoa học. Vì vậy, Cantor gọi việc áp dụng các khái niệm, trực quan apriori vào các thông số cảm tính là *kinh nghiệm* (khoa học)

Cantor khẳng định rằng: mọi nhận thức được bắt đầu từ kinh nghiệm (cảm tính N.G.T). Nhưng, cho dù toàn bộ nhận thức của con người được bắt đầu từ kinh nghiệm, thì điều đó hoàn toàn không có nghĩa là tri thức được sinh ra hoàn toàn từ kinh nghiệm. Vậy, ngoài các thông số kinh nghiệm do các cơ quan cảm giác đem lại, thì có tồn tại chăng loại nhận thức không phụ thuộc vào kinh nghiệm và thậm chí vào các *ấn tượng* do cảm giác đem lại? Tri thức loại đó, theo Cantor, là tri thức tiên nghiệm và nó khác với tri thức kinh nghiệm - tức tri thức có nguồn gốc a posteriori.

Tri thức được gọi là *tiên nghiệm* nếu nó không phụ thuộc vào bất cứ kinh nghiệm nào một cách vô điều kiện. Và trong số những tri thức tiên nghiệm, theo Cantor, có một số được gọi là tri thức tiên nghiệm *thuần túy* mà không có kinh nghiệm nào được áp dụng với nó cả. Còn loại tri thức tiên nghiệm không thuần túy thì có thể áp dụng với kinh nghiệm. Ví dụ, mệnh đề: “Bất kỳ sự biến đổi nào đều có nguyên nhân của nó” là tri thức tiên nghiệm, nhưng không phải thuần túy vì khái niệm *biến đổi*, chỉ có thể rút ra từ kinh nghiệm. Các phán đoán, theo Cantor, có hai loại tính phổ biến, một loại có tính phổ biến với đa số trường hợp (giống như các tiền đề của khái quát bằng quy nạp liệt kê không hoàn toàn - TG), còn một loại có tính phổ biến với mọi trường hợp, ví dụ: “Tất cả các vật thể đều có trọng lượng”. Đối với tất cả các phán đoán có tính phổ biến nghiêm ngặt thì tri thức mà nó đạt được là tri thức tiên nghiệm: “...Tính

1. Cantor hiểu “kinh nghiệm” theo hai trình độ, chữ kinh nghiệm ở đây là kinh nghiệm cảm tính.

tất yếu và phổ biến nghiêm ngặt thực chất là những dấu hiệu đầu tiên của tri thức tiên nghiệm và chúng liên quan mật thiết, không tách rời nhau”¹

Việc phân tích khái niệm tiên nghiệm là cơ sở để Cantor trả lời cho câu hỏi: toán học thuần túy và khoa học tự nhiên thuần túy có được như thế nào? Trước hết, Cantor khẳng định: tất cả các mệnh đề số học và cả hình học thuần túy là tổng hợp apriori mà không phải là phân tích. Ví dụ: “đường thẳng là đường ngắn nhất nối hai điểm cho trước”- là một phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Khái niệm “ngắn nhất” không thể thông qua sự phân tích nào để có thể lấy ra từ khái niệm “đường thẳng” Ở đây, cần có sự giúp đỡ của *trực quan* mà nhờ đó có thể tổng hợp. Không chỉ toán học, mà cả khoa học tự nhiên thuần túy cũng vậy, các mệnh đề của nó cũng là tổng hợp và mang tính tiên nghiệm: “...toán học thuần túy và khoa học tự nhiên thuần túy, bởi vì chỉ có chúng mới cho phép chúng ta hình dung đối tượng trong *trực quan* và thông qua nó, trong trường hợp nhận thức apriori, có thể chỉ ra tính chân thực của nó hoặc sự tương ứng giữa nó với khách thể in concreto”².

Với câu hỏi: toán học có thể có như thế nào? Trước hết Cantor coi toán học là một môn khoa học có tương lai và tri thức của nó có tính xác thực cao nhất, và không dựa vào bất cứ kinh nghiệm nào - đó là sản phẩm của lý trí thuần túy và nhận thức mang tính tổng hợp - tiên nghiệm. Toán học cần thể hiện các khái niệm của mình trong trực quan thuần túy mà không phải là kinh nghiệm - do vậy các phán đoán của toán học luôn mang tính trực giác. Vì vậy, trong cơ sở của toán học cần có một sự trực quan thuần túy apriori. Trực quan thuần túy khác với trực quan kinh nghiệm ở chỗ là: trực

1. I. Cantor: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcơva, 1964, t.3, tr.107, (tiếng Nga).

2. I. Cantor: *Prolegomena*, Mátxcơva; 1934, tr.141.

quan kinh nghiệm cho phép mở rộng khái niệm trong kinh nghiệm bằng tổng hợp. Trực quan thuần túy tiên nghiệm là cơ sở của các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm và do vậy nó có tính tất yếu xác thực; còn phán đoán tổng hợp kinh nghiệm thì chỉ xác thực về mặt kinh nghiệm *aposteriori*, vì nó chỉ chứa các sự kiện gặp trong kinh nghiệm ngẫu nhiên.

Vấn đề đặt ra là: trực quan thuần túy *apriori* có thể được thực hiện bằng cách nào? Vì khi nói đến trực quan là người ta hiểu đó là biểu tượng liên quan trực tiếp đến một đối tượng nào đó. Vì vậy, dường như không thể có trực quan thuần túy *apriori*? Vì khi đó, trực quan được thực hiện mà không có đối tượng nào. Nhưng theo Cantor, có những khái niệm mà chúng có thể hình thành một cách *apriori* mà không có bất kỳ mối quan hệ trực tiếp nào với đối tượng, ví dụ như các khái niệm *độ lớn*, *nguyên nhân* nhưng cả những khái niệm như vậy để có ý nghĩa, cũng cần đến một sự áp dụng vào một sự trực quan nào đó - mà sự trực quan đó đem đến cho chúng ta một đối tượng nào đó. Cantor đặt ra câu hỏi: nhưng làm thế nào có thể trực quan một đối tượng có trước chính đối tượng? Và, Cantor cho rằng để trực quan của chúng ta có trước sự vật như là một nhận thức *apriori*, thì chỉ có thể có trong một trường hợp duy nhất, nếu sự trực quan này không chứa bất cứ cái gì ngoài *giác tính* những hình thức có chứa bất kỳ *ấn tượng* nào trong chủ thể của chúng ta. Như vậy, chúng ta có thể trực quan một đối tượng nào đó một cách *apriori* chỉ bằng cách nhờ vào hình thức trực quan cảm tính, mà trong đó chúng ta có thể nhận thức đối tượng chỉ như là nó hiện ra cho các cảm giác của chúng ta, mà không phải *như nó vốn có*. Các hình thức của giác tính đó là *không gian* và *thời gian* đối tượng của những trực quan mà toán học thuần túy đưa vào các phán đoán của mình. Và đó là những phán đoán đúng một cách tất yếu. Trong đó hình học đưa vào cơ sở của

mình sự trực quan thuần túy về không gian. Số học xây dựng các khái niệm số của mình thông qua việc bổ sung mỗi lần một đơn vị theo trật tự *thời gian*; cơ học thuần túy xây dựng các khái niệm của mình về vận động chỉ bằng biểu tượng thời gian.

Như vậy theo Cantor, trong cơ sở của toán học có sự trực quan thuần túy *apriori*, chính vì vậy mà các phán đoán, mệnh đề trong toán học luôn là các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Thêm nữa, cần hiểu rằng tất cả những gì có thể đem lại cho các cảm giác của chúng ta (cảm giác bên ngoài thuộc không gian, cảm giác bên trong thuộc thời gian) được con người trực quan chỉ như là chúng *hiện ra* cho chúng ta mà không phải như là như chúng vốn có. Tức là, theo Cantor, không gian, thời gian như là cơ sở của toán học và khoa học tự nhiên thuần túy “không thể là các tính chất của các sự vật như nó vốn có, mà chỉ là các hình thức của giác tính chúng ta... tất cả sự vật trong không gian thực chất chỉ là các *hiện tượng*, có nghĩa không phải sự vật như nó vốn có, mà chỉ là những biểu tượng trực quan cảm tính của chúng ta”¹. Định hướng hiện tượng luận này xuyên suốt toàn bộ hệ thống triết học của Cantor. Chính từ điểm mấu chốt này mà *tính khách quan của không gian, thời gian* có được không phải do chúng tồn tại ngoài và độc lập với ý thức của chúng ta, mà là do chúng có *tính phổ biến và tất yếu*.

Từ đầu đến giờ chúng ta thấy rằng Cantor vẫn sử dụng khái niệm *kinh nghiệm* theo nghĩa của chủ nghĩa duy cảm của Lốccơ, có nghĩa là *kinh nghiệm* được đem đồng nhất với cảm giác nên luôn mang tính ngẫu nhiên: “Nếu kinh nghiệm cần phải thông báo cho chúng ta các quy luật mà sự tồn tại của chính các sự vật cần tuân thủ... Hơn nữa kinh nghiệm dạy chúng ta cái gì đang tồn tại và nó tồn tại như thế nào, thì cũng không bao giờ có thể chỉ ra rằng điều này cần phải là như vậy, mà không phải là khác...”².

1, 2 . *Sđđ*, tr. 155, 165.

Để trả lời cho câu hỏi: khoa học tự nhiên thuần túy có thể có được bằng cách nào, trước hết Cantor xác định rằng chúng ta quả thực là đã chiếm lĩnh được khoa học tự nhiên thuần túy, khoa học đó cho chúng ta biết về các quy luật điều khiển giới tự nhiên. Giới tự nhiên ở đây được Cantor đồng nhất với toàn bộ các đối tượng của kinh nghiệm có thể có. Cantor viết: “Nhưng ở đây chúng ta, không nói đến các sự vật như nó vốn có (chúng tôi gạt chúng sang một bên cùng với tất cả các tính chất của chúng) mà chỉ nói đến các sự vật như là các đối tượng của kinh nghiệm có thể có, và tổng thể của tất cả các đối tượng này là cái mà chúng ta ở đây gọi là giới tự nhiên”¹.

Cantor cho rằng vấn đề về khả năng của nhận thức kinh nghiệm (kinh nghiệm khoa học - TG) đối với giới tự nhiên này như sau: làm thế nào có thể nhận thức quy luật tất yếu của các sự vật như là đối tượng của kinh nghiệm một cách apriori? Để trả lời cho câu hỏi đó, trước hết Cantor xây dựng khái niệm *kinh nghiệm* khác với *kinh nghiệm* của Lóccơ - tức những điều kiện tiên nghiệm chung để có thể có được kinh nghiệm (kinh nghiệm khoa học). Và do vậy, giới tự nhiên được coi như là một đối tượng toàn vẹn của toàn bộ kinh nghiệm có thể có (giới tự nhiên ở đây là hiện tượng, chứ không phải là các sự vật như nó vốn có): “Vấn đề ở chỗ là, bằng cách nào mà những điều kiện tiên nghiệm của khả năng kinh nghiệm thực chất là những nguồn gốc mà từ chúng tất cả các quy luật của giới tự nhiên cần phải được rút ra?”².

Như trên đã nói, Cantor thừa nhận có hai trình độ của kinh nghiệm; một loại kinh nghiệm được xây dựng trên cơ sở những tri giác cảm tính, nhưng để kinh nghiệm có ý nghĩa là kinh nghiệm khoa học, thì kinh nghiệm cảm tính cần phải được kết hợp với những khái niệm đặc biệt có nguồn gốc nguyên thủy của mình

1, 2. *Sđđ*, tr. 169, 170.

hoàn toàn apriori trong lý trí thuần túy. Mỗi tri giác đầu tiên cần phải được đem đối chiếu với những khái niệm của lý trí thuần túy và khi đó các khái niệm tri giác mới có thể biến thành kinh nghiệm (khoa học). Tương ứng với hai trình độ kinh nghiệm Cantor cho rằng có hai loại phán đoán khác nhau. Những phán đoán tri giác giản đơn không cần bất kỳ khái niệm của lý trí thuần túy nào mà chỉ đòi hỏi mối liên hệ lôgic giữa các tri giác trong chủ thể tư duy. Còn những phán đoán kinh nghiệm (khoa học) luôn đòi hỏi cao hơn những biểu tượng trực quan cảm tính. Có những khái niệm đặc biệt được sinh ra trong lý trí mà chúng làm cho các phán đoán kinh nghiệm (khoa học) có ý nghĩa khách quan. Tất cả các phán đoán của chúng ta đầu tiên nhất là các phán đoán tri giác và chúng chỉ có ý nghĩa đối với chủ thể, chỉ sau khi kết hợp, đối chiếu với những phạm trù của lý trí thuần túy, thì các phán đoán đó mới có ý nghĩa ổn định cả với chúng ta và với những người khác - tức trở thành phán đoán kinh nghiệm theo nghĩa chân chính của từ này, và do đó khi đó chúng mới có ý nghĩa *phổ biến* và *tất yếu*, đồng thời cũng tức là có tính khách quan. Như vậy, theo Cantor, thì “ý nghĩa khách quan và tính phổ biến, tất yếu thực chất là những khái niệm đồng nhất, dù chúng ta không biết khách thể như nó vốn có là như thế nào, nhưng khi chúng ta cho phán đoán tính phổ biến và thông qua nó là tính tất yếu, thì tức là chúng ta đã cho nó một ý nghĩa khách quan”¹. Tính khách quan đó có được, theo Cantor, là nhờ các khái niệm của lý trí thuần túy.

Ngoài những phán đoán tri giác không bao giờ trở thành phán đoán kinh nghiệm được, thì theo Cantor, còn những phán đoán tri giác có thể trở thành những phán đoán kinh nghiệm. Điều kiện để một phán đoán tri giác (có tính chủ quan) trở thành phán đoán kinh nghiệm (có tính khách quan), là: trực quan đã cho cần phải

1. *Sđd*, tr. 172.

đối chiếu với một khái niệm mà nó xác định hình thức của phán đoán nói chung, khái niệm có vai trò đó là khái niệm của lý trí thuần túy, ví dụ, phán đoán: “không khí dẫn nổ”, nhờ có khái niệm “nguyên nhân” là khái niệm của lý trí thuần túy mà “không khí” có quan hệ với “dẫn nổ” như là cái “có trước” quan hệ với cái “có sau”- chính thông qua khái niệm “nguyên nhân” này mà phán đoán “không khí dẫn nổ” có tính phổ biến và tất yếu, do đó phán đoán đó trở thành phán đoán kinh nghiệm. Cantơ minh họa rõ hơn tư tưởng này bằng ví dụ sau. Phán đoán “khi mặt trời chiếu vào hòn đá thì hòn đá trở nên nóng hơn”- là phán đoán tri giác giản đơn và không có tính tất yếu, dù chúng ta tri giác điều này bao nhiêu lần đi chăng nữa. Nhưng nếu tôi nói: “mặt trời đốt nóng hòn đá” thì đã có sự vượt lên tri giác, và ở đây đã có khái niệm “nguyên nhân” của lý trí thuần túy, mà khái niệm đó gắn một cách tất yếu với khái niệm “mặt trời” với khái niệm “nóng”, do vậy phán đoán đó là tổng hợp do đó nó có tính tất yếu, khách quan. Khi đó phán đoán tri giác mới trở thành “kinh nghiệm”. Hay là một phán đoán trong toán học: “đường thẳng là đường ngắn nhất nối hai điểm cho trước” “sở dĩ có tính tất yếu, phổ biến là do khái niệm “đường thẳng” được đối chiếu với khái niệm “độ lớn” (tức “tính tập hợp” trong bảng phạm trù).

Như vậy, quá trình nhận thức được Cantơ khái quát như sau: “công việc của giác tính là trực quan, còn của lý trí - là tư duy. Tư duy là hành vi liên kết các biểu tượng vào trong ý thức. Sự liên kết này diễn ra hoặc chỉ tương ứng chủ thể, khi đó, nó ngẫu nhiên và chủ quan; hoặc là nó diễn ra ở bình diện chung, và khi đó nó có tính tất yếu và khách quan. Sự liên kết các biểu tượng vào ý thức là phán đoán, do đó tư duy là phán đoán”¹. Cantơ cho rằng các phán đoán, vì chúng được xem chỉ như là điều kiện cho sự liên kết

1. *Sdd*, tr. 181.

những biểu tượng vào trong ý thức, thực chất là những quy tắc. Những quy tắc này là các quy tắc apriori có tính phổ biến, mà chúng không được rút ra từ những quy tắc nào cao hơn, nên chúng là những quy tắc cơ bản và các quy tắc đó chính là các quy tắc apriori có thể kết hợp với các tri giác để trở thành tri thức kinh nghiệm (khoa học). Còn những quy tắc của kinh nghiệm có thể có thực chất là những quy luật chung của giới tự nhiên. Và đến đây thì Cantơ cho rằng, vấn đề: làm thế nào có thể có được tri thức khoa học tự nhiên - đã được giải quyết.

Tóm lại, sự hình thành tri thức toán học và khoa học tự nhiên trong quá trình nhận thức như sau: xuất phát từ các thông số của tri giác, nhờ *trực quan* thuần túy và các phạm trù của lý trí thuần túy, mà tri thức kinh nghiệm cảm tính trở thành kinh nghiệm (khoa học). Trong đó nhờ khả năng trực quan thuần túy của giác tính kết hợp với phạm trù của lý trí thuần túy mà các phán đoán, mệnh đề trong toán học, khoa học tự nhiên mới có được tính tất yếu, phổ biến, do đó, có tính khách quan. Tuy nhiên tri thức toán học, khoa học tự nhiên, theo Cantơ mới chỉ nằm trong khuôn khổ của sự nhận thức thế giới hiện tượng, còn thế giới như nó vốn có là như thế nào, thì chúng ta không thể biết được. Do vậy, tính khách quan (phổ biến và tất yếu) của tri thức khoa học, theo Cantơ vẫn chưa vượt ra khỏi tính chủ quan, tức giác quan và lý trí của con người. Và theo quan điểm chúng tôi đây là hạn chế cơ bản trong lý luận nhận thức của Cantơ. Và, chỉ có thể hiểu đúng được bản chất của tri thức khoa học, khi đứng vững trên quan điểm “thực tiễn” của triết học Mác - Lênin để xem xét quá trình nhận thức của con người, tức là quá trình nhận thức chân lý phải đi “Từ trực quan sinh động đến tư duy trừu tượng, và từ tư duy trừu tượng đến thực tiễn...”¹.

1. V.I.Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcova, 1981, t. 29, tr. 179.

QUAN NIỆM CỦA CANTƠ VỀ BẢN CHẤT VÀ GIỚI HẠN CỦA NHẬN THỨC

DƯƠNG VĂN THỊNH*

Bản chất của nhận thức là vấn đề triết học cơ bản trong lịch sử triết học Tây Âu trước Cantơ. Các hệ thống triết học Tây Âu dường như đều đề cập vấn đề này với các khía cạnh và quan điểm khác nhau, nhưng nhìn chung đều khẳng định rằng nhận thức là quá trình hình thành nên tri thức trong tư duy của con người, tri thức của con người phải phù hợp với sự vật của thế giới bên ngoài.

Trước Cantơ, các nhà triết học đều khẳng định rằng tri thức được hình thành từ lý trí và từ kinh nghiệm cảm tính. Tuy nhiên do ảnh hưởng của quan niệm siêu hình và do hạn chế về trình độ khoa học, nên các nhà triết học còn chưa hiểu rõ mối quan hệ biện chứng giữa nhận thức cảm tính và nhận thức lý tính, chưa hiểu rõ vai trò của hoạt động thực tiễn đối với quá trình nhận thức. Vì vậy họ thường tách rời nhận thức lý tính với nhận thức cảm tính, nhấn mạnh chỉ một mặt hoặc nhận thức lý tính, hoặc nhận thức cảm tính. Điều đó đưa đến việc hình thành hai quan điểm trái ngược nhau: Quan điểm duy lý và quan điểm duy cảm. Quan điểm duy lý cho rằng nhận thức là quá trình lý trí sáng tạo ra tri thức, tri thức

* Tiến sĩ, Chủ nhiệm Bộ môn triết học Mác - Lênin, Khoa Triết học, trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội.

chỉ có nguồn gốc từ lý trí, không có nguồn gốc kinh nghiệm. Ngược lại quan điểm duy cảm cho rằng nhận thức là quá trình tổng hợp kinh nghiệm, tổng hợp cảm giác, nguồn gốc duy nhất của tri thức là kinh nghiệm và phủ định nguồn gốc lý tính của tri thức. Cantor nhận thấy đây là hạn chế lớn của siêu hình học từ trước tới bây giờ. Vì những hạn chế đó nên siêu hình học chưa phải là tri thức khoa học thực sự và Cantor muốn xây dựng một quan niệm mới của mình về bản chất của nhận thức để khắc phục hạn chế này, đồng thời làm cơ sở cho toàn bộ hệ thống triết học lý luận của mình. Nhận thức luận của Cantor tập trung nghiên cứu sự hình thành nên tri thức lý luận diễn ra trong giai đoạn nhận thức lý tính. Để khắc phục những hạn chế của chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa duy cảm, Cantor đã đưa ra hệ thống các quan niệm lý luận mới rất độc đáo của mình.

Tuy nhiên, Cantor không thể thoát khỏi điều kiện lịch sử của thời đại, ông vẫn chịu ảnh hưởng bởi những quan niệm siêu hình đang thống trị trong thời đại đó. *Một mặt*, Cantor tiếp thu quan niệm của Hium và Lépniét cho rằng tri thức khoa học phải hoàn hảo thực sự, phải có đặc tính phổ quát và tất yếu. *Mặt khác*, Cantor vẫn tách rời một cách tuyệt đối hai mặt đối lập và cho rằng mọi sự vật trong thế giới đều tồn tại dưới dạng đơn nhất, tách rời nhau. Điều đó buộc Cantor phải lựa chọn một trong hai quan niệm sau:

Một là, nếu cho rằng tri thức của chúng ta đều là sự phản ánh hiện thực khách quan và phù hợp với các sự vật của thế giới khách quan bên ngoài, thì phải thừa nhận mọi khoa học và triết học chỉ dựa trên tri thức đơn lẻ, ngẫu nhiên, không có tính phổ quát và tất yếu.

Hai là, nếu đòi hỏi tri thức khoa học và triết học có tính phổ quát và tất yếu thì phải thừa nhận chúng không phải là sự phản ánh hiện thực khách quan, mà chỉ bắt nguồn từ trí tuệ con người, là kết quả sáng tạo của riêng trí tuệ con người.

Để đảm bảo tính tất yếu và phổ quát của tri thức khoa học và tri thức triết học, theo Cantor, phải chọn quan niệm thứ hai. Khi đó sẽ đi đến thừa nhận vật phải phù hợp với nhận thức của chúng ta chứ không phải nhận thức của chúng ta phải phù hợp với vật. Quan niệm này đảm bảo cho việc hình thành nên tri thức tiên nghiệm về sự vật. Trên cơ sở lựa chọn quan niệm này, Cantor đi vào xây dựng nhận thức luận của mình. Luận điểm có tính chất nền tảng trong nhận thức luận của Cantor là: "Tư tưởng thiếu nội dung thì trống rỗng, mà trực quan thiếu khái niệm thì mù quáng"¹. Luận điểm này cho thấy Cantor không loại bỏ hoàn toàn quan niệm thứ nhất, mà tìm cách dung hoà giữa hai quan niệm trên. Theo ông tri thức vừa có nguồn gốc từ lý trí tiên nghiệm, vừa có nguồn gốc từ kinh nghiệm để đảm bảo tri thức có nội dung từ hiện thực khách quan. Điều đó buộc Cantor phải thừa nhận có "vật tự nó" là nguồn gốc tạo ra các kinh nghiệm. Nhưng đó chỉ là hiện tượng thể hiện sự tồn tại của "vật tự nó", chứ không phải là bản thân "vật tự nó". Theo Cantor, về nguyên tắc tri thức không phản ánh được "vật tự nó", mà chỉ phản ánh được hiện tượng do "vật tự nó" sinh ra.

Cantor hiểu "vật tự nó" theo các nghĩa sau:

Thứ nhất, đó là những hiện tượng (được Cantor đồng nhất với các kinh nghiệm), mà chúng ta còn chưa nhận thức được; *thứ hai*, đó là bản chất của mọi sự vật tồn tại bên ngoài chúng ta, thuộc về lĩnh vực siêu nghiệm và về nguyên tắc chúng ta không thể nhận thức được; *thứ ba*, "vật tự nó" ám chỉ những lý tưởng, chuẩn mực của mọi sự hoàn hảo tuyệt đối mà con người không thể đạt tới được, là những điều mà toàn nhân loại hằng mơ ước - đó là chúa, tự do, sự bất tử của linh hồn.

1. Trích theo Trung tâm Khoa học xã hội và Nhân văn quốc gia Viện Triết học: *I. Cantor - Người sáng lập nền triết học cổ điển Đức*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1997, tr. 24.

Quan niệm của Cantor về "vật tự nó" như vậy thể hiện rõ tính chất nhị nguyên trong quan niệm của ông về thế giới, đồng thời cũng thể hiện rõ quan niệm của ông về giới hạn nhận thức của con người. *Một mặt*, "vật tự nó" khẳng định rằng có các sự vật khách quan tồn tại bên ngoài chúng ta. Trên góc độ này, như nhận xét của Lenin, Cantor thể hiện như một nhà duy vật. *Mặt khác*, "vật tự nó" thể hiện sự tồn tại của chúa, sự bất tử của linh hồn, trên góc độ này Cantor là một nhà duy tâm.

Trên cơ sở quan niệm về "vật tự nó" Cantor xây dựng lý luận về nhận thức của mình. Ông cho rằng nhận thức không phải là sự phản ánh sự vật trong hiện thực khách quan, mà là quá trình con người tạo ra tri thức nhờ tư duy vận dụng khái niệm vào lĩnh vực kinh nghiệm. Ông gọi tư duy sử dụng khái niệm đó là giác tính. Do vậy, theo Cantor, đối tượng lý luận về nhận thức của ông không phải là nghiên cứu bản thân hiện thực khách quan, mà là nghiên cứu hoạt động nhận thức của con người trong phạm vi hiện tượng luận để tạo ra tri thức, xác định những quy luật hoạt động của trí tuệ và giới hạn hoạt động trí tuệ của con người. Theo Cantor, con người phải được coi là chủ thể, chủ động tạo ra tri thức. Tự nhiên, hiện thực khách quan phải phục tùng những quy luật do trí tuệ con người tạo ra chứ không phải con người chỉ tiếp nhận thụ động những tài liệu do sự tác động của các sự vật trong thế giới khách quan đưa lại.

Lập luận của Cantor về sự hoạt động của chủ thể tạo ra tri thức như sau:

Khi sự vật bên ngoài (hay "vật tự nó") tác động vào các giác quan, tạo ra trong chúng ta những cảm giác lộn xộn khác nhau. Các cảm giác được sắp xếp một cách có trình tự trong không gian và thời gian trở thành các tri giác. Đối với Cantor, không gian và thời gian không phải là hình thức tồn tại của các sự vật trong hiện thực khách quan, mà là những hình thức tiên thiên bên ngoài và

bên trong của cảm tính. Những tri giác vẫn mang tính chủ quan và đơn lẻ. Để có thể trở thành kinh nghiệm có tính khách quan hơn được mọi người thừa nhận thì các tri giác cảm tính phải được đưa vào trong các khái niệm.

Khái niệm theo Cantơ không phải là cái do hiện thực khách quan quy định mà là do giác tính sáng tạo ra không phụ thuộc vào kinh nghiệm. Giác tính là tư duy khoa học của con người, hay hoạt động trí tuệ của con người sử dụng các khái niệm do mình tạo ra để quy tụ các tri giác cảm tính đa dạng và đơn lẻ thống nhất trong khái niệm. Việc trí tuệ con người, hay giác tính vận dụng khái niệm vào kinh nghiệm để quy tụ các tri giác cảm tính như vậy được Cantơ gọi là phép suy diễn tiên nghiệm. Cantơ cho rằng ở mỗi con người, mỗi chủ thể nhận thức đều có năng lực sử dụng phép suy diễn tiên nghiệm nhờ hoạt động trí tuệ giác tính của mình, tức nhờ một năng lực hoạt động trí tuệ mà ông gọi là "khả năng tưởng tượng có hiệu quả", một năng lực bẩm sinh được tạo hoá phú cho con người, nếu thiếu nó thì không có gì có thể bù đắp nổi, con người sẽ không có khả năng hoạt động tư duy và trở nên ngu đần.

Cantơ đưa ra hệ thống gồm 12 phạm trù được chia thành 4 nhóm là:

1. Phạm trù lượng
 - Thống nhất
 - Nhiều vẻ
 - Chỉnh thể
2. Phạm trù chất
 - Hiện thực
 - Phủ định
 - Hạn chế
3. Các phạm trù quan hệ
 - Cố định và tồn tại độc lập

Quan hệ nhân quả và phụ thuộc

Tiếp xúc

4. Các phạm trù hình thái

Khả năng

Tồn tại.

Tất yếu.

Các phạm trù trên là những khái niệm của giác tính có trước kinh nghiệm, có đặc tính phổ quát và tất yếu. Cantơ cho rằng đây là những khái niệm cơ bản định trước của con người về sự vật, từ đó triển khai thành những phạm trù mới, đáp ứng đòi hỏi của khoa học và hoạt động của con người. Sở dĩ các phạm trù trên có đặc tính phổ quát và tất yếu vì chúng dựa trên cơ sở của tự ý thức tiên nghiệm. Theo Cantơ, tự ý thức tiên nghiệm là tự ý thức tạo ra cái Tôi suy nghĩ, cái có khả năng tạo ra mọi quan niệm còn lại, và như nhau trong mọi ý thức cá nhân. Đây là cấu trúc lôgic khách quan chung trong mọi ý thức cá nhân. Không có tự ý thức tiên nghiệm thì không thể có hệ thống các phạm trù phổ quát và tất yếu.

Các phạm trù của giác tính nêu trên, theo Cantơ, mới chỉ là những hình thức trống rỗng của tư tưởng, chưa bao chứa một nội dung nào cả. Để có nội dung và trở thành tri thức khoa học, các phạm trù phải được vận dụng vào kinh nghiệm để quy tụ các tài liệu cảm tính đa dạng. Làm như vậy mới đảm bảo tư tưởng có nội dung không còn trống rỗng nữa, và trực quan không còn mù quáng.

Khâu trung gian gắn liền các phạm trù với kinh nghiệm, theo Cantơ, là thời gian hình thức bên trong của cảm tính. Sự thống nhất giữa tư duy giác tính và kinh nghiệm cảm tính được Cantơ gọi là lược đồ, hay quy tắc hình thành các hình ảnh cảm tính dựa trên các phạm trù về chúng. Các lược đồ tựa như những chữ cái cấu thành ngôn ngữ tư tưởng của toàn bộ hoạt động nhận thức của con người. Từ đó, con người xây dựng các quan niệm của mình về

thế giới bên ngoài với phương châm thế giới bên ngoài phải tuân theo các quan niệm của con người về nó, chứ không phải con người phải phục tùng giới tự nhiên bên ngoài. Ở đây, con người vừa là chủ thể nhận thức vừa là người sáng tạo ra các quy luật của tự nhiên. Đối với Cantơ, tự nhiên ở đây không phải là "vật tự nó" mà là những hiện tượng do "vật tự nó" đưa lại. Điều đó có nghĩa là ông không phủ nhận sự tồn tại khách quan của tự nhiên. Ông không cho rằng con người quy định sự tồn tại của tự nhiên như chủ nghĩa duy tâm chủ quan của Béccoli quan niệm "vật là phức hợp của cảm giác", mà chỉ muốn khẳng định rằng con người như một chủ thể chỉ nhận thức được những gì mà nó sáng tạo ra thông qua hoạt động của giác tính. Giác tính xây dựng lên sự vật (trong khuôn khổ hiện tượng luận) theo khuôn mẫu do nó tạo nên - tức các phạm trù.

Những trình bày trên đây cho thấy Cantơ coi nhận thức là hoạt động tư duy của con người (hay hoạt động giác tính) vận dụng các phạm trù do giác tính tạo ra để thống nhất các tài liệu cảm tính, các kinh nghiệm do sự vật trong thế giới khách quan tác động lên giác quan đưa lại, từ đó hình thành tri thức khoa học có tính phổ quát và tất yếu. Theo Cantơ, kinh nghiệm, tài liệu cảm tính chỉ là biểu hiện sự tồn tại của "vật tự nó", chứ không phải là bản thân "vật tự nó". Kinh nghiệm cảm tính nằm trong lĩnh vực hiện tượng luận thuộc phạm vi chủ thể. Sự thống nhất, tính trật tự của các tri giác cảm tính là do tư duy thực hiện "phép suy diễn tiên nghiệm" đưa vào trong các phạm trù. Vì vậy không phải nhận thức phát hiện ra quy luật của hiện thực khách quan từ bên ngoài tư duy, mà là tạo ra quy luật từ trong tư duy. Cho nên theo Cantơ, tự nhiên, sự vật của thế giới bên ngoài phải phù hợp với nhận thức chứ không phải nhận thức phải phù hợp với sự vật của thế giới.

Quan niệm này tất nhiên chưa hoàn toàn đúng với thực tế quá trình hình thành khái niệm trong tư duy. Theo quan niệm của triết học Mác - Lênin, quá trình nhận thức là quá trình con người

phản ánh sáng tạo hiện thực khách quan được thực hiện trên cơ sở hoạt động thực tiễn. Quá trình này có sự tác động biện chứng giữa nhận thức cảm tính, nhận thức lý tính và hoạt động thực tiễn. Phạm trù, khái niệm được tư duy con người sáng tạo ra trong quá trình nhận thức để phản ánh khái quát hiện thực khách quan. Tuy nhiên, nó không phải là cái có sẵn trong tư duy con người, hoặc không phải là cái được tạo ra một cách tiên thiên trước kinh nghiệm, mà đó là hình ảnh chủ quan của các mối quan hệ trong hiện thực khách quan. Tất nhiên sự hình thành phạm trù không đơn giản rút ra một cách trực tiếp từ kinh nghiệm cảm tính. Nó có thể được hình thành một cách gián tiếp bằng các hình thức nhận thức như phán đoán, suy luận. Nhưng nó phải được thực tiễn xác nhận, phải phù hợp với hiện thực khách quan chứ không thể hoàn toàn tách rời thực tiễn, tách rời hiện thực khách quan. Hạn chế trong quan niệm của Cantơ về bản chất của nhận thức là ở chỗ đã tách rời hoạt động tư duy giác tính của con người khỏi hoạt động thực tiễn, không coi trọng hoạt động thực tiễn của con người trong quá trình nhận thức.

Trong quan niệm về "vật tự nó", Cantơ cho rằng giữa "hiện tượng" với "vật tự nó" là hoàn toàn khác biệt nhau. Hoạt động nhận thức của con người thông qua giác tính chỉ diễn ra trong phạm vi hiện tượng luận, không bước sang được lĩnh vực bản chất của sự vật, không thể nhận thức được "vật tự nó". Con người chỉ dựa vào niềm tin mới tiếp cận được "vật tự nó". Như vậy, có thể nói Cantơ đã khẳng định giới hạn nhận thức của con người chỉ trong phạm vi các hiện tượng của "vật tự nó". Con người chỉ nhận thức được cái do con người tạo ra, không thể nhận thức được bản chất của sự vật. Đây cũng là một hạn chế trong quan niệm của Cantơ về giới hạn của nhận thức trái với quan niệm của triết học Mác - Lênin. Triết học Mác - Lênin cho rằng nhận thức của con người vừa vô hạn vừa không vô hạn. Lịch sử quá trình nhận thức cho

thấy không có cái gì con người không thể nhận thức được, chỉ có cái con người chưa nhận thức được mà thôi. Xét theo xu hướng phát triển của lịch sử thì nhận thức của con người là vô hạn, tức là không có giới hạn cuối cùng nào mà con người không thể đạt tới được. Nhưng trong điều kiện, hoàn cảnh nhất định thì nhận thức của con người là có hạn. Cantơ đã xét nhận thức chỉ trong một giai đoạn nhất định, chưa có quan điểm phát triển đúng đắn, do vậy những hạn chế của ông là không thể tránh khỏi.

Mặc dù vậy, quan niệm của Cantơ về bản chất và giới hạn của nhận thức cũng có những mặt hợp lý, có ý nghĩa tích cực đối với việc phát triển lý luận nhận thức cả đối với đương thời, cả đối với những giai đoạn lịch sử sau này.

Thứ nhất, Cantơ đã phân biệt một cách rõ ràng nhận thức lý luận và nhận thức kinh nghiệm. Quá trình vận động biến đổi của nhận thức lý luận tuân theo những quy luật đặc thù của nó, không thể đồng nhất nhận thức lý luận với nhận thức kinh nghiệm.

Thứ hai, bằng cách đặc biệt của mình, Cantơ đã nhấn mạnh đến vai trò của tư duy trừu tượng, hay của nhận thức lý tính đối với nhận thức cảm tính. Nhận thức lý tính hướng dẫn nhận thức cảm tính, làm cho tri giác của con người mang tính tự giác, có phương hướng xác định, không như hành vi của động vật. Vì thế ông nói: Trực quan thiếu khái niệm thì mù quáng.

Thứ ba, Cantơ nhấn mạnh đến vai trò của chủ thể con người trong quá trình nhận thức. Con người là chủ thể sáng tạo ra tri thức của mình chứ không phải chỉ là tiếp nhận sự tác động của thế giới bên ngoài, không phải thụ động phụ thuộc vào thế giới bên ngoài. Về phương diện này có thể nói nhận thức luận của Cantơ đã có ý nghĩa phê phán rất tích cực đối với các hệ thống duy vật siêu hình thế kỷ XVIII trong lĩnh vực nhận thức luận. Chính vấn đề này đã được Mác đánh giá cao trong *Luận cương về Phoiơbắc* và được ông kế thừa phát triển trong hệ thống lý luận của mình.

Mác viết: "Khuyết điểm chủ yếu của toàn bộ chủ nghĩa duy vật từ trước đến nay kể cả chủ nghĩa duy vật của Phoiơbắc - là sự vật, hiện thực, cái cảm giác được, chỉ được nhận thức dưới hình thức *khách thể* hay hình thức *trực quan*, chứ không được nhận thức là *hoạt động cảm giác của con người*, là *thực tiễn*, không được nhận thức về mặt chủ quan. Thành thử mặt *năng động* được chủ nghĩa duy tâm phát triển, đối lập với chủ nghĩa duy vật, nhưng chỉ phát triển một cách trừu tượng, vì chủ nghĩa duy tâm dĩ nhiên là không hiểu hoạt động hiện thực, cảm giác được, đúng như là hoạt động hiện thực, cảm giác được"¹.

Thứ tư, khi đưa ra quan niệm về "vật tự nó", bên cạnh việc thừa nhận giới hạn nhận thức của con người, Cantơ còn muốn khẳng định tính phức tạp, đầy mâu thuẫn của quá trình con người nhận thức thế giới, cũng như mối quan hệ con người - thế giới nói chung. Vấn đề này hiện nay vẫn là vấn đề gây nhiều tranh luận. Quan niệm của Cantơ cũng là cơ sở cho nhiều quan niệm mới có giá trị nảy sinh.

Có thể nói nhận thức luận của Cantơ nói riêng, hệ thống triết học của ông nói chung bên cạnh những mặt hạn chế, còn có rất nhiều mặt tích cực có giá trị cao. Với hệ thống triết học của mình, Cantơ thực sự là người đặt nền móng cho sự ra đời nền triết học cổ điển Đức. Khai thác những giá trị trong hệ thống triết học của Cantơ để nhận thức và phát triển hơn nữa triết học Mác - Lênin là nhiệm vụ cần thiết trong giảng dạy và nghiên cứu triết học ở nước ta hiện nay.

1. C.Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t. 3, tr. 9.

CHẤT THỂ VÀ MÔ THỨC¹ CỦA TƯ DUY (GÓP THÊM LỜI BÀN CHO VẤN ĐỀ NỘI DUNG VÀ HÌNH THỨC CỦA TƯ DUY)

NGUYỄN ANH TUẤN*

Để hiểu về tư duy thực sự đúng đắn, khoa học, triết học đã phải trải qua những chặng đường dài phát triển trong đấu tranh suốt từ cổ đại với những nhà tư tưởng danh tiếng như Platôn, Arixtôt, xuyên qua đêm trường trung cổ và kỷ nguyên Duy lý Khai sáng cận đại, đến triết học Đức với những tên tuổi lẫy lừng của Cantơ, Hêghen. Mỗi người mỗi vẻ, song quan niệm của các nhà triết học ở từng thời kỳ lịch sử đều ít nhiều góp sức xây dựng quan điểm hiện đại về tư duy. Bài viết này sẽ phân tích các khái niệm chất thể và mô thức của tư duy trong triết học siêu nghiệm của Cantơ và Phíchơ. Tác giả coi đó là một trong những tiền đề, yếu tố không thể thiếu cho sự hình thành quan niệm duy vật biện chứng về nội dung và hình thức của tư duy.

Sinh thời nhà triết học xôviết đáng kính E. V. Ilencốp đã nhận xét thật xác đáng: “Chính triết học cổ điển Đức đã ý thức được rõ ràng và thể hiện một cách sắc nét một sự thật là, tất cả các vấn đề

1. Thuật ngữ dùng theo cách dịch của Bùi Văn Nam Sơn (trong I.Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy*, Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004).

* Tiến sĩ, giảng viên Khoa Triết học, trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội.

triết học với tư cách là khoa học đặc biệt cách này hay khác đều xoay quanh vấn đề, *tư duy là gì và quan hệ của nó với thế giới bên ngoài như thế nào*¹ Đó là nói về tư duy khoa học, vì từ thời cận đại khoa học đã trở thành yếu tố sản xuất vật chất và tinh thần quan trọng, có ảnh hưởng quyết định đến mọi mặt đời sống xã hội. Chính những nhu cầu sản xuất tri thức mới đã thúc giục Bêcơn nỗ lực vạch thảo phương pháp luận của khoa học tự nhiên thực nghiệm, đã hướng Đécácơ đến việc luận chứng cho “Quy tắc hoạt động trí óc”, thúc đẩy mạnh mẽ Lépniét và Lốccơ phân tích trí tuệ con người.

Song các nhà triết học cận đại còn chưa phân biệt rõ tư duy khoa học với tư duy thông thường. Sở dĩ có chuyện đó là vì, vào thời đó khoa học chủ yếu chỉ quan sát, miêu tả, phân loại các quá trình và hiện tượng khác nhau trong và ngoài con người. Tư duy thông thường, hay nói như Ph. Ăngghen, phương thức tư duy siêu hình, chừng nào nó là “lý tính con người thông thường”, đã giải quyết khá thành công nhiệm vụ ấy. Tuy nhiên, phương thức tư duy ấy “dù được coi là chính đáng và thậm chí là cần thiết trong những lĩnh vực nhất định ít nhiều rộng lớn tùy theo tính chất của đối tượng nghiên cứu, nhưng chóng hay chầy nó cũng sẽ gặp phải một ranh giới mà nếu nó vượt quá thì nó trở thành phiến diện, hạn chế, trừu tượng và sa vào những mâu thuẫn không thể nào giải quyết được, vì nó chỉ nhìn thấy những sự vật riêng biệt mà không nhìn thấy mối liên hệ qua lại giữa những sự vật ấy, chỉ nhìn thấy sự tồn tại của những sự vật ấy mà không nhìn thấy sự phát sinh và sự tiêu vong của những sự vật ấy, chỉ nhìn thấy trạng thái tĩnh của những sự vật ấy mà quên mất sự vận động của những sự vật

1. E.V.ILencốp: *Lôgic học biện chứng*, Nxb. Văn hoá - thông tin, Hà Nội, 2003, tr. 108.

ấy, chỉ nhìn thấy cây mà không thấy rừng"¹. Và những mâu thuẫn ấy lập tức nảy sinh khi nhiệm vụ chủ yếu của tư duy không phải là phân chia đối tượng ra thành các bộ phận hợp thành và nghiên cứu chúng tách rời nhau, mà ngược lại, là kết hợp các phần ấy thành một chỉnh thể thống nhất và nghiên cứu sự tương tác của chúng với nhau.

Để công bằng cần nhấn mạnh rằng, phân tích và tổng hợp là không thể thiếu nhau, vì tư duy phân tích và tổng hợp là các mặt nhận thức đối lập không tách rời, tuy nhiên vai trò của chúng trong quá trình kiến tạo khoa học không như nhau. Ở những giai đoạn phát triển đầu tiên của khoa học, khi còn phải nghiên cứu sự phát triển cụ thể cảm tính của đối tượng thì phân tích số lượng chiếm ưu thế, nhờ đó "chỉnh thể sinh động" được tách thành các yếu tố trừu tượng và các tính xác định đơn giản nhất. Ngay khi những yếu tố riêng rẽ ấy được trừu tượng hoá xong xuôi và được ghi lại, thì cũng nảy ra vấn đề tổng hợp tất cả các tính xác định ấy vào một hệ thống thống nhất và xây dựng trên cơ sở của chúng lý thuyết về đối tượng cần nghiên cứu.

Lịch sử phát triển khoa học đã chứng thực tiến trình ấy. Chẳng hạn, C. Mác đã vạch ra trong khoa kinh tế chính trị hai con đường phát triển - phân tích và tổng hợp. Triết học cũng trải qua hai con đường phát triển như thế, ít ra là ở thời cận đại: triết học trước Cantơ chủ yếu dựa vào phân tích, sau đó lần đầu tiên Cantơ đã tổng hợp tất cả các lĩnh vực nhận thức triết học. Và chính ông đã thấy nhiệm vụ chủ yếu là ở trả lời câu hỏi "làm sao có thể có được những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm?"², vì chỉ có thể liên

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2002, t. 20, tr. 37.

2. I.Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải) Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 99.

kết các khoa học triết học trên cơ sở các phán đoán ấy. Và vì Cantor cho rằng, tư duy cũng chính là xây dựng phán đoán, cho nên phán đoán là tâm điểm nghiên cứu của ông.

Cần phải thấy rằng, những tiền đề xuất phát để Cantor khảo sát tư duy không có gì đặc sắc, vì ông vẫn xét tư duy như là hoạt động tâm lý chủ quan diễn ra trong đầu từng cá nhân riêng rẽ theo quan điểm siêu hình trước đó. Chủ thể tư duy ở Cantor vẫn là từng cá nhân kinh nghiệm riêng biệt, là Rôbinxon nhận thức luận. Và chủ thể ấy liên hệ với thế giới bên ngoài thông qua kinh nghiệm cảm tính, mà đối với Cantor các kết quả của nó (cảm giác, tri giác, biểu tượng) là nội dung của nhận thức.

Tuy nhiên, Cantor cũng khám phá ra những yếu tố mới trong quá trình nhận thức, trước hết là trong mối quan hệ giữa *nội dung và hình thức của nhận thức*. Nếu các nhà duy kinh nghiệm cho rằng, nội dung cảm tính là chất liệu và nguồn gốc của các hình thức (các khái niệm chung) của nhận thức và việc khái quát các kết quả nhận thức diễn ra trên cơ sở của chúng, thì Cantor lại tỏ ra rất nghi ngờ điểm đó. Trước đó Đ. Hium đã tỏ ra hoài nghi chuyện này, Đ. Hium phân tích khái niệm nguyên nhân và đi đến kết luận, nó không có nguồn gốc cảm tính. Cantor tiếp tục tìm kiếm theo hướng đó và đã phát hiện ra là, không chỉ phạm trù nguyên nhân, mà những phạm trù khoa học khác cũng không có nguồn gốc cảm tính, chúng có nguồn gốc giác tính từ con người.

Cantor kết luận như vậy là nhờ phương pháp siêu nghiệm, tức là phương pháp có mục đích chính là nghiên cứu các điều kiện cho khả năng suy ngẫm mọi chất liệu quan sát thường nghiệm. Để suy tưởng sự vật không gian thời gian cần phải có quan niệm về không gian và thời gian nói chung. Những quan niệm đó cũng là kết quả của phương pháp siêu nghiệm. Vì thế cái chính đối với phương pháp siêu nghiệm là phân tích các tiền đề của nhận thức, vạch ra những cơ sở phổ biến nhất để suy ngẫm đối tượng. Đó là

những cơ sở tất yếu quyết định toàn bộ nhận thức tiếp theo về sự vật. Cantor đã làm như vậy với việc phân tích cảm tính: “nếu tôi tước bỏ hết những gì do giác tính suy tưởng về nó như bản thể, lực, tính có thể phân chia v. v., và tất cả những gì thuộc về cảm giác như tính không thể thâm nhập, độ cứng, màu sắc..., thì từ trực quan *thường nghiệm* này vẫn còn lại một cái gì đó cho tôi, đó là *quảng tính* và *hình thể*. Hai cái này thuộc về trực quan *thuần túy*, có mặt một cách tiên nghiệm trong tâm trí như là *mô thức đơn thuần* của cảm năng, cho dù không có một đối tượng hiện thực nào của giác quan hay cảm giác”¹.

Như vậy, Cantor cũng vẫn coi nguồn gốc của nhận thức là trực quan. Ông phân biệt hai loại trực quan: *thuần túy* và *kinh nghiệm*. Ông khẳng định rằng nhận thức khoa học chỉ dựa trên trực quan thuần túy. Khi nghiên cứu trực quan đó ông phát hiện ra “*hai mô thức thuần túy của trực quan cảm tính như là các nguyên tắc của nhận thức tiên nghiệm: đó là không gian và thời gian*”². Chúng tổng hợp các hoạt động cảm tính bên trong con người. Cantor gọi sự tổng hợp nội dung đa tạp của trực quan cảm tính như thế là sự tổng hợp hình tượng. Nó có chức năng thống nhất các biểu tượng thuần túy và trực quan. Như thế là ông đã quay sang chủ nghĩa duy tâm chủ quan, vì xem xét không gian và thời gian không phải là *các hình thức của thế giới bên ngoài, mà là hình thức tổng hợp thuần túy bị tước mất mọi nội dung kinh nghiệm*, như là hình thức tổng hợp tiên nghiệm (trước kinh nghiệm). Đó là những hình thức nằm trong tâm trí con người và làm công việc sắp xếp tài liệu cảm tính. Quá trình đó là cố hữu ở ý thức từng cá nhân do họ có cơ cấu tâm lý như nhau, và chính vì thế Cantor cho rằng, chúng ta luôn thấy thế giới xung quanh dưới mô thức không gian và thời gian. Như vậy, ở Cantor cảm tính đã thể hiện không phải như quá trình

1, 2. *Sđd*, tr. 136-137, 138.

trực quan thụ động, mà như việc làm chủ động xử lý chất liệu cảm giác và tri giác theo các quy luật của không gian và thời gian.

Do kết quả hoạt động cảm tính chúng ta có tổng thể các hiện tượng tạo thành nội dung của nhận thức khoa học, và chúng ta chỉ có thể nhận thức được chúng, khả năng nhận thức của chúng ta chỉ có thể dụng đến các hiện tượng, chứ không thể đến hiện thực bên ngoài, đến “vật tự nó” Chúng ta không thể biết hết tồn tại bên ngoài mình thực ra là như thế nào mà chỉ biết phần nào thôi, phần được cho chúng ta dưới những điều kiện không gian và thời gian. Những luận điểm ấy kéo theo một cách hiểu khác hẳn về nội dung của nhận thức trong triết học Cantơ so với các trào lưu trước đó. Chẳng hạn, chủ nghĩa duy lý coi nội dung cảm tính như là chất liệu chủ quan, tức là trong nó không có bất kỳ mối liên hệ bền vững nào. Cantơ không đồng ý với điều đó, mà cho rằng hoạt động trực quan thuần túy mang vào chất liệu cảm tính các quy luật không - thời gian, mà nhờ chúng chất liệu ấy mới có ý nghĩa khách quan. Đối lại, chủ nghĩa kinh nghiệm lại cho tất cả nội dung nhận thức được lấy từ hiện thực bên ngoài. Trong khi đó ở triết học Cantơ nội dung ấy lại được phân rã thành hai bộ phận *thường nghiệm* liên quan đến sự tác động của “vật tự nó” vào cảm tính, và *tiên nghiệm* được mang đến bởi chính khả năng nhận thức của cá nhân. Các nhà kinh nghiệm quy toàn bộ nội dung nhận thức cho hiện thực bên ngoài, còn Cantơ hạn chế nội dung ấy trong khuôn khổ kinh nghiệm, tức là cái nhận được dưới những điều kiện của những khả năng bên trong con người, của không gian và thời gian.

Các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa còn cho rằng nội dung cảm tính cho ngay bức tranh khách quan về thế giới, tức là cho ngay tri thức. Còn Cantơ, mặc dù cũng đồng ý với chuyện các hình thức trực quan thuần túy làm cho nội dung cảm tính có tính khách quan và bền vững, song lại cho rằng nội dung ấy vẫn chưa phải là tri thức khoa học. Chưa phải là vì, nhờ trực quan chúng ta mới chỉ

phân biệt các đối tượng với nhau trong không gian và thời gian, nhưng nếu chỉ dựa vào kết quả trực quan cảm tính chúng ta chưa thể biết, tại sao chúng tất yếu lại như vậy. Nói cách khác, ngay động vật đã có thể phân biệt các sự vật trong không gian và thời gian, nhưng chỉ con người mới biết, vì sao chúng lại như vậy, vì chỉ có con người mới biết các quan hệ chung tất yếu giữa các sự vật. Tuy nhiên, Cantor lại cho rằng, con người biết các sự vật không phải vì chúng là đối tượng hoạt động thực tiễn của con người và qua đó bộc lộ những tính quy luật trong quan hệ giữa các sự vật. Do quan điểm duy tâm chủ quan Cantor không thể nghĩ được điều đó. Đối với ông, việc thừa nhận các đối tượng vốn có các tính quy luật khách quan có nghĩa là quay trở về siêu hình học cũ. Và ông đã giải quyết vấn đề theo cách khác: chính con người, chính xác hơn là giác tính, hoạt động tư duy mang lại cho các đối tượng những mối liên hệ chung và tất yếu.

Tại đây dựa vào phương pháp siêu nghiệm, Cantor chuyển sang phân tích nửa còn lại của nhận thức con người là tư duy. Cũng như ở trường hợp với cảm tính, ông cũng muốn làm rõ cơ sở chung nhất cho mọi tư duy con người và do vậy mà trở thành điều kiện của tư duy nói chung, vì đảm bảo sự thống nhất tất cả các chức năng của nó. Triết học trước Cantor đã giả định sự thống nhất ấy là khách thể nhận thức, vì tư duy trong khi “vận động” theo đối tượng bên ngoài, liên kết trong biểu tượng về nó toàn bộ chất liệu cảm giác và tri giác. Tuy nhiên, Cantor đã chứng minh rằng không thể có được khái niệm về chính thể bằng cách thêm thắt các cảm xúc thường nghiệm. Ông nêu ý tưởng về tính chất tiên nghiệm của luận điểm cơ bản tối cao của tư duy. Và Cantor tìm thấy luận điểm cơ bản tối cao này ở hành vi “tôi tư duy”, tức là bước cuối cùng của tư duy kinh nghiệm và đầu tiên của tư duy khoa học, hay tư duy siêu nghiệm - theo cách nói của Cantor. Cantor gọi hành vi tư duy ấy là *thông giác siêu nghiệm* (hay thuần túy) và cho rằng chính nó

thường xuyên đi kèm với tư duy và làm cho mọi chức năng của tư duy thống nhất với nhau.

Khi khảo sát tư duy, trước hết Cantor tách ra trình độ tư duy kinh nghiệm và khẳng định rằng, chức năng chủ yếu của nó ở trình độ này là *hoạt động phân tích*. Hoạt động ấy phải tuân theo luật đồng nhất và cấm mâu thuẫn để giải thích các khái niệm sẵn có, chứ không thêm được gì mới mẻ vào nội hàm của chúng. Chỉ có quan hệ bên trong các phán đoán là mới, vì mối liên hệ giữa các yếu tố của chúng nhận được những hình thức khác mà nhờ đó các dấu hiệu chưa thật rõ ràng được vạch ra chính xác hơn. Số lượng các dấu hiệu vẫn không đổi, chỉ thay đổi vị trí của chúng, tức là chỉ diễn ra sự phối kết hợp mới của chúng trong quá trình suy luận.

Hoạt động thường nghiệm của tư duy là đối tượng của lôgic học phổ biến. Khoa học này chỉ nghiên cứu *hình thức lôgic của nhận thức* (tức là sự phù hợp của nó với các quy tắc và quy luật của lôgic học chung). Khoa học này hoàn toàn không phân tích quan hệ của nhận thức với các khách thể hiện thực, "lý do là nó trừu tượng hoá mọi nội dung của nhận thức và không còn làm việc gì khác hơn là tháo rời bằng phương pháp phân tích - hình thức đơn thuần của nhận thức ra thành những khái niệm, phán đoán, suy luận, qua đó hình thành những quy luật *hình thức* cho việc sử dụng giác tính"¹. Đặc điểm này sẽ dễ hiểu hơn, nếu tính đến chuyện, đối với Cantor *hoạt động tư duy là cốt sao để thông qua các khái niệm xử lý chất liệu do cảm giác mang lại*. Tư duy kinh nghiệm làm việc đó bằng cách so sánh các tính chất trong các đối tượng được nghiên cứu, rút ra từ chúng dấu hiệu chung cho tất cả, lưu giữ dấu hiệu bằng ngôn từ để chúng trở thành khái niệm. Khi đã có một số xác định các khái niệm và từ chúng có thể rút ra khái niệm mới chung hơn, thì

1. *Sđd*, tr. 375.

trên cơ sở những khái niệm ấy sẽ diễn ra những khái quát mới và lại nhận được khái niệm còn chung hơn nữa v. v..

Trong sự vận động này tư duy tuân thủ những quy luật của lôgic học phổ biến, theo đó nó thu được các khái niệm nhờ kết quả của quá trình nhận thức trước đó, tức là khái niệm xuất hiện sau việc xử lý một loạt các dữ kiện kinh nghiệm. Vì thế lôgic học này hoàn toàn thờ ơ với chuyện do đâu mà có nội dung của tư duy, nó chỉ chú ý đến hình thức lôgic của tri thức. Tương ứng với điều đó nó chỉ dùng tiêu chuẩn lôgic để kiểm tra chân lý, tức là chỉ cần thoả mãn sự phù hợp giữa vận động của nhận thức với các quy luật chung của tư duy.

Cantơ phân biệt lôgic học phổ biến với lôgic học siêu nghiệm. Lôgic học siêu nghiệm coi các hình thức cơ bản (các phạm trù) của nó là tiên nghiệm, tức là đã có trong ý thức trước mọi kinh nghiệm và nó chỉ hướng chúng đến việc suy ngẫm trực quan thuần túy, tức là nội dung mà trong đó sự đa tạp được cho một cách tiên nghiệm, chứ không phải một cách thường nghiệm. Nói khác đi, tư duy siêu nghiệm chối bỏ chất liệu kinh nghiệm và chỉ xử lý những dữ kiện trực quan thuần túy, tức là trực quan được tổng hợp theo các quy luật không gian và thời gian.

Cantơ tiến hành phân tích tư duy ấy cũng bằng chính phương pháp siêu nghiệm, vì thế như ở trường hợp với cảm tính khi tách các trực quan thuần túy (không gian và thời gian) khỏi các trực quan kinh nghiệm, ở đây ông cũng chia toàn bộ các khái niệm của tư duy thành khái niệm thường nghiệm và thuần túy. Tiếp theo Cantơ cho rằng, “vì lẽ đã có những trực quan không chỉ thuần túy mà còn thường nghiệm..., nên cũng có thể có một sự khác nhau giữa *tư duy thuần túy* và *tư duy thường nghiệm* về những đối tượng”¹.

1. *Sdd*, tr. 204.

Lôgic học siêu nghiệm cần phải trả lời câu hỏi chính của nhận thức, mà lôgic học phổ biến đã không trả lời: tri thức mới do đâu mà có, sự gia tăng tri thức diễn ra như thế nào? Cantor cho rằng việc đó chỉ có thể diễn ra, một mặt, nếu nhận thức được dựa trên trực quan, kinh nghiệm cảm tính, vì chỉ có kinh nghiệm như thế mới cho nội dung mới. Mặt khác, các hình thức thuần túy của tư duy (các phạm trù) sẽ tạo ra các mối liên hệ tất yếu và phổ biến mà tư duy mang vào quá trình nhận thức. Vì thế, mục đích chính của nghiên cứu lôgic ở Cantor là chứng minh sự tồn tại trong nhận thức các phạm trù như là các nguyên tắc tổng hợp tiên nghiệm và chứng minh khả năng dùng chúng trong kinh nghiệm.

Cantor nghiên cứu hoạt động tổng hợp (hành vi nối kết những biểu tượng khác nhau lại và thấu hiểu bằng khái niệm sự đa tạp của chúng trong một nhận thức) trong “lôgic học siêu nghiệm” qua sự phân tích các phạm trù của tư duy. Trước hết ông buộc phải luận chứng cho tính biện chứng của sự tổng hợp, vì sự đa tạp các biểu tượng cảm tính thuần túy được quy về sự thống nhất chính nhờ các phạm trù. Và Cantor đạt được điều đó nhờ khám phá ra mối liên hệ biện chứng giữa ba phạm trù trong từng nhóm phạm trù cơ bản. Thật vậy, nếu chú ý đến bảng phạm trù trong *Phê phán lý tính thuần túy*, thì có thể thấy, từng “phạm trù thứ ba bao giờ cũng hình thành từ sự nối kết (*Verbindung*) của phạm trù thứ hai với phạm trù thứ nhất trong loại của nó”¹. Như vậy, nguyên tắc tam thể luận là cơ sở sự vận động các phạm trù ở Cantor. Chẳng hạn, phạm trù số lượng được triển khai thông qua các phạm trù trợ giúp nhất thể, đa thể và toàn thể, trong đó phạm trù cuối thể hiện như là sự tổng hợp biện chứng các mặt đối lập nhất thể và đa thể.

1. *Sđd*, tr. 247.

Cantơ gọi sự tổng hợp được thực hiện nhờ các phạm trù là tổng hợp trí tuệ. Nhiệm vụ của nó là thống nhất nội dung trực quan đa dạng nói chung. Tuy nhiên, chỉ có thể đạt tới sự thống nhất, nếu nội dung ấy đã được tổng hợp hình tượng sơ bộ từ trước, tức là có sự tổng hợp quy tụ sự đa tạp các tri giác cảm tính về sự thống nhất. Vì thế, một trong những nhiệm vụ cơ bản của “phê phán lý tính thuần túy” là chỉ ra sự tương tác giữa tổng hợp hình tượng và tổng hợp trí tuệ, vì chỉ khi chúng liên kết với nhau mới cho nhận thức mới. Nói cách khác, ở đây Cantơ lại phải luận chứng thêm một sự tổng hợp nữa. Sự tổng hợp ấy phải liên kết hoạt động tổng hợp của trực quan và của tư duy.

Tóm lại, khi phát hiện sự không đồng tính về chất giữa các quy luật cảm tính và giác tính, Cantơ đã nêu ra vấn đề tương quan của chúng với nhau, vì theo ông, tri thức khoa học chỉ có thể có, nếu chất liệu cảm tính được tổng hợp cùng với các phạm trù giác tính. Cantơ đã dùng luận điểm ấy để phủ nhận quan niệm cơ bản của chủ nghĩa duy vật trực quan: “cảm giác có nghĩa là nhận thức”, và nêu *quan điểm hoạt động* về tri thức, vì đã khẳng định nhận thức có nghĩa là biết làm thống nhất các phạm trù giác tính với các dữ liệu trực quan cảm tính. Và để chứng minh điều đó, Cantơ phải làm rõ sự liên kết của tổng hợp hình tượng và trí tuệ diễn ra như thế nào. Nói cách khác, ông phải giải quyết *vấn đề đồng nhất tư duy và tồn tại*, tức là chỉ rõ miền diễn ra sự đồng nhất các quy luật cảm tính và giác tính. Và vì miền ấy nhất định không thuộc hẳn về cảm tính hay giác tính, nên Cantơ đã phải tìm ở con người một khả năng có thể liên kết cả sự tổng hợp hình tượng và tổng hợp trí tuệ.

Theo Hêghen, Cantơ đi tìm kiếm khả năng đó ở tâm hồn, và đã tìm ra nó là *trí tưởng tác tạo* (productive Einbildungskraft). Nhiệm vụ của nó là liên kết sự tổng hợp hình tượng và trí tuệ. Tuy nhiên, để sự liên kết ấy diễn ra, thì Cantơ còn cần vạch ra trước yếu tố chung nối liền cảm tính và giác tính, mà nếu không thì không thể

có sự liên kết ấy. Và Cantor tìm thấy *thời gian là yếu tố ấy*, thời gian có cả ở hoạt động cảm tính, lẫn giác tính của con người. Thực vậy, vì sự tổng hợp cái đa dạng cảm tính (sự tổng hợp hình tượng) là hoạt động được thực hiện theo các quy luật thời gian, vì thời gian là cái làm mọi tri giác của chủ thể thống nhất lại, nhờ sự thống nhất ấy chúng còn thể hiện như những thứ thuộc về một ý thức. Cantor viết: "*Thời gian*, một quy định siêu nghiệm, là *đồng tính* với phạm trù... trong chừng mực sự quy định về thời gian cũng có tính phổ biến và dựa vào một quy luật tiên nghiệm. Thời gian, mặt khác, cũng *đồng tính* với hiện tượng, trong chừng mực thời gian luôn được chứa đựng trong bất cứ biểu tượng thường nghiệm nào về cái đa tạp"¹.

Tổng hợp trí tuệ được thực hiện dựa theo các phạm trù cũng có cơ sở là thời gian. Chẳng hạn, phạm trù số lượng ở Cantor tương ứng với sự tác động của giác tính, mà nhờ đó giác tính lần lượt xâu chuỗi theo thời gian cái này kế tiếp cái kia, mọi yếu tố số lượng của dãy các sự kiện về một mối thống nhất. Còn nếu chất liệu cảm tính được tiếp thu tức thời ngay toàn bộ, thì cái đó tương ứng với phạm trù chất lượng. Nhưng các tri giác kéo dài không như nhau, nên giữa chúng phải nảy sinh những mối liên hệ xác định được suy ngẫm nhờ phạm trù quan hệ. Và cuối cùng, nếu xét toàn bộ các hình tượng cảm tính và khảo cứu thời gian đọng lại của chúng trong ý thức thường xuyên vận hành, thì những hình tượng ấy có thể xuất hiện trong ý thức ở thời điểm bất kỳ, hoặc ở thời điểm xác định, hoặc có thể đã có sẵn trong ý thức. Cantor cho rằng, những quan hệ như thế được suy ngẫm nhờ phạm trù *tình thái*.

Việc tách ra thời gian để cho nó cùng có trong sự tổng hợp hình tượng và tổng hợp trí tuệ đã cho phép thống nhất chúng với nhau trong hoạt động trí tưởng tác tạo. Vì thế khi cảm tính cung cấp cho

1. *Sđd*, tr. 386 - 387.

ý thức siêu nghiệm “bán thành phẩm” không thời gian là hiện tượng, còn giác tính cho ý thức ấy các khái niệm tiên nghiệm thuần túy là các phạm trù, thì khi đó bắt đầu khởi động công việc của “*một tài nghệ ẩn tàng tận trong đáy sâu của tâm hồn con người mà ta rất khó phát hiện bàn tay bí ẩn của tự nhiên và phơi bày ra rõ ràng được*”¹. Vậy tài nghệ ấy là gì? Đó là trí tưởng tác tạo. Nó tạo ra từ các hiện tượng và các phạm trù sản phẩm chung, một mặt là cảm tính, mặt khác là trí tuệ. Sản phẩm ấy được chế tác từ thời gian, vì thời gian là thuộc tính chung duy nhất của cả hiện tượng, lẫn phạm trù. Vì thế, Cantor còn gọi sản phẩm ấy là *Niệm thức siêu nghiệm của thời gian* (Nói chung, theo Cantor, niệm thức tự bản thân nó bao giờ cũng chỉ là một sản phẩm của trí tưởng tượng, Cantor gọi *biểu tượng về phương pháp chung của trí tưởng tượng nhằm mang lại cho một khái niệm hình ảnh của chính nó là niệm thức cho khái niệm ấy*². Nhưng tại sao là niệm thức thời gian? Sở dĩ như vậy là vì, trí tưởng tượng sắp đặt các yếu tố thời gian của phạm trù thành kiểu như bản chữ cái (monogramm) tương ứng với chất liệu cảm tính hiện ra trong hiện tượng.

Tuy nhiên, niệm thức siêu nghiệm thời gian vẫn chưa cho tri thức về đối tượng hiện thực, mà chỉ cho khái niệm về “đối tượng nói chung”, vì niệm thức ấy “là cái không thể được đưa vào một hình ảnh nào cả mà chỉ là sự tổng hợp thuần túy được diễn tả bằng phạm trù, phù hợp với một quy tắc nhất thể hoá theo các khái niệm nói chung”³. Nói cách khác, “khái niệm nói chung” ở Cantor, trong đó biểu đạt các sơ đồ giác tính thuần túy, không phản ánh các đối tượng hiện thực, mà phản ánh hoạt động tư duy sản xuất “các đối tượng nói chung” Vì thế “khái niệm nói chung” chỉ phản ánh đối tượng dưới dạng chung, tức là ở những điểm thường xuyên

1. *Sđd*, tr. 389.

2, 3. *Sđd*, tr. 388. 389.

lập lại. Những điểm ấy luôn cố hữu ở hoạt động giác tính khi suy ngẫm về một loạt đối tượng đồng loại. Chẳng hạn, “khái niệm nói chung” về con chó “nói lên một quy tắc, theo đó trí tưởng tượng của tôi có thể mô tả hình thể của một loài vật bốn chân một cách phổ biến...”¹. Điều đó chứng tỏ, con người không thụ động phản ánh mọi đối tượng, như các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa hình dung, mà trước hết con người chủ động xây dựng nguyên mẫu của nó là “khái niệm nói chung” trong ý thức siêu nghiệm. Và chỉ khi xây dựng xong trong tư tưởng đối tượng dưới dạng chung là “đối tượng nói chung”, con người mới có thể nhận thức và xây dựng đối tượng ấy trên thực tế.

Song Cantor còn phải giải thích, làm thế nào chủ thể lại có thể nhận thức cả đối tượng hiện thực, sau khi đã tạo ra trong tư duy siêu nghiệm khái niệm tiên nghiệm về “đối tượng nói chung”. Thực vậy, vì “đối tượng nói chung” được tạo ra bởi tư duy siêu nghiệm, tức là bởi cái gì đó thuần túy tư tưởng, trong khi đó đối tượng kinh nghiệm tồn tại hiện thực ngoài tư duy và các khái niệm về nó. Có thể phát biểu lại vấn đề ấy dưới hình thức chung nhất như sau: làm thế nào các quy luật tư duy siêu nghiệm lại có thể đồng thời là các quy luật của giới hiện thực?

Liên quan đến mối quan hệ giữa các đối tượng thực với “các đối tượng nói chung”, thì trong triết học Cantor mọi đối tượng chỉ tồn tại như là đối tượng của ý thức, còn tất cả những gì nằm ngoài khuôn khổ ấy đều được Cantor coi là “vật tự nó”. Vì thế mọi đối tượng đối với Cantor đều là hiện tượng, tức là sản phẩm của ý thức con người, và toàn bộ vấn đề rút lại thành ý thức ấy là gì và nó vận hành trên cơ sở những khái niệm nào. Chẳng hạn, “đối tượng nói chung” là sản phẩm của ý thức siêu nghiệm có cơ sở là “các khái

1. *Sđd*, tr. 389.

niệm nói chung”, còn “đối tượng cảm tính” là kết quả hoạt động của ý thức kinh nghiệm dựa vào khái niệm thường nghiệm.

Như vậy, có thể phát biểu lại vấn đề trên như sau: Các khái niệm siêu nghiệm và thường nghiệm tổng hợp với nhau như thế nào? Để trả lời Cantor lại phải đi tìm ở con người khả năng mới có thể tiến hành sự tổng hợp như thế. Và Cantor như một nhà ảo thuật thực thụ lại lục lọi trong tâm hồn để tìm thấy khả năng ấy là *năng lực phán đoán*. Chính nó tổng hợp các khái niệm thuần túy với các khái niệm thường nghiệm. Cantor cũng coi nó “là một năng khiếu đặc biệt do tập luyện mà thành thạo chứ không thể truyền dạy được. Đặc điểm riêng có của năng lực này gọi là “từ lòng mẹ sinh ra”, và nếu thiếu, không một trường học nào có thể bù đắp được”¹. Người không có thiên khiếu ấy (nhưng có thừa giác tính, tức trình độ chuyên môn) buộc phải “thực tập đầy đủ bằng các trường hợp điển hình trong thực tiễn”, bởi vì chúng có thể vi phạm “tính đúng đắn và sự chính xác của nhận thức giác tính” do ít khi chúng thoả mãn “trọn vẹn các điều kiện của quy luật giác tính”, hoặc làm “yếu đi các nỗ lực của giác tính vốn nhìn những quy luật trong tính phổ biến, độc lập với các hoàn cảnh đặc thù của kinh nghiệm”². Tại đây Cantor đã đề xuất tư tưởng có giá trị giáo dục sâu sắc là “học kết hợp với hành”, “lý luận thâm nhập vào thực tiễn” Nhưng quan trọng hơn, khi nghiên cứu năng lực phán đoán và các khả năng khác của con người Cantor đã có ý luận chứng cho *tính chất đa cấp độ của nhận thức khoa học*. Đây là điểm rất quyết định để hiểu toàn bộ quan điểm triết học Cantor. Khi tách ra trình độ nhận thức siêu nghiệm và kinh nghiệm, chỉ ra mối liên hệ của chúng với nhau, Cantor đã làm sâu sắc thêm rất căn bản cách hiểu những vấn đề triết học truyền thống, trong đó có vấn đề hình thức và nội dung. Thực vậy, nếu

¹, ². *Sdd*, tr. 375, 376.

triết học trước Cantor luôn gắn hình thức và nội dung với một khả năng nào đó của con người cảm tính hoặc lý tính, thì ở Cantor chúng đã tách xa nhau nhiều, nội dung của nhận thức luôn do cảm tính mang lại, còn giác tính siêu nghiệm lại là nguồn gốc các hình thức của nội dung ấy. Và khi phân tích từng khía cạnh của quan hệ nhận thức, Cantor cũng vạch ra tính hai mặt trong sự tồn tại của chúng. Ví dụ, đối với cấp độ nhận thức cảm tính, Cantor cũng vạch ra cả nội dung kinh nghiệm, lẫn nội dung siêu nghiệm của nó. Và nếu tư duy kinh nghiệm không phân biệt việc nó xử lý nội dung nào, thì ngược lại tư duy khoa học chỉ dựa trên nội dung siêu nghiệm được coi là chất thể của nó, vì nội dung ấy được tổng hợp theo các quy luật không gian và thời gian. Mặt khác, hoạt động giác tính cũng có tính hai mặt, vì bên cạnh các hình thức tư duy kinh nghiệm cấu thành nên ý thức thông thường, Cantor còn phân vạch ra cả các hình thức thuần túy (các phạm trù) với tư cách là cơ sở của tư duy khoa học.

Tuy nhiên, Cantor xem xét *chất thể không chỉ ở tư cách là bản thể đối với tư duy, còn hình thức như là phương thức hoạt động của giác tính để sắp xếp trật tự của nó*, mà đồng thời còn luận chứng cả tư cách phạm trù của chúng. Trước hết Cantor lý giải tính chất phản xạ của các khái niệm chất thể và mô thức, tức là xét chúng như những phạm trù tương quan, không tồn tại cô lập, thiếu nhau. Nói cách khác, như mọi khái niệm tương quan khác, chúng cũng là sự thống nhất các mặt đối lập, trong đó mỗi mặt của sự thống nhất ấy là vô nghĩa nếu thiếu mặt kia, và chỉ có ý nghĩa thông qua mối liên hệ với mặt kia. Tính tương quan của các khái niệm chất thể và mô thức đối với Cantor là điều kiện quan trọng nhất cho việc xem xét chúng như là các phạm trù tư duy, vì “chất thể (materie) có nghĩa là cái có thể được quy định (das bestimmbare) nói chung, cái sau mô thức (form) là sự quy định của nó”, và ở nghĩa đó chúng “được đặt làm nền tảng cho mọi phản tư khác và chúng gắn bó

không thể tách rời với bất cứ sự sử dụng giác tính nào”¹. Những hành vi giác tính diễn ra phù hợp với những đòi hỏi của phạm trù mô thức là hoạt động phủ định, nhờ đó sự khác nhau và tính xác định trong các đối tượng nhận thức được vạch ra. Vì thế, trong triết học Cantơ, “tính thực tại vô hạn được xem là *chất thể* của mọi khả thể, còn sự giới hạn thực tại này (sự phủ định negation) là mô thức, tức là cái nhờ đó một vật được phân biệt với vật khác theo các khái niệm siêu nghiệm”².

Tổng kết sự phân tích của Cantơ cho thấy, ông đã không chỉ đặt ra vấn đề quan hệ mô thức và chất thể của tư duy, mà còn cố giải quyết trên quan điểm biện chứng. Chính bước ngoặt sang phép biện chứng đã cho phép Cantơ xét lại cách kiến giải truyền thống về nội dung và hình thức. Điều đó thể hiện trước hết ở việc bổ sung nội hàm các khái niệm đó. Đối với Cantơ, chất thể đã không đơn giản là thứ vô định hình cho tư duy, vì tư duy siêu nghiệm đòi hỏi nó phải có những thuộc tính được cho trước, tức là chất thể được tổng hợp bởi các mô thức trực quan thuần túy. Mặt khác, *hình thức ở Cantơ đã không còn là khái niệm bất phân biệt đối với nội dung của phán đoán*, các khái niệm siêu nghiệm thuần túy (các phạm trù) đã là các *hình thức mang nội dung*, vì chúng có thể được liên kết không phải với nội dung bất kỳ, mà chỉ với nội dung thuần túy xác định. Các phạm trù không chỉ là các đồ thức sắp xếp trật tự các tài liệu cảm tính, mà đồng thời còn là phương thức hoạt động của chủ thể nhằm lĩnh hội nội dung ấy.

Mọi thành công của Cantơ trong nghiên cứu vấn đề muôn thuở hình thức và nội dung đều nhờ biết hiện thực hoá phép biện chứng, nhờ cố gắng hiểu chúng như là các mặt đối lập thống nhất. Còn những khiếm khuyết của ông lại do chủ nghĩa duy tâm chủ quan không phân tích quá “cái Tôi” cá biệt và các năng lực hạn

1, 2. *Sđd*, tr. 548 - 549, 549.

hẹp của nó. Nhưng ngay khi phép biện chứng bị khuôn vào từng chủ thể riêng rẽ, nó mất đi tính khách quan và trở thành nghệ thuật soi tìm mâu thuẫn trong chất thể ngôn từ - dấu hiệu của tư duy. Chức năng phủ định phá huỷ này của phép biện chứng đã được các nhà nguy biện phát hiện, được Xôcrát phát triển trong thuật mĩa mai và được Cantơ tiếp thu trong học thuyết về antinômi của lý tính thuần túy. Chính chủ nghĩa chủ quan đưa Cantơ tới chỗ phép biện chứng của ông không hướng ngoại ra thế giới bên ngoài - “vật tự nó” mà chỉ hướng nội lên chính “cái Tôi” và huỷ hoại nghiêm trọng cách nhìn riêng của nó, vì làm chúng thẳng thừng xung đột với nhau. Đó cũng là nguồn gốc của hoài nghi luận Cantơ. Việc không biết cách môi giới các mặt đối lập nói chung và các mặt đối lập chất thể và mô thức nói riêng chính là nguyên nhân chủ yếu dẫn đến việc tư duy trong triết học Cantơ không chuyển được từ chất thể sang nội dung, vì không có sự kết hợp thống nhất các quy luật của chất thể và mô thức.

Ngay các học trò gần gũi của Cantơ cũng không đồng ý với việc phân chia hiện thực ra thành thế giới “vật tự nó” và hiện tượng. Họ đã cố gắng tìm tòi lý luận loại trừ sự thiếu nhất quán ấy. Người đầu tiên làm việc đó là Phíchơ. Ông vứt bỏ “vật tự nó”, vì phát hiện ra trong khái niệm ấy mâu thuẫn không giải quyết được. Thực vậy, vì “trong *khái niệm* “sự vật, như nó tồn tại trước và ngoài kinh nghiệm có thể” đã có sự vô nghĩa mà Cantơ không nhận ra: nói rằng, tôi có *trong ý thức* sự vật *ngoài ý thức*, thì cũng khác nào như nói, trong túi có tiền nằm ở ngoài túi”¹. Và vì Phíchơ cho rằng trong triết học chỉ nên xét cái được diễn đạt bằng khái niệm một cách phi mâu thuẫn, mà khái niệm “vật tự nó” lại đầy mâu thuẫn.

1. E.V.I. Lencóp: *Lôgic học biện chứng*, Nxb. Văn hoá - thông tin, Hà Nội, 2003, tr. 157.

Tuy nhiên, khi vứt bỏ “vật tự nó” thì Phíchơ đưng phải ngay vấn đề khác, cũng về chất thể của tư duy. Ông phải lý giải: *tư duy lấy nội dung cho nó ở đâu?* Cantơ đã giải quyết vấn đề ấy dựa trên “vật tự nó”, vì giả định rằng, “vật tự nó” *kích động* tâm trí (das gemüt - mọi quan năng nhận thức nói chung) cá nhân để khơi nội dung cho nhận thức. Còn Phíchơ lại phải tìm nguồn gốc mới cho nội dung của tư duy. Nhưng vì ông không thừa nhận cái gì khác ngoài “cái Tôi” cá biệt và hoạt động trí tuệ của nó, cho nên ông buộc phải tìm nguồn gốc ấy chỉ trong khuôn khổ của “cái Tôi” đó.

Và như Cantơ, ở đây Phíchơ cũng “lục lọi trong cái túi tâm hồn” để tìm ra một khả năng ở con người có thể sinh ra nội dung ấy. Ông tìm ra nó là *trực giác trí tuệ*. Đối với con người nó thể hiện trước hết như “sự trực quan chính mình khi thực hiện hành vi mà nhờ đó cái Tôi xuất hiện ở nó... Đó là ý thức trực tiếp về việc tôi hành động, và về hành vi tôi thực hiện là gì; nó là cái nhờ đó tôi nhận thức được cái gì đó, vì đã sản ra cái ấy”¹. Như vậy, Phíchơ lại phân tích trực giác trí tuệ, mà các khía cạnh khác nhau của nó đã được Đêcátơ, Xpinôda, Lépniét nghiên cứu toàn diện, song đã bị Cantơ chối bỏ vì cho rằng, trực giác chỉ có thể là cảm tính và không bao giờ có thể liên kết với trí tuệ.

Kết luận trên của Cantơ cũng vẫn lại do “vật tự nó” của ông gây ra, vì trực giác có thể là trí tuệ chỉ khi, nếu nó không những phản ánh thế giới hiện thực, mà đồng thời còn sáng tạo ra nó. Nhưng đối với Cantơ do thế giới đã tồn tại, dù dưới dạng “vật tự nó”, thì không thể linh hội trực tiếp nó nhờ trực giác, vì thế giới đó không được sản sinh ra bởi ý thức ấy. Phíchơ cũng đồng ý với nguyên tắc cơ bản của triết học siêu nghiệm - *chúng ta chỉ nhận thức cái mà chính chúng ta sản ra*. Tuy nhiên, khi vứt bỏ “vật tự nó”, ông lại buộc phải khẳng định thế giới hiện thực được sản sinh

1. I.G. Phíchơ: *Văn tuyển*, Mátxcơva, 1916, t.1, tr. 452, (tiếng Nga).

ra bởi chính con người nhờ hoạt động trực giác trí tuệ. Vì thế, nếu Cantơ khẳng định cảm tính và giác tính tồn tại như là “hai suối nguồn cơ bản của nhận thức con người có một gốc chung mà ta không biết”, thì ngược lại, Phíchơ đi phân tích chính cái gốc nhận thức mà ta không biết ấy. Ông xác định trực giác trí tuệ chính là cái gốc nhận thức chung ấy.

Bằng cách vút bỏ luận điểm về “hai nhánh” của nhận thức con người, Phíchơ cũng đồng thời phủ nhận nhị nguyên luận hình thức và nội dung vốn có ở triết học Cantơ. Như đã biết, *Cantơ quy hình thức về lĩnh vực giác tính, còn nội dung về lĩnh vực cảm tính*. Chủ thể nhận thức chỉ có thể chủ động tác động và biến đổi hình thức nhận thức, mà không làm gì được với nội dung của nó. Còn Phíchơ lại cho rằng, *không chỉ hình thức, mà cả nội dung của nhận thức đều được sản sinh ra nhờ hoạt động trực giác trí tuệ*. Và ông phải chỉ ra cơ chế diễn ra việc đó.

Trước hết Phíchơ lấy trực giác trí tuệ làm luận điểm cơ bản tối đa cho triết học của mình. Trong triết học Cantơ cái tương ứng là *thông giác siêu nghiệm* (transzendente apperzeption), là “*tư ý thức*” (selbstbewusstsein), “*tức là cái một khi làm nảy sinh biểu tượng “Tôi tư duy” thì mọi biểu tượng khác đều phải có thể đi kèm theo ngay, và nó vẫn là nó trong mọi (hành vi của) ý thức và nó không thể lại đi kèm theo một biểu tượng nào khác nữa*”¹. Tuy nhiên, nếu ở Cantơ thông giác siêu nghiệm chỉ đi kèm với tất cả các biểu tượng của “cái Tôi” để thống nhất tất cả chúng với nhau, thì Phíchơ lại cho rằng nó không chỉ đi kèm các biểu tượng đó, mà đồng thời còn sinh ra tư duy của “cái Tôi” ấy trong quá trình đó. Đây đã là bước ngoặt căn bản trong sự phát triển của triết học siêu nghiệm, vì *Cantơ luôn coi tư duy là thứ đã cho sẵn có, không được*

1. I. Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải) Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 285 - 286.

sinh ra, mà chỉ biểu hiện ra trong hoạt động trí tuệ của chủ thể. Còn Phíchơ lại cho rằng, *con người không có tư duy ở dạng cho sẵn*, mà phải tự định hình nó ở đâu nguồn phát triển, trong tiến trình sinh thành “cái Tôi” của nó. Vì thế, nhiệm vụ chính của ông là khám phá ra cội nguồn của cái có trong ý thức con người.

Và ở đây Phíchơ liền đụng phải vấn đề khởi điểm, vì muốn nghiên cứu mọi cội nguồn, thì đòi hỏi trước hết phải rút ra nguyên lý khởi điểm của vận động. Ông đã tìm thấy nguyên lý ấy ở một loại hoạt động ý thức. Hoạt động ấy biểu hiện ở hành vi “Tôi tư duy”, tức là ông vẫn lặp lại điểm cơ bản của thông giác siêu nghiệm Cantơ, nhưng nếu Cantơ không phân tích cấu trúc của hành vi tư duy ấy, thì Phíchơ lại bắt đầu từ đó.

Trước tiên ông tách ra từ hành vi “Tôi tư duy” một hoạt động trí tuệ của chủ thể, mà nhờ đó cá nhân tạo ra mọi hiện thực như hiện thực riêng của mình. Và khi chính “cái Tôi” trở thành hiện thực ấy, tức là khi chủ thể suy ngẫm chính mình, thì tư duy ấy về chính mình ở Phíchơ cũng là hành vi lý tính đầu tiên. Thoạt tiên cái Tôi nhất thiết giả định sự tồn tại riêng của mình. Ta thấy ở đây hoạt động thuần túy của chủ thể đi kèm với mọi hành động khác, và vì thế mà không thể suy nghĩ bất kỳ cái gì nếu không suy nghĩ về chính cái Tôi của mình. Điểm đồng nhất của “cái Tôi” với kết quả hoạt động riêng của nó ở Phíchơ được thể hiện bằng công thức “Tôi là Tôi”, đó không là gì khác ngoài *tự ý thức*.

Phíchơ phân biệt hoạt động sáng tạo của “cái Tôi” với hoạt động ngược lại, là với hoạt động xác định mọi hiện thực. Từ hành vi “Tôi tư duy” ông tách ra một khâu gắn với hoạt động phản diện trong sự vận hành của tư duy, với việc làm rõ mặt đối lập trong quá trình xác định đó. Nói cách khác, vì “cái Tôi” luôn đụng phải sự hiện hữu của “cái không phải Tôi”, tức là với cái không thuộc về tôi, nên hoạt động phản diện cũng hướng đến phát hiện ra “cái không phải Tôi” ấy và làm rõ giới hạn của nó. Vì thế, nếu hoạt

động ban đầu của “cái Tôi” là quá trình tự ý thức trong đó “cái Tôi” giả định mọi hiện thực như là hiện thực thuộc về nó, tức là “Tôi là Tôi”, thì hoạt động xác định của “cái Tôi” đã là quá trình ý thức, vì ở đây chủ thể luôn phải giả định mặt đối lập, tồn tại khác của nó cho nó, là điều ở Phíchơ được thể hiện bằng công thức “không phải Tôi không là Tôi”

Sau khi vạch ra sự đối lập của “cái Tôi” sáng tạo (tự ý thức) và “cái Tôi” xác định (ý thức), bây giờ Phíchơ cần chỉ ra mối liên hệ qua lại giữa chúng. Ông phải trả lời câu hỏi: làm thế nào có thể liên kết trong tư tưởng A và không-A, tồn tại và không tồn tại, hiện thực và phủ định của nó sao cho để chúng không phá hoại và thủ tiêu lẫn nhau. Để giải quyết tốt vấn đề trên Phíchơ phải tìm ra một năng lực của con người có thể làm trung giới giữa “Tôi” và “không Tôi”, tự ý thức và ý thức, để thống nhất chúng với nhau. Và Phíchơ tìm được nó chính là *hoạt động của “cái Tôi” tuyệt đối*, tức là “cái Tôi” như cơ sở của hành vi “Tôi tư duy” và là điều kiện tồn tại của ý thức nói chung. Vì thế, trong triết học Phíchơ “cái Tôi” có tính hai mặt: một là “cái Tôi” kinh nghiệm, hữu hạn, đối diện với “cái không phải Tôi”; và hai là “cái Tôi” tuyệt đối, là cơ sở của toàn bộ hoạt động tư duy. *Tư duy chính là khâu trung gian, mà “cái Tôi” và “không phải Tôi” tác động lên và qua đó gián tiếp tác động lên nhau (thống nhất với nhau).*

Như vậy, sự thống nhất “cái Tôi” và “không phải Tôi” là sự thống nhất động giữa các mặt đối lập. Sự thống nhất ấy thường xuyên tác động lên “cái Tôi” tuyệt đối để giữ cho tư duy hoạt động liên tục. Tuy nhiên, sự tác động của “cái Tôi” và “không phải Tôi” vào “cái Tôi” tuyệt đối không diễn ra đồng thời, vì con người chỉ có thể tập trung hoặc là vào chính mình (làm cho “cái Tôi” trở thành khách thể của ý thức) hoặc là vào đối tượng ngoài mình (quan sát khách thể ngoài), nhưng con người không thể kết hợp cùng lúc cả hai hành động tư duy ấy. Vì thế, khi “cái Tôi” giả định mình là cái

xác định thông qua “không phải Tôi”, ta có hiểu biết lý luận của chủ thể về khách thể, và ngược lại, khi “cái Tôi” xác định “cái không phải Tôi”, ta có hoạt động thực tiễn của chủ thể. Những quan hệ khác nhau giữa “cái Tôi” và “không phải Tôi” được diễn đạt bằng các phạm trù của *Khoa học luận*. Khác với Cantơ, Phíchơ không tiên đề hoá chúng, mà suy dẫn ra chúng trong tiến trình phát triển từ cội nguồn của ý thức. Chẳng hạn, luận điểm cơ bản đầu tiên của triết học Phíchơ “Tôi là Tôi” đã cho phạm trù hiện thực, luận điểm thứ hai “không phải Tôi không là Tôi” cho phạm trù phủ định, sự liên kết chúng ở tổng hợp đầu tiên cho phạm trù quan hệ, sự cụ thể hoá phạm trù quan hệ ở tổng hợp thứ hai sinh ra phạm trù tương tác; các dạng tương tác sinh ra phạm trù nguyên nhân ở tổng hợp thứ ba, rồi phạm trù thực thể ở tổng hợp thứ tư...

Chính ở đây Phíchơ đã đụng phải khó khăn nghiêm trọng đầu tiên trong quá trình suy diễn các phạm trù, vì nếu cho đến lúc này các phạm trù đều được ông rút ra từ quá trình “cái Tôi” và “không phải Tôi” quan hệ với nhau, thì bây giờ lại phải chỉ ra, bản thân “cái Tôi” luận chứng cho nó như thế nào, vì phạm trù thực thể loại trừ mọi quan hệ của nó với cái khác và chỉ tính đến quan hệ với chính mình, hoặc như chính Phíchơ nhận xét “Cái Tôi giả định mình, như là cái được xác định, tức là xác định chính mình”¹. Và vì phạm trù thực thể đòi hỏi một sự giải thích nhất nguyên, một sự môi giới nhất quán các mặt đối lập khi luận chứng cho sự thống nhất hoạt động lý luận và thực tiễn của ý thức, nên Phíchơ lại phải tìm một khâu trung gian nữa để liên kết chức năng hoạt động và bị tác động của ý thức. Và ông đã tìm thấy nó là *hoạt động độc lập* của “cái Tôi” tuyệt đối. Hoạt động ấy đóng vai trò rất quan

1. I.G. Phíchơ: *Văn tuyển*, Mátxcơva, 1916, t.1, tr. 114, (tiếng Nga).

trọng trong triết học Phíchơ, vì nó đảm nhận chức năng như “vật tự nó” trong triết học Cantơ.

Để giải thích cơ chế nhận thức Cantơ đã đưa vào triết học của mình “vật tự nó” tồn tại độc lập với chủ thể. “Vật tự nó” tác động lên cảm tính cá nhân và như thế là cung cấp nội dung nhận thức, vì thế ở Cantơ không có chuyện liên kết các chức năng hoạt động và bị tác động của ý thức, cảm tính và giác tính, nội dung và hình thức của nhận thức. Còn Phíchơ khắc phục nhị nguyên luận Cantơ bằng cách chối bỏ “vật tự nó” và cố gắng đưa cả hai nửa “cái Tôi” con người về một. Để làm việc đó ông phân tích thêm hoạt động độc lập của chủ thể. Vì mọi vấn đề Phíchơ nghiên cứu đều xuất phát từ triết học Cantơ, nên cả khi xem xét hoạt động độc lập ông cũng đã hướng tới người thầy của mình. Đúng ở Cantơ có dạng hoạt động độc lập như một tài nghệ ẩn sâu trong tâm hồn con người, mà chính con người cũng khó nắm được những thủ thuật của nó. Đó là *hoạt động trí tưởng tác tạo*. Ngược lại, Phíchơ cố gắng lý giải bản chất của hoạt động ấy và xác định vị trí thực của nó trong cơ chế nhận thức chung của con người. Phân tích hoạt động trí tưởng tác tạo đã đưa Phíchơ đến kết luận, nó là nguồn gốc cái hiện thực, mà khởi đầu thể hiện như là “không phải Tôi” đối với chủ thể, như sự vật, như khách thể nhận thức. Vì thế, nếu trước kia Phíchơ ghi nhận “không phải Tôi” như “cái Tôi” nào đó xa lạ, thì giờ đây ông khẳng định, cả “không phải Tôi” cũng là kết quả hoạt động của “cái Tôi”, nhưng là hoạt động độc lập với “cái Tôi” ấy.

Lập luận của Phíchơ vẫn chứa mâu thuẫn giống như khi Cantơ luận chứng cho “vật tự nó” Thực vậy, cũng như khái niệm “vật tự nó” có chứa một điều luẩn quẩn “tôi có trong ý thức sự vật ngoài ý thức” mà Cantơ không nhận ra, thì khi xác định hoạt động độc lập Phíchơ lại khẳng định, đó là hoạt động của chủ thể diễn ra ngoài chủ thể ấy. Như đã biết, Cantơ không giải quyết mâu thuẫn

ấy, là điều tạo cơ cho rất nhiều sự chê trách triết học của ông, trong đó có cả từ phía Phíchơ. Do vậy, Phíchơ hẳn là đã có ý thức về vấn đề ấy và để giải quyết nó ông đã phân tích thêm khái niệm *cái vô thức* (chính xác hơn là hoạt động được thực hiện một cách vô thức của “cái Tôi”), vì Phíchơ đã không thừa nhận bất kỳ thứ gì khác, ngoài “cái Tôi” và hoạt động do nó thực hiện.

Bằng việc phân tích hoạt động vô thức, Phíchơ đã hạ xuống tầm thấp nhất của tâm lý con người và lý giải rằng, cơ sở của hoạt động ý thức đầu tiên là trí tưởng tác tạo và hoạt động ấy diễn ra một cách vô thức, không phải vô thức nói chung, mà thiếu sự phản tư, thiếu sự phân giải thật rõ ràng những quy tắc, quy luật và nguyên tắc dẫn dắt nó. Đó là hoạt động của “cái Tôi” tuyệt đối, được thực hiện tự do, không phụ thuộc vào “cái Tôi” hữu hạn và được thể hiện trong các sản phẩm hiện thực. Đối với “cái Tôi” kinh nghiệm chúng biểu hiện là đối tượng bên ngoài, như là “không phải Tôi” Bằng cách đó Phíchơ khẳng định, cơ sở của “cái Tôi” lý luận và thực tiễn đều là hoạt động vô thức của tư duy. Mặc dù ông đánh đồng hoạt động ấy với trí tưởng tác tạo, nhưng trên thực tế đã đi rất xa so với cách Cantơ kiến giải nó.

Thực vậy, ở triết học Cantơ trí tưởng tác tạo gánh vác chức năng tổng hợp, liên kết chất liệu trực quan thuần túy với các phạm trù giác tính. Kết quả của hoạt động ấy là niệm thức thời gian và là hình mẫu trực quan của việc xây dựng “đối tượng nói chung” Mặc dù ở Phíchơ trí tưởng vẫn bảo toàn tính chất tự hoạt động và tự do của mình, nhưng đã không còn là trí tưởng ở nghĩa trọn vẹn của từ này, vì nó không cho bất cứ hình mẫu nào để xây dựng “đối tượng nói chung” nữa. Nhiệm vụ chủ yếu của trí tưởng tác tạo ở Phíchơ là thống nhất sự đối lập của “cái Tôi” lý luận và thực tiễn, trình bày nó như là những thứ được sinh ra bằng hoạt động của “cái Tôi” tuyệt đối.

Phíchơ đã cố giải quyết nhiệm vụ, mà Cantơ cho là không thể giải được: vạch ra cơ chế của trí tưởng tác tạo và diễn đạt nó bằng các phạm trù của “Khoa học luận” Và trên con đường ấy ông đã nêu ra những điểm thật sự mới trong việc luận chứng cho các khả năng trí tuệ của con người, trước hết là trong việc nghiên cứu quá trình tư duy lý luận. Chẳng hạn, việc trí tưởng tác tạo giả định sự thống nhất tất cả các hành động của “cái Tôi” như là sự đồng nhất các mặt đối lập cho phép Phíchơ nhận thức sâu hơn bản chất biện chứng của tư duy, vì ngay ở đây ông đã thấy, “khái niệm tư duy đối lập với chính mình: *nó biểu thị một hoạt động trong quan hệ với đối tượng được suy tưởng; nó biểu thị sự bị tác động trong quan hệ với tồn tại nói chung*, bởi lẽ tồn tại cần phải có giới hạn để tư duy có thể thấu hiểu được”¹.

Đây là tâm điểm vấn đề ta quan tâm, vì trong tiến trình luận chứng cho mâu thuẫn chủ yếu của nhận thức Phíchơ đã vạch ra *biện chứng của hình thức và nội dung trong sự phát triển của tư duy khoa học*. Chẳng hạn, khi ông khẳng định, tư duy có tính hoạt động trong quan hệ với đối tượng được suy tưởng, nghĩa là ông đề cập đến *hoạt động hình thức của tư duy giác tính*, tức là loại hoạt động chủ yếu dựa trên hình thức của nhận thức. Quá trình tư duy như thế rất tiêu biểu cho việc lĩnh hội miễn tồn tại “không phải Tôi”, tức là miễn đã được nhận thức khai phá, đã có tính xác định hay hình thức của nó. Nhận thức phải vận động phù hợp hình thức ấy, vì thế đúng hơn ở đây là nói không phải về “đối tượng được suy tưởng”, mà về đối tượng đã được tư duy khám phá.

Lại là chuyện khác, khi tư duy hướng đến “tồn tại nói chung”, đến tồn tại mà tư duy còn chưa lĩnh hội được và là kết quả hoạt động của trí tưởng tác tạo. Trong trường hợp này “tồn tại nói chung” ở Phíchơ cũng là chất thể của tư duy, tuy nhiên nó liên hệ

1. *Sđd*, tr. 118.

với các phạm trù giác tính theo cách khác hẳn so với ở Cantor. Mặc dù Cantor khẳng định, các phạm trù không nối kết với chất thể bất kỳ, mà chỉ với chất thể đã được tổng hợp trong hoạt động trực quan thuần túy, nhưng ông lại chỉ coi giác tính là có tính chủ động, vì chỉ có nó mới có khả năng sắp đặt lại chất thể bất định, thụ động và vô trật tự. Nguồn gốc của chất thể của tư duy ở Cantor là “vật tự nó” nằm ngoài cá nhân, còn nguồn gốc của các phạm trù là giác tính siêu nghiệm của chủ thể, tức là ở đây, cũng như ở mọi điểm khác của triết học phê phán, vẫn còn nhị nguyên luận không thể khắc phục nổi. Còn Phíchơ, như đã biết, lại khẳng định nhất nguyên luận biểu hiện ở chỗ, ông đã loại ra khỏi triết học của mình “vật tự nó” mà ông cũng không hiểu, và cho rằng, nguồn gốc cả của phạm trù, lẫn chất thể của tư duy đều là trực giác trí tuệ được thể hiện trong triết học lý luận dưới dạng trí tưởng tác tạo.

Nhưng điều chính yếu nhất trong lập luận Phíchơ là khẳng định, “tư duy biểu đạt sự bị tác động nào đó trong quan hệ với tồn tại nói chung”, tức là tính chủ động trong trường hợp này thuộc về trí tưởng tác tạo. Cần lưu ý, bị tác động trong cách hiểu của Phíchơ không là sự phủ định tuyệt đối tính tích cực và hoạt động của tư duy, mà là sự giới hạn phần về lượng của nó, bởi lẽ phép biện chứng Phíchơ mang tính lượng. Vì thế khi tư duy thâm tóm một lĩnh vực “tồn tại nói chung” nào đó và cố xác định nó, tức là làm rõ hình thức, thì trong hoạt động của mình nó hướng vào những tính quy luật do “tồn tại nói chung” hay chất thể của tư duy sắp đặt.

Phíchơ đã lật lại hầu hết những luận điểm xuất phát của Cantor về mối quan hệ giữa chất thể và mô thức, khẳng định sự liên hệ bền chặt giữa chúng. Sự việc ở Cantor là ngược lại: các phạm trù không khi nào đồng tính với chất thể mà chỉ luôn đồng tính với chính chúng theo những quy luật phát sinh từ sự vận động riêng của chúng trong nhận thức khoa học. Còn Phíchơ, dù

cũng đồng ý với các phạm trù do Cantơ đưa ra, nhưng ông lại dựa cả vào chất thể của tư duy để luận chứng chúng.

Thực vậy, nếu chú ý đến các phạm trù chất thể và mô thức, thì sẽ thấy, ngay ở xuất phát điểm của hệ thống Phíchơ, ở hành vi sinh ra “không phải Tôi” chúng đã là hoạt động của “cái Tôi” “Cái Tôi” cuối cùng là “cái Tôi” tuyệt đối, còn hoạt động của nó là hoạt động của trí tưởng tác tạo kiến lập ra mọi vật thể, mà đối với “cái Tôi” hữu hạn thể hiện là “không phải Tôi”, là đối tượng ngoài, là hiện thực được nó suy tưởng nhờ phạm trù chất thể. Quan hệ của “cái Tôi” kinh nghiệm với “không phải Tôi” lúc đầu là quan hệ bị tác động lý luận, vì ở đây nó đụng với thế giới vật thể như là với khách thể bên ngoài đối với nó, như với hiện thực xa lạ nhưng lại đang hạn chế các hành động của nó. Phíchơ viết: “Không phải - Tôi xác định (một cách hoạt động) “cái Tôi” (chừng nào nó nằm ở trạng thái bị tác động)”¹. Nhưng vì ở Phíchơ “không phải Tôi” cũng là kết quả hoạt động của “cái Tôi”, nên hoạt động ấy thể hiện là hoạt động phản diện sinh ra cái khác hay sự khác nhau trong quá trình tư duy. Song lại vì hoạt động của tư duy sinh ra sự khác nhau, được đúc rút lại ở phạm trù hình thức, nên việc luận chứng cho hoạt động của “không phải - Tôi” trong quá trình tư duy cũng là suy diễn ra phạm trù hình thức ở Phíchơ.

Tất cả điều đó chứng tỏ, hai hành động tư duy xuất phát điểm ở Phíchơ ngược hướng với nhau: “cái Tôi” giả định “không phải Tôi” và “không phải Tôi” giả định “cái Tôi” Ngoài chuyện đó ra, sự vận động của các phạm trù mô thức và chất thể là cơ sở của chúng. Tính chất phản tư (đã được Cantơ chú ý đến) của các phạm trù chất thể và mô thức thể hiện ra trong mối liên hệ bền chặt của chúng và cũng xác nhận tư tưởng Cantơ: “Đây là hai khái niệm được đặt làm nền tảng cho mọi sự phản tư khác và chúng gắn bó

1. *Sđđ*, tr. 104.

không thể tách rời với bất cứ sự sử dụng giác tính nào”¹ Thực vậy, mọi hoạt động tư duy đều bắt đầu trước hết từ việc tách ra hiện thực (chất thể), rồi sau đó sẽ chịu sự xác định, làm rõ của mô thức.

Mặt khác, Phíchơ tiếp tục phát triển các phạm trù chất thể và mô thức. Việc đó trước hết gắn với sự suy ngẫm lại quy chế của chất thể trong triết học của ông. Như đã biết, chất thể ở Cantơ là tổng thể bất định cảm giác và tri giác xuất hiện ở chủ thể khi có sự tác động của “vật tự nó” lên các giác quan, rồi sau đó được định hình nhờ các niệm thức siêu nghiệm thuần túy của tư duy các phạm trù. Nói cách khác, đối với Cantơ chất thể không có tính quy luật riêng và chỉ có nó khi liên kết với mô thức (các phạm trù giác tính). Sự việc đã khác ở Phíchơ, vì đối với ông chất thể là cái thể hiện như “không phải - Tôi”, được sinh ra bởi trí tưởng tác tạo và đã tự có trong nó tất cả các hình thức vận động tất yếu. Vì thế, nếu ở Cantơ chất thể và mô thức thuộc về các cảnh khác nhau của cây nhận thức, thì ở Phíchơ cây đó chỉ còn một thân là trực giác trí tuệ được thể hiện dưới dạng trí tưởng tác tạo sinh ra tính xác định cả của chất thể, lẫn hình thức. Và nếu ở Cantơ chỉ *hình thức mới có tính chủ động*, thì ở Phíchơ không chỉ hình thức, mà cả *chất thể* cũng có tính ấy, chúng đều có các quy luật riêng cần phải được làm rõ, lý giải và tính đến trong nhận thức.

Việc công nhận vật chất có những tính quy luật riêng có nghĩa là nó đã trở thành nội dung, chừng nào mà giờ đây nó thể hiện không như bản thể thụ động và bất định, mà như tính xác định cụ thể, tức là tự có hình thức tương ứng với nó. Mặt khác, đối với Phíchơ *hình thức không chỉ là sơ đồ hoạt động chủ thể thuần túy bất phân biệt đối với chất thể đối lập với nó như ở Cantơ, mà nó còn trở thành hình thức nội dung*, tức là trong sự vận động của mình nó tính đến cả tác động của chất thể. Có sự thay đổi mỗi

1. I.Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải) Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 548 - 549.

quan hệ như thế giữa chất thể và hình thức ở Phíchơ chính là do có sự xem xét lại vai trò của chất thể trong quá trình tư duy, vì giờ đây nó thể hiện không đơn giản như “sự đa dạng các ấn tượng cảm tính” làm chất liệu cho sự hoá thân của mô thức, mà như chất thể xác định, tức như nội dung.

Để nhận ra sự tiến bộ trong việc Phíchơ nghiên cứu biện chứng hình thức và nội dung, tuy nhiên không được quên quan điểm duy tâm chủ quan của ông, theo đó toàn bộ các luận điểm triết học được ông triển khai trong khuôn khổ kiến giải chủ quan về tư duy. Chính điều đó tạo ra nhiều khiếm khuyết, đặc biệt là tính chất thuần lượng của phép biện chứng, sự thiếu hụt các tính quy luật tự nhiên trong tiến trình phân tích hoạt động con người, mối liên hệ khó giải thích giữa “cái Tôi” tuyệt đối và “cái Tôi” hữu hạn v. v.. Từ đó dẫn đến những hạn chế cơ bản của biện chứng hình thức và nội dung được triển khai trong “Khoa học luận”: mối liên hệ trừu tượng giữa các phạm trù đã nêu, sự hạn chế các hình thức được nghiên cứu trong phạm vi chủ thể, sự độc lập của chúng với thế giới khách quan v. v..

Tóm lại, tuy theo cách nhìn, người ta có thể xem học thuyết của hai nhà tiên phong của triết học cổ điển Đức như một “thỏa hiệp tối” hoặc một “sự dung hoà sáng suốt” giữa thuyết duy lý và thuyết duy kinh nghiệm, hoặc giữa siêu hình học truyền thống và bất khả tri luận. Nhưng dấu sao, học thuyết của các ông cũng đã là nỗ lực lớn giải quyết những bế tắc về lý luận đứng trước một thời kỳ lịch sử nhất định bằng cách thử đặt vấn đề kiểu khác để đi đến sự tổng hợp có những điểm mới mẻ và sáng tạo đáng kể. Những người kế tiếp gần gũi nhất sau các ông là Sêlinh và Hêghen đã nhận rõ công lao cũng như hạn chế lịch sử của các ông. Bởi vậy, họ đã nỗ lực loại trừ những khiếm khuyết ở các ông bằng cách chú tâm phân tích các quá trình “tư duy thực”, tức là tư duy được hiện thực hoá không chỉ ở lĩnh vực nhận thức xã hội, mà còn trong khoa học tự nhiên. Nhưng đó sẽ là chủ đề của một nghiên cứu khác.

TÍNH CỔ ĐIỂN TƯƠNG ĐỐI VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC ĐỐI VỚI CÁC TRÀO LƯU TRIẾT HỌC PHƯƠNG TÂY

NGUYỄN THANH TUẤN*

Triết học cổ điển Đức (từ khoảng thế kỷ XVIII đến giữa thế kỷ XIX) đã và vẫn đang ảnh hưởng đến nhiều trào lưu triết học cận và hiện đại phương Tây, từ trào lưu tư tưởng khoa học chủ nghĩa đến trào lưu nhân bản chủ nghĩa, duy tâm tư biện và trào lưu triết học tôn giáo. Sở dĩ như vậy vì trong triết học cổ điển Đức, "tính cổ điển" là có ý nghĩa tương đối.

1. Tính cổ điển tương đối trong triết học cổ điển Đức

Tính "cổ điển" (classic) xuất xứ từ tiếng Latinh classicus; thoát đầu vào khoảng thế kỷ V trước Công nguyên chỉ có nghĩa là các công dân thuộc lớp người đóng thuế đầu tiên; sau đó được hiểu là tính thứ nhất, tính điển hình trong văn hoá - nghệ thuật. Từ thế kỷ XVII sau Công nguyên ở nước Anh, Pháp, Đức, tính cổ điển được hiểu là hình thức hoàn thiện của tư tưởng tiến bộ trong cuộc đấu tranh giải phóng con người khỏi quyền lực phong kiến và Nhà thờ. Nó cũng thể hiện cho tính hoàn mỹ trong việc kế thừa, phát huy truyền thống văn hoá nghệ thuật Hy La. "Tính cổ điển" và

* Tiến sĩ, Phó viện trưởng Viện nghiên cứu kinh điển mácxít.

"lãng mạn", hay "phi cổ điển" từ thế kỷ XVIII được bàn nhiều trong triết học, văn học và nghệ thuật phương Tây. Tính cổ điển được đặc trưng tư duy theo lối trí năng, còn tính lãng mạn được đặc trưng theo lối trí tuệ. Trong tiếng Đức có sự phân biệt giữa trí tuệ (Die Vernunft) với trí năng (Der Verstand). Die Vernunft - là cách thức sử dụng bộ óc theo lối suy luận sáng tạo, siêu việt và của lối suy luận trực giác tổng hợp. Der Verstand - là cách tư duy thiên về duy lý thực tế.

Từ thế kỷ XVIII đến nay, ở nước Đức nói riêng và phương Tây nói chung, có những giai đoạn nổi trội yếu tố lãng mạn và trái ngược, cũng có thời kỳ cái cổ điển là "mốt". Từ lối tư duy trí năng nên nét chính của cổ điển là trừu tượng hoá duy lý, dựa vào kinh nghiệm và thường là máy móc, cứng nhắc. Trong khi đó, đặc điểm chính của lãng mạn là trực giác, tình cảm và siêu việt, nên thiên về cái mới, cái cơ bản, linh hoạt. Đặc trưng này có thể nhận thấy ở một lĩnh vực nào đó và cũng chỉ hiện rõ trong một thời gian nhất định. Chẳng hạn, có thể khái quát văn học, mỹ thuật, hội họa nửa đầu thế kỷ XIX là lãng mạn, trong khi văn học, mỹ thuật, hội họa thế kỷ "khai sáng" (thế kỷ XVIII) có thể được coi là cổ điển¹.

Song, sự khái quát trên chỉ là ước lệ, đặc biệt đối với những "nhà bác học có tri thức bách khoa" (Ph. Ăngghen) trong thời đại cách mạng tư sản.

C. Mác viết: "Các triết gia không mọc lên như nấm từ trái đất, họ là sản phẩm của thời đại của mình, của dân tộc mình, mà dòng sữa tinh tế nhất, quý giá và vô hình được tập trung lại trong những tư tưởng triết học"². Có thể nói rằng, triết học cổ điển Đức

1. *Văn minh phương Tây*, Nxb. Văn hoá Thông tin, Hà Nội, 1994, tr. 656-657.

2. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t. 1, tr 156.

trước tiên là sản phẩm của trào lưu “triết học (có tính) công dân cổ điển” tiếng Đức là Die klassische buergerliche Philosophie - phát triển khắp Tây Âu từ thế kỷ XVII. Bắt đầu từ Ph.Bêcon (1561-1626), trào lưu triết học này khẳng định lại vị trí, vai trò thế giới quan của triết học vốn đã được Platôn (428-348 tr.CN) và Aristốt (383-322 tr.CN) tuyên ngôn từ thế kỷ IV tr.CN nhưng trong nhiều thế kỷ đã bị thần học thời Trung cổ chiếm hữu. Nghĩa là nó giải phóng triết học khỏi thần học. Mặt khác nó cũng khẳng định vai trò thế giới quan đối với các khoa học đang manh nha trên cái nền tảng của công nghiệp hoá tư bản chủ nghĩa trong thời kỳ này. Sau nữa, triết học cổ điển Đức cũng và chủ yếu là sản phẩm của xã hội Đức vào cuối thế kỷ XVIII nửa đầu thế kỷ XIX còn lạc hậu về kinh tế và chính trị so với các nước Anh, Pháp đã trải qua cách mạng tư sản. Nhưng tư tưởng triết học có tính cổ điển ở Anh, nhất là Pháp (thế kỷ XVII - XVIII) đã có ảnh hưởng sâu rộng đến các công quốc Đức, đặc biệt là Phổ. Tư tưởng này “đề cao lý tính với tính cách là vị quan toà duy nhất xét xử tất cả những cái hiện tồn như thế nào”. Nó “dòi phải loại bỏ không thương xót tất cả những gì trái với lý tính vĩnh cửu”¹. Nó coi con người có tư duy là chủ thể và trung tâm của triết học. Tuy mỗi nhà triết học xây dựng phạm trù “cái tôi” lý tính thế nào thì luận giải mối quan hệ giữa chủ thể và khách thể như thế.

Triết học cổ điển Đức ra đời trong giai đoạn phương Tây xây dựng “vương quốc lý tính”, mà thực chất là vương quốc được lý tưởng hoá của giai cấp tư sản trong thời kỳ đang lên của nó. Sự lý tưởng hoá một mô hình chính trị đến mức như là sự tột đỉnh của sự hoàn thiện lịch sử trong điều kiện thực tiễn còn lạc hậu ở nước Đức đã không tránh khỏi những yếu tố không tưởng, cường điệu, phiến diện về mặt nhận thức và bảo thủ về mặt xã hội. Triết học cổ điển

1. *Sđd.*, t. 20, tr 356.

Đức cơ bản là sản phẩm của những giáo sư do nhà nước bổ nhiệm. Tác phẩm của họ - nói theo Ph. Ăngghen "là sách giáo khoa được mọi người thừa nhận và cái hệ thống hoàn tất của toàn bộ sự phát triển triết học, tức là hệ thống Hêghen, thậm chí đã được nâng có thể nói là lên địa vị triết học nhà nước của vương quốc Phổ¹. Mặt khác, triết học Đức cũng được xây dựng trong điều kiện bùng nổ các khám phá và phát minh khoa học (định luật bảo toàn năng lượng, thuyết tế bào, thuyết tiến hoá của Đacuyn...) cùng với năng lực tinh thần tuyệt vời, óc phán đoán và tổng hợp cao của các triết gia Đức. Tất cả những nguyên nhân đó đã tạo nên tính cổ điển trong triết học Đức ở giai đoạn này.

Tính cổ điển trong triết học Đức ở giai đoạn này được thể hiện tiêu biểu trong phép biện chứng của Gi. V. Hêghen (1770-1831), bởi hai lẽ:

- Phép biện chứng của Hêghen đã kế thừa, phát huy một cách hệ thống các yếu tố biện chứng có trước, nhất là phép biện chứng của E. Hêracolit (540-480 tr. CN) thời Hy Lạp cổ đại. Phép biện chứng của Hêghen tuy duy tâm khách quan song đã được xây dựng thành hệ thống lý luận chặt chẽ.

Tính hệ thống hoá duy lý có tính kinh điển của phép biện chứng Hêghen. Công trình *Lôgic học* (1812-1816) của ông đã hệ thống hoá một cách mẫu mực những nguyên lý chủ yếu của phép biện chứng.

Như vậy, có thể hiểu tính cổ điển ở hai hàm nghĩa chính: a) kế thừa, phát triển "vốn cổ"; b) tính kinh điển về lý luận, phương pháp luận duy lý phê phán. Ngoài ra, triết học cổ điển Đức còn tô đậm tính cổ điển của mình ở "địa vị triết học nhà nước" (Ph. Ăngghen) và trở thành sách giáo khoa giáo dục cho mọi người, được mọi người thừa nhận hoặc buộc mọi người phải thừa nhận,

1. *Sđd*, t. 21, tr.391.

chỉ ít là trong luật pháp của vương quốc Phổ. Nét đặc sắc của triết học cổ điển Đức là trong điều kiện "triết học nhà nước" nhưng các nhà triết học, nối tiếp nhau, mỗi người một vẻ, người sau phê phán người trước về "cái tôi" lý tính để rồi cuộc, tạo thành quá trình vận động, phát triển liên tục và không liên tục của triết học. Song cũng chính do cách hiểu phạm trù "cái tôi" lý tính khác nhau ở mỗi nhà triết học nên đã trở thành tính đa dạng của cổ điển Đức. Có lẽ vì thế mà tính cổ điển Đức không đóng khung trong phạm trù "kinh điển" của mình.

Thật vậy, nếu xét quá trình phát triển chung của triết học cổ điển Đức, cũng như diễn biến tư tưởng của phần lớn các nhà triết học hàng đầu của dòng triết học này thì "tính cổ điển" đúng là có ý nghĩa tương đối.

Trong quá trình phát triển chung của triết học cổ điển Đức thì thoát đầu I.Cantơ (1724-1804) bằng "giả thuyết tinh vân", sự tồn tại khách quan của "Vật tự nó" và "biện chứng nghịch lý" đã loại bỏ cú hích đầu tiên của Thượng đế vào sự vận động của vật chất, hình thành một số nhân tố biện chứng trong nhận thức và đề cập cái "tôi" (ý thức của con người) trong quá trình nhận thức¹.

Tiếp đó, G. Phíchơ (1762-1814) đã xây dựng cái "tôi" thành hiện thực duy nhất và bên ngoài chủ thể không có gì tồn tại. Cái tôi là lý tính và cũng là ý chí; nó là nhận thức và cũng là hành động².

Ở G. Phíchơ, tính duy lý đã được đẩy cao nhưng vẫn mang tính chủ quan. Tính duy lý đạt đến mức điển hình là ở Gi. V. Hêghen.

G. V. Hêghen đã xác lập con đường nhận thức biện chứng thông qua các "vòng khâu", các nấc thang từ thấp đến cao qua ba

1. *Từ điển các nhà triết học*, Nxb. Dixơ, Béclin, 1982, tr. 451, (tiếng Đức).

2. *Sđd*, tr. 268 - 270.

giai đoạn của “ý niệm tuyệt đối: giai đoạn lôgic”, giai đoạn quan niệm chuyển hóa thành tự nhiên và giai đoạn “tinh thần tuyệt đối” Tính duy lý cổ điển trong “Ý niệm tuyệt đối” của Hêghen được thể hiện trong tiến trình: bắt đầu là chính đề rồi đến phản đề và hoàn thiện ở tổng hợp (hợp đề). Song cũng chính ở đỉnh cao của cái duy tâm khách quan thì Hêghen cũng đã đặt tiền đề cho chủ nghĩa duy vật, chẳng hạn ông coi hoạt động thực tiễn của con người phải tuân thủ quy luật tự nhiên và phát hiện vai trò của công cụ lao động.

Và đến Ph.V. Sêlinh (1775-1854), L. Phoiơbắc (1804-1872), A.Sôpenhauơ (1788 - 1860) tình hình còn khác nữa.

Ph.V Sêlinh thông qua “triết học đồng nhất” của mình đã không còn coi “quan niệm tuyệt đối” là bản nguyên và căn nguyên của thế giới như Hêghen quan niệm. Theo “triết học đồng nhất”, sự đồng nhất hóa tuyệt đối của tồn tại và tư tưởng, của vật chất và tinh thần, của khách thể và chủ thể là bản nguyên nền tảng và cũng là căn nguyên của vũ trụ. Sêlinh gán cho bản nguyên đó một ý chí và một sự hoạt động vô ý thức. Cái “tôi” lý tính của ông không phải là khởi điểm và trung tâm của giới tự nhiên như Phíchơ và Hêghen nhìn nhận, mà là kết quả cuối cùng sự tiến bước của linh hồn vũ trụ. Tư tưởng về “tính nhị nguyên phổ biến” đã từng bước dẫn ông đến việc sáng lập “triết học về việc Chúa truyền” và trở thành một “nhà triết học của đạo Thiên Chúa” như cách nói của Ph. Ăngghen¹. Nghĩa là ông đặt niềm tin cao hơn lý trí vốn là đặc trưng của tính cổ điển trong triết học Đức lúc đó.

Đối với L. Phoiơbắc, “Ý niệm tuyệt đối” cũng chỉ là sản phẩm của một khí quan vật chất, tức bộ óc; vật chất không phải là sản phẩm của tinh thần, mà chỉ có bản thân tinh thần mới là sản phẩm tối cao của vật chất. Quan điểm duy vật trong triết học tự

1. *Sđd*, tr. 820 - 823.

nhiên dẫn ông đến quan điểm duy vật trong lý luận nhận thức. Ông coi con người thống nhất giữa thể chất và tinh thần của một sinh vật kể cả giới tự nhiên với tư cách nền tảng của con người là điểm xuất phát và đối tượng của triết học. Ông nhấn mạnh "bản chất cộng đồng" của con người với "tình yêu" như là tố chất người quan trọng nhất trong cảm giác và trong nhận thức lý tính¹. L. Phoiơbác không gọi triết học của mình là chủ nghĩa duy vật, mà là thuyết nhân bản; đáng lẽ đề cao lý trí như một nhà cổ điển đích thực, ông lại ca ngợi tình yêu con người.

Ở dạng tiếp cận khác, Sôpenhauser, cũng là nhà triết học thuộc trào lưu "triết học có tính công dân cổ điển", lại coi ý chí là bản chất của thế giới. Đáng lẽ đề cao "cái tôi lý tính", ông khẳng định ý chí là cơ sở của vạn vật.

Từ triết học của L. Phoiơbác và Sôpenhauser, các nhà nghiên cứu lịch sử triết học nhận thấy đến đây đã kết thúc truyền thống cổ điển trong triết học Đức. Từ triết học của L. Phoiơbác và Sôpenhauser đã mở ra hướng mới ở bình diện thế giới quan, nhân sinh quan và phương pháp luận nhận thức triết học không giới hạn ở cái "tôi" lý tính thuần túy như trong triết học cổ điển Đức.

Tính cổ điển tương đối trong triết học cổ điển Đức không chỉ thấy ở các triết gia Ph.V. Sêlinh, L. Phoiơbác và A. Sôpenhauser mà ở cả G. Phíchơ và đặc biệt là ở Cantơ. G. Phíchơ nâng cái "tôi" lý tính lên thành lực lượng sáng tạo vạn năng, nhưng đến cuối đời lại đề xướng tư tưởng "đời sống hạnh phúc" và coi "nhận thức là sự truyền bảo của Thượng đế" Triết học cổ điển Đức cũng như triết học phương Tây thế kỷ XVII - XIX đấu tranh giải phóng triết học khỏi tôn giáo trong khi G. Phíchơ và Ph.V. Sêlinh vào cuối đời lại xây dựng triết học tôn giáo. Cantơ là triết gia sáng lập triết học cổ điển Đức nhưng ông cũng là người đầu tiên đưa ra "thuyết bất khả

1. *Sđd*, tr. 258 - 263.

tri” Trong tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy* (1781), ông không nhấn mạnh một chiều lý trí, mà đặt vấn đề về khả năng và giới hạn nhận thức con người thông qua hai khái niệm “hiện tượng” và “Vật tự nó” Nhận thức của con người vừa hữu hạn vừa vô hạn; hữu hạn khi nhận thức được hiện tượng, vô hạn khi vươn đến thế giới “Vật tự nó” Triết học cổ điển Đức tôn vinh con người lý trí và là sự thăng hoa của chủ nghĩa duy tâm; nhưng khi manh nha dòng triết học này, Cantơ lại hoài nghi lý trí con người và tìm cách dung hòa chủ nghĩa duy vật với chủ nghĩa duy tâm như V.I. Lênin đã viết. Đến khi kết thúc chủ nghĩa cổ điển Đức, L. Phoiơbác và Sôpenhauơ xác định triết học của mình là “thuyết nhân bản” hay “ý chí luận” là cũng để đối lập với chủ nghĩa duy vật và duy tâm.

Do tính cổ điển tương đối trong triết học cổ điển Đức nên nó có tính mở và có ảnh hưởng lớn đến nhiều trào lưu triết học cận và hiện đại phương Tây.

2. Khởi nguồn và tác động của triết học cổ điển Đức đối với các triết học cận và hiện đại

Trong khi triết học ở thế kỷ XVII, XVIII và XIX đề cao cái duy lý thì triết học thế kỷ XX nhấn mạnh vai trò của cái phi lý, của tiềm thức và vô thức, của ý chí, của nhân cách. Trên cái nền của sự đa dạng ấy, hơn 100 năm qua, tư tưởng triết học phương Tây phát triển rất phong phú và diễn biến phức tạp. Các trào lưu triết học cận, hiện đại về đại thể có thể quy về bốn loại sau đây:

Trào lưu triết học mácxít, coi triết học và các khoa học đặc thù có mối quan hệ biện chứng và khẳng định ý nghĩa thế giới quan của triết học.

Trào lưu chủ nghĩa khoa học, coi triết học và các khoa học đặc thù có vị trí ngang nhau; từ đó phủ nhận ý nghĩa thế giới quan của triết học.

- Trào lưu nhân bản chủ nghĩa, tách riêng và đối lập triết học

với các khoa học đặc thù, trên cơ sở coi đối tượng của triết học là những vấn đề phi lý tính, bản năng, ý chí, tình cảm con người.

Trào lưu duy tâm tư biện và triết học tôn giáo, đặt triết học lên trên các khoa học đặc thù, lên trên bản chất lý tính của con người.

Trào lưu triết học mácxít kế thừa trực tiếp và phát triển các nhân tố biện chứng và duy vật trong triết học cổ điển Đức, cụ thể là phép biện chứng của Hêghen và chủ nghĩa duy vật L. Phoiơbắc. C. Mác đánh giá cao Hêghen ở chỗ: ông đã nêu lên phép biện chứng tương đối hoàn chỉnh, tuy đó là phép biện chứng duy tâm. C. Mác nhặt ra những hạt nhân hợp lý trong tư tưởng biện chứng của Hêghen và cải tạo chúng trên cơ sở duy vật. Đồng thời, ông phê phán những khuyết điểm trực quan, siêu hình và duy tâm về xã hội của L. Phoiơbắc và dựa vào sự khái quát những thành tựu khoa học cũng như tinh hoa tư tưởng nhân loại để xây dựng chủ nghĩa duy vật triệt để, từ lĩnh vực tự nhiên đến lĩnh vực xã hội; đó là chủ nghĩa duy vật biện chứng và chủ nghĩa duy vật lịch sử.

Trào lưu chủ nghĩa khoa học gồm: chủ nghĩa thực chứng, chủ nghĩa makhơ (chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán), triết học phân tích... Trào lưu triết học này đa dạng về lý luận: có loại không chú trọng khoa học tự nhiên; có loại nhấn mạnh phương pháp thực nghiệm, phương pháp phân tích, phương pháp hệ thống v.v..¹. Một trong những nguồn gốc lý luận quan trọng của chủ nghĩa khoa học là thuyết “bất khả tri” của Cantơ. Ông cho rằng, khoa học của mỗi thời đại chỉ giải quyết được các vấn đề thuộc khả năng của nó. Và nó chỉ nắm bắt được cái phát lộ ra cho chủ thể, tức “hiện tượng”, còn “Vật tự nó” là bản chất sâu kín, tồn tại khách quan, bên ngoài

1. Xem: Huỳnh Khái Vinh Nguyễn Thanh Tuấn: *Bàn về khoa học trong văn hoá* (tái bản lần thứ nhất), Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2004, tr. 101 - 102.

con người; nó kích thích nhận thức của con người, song không phải là đối tượng trực tiếp của tri thức. Từ gợi ý này của triết gia sáng lập triết học cổ điển Đức, các trào lưu triết học khoa học chủ nghĩa tập trung vào những hiện tượng có thể chứng thực được bằng kinh nghiệm, bằng cảm giác.

Trào lưu nhân bản chủ nghĩa gồm: chủ nghĩa duy ý chí của A.Sôpenhaus, Nítso và Xêren Kiécckogoc, triết học đời sống Đức, Pháp, chủ nghĩa hiện sinh Pháp, chủ nghĩa Phrôt, hiện tượng học của Huxéc, nhân học triết học v.v..¹. Chủ nghĩa duy ý chí hay ý chí luận coi cái thực tại không phải là cảm giác lý tính, cũng không phải là vật chất, mà là một năng lực mù quáng thúc đẩy con người và vũ trụ được A.Sôpenhaus gọi là “ý chí”. Ở trên ta đã biết quan điểm của Sêlinh về ý chí và sự hoạt động vô ý thức của bản nguyên vũ trụ trong tư tưởng “triết học đồng nhất” của ông.

Trào lưu triết học đời sống với những sáng lập viên hàng đầu U. Đinhtây và Hănggi Bécxông đều cho rằng, sự sống không phải là một cơ chế lý hóa tuân thủ theo quyết định luận vật chất hay ý thức, mà có “đà sống” (clanvital) để tự do vượt lên quyết định luận và có Thượng đế. Do đó, con người có thể tự do quyết định và tâm vóc con người có thể ở ngoài lịch sử, ngoài quy luật. Tư tưởng “đời sống hạnh phúc” của G. Phíchơ và “thuyết nhân bản” của L. Phoiơbác không phải là không có ý nghĩa đối với trào lưu triết học đời sống.

Nhân học triết học cũng không thể không dựa vào sự gợi ý từ “thuyết nhân bản” của L. Phoiơbác và “triết học về việc Chúa truyền” của Sêlinh. Bởi lẽ, trào lưu này coi con người không phải là con người trong quan hệ xã hội, cũng không phải con người lý trí. Đối với trào lưu này để nhận thức được thực tại chỉ có thể dựa vào trực giác của phi lý tính, và niềm tin vào Chúa.

1. *Sđd*, tr. 102.

Cuối cùng, trào lưu duy tâm tư biện và triết học tôn giáo gồm chủ nghĩa Cantơ mới, chủ nghĩa Hêghen mới, chủ nghĩa Tômát mới, chủ nghĩa nhân cách.... Bản thân những thuật ngữ này đã cho thấy khởi nguồn trực tiếp hay gián tiếp ẩn dưới dạng chính đề, phản đề hay hợp đề là từ triết học cổ điển Đức. Tất nhiên diễn biến của các trào lưu này là rất đa dạng và phức tạp. Chẳng hạn, trong khi trường phái Mác-bua của chủ nghĩa Cantơ mới tiếp cận với trào lưu chủ nghĩa khoa học, thì trường phái Baden cũng của chủ nghĩa Cantơ mới lại tiếp cận với trào lưu chủ nghĩa nhân bản. Khuynh hướng phi lý tính của chủ nghĩa Hêghen mới khá mạnh. Chủ nghĩa nhân cách trên thực tế là chủ nghĩa nhân bản khoác áo tôn giáo. Chủ nghĩa Tômát mới với tư cách là triết học chính thức của Kitô giáo là sự dung hòa giữa cái duy lý và cái phi lý.

Nhìn chung, bên cạnh xu hướng đào sâu vào chủ nghĩa phi lý tính, dung hòa giữa hai trào lưu duy lý và phi lý, hoặc nâng cái thực dụng lên tầm triết lý, triết học phương Tây hiện đại có quan hệ chặt chẽ với tôn giáo; nhưng không phải là không có triết học duy lý. Chẳng hạn từ những năm 1930, nhà triết học K. Pôppơ đã nêu những mệnh đề triết học duy lý phê phán và nó đã trở thành một thứ triết học thời thượng.

Xem thế có thể thấy sức phát triển đa dạng, phức tạp, phân hóa và dung hợp của các trào lưu triết học hiện đại ở phương Tây. Đây là biểu hiện cho sức sống của triết học hiện đại nhờ đứng được (và có khả năng đứng được) trên vai những người khổng lồ như triết học cổ điển Đức nói riêng và trào lưu "Triết học có tính công dân cổ điển" trong các thế kỷ XVII - XIX ở Tây Âu nói chung.

CHÂU ĐÔN DI VÀ CANTO VỀ MÔ HÌNH THẾ GIỚI

TRẦN NGUYỄN VIỆT*

Châu Đôn Di và Canto sống cách nhau hơn bảy trăm năm, ở hai châu lục khác nhau nhưng cùng có những điểm khá gần nhau ở chỗ, hai ông đều là những người đặt nền móng cho sự ra đời của các nền triết học - Châu Đôn Di sáng lập ra trường phái Tống Nho, còn Canto là nhà sáng lập ra trường phái triết học cổ điển Đức. Điều thú vị là cả hai ông đều quan tâm đến mô hình thế giới hay nói đúng hơn, họ bàn nhiều đến vấn đề vũ trụ luận. Vậy ở họ có điểm gì chung và khác biệt?

Một trong những tác phẩm quan trọng của Châu Đôn Di bàn về vũ trụ là *Thái cực đồ thuyết* (Về hình đồ thái cực). Có thể nói, thuyết vũ trụ của Châu Đôn Di coi phạm trù “Thái cực” là một phạm trù quan trọng mà từ đó đến nay, khi bàn đến mô hình thế giới theo quan niệm của Trung Hoa truyền thống trong các tư liệu triết học không bao giờ thiếu vắng phạm trù đó. Mệnh đề của Châu Đôn Di “Vô cực nhi thái cực” không chỉ thu hút sự quan tâm của giới triết học Trung Quốc và thế giới, mà thậm chí còn gây ra cho họ sự tranh luận sôi nổi. Do tính phức tạp của ngôn ngữ Trung Hoa nên mệnh đề trên cần được xét theo hai phương diện.

* Tiến sĩ, Viện Triết học, Viện Khoa học xã hội Việt Nam.

Thứ nhất, nó bàn về sự sinh thành của vũ trụ và *thứ hai*, là bàn về bản thể của vũ trụ. Mộng Bôi Nguyên nhận định đúng rằng: “Vô cực là bản thể mang tính tinh thần, là có được từ trong “Vô cực đồ” của Đạo gia; “Thái cực” là chỉ khi chưa phân ra âm dương, từ trong “Chu Dịch” của Nho gia mà ra. Cái gọi là “Vô cực nhi thái cực” không phải là nói từ vô cực sinh ra thái cực, mà là nói có “vô cực”, do đó càng phải có thái cực. Thái cực sở dĩ tồn tại, là bởi vì có vô cực là bản thể của nó. Do vậy, trong *Thái cực đồ thuyết*, phạm trù cao nhất là vô cực, chứ không phải là thái cực. Vô cực là nguồn gốc, là bản thể của vũ trụ. Châu Đôn Di đã tiếp thu phạm trù vô cực đồ, chứng tỏ ông chịu ảnh hưởng của tư tưởng Đạo gia, nhưng ông muốn kết hợp Nho gia với Đạo gia lại, kết hợp vô cực với thái cực. Vì thế lại hấp thụ thuyết *Thế dụng* của Phật giáo, lấy vô cực làm bản thể tinh thần, lấy thái cực làm thực thể vật chất. Hai cái này là quan hệ thể dụng”¹. Như vậy nhà sáng lập trường phái Tống Nho đồng thời cũng là người thực hiện chủ trương kết hợp tam giáo lần thứ tư, lấy Nho giáo làm chủ để xây dựng học thuyết về vũ trụ có bản thể tinh thần, đó là điều trước đây chưa từng xảy ra trong lịch sử Nho gia.

Trong *Thái cực đồ thuyết* có nói rằng, “Vô cực là thái cực. Thái cực vận động sinh ra dương. Sự vận động đạt đến cực điểm thì chuyển về trạng thái tĩnh, tĩnh sinh âm. Tĩnh đạt đến giới hạn đỉnh điểm, lại chuyển sang trạng thái động. Động và tĩnh là nguyên nhân kế tiếp nhau và kết quả của chúng là sự tương thối của Âm và Dương. Âm và Dương nhờ đó được phân định, lưỡng nghi được thiết lập.

Sự chuyển hoá của dương và hoà hợp của âm sinh ra Thủy, Hoả, Mộc, Kim và Thổ còn gọi là ngũ hành, tức là năm yếu tố vật

1. Mộng Bôi Nguyên: *Hệ thống phạm trù lý học triết học phương Đông*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1998, tr. 115 - 116.

chất đầu tiên làm tiền đề cho sự hình thành vũ trụ. Ngũ hành được thiết lập một cách hài hoà và bốn mùa luân phiên nhau.

Ngũ hành là sự hợp nhất của âm và dương, âm và dương thống nhất trong Thái cực. Bản thể của Thái cực là vô cực. Ngũ hành được sinh ra và mỗi một hành đều có bản tính riêng của mình.

Cái chân thật của vô cực, cái tinh tế của nhị khí và ngũ hành hoà hợp và ngưng tụ lại thật là diệu kỳ. Đạo của Càn (biểu thị cho khí dương) là đàn ông, Đạo của Khôn (biểu thị cho khí âm) là đàn bà. Hai khí đó tác động lẫn nhau và sinh ra vạn vật. Vạn vật sinh sôi và biến đổi vô cùng.

Duy chỉ có con người mới có cái ưu tú và tối linh của nó, hình đã sinh ra rồi, thân phát phải biết”¹.

Đoạn trích trên đây phản ánh dường như khá đầy đủ quan niệm của Châu Đôn Di về sự hình thành vũ trụ. Tuy sử dụng các thuật ngữ trong *Kinh Dịch* hoặc *Hệ từ truyện*, song ông đã đem lại cho chúng những ý nghĩa khác. Chẳng hạn sự kết hợp của hai tính chất “cương và nhu” trong *Kinh Dịch* để biểu thị cho bình minh và hoàng hôn, tức là sự chuyển đổi trạng thái giữa ánh sáng ban ngày và bóng tối ban đêm, Châu Đôn Di đã trừu tượng hoá trạng thái biến đổi từ dạng đông cứng của vật thể rắn tới tính mềm mỏng vô hình và sự vận động của các khách thể của thế giới.

Điều đó cho thấy Châu Đôn Di rất chú trọng đến động và tĩnh trong quan điểm về vũ trụ. Kết quả của sự vận động đó đã tạo ra một lực hút từ trường, làm cho trong Thái cực xảy ra trạng thái kết hợp và nén lại của thực thể khi xuất hiện Âm và Dương. Ông gọi sự kết hợp đó là kỳ diệu (“Diệu hợp nhi ngưng”). Sự diệu hợp không phải được giải thích theo quan điểm tôn giáo, mà chỉ rõ quy luật tự nhiên của (Vũ trụ). Quy luật đó cũng làm cơ sở để Châu

1. Trích theo: Phùng Hữu Lan: *Lược sử về triết học Trung Hoa*, Xanh Pê-téc-bua, 1998, tr. 291, (tiếng Nga).

Đôn Di đi đến việc giải thích nguồn gốc của con người, sự kết hợp giữa thần và hình thành người chứng tỏ ở ông có quan điểm toàn diện về tam tài (Thiên, Địa, Nhân).

Tư tưởng của Cantơ ở thời kỳ tiền phê phán cũng có những điểm giống với Châu Đôn Di ở việc bám sát các nguyên lý của phép biện chứng. Những phát minh của vật lý học đương thời đã làm cho Cantơ có những “Suy nghĩ về đánh giá chính xác sức sống” luận văn tốt nghiệp đại học của ông viết năm 1746. Từ hai công thức, của Đêcátơ (mv) và của Lép-nít (mv^2) thể hiện sức mạnh hoặc xung lượng của vận động cùng với những lập luận triết học của hai ông này đã làm cho Cantơ phải suy ngẫm, đồng thời đặt câu hỏi: “Có hay không trong bản thân các vật thể một sức mạnh nội tại nào đó, hơn nữa lại là sức sống?” Bước khởi đầu của nhà triết học vĩ đại Cantơ đã có sự nghi vấn mang tính triết học sâu sắc, và mặt khác, do ảnh hưởng của các nhà vật lý các nhà triết học tự nhiên, ở Cantơ đã xuất hiện quan niệm về thế giới sống động và năng động.

Cũng như Châu Đôn Di, Cantơ chú ý nhiều đến vấn đề về nguồn gốc vũ trụ. Về mặt này chúng ta thấy giữa họ có nhiều điểm tương đồng.

Năm 1755, sau khi trở về đại học Kenigsberg, Cantơ đã viết và bảo vệ ba luận văn, trong đó có một luận văn nói về lửa. Nếu nhà triết học cổ đại Hy Lạp Hê-raclít cho lửa là bản nguyên của vũ trụ, bằng phép biện chứng làm cho thế giới trở nên có hồn, thì Cantơ cũng đi theo hướng đó để nghiên cứu vấn đề về lửa trên phương diện triết học và khoa học tự nhiên. Điều thú vị là trong các tác phẩm thời kỳ tiền phê phán của mình, Cantơ không nhắc đến một từ nào của tư tưởng triết học phương Đông về vũ trụ luận, mà chỉ thừa nhận quan điểm của mình giống với quan điểm của các nhà triết học cổ đại Hy Lạp như Hê-raclít, Lúcrexi, Êpiquya, Loxíp, Đê-môcrít, v.v.. Có thể vào thời của ông, triết

học phương Đông chưa được phổ biến ở phương Tây, về sau trong các tác phẩm của Hêghen chúng ta mới thấy Hêghen nói về tư tưởng phương Đông.

Nếu như ở Châu Đôn Di vũ trụ là kết quả của sự “điều hợp nhi ngưng” mà Âm, Dương, Ngũ hành tương giao, tương khắc, tương sinh trong sự không cùng của không gian và thời gian, thì Cantơ cho rằng, “vật chất lệ thuộc vào một số quy luật tất yếu. Tôi thấy từ trong trạng thái phân chia và phát tán hoàn toàn tự nhiên của nó có cái gì đó toàn vẹn rất đẹp và cân đối”¹. Tuy nhiên, Cantơ không nói rõ “vật chất” đó từ đâu mà ra như Châu Đôn Di (từ trong thái cực), mà ông chỉ nói rằng, đó là thứ chúng ta truy tìm, nghiên cứu. Theo Cantơ, “những thiên thể là những khối hình cầu và như vậy, có cấu tạo đơn giản nhất, chỉ là thể sơ khai mà nguồn gốc của nó chúng ta đang nghiên cứu. Sự vận động của chúng thật giản đơn. Chúng không phải là cái gì khác, ngoài sự tiếp tục tự do vận động mà chúng có được ở một lúc nào đó do trọng lượng của vật thể được phân bố ở trung tâm, làm cho sự vận động đó theo vòng tròn. Ngoài ra, không gian vận động của các thiên thể là trống rỗng; khoảng cách giữa chúng cực kỳ lớn... Thiết nghĩ, chẳng phải là kiêu ngạo cũng có thể nói được rằng: “Hãy cho tôi vật chất, tôi sẽ xây dựng được thế giới từ nó, nghĩa là, hãy cho tôi vật chất, tôi sẽ chỉ ra cho các anh thấy, thế giới ra đời từ vật chất như thế nào?”².

Châu Đôn Di cho rằng, “Khi Dương biến sẽ giao hoà với Âm mà sinh ra Ngũ hành: Thủy, Hoả, Mộc, Kim, Thổ” Năm thực thể đó lại tham gia vào chu trình chuyển hoá lẫn nhau, tan hợp với nhau một cách hài hoà mà sinh ra bốn mùa Sự tạo tác của vũ trụ

1. *Văn tuyển tư liệu triết học thế giới* (4 tập), Nxb. Tư tưởng, Mátxcơva, 1971, tr. 92, (tiếng Nga).

2. *Sđđ*, tr. 93 - 95.

là một quá trình sinh thành. Sự vận động của Âm, Dương sinh ra Ngũ hành, đến lượt mình Ngũ hành lại tiếp tục vận động, tác động lẫn nhau theo quy luật tương khắc, tương sinh. Có thể nói, sự “diệu hợp nhi ngưng” là Đạo của tự nhiên. Qua đó cho thấy Châu Đôn Di chịu ảnh hưởng rất lớn tư tưởng về Đạo của Lão Tử: “Có một vật hỗn độn mà thành trước cả trời đất. Nó yên lặng (vô thanh) trống không (vô hình), đứng một mình mà không thay đổi (vĩnh viễn bất biến), vận hành khắp vũ trụ mà không ngừng, có thể coi nó là mẹ của vạn vật trong thiên hạ. Ta không biết tên nó là gì, tạm đặt tên nó là đạo, miễn cưỡng gọi nó là lớn (vô cùng)”¹.

Thời điểm xuất hiện của Vũ trụ theo Châu Đôn Di, là từ một trạng thái nào đó, dường như từ một thực thể được tụ nén lại “trong Thái cực”, do sự vận động đầu tiên và sự dừng lại (có thể hiểu là đột ngột), làm xuất hiện hai thế lực năng lượng đối lập Âm và Dương, tức là xuất hiện trường của hai điện tích theo ngôn ngữ vật lý. K.I. Gôlugina đã so sánh mô hình vũ trụ của Châu Đôn Di với mô hình dao động điện từ, đồng thời khẳng định sự giống nhau giữa chúng: “Có thể xem mô hình Vũ trụ của Châu Đôn Di giống với dao động điện từ trong chu tuyến dao động, nơi diễn ra sự biến đổi của điện tích theo chu kỳ, là thời điểm tích điện đầu tiên và đạt được mômen lực cao nhất, làm cơ sở cho sự xuất hiện đa dạng các tiềm năng”².

Hình 2 dưới đây là “Thái cực đồ” của Châu Đôn Di với chu tuyến dao động bằng 180° . Bản vẽ dưới đây cho thấy giữa hai mảng tối sáng được phân định bởi đường thẳng đứng trung gian và chúng ta có thể hình dung được rằng, ngoài chu tuyến dao động còn có sự dao động của toàn vũ trụ, tức là vũ trụ quay quanh trục

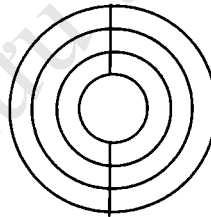
1. Lão Tử: *Đạo đức kinh* (Nguyễn Hiến Lê dịch). Nxb. Văn hoá, Hà Nội, 1998, tr. 202.

2. K.I. Gôlugina: *Thái Cực*, Nxb. Văn học phương Đông, 1995, tr. 254.

đứng của nó theo một chiều. Sự thay đổi lẫn nhau giữa Âm và Dương do chu tuyến dao động gây ra đã tạo ra một lực ly tâm, làm tách "cái nhẹ" và "trong" ra khỏi "đám sương mù", hình thành nên Trời; "nặng" và "đục" lắng xuống làm Đất. K.I. Gôlugin đưa ra giả thuyết cho rằng: "Có thể khi đó Châu Đôn Di hình dung cơ lốc hình côn xuất hiện ở thời điểm nào đó, nó cứ tồn tại và phát triển theo thời gian làm phát sinh "hàng loạt" tồn tại"¹. Chu tuyến có xu hướng mở rộng dần biểu thị cho sự phát triển của vũ trụ, song bao giờ nó cũng bảo tồn tính lưỡng cực, phù hợp với tư tưởng của Lão Tử về đạo: "Một Âm một Dương gọi là Đạo", và "Vạn vật công Âm bằng Dương"



Hình 1: Thái cực và lưỡng cực của Vũ trụ



Hình 2: Thái cực đồ của Châu Đôn Di

Như vậy, chúng ta thấy quan niệm về sự phát sinh vũ trụ của Châu Đôn Di và Cantơ cũng có những điểm giống nhau. Điểm giống nhau đó là sự vận động của vật chất như là thuộc tính của nó. Nếu Châu Đôn Di cho rằng, "Vô cực là Thái cực", tức là đồng nhất chúng làm "một"; Thái cực sinh nhị khí (tụ tán), tức là từ "một" sinh ra "hai"; hai khí này lại tiếp tục vận động sinh ra Ngũ hành, thì Cantơ cho rằng, vật chất có cấu tạo ban đầu rất giản

1. *Sđd*, tr. 255.

đơn, cũng tuân theo quy luật tự tán để hình thành nên các thiên hà thể. Theo Cantor: “Có thể, thứ vật chất chứa đầy trong không gian (bầu trời - TG) trước đây và sự vận động của nó là cơ sở cho sự vận động đang diễn ra hiện nay của các thiên thể sau khi nó được tích tụ trong các thiên thể đó, và đồng thời làm sạch không gian mà bây giờ chúng ta cảm thấy trống rỗng, hoặc thứ vật chất (bắt nguồn từ không gian đó) là thành tố của các hành tinh, Sao Chổi và cả Mặt Trời nữa, trước hết cũng phải được phát tán khắp không gian của hệ hành tinh, đồng thời nó phải vận động để bảo tồn rồi sau đó lại kết hợp lại thành những khối riêng lẻ, hình thành nên các thiên hà thể hàm chứa trong mình chất phát tán trước đây của vật chất thế giới. Trong trường hợp đó dễ dàng tìm ra cơ chế gây ra sự vận động của vật chất trong tự nhiên đã được định hình. Cái xung lực thực hiện sự kết hợp các khối, cụ thể là lực hấp dẫn vốn có của vật chất, và vì thế ngoài nó không có gì thích hợp hơn để thực hiện nguyên nhân đầu tiên của sự vận động trong sự chấn động đầu tiên của tự nhiên, và sự chấn động đó là nguồn gốc của sự vận động”¹

Tuy nhiên, nguồn gốc của vật chất ở hai ông không giống nhau. Cantor cho rằng, “bản chất của tất cả các bản chất, lý tính vô hạn và tính thông thái độc lập mà từ đó tự nhiên có được bản nguyên với mọi khả năng và đặc tính của nó. Theo quan điểm đó thì không nên thổi phồng năng lực của tự nhiên như là cái gì đó mâu thuẫn với tồn tại của một thực thể tối cao; tự nhiên càng hoàn thiện bao nhiêu trong sự phát triển của nó, các quy luật phổ biến của nó càng thích hợp và hài hoà bao nhiêu, thì càng chứng minh chính xác hơn về sự tồn tại của Thượng đế mà tự nhiên nhận được

1. *Văn tuyển tư liệu triết học thế giới* (4 tập), Nxb. Tư tưởng, Mátxcơva, 1971, t. 3, tr. 99, (tiếng Nga).

từ đó những đặc tính của mình”¹. Như vậy, nguyên do của vũ trụ là cơ sở cho niềm tin vào sự tồn tại của Thượng đế. Còn Châu Đôn Di thì cho rằng, để tồn tại trở nên có trật tự và được cảm nhận như một trật tự, thì tự nó phải có tính chân xác, tức là tính tự thân mà nhận thức của con người bình thường chỉ có thể đạt được ở mức độ nào đó. Tính chân xác đó với tư cách là khách thể của nhận thức chỉ dành cho bậc thánh nhân, bởi vì theo ông, thánh nhân là người có trực giác đặc biệt để nhận thức chân tính đó. Ở đây Châu Đôn Di lại thiên về đạo Phật trong nhận thức chân như, Phật tính mà người nắm bắt được nó chỉ là những người đã giác ngộ.

Như vậy, giữa Châu Đôn Di và Cantơ, một người khẳng định năng lực nhận thức bản nguyên, bản thể của sự vật bởi thánh hiền, còn người kia khẳng định Thượng đế, hay nói cách khác, lý tính vô hạn là cội nguồn của vật chất, của thế giới thực tại.

Nếu như quan điểm của Châu Đôn Di được xem như một hệ thống độc đáo được đúc kết từ các tư tưởng đương thời và quá khứ, bởi thế cho nên trong mô hình thế giới của ông bắt đầu xuất hiện các yếu tố của quan niệm khoa học, thì sau bảy trăm năm, dưới ảnh hưởng của cơ học thế kỷ XVII - XVIII, Cantơ trên cơ sở vũ trụ luận, đã đặt ra nhiều vấn đề mà khoa học hiện đại hết sức quan tâm. Chẳng hạn, vào giữa thế kỷ XVIII, loài người mới chỉ biết đến các vì sao như Trái Đất, Thuỷ Tinh, Kim Tinh, Hoả Tinh, Mộc Tinh, Thổ Tinh. Các vì sao phân bố ngoài Thổ Tinh vẫn chưa được phát hiện. Thế mà Cantơ đã tuyên bố một cách tự tin rằng, ở đó vẫn còn những hành tinh khác mà chưa ai biết. Chẳng cần đợi lâu, vào thời của ông người ta đã phát hiện thêm một vì sao khác như sao Thiên Vương, bước đầu chứng minh khẳng định trên của ông là đúng. Về sau, ở thế kỷ XIX sao Hải Vương, ở thế kỷ XX sao Diêm Vương cũng tiếp tục được phát hiện thêm.

1. *Sđd*, tr. 98.

Còn một vấn đề khác không chỉ được Cantor quan tâm thời bấy giờ, mà khoa học hiện nay cũng chưa đạt tới, đó là vấn đề có hay không ở hành tinh khác những sinh thể có tư duy như chúng ta, hay là chỉ có chúng ta là duy nhất. Có thể nói, đây là vấn đề làm đau đầu các nhà khoa học nhất từ trước đến nay về việc tìm sự giải đáp cho kỳ vọng của Cantor nói riêng và của chúng ta nói chung. Một trong những bước thực hiện kỳ vọng đó là sự hiện diện của con người trên các hành tinh đã được phát hiện và cùng với việc đó là các thiết bị quan sát ngày càng hiện đại hơn để phát hiện các hành tinh xa cách chúng ta hàng tỷ năm ánh sáng.

Chúng tôi nghĩ rằng, việc so sánh tư tưởng của hai nhà triết học ở hai châu lục khác nhau, lại cách xa nhau một khoảng thời gian dài trên bảy trăm năm về cùng một đề tài là việc khó khăn và đôi khi khó tránh khỏi gò ép. Tuy nhiên, nghiên cứu so sánh các nền văn hoá Đông - Tây là việc làm cần thiết. Một mặt, nhằm góp phần xoá bỏ định kiến vốn có từ lâu về nền văn hoá này hay nền văn hoá khác - quan niệm lấy “châu Âu là trung tâm” hoặc “châu Á là trung tâm” Mặt khác, chỉ ra sự tương đồng và dị biệt giữa hai nền văn minh để chứng minh giữa chúng có sự thống nhất được phản ánh trong văn học, triết học và văn hoá thế giới.

QUAN NIỆM CỦA CANTƠ VỀ BẢN CHẤT CỦA NHẬN THỨC VÀ Ý NGHĨA CỦA NÓ

VŨ VĂN VIÊN*

Cantơ là nhà triết học vĩ đại của thời cận đại, là người mở đầu cho triết học cổ điển Đức - một trong những cội nguồn lý luận của triết học mácxít. Lý luận nhận thức chiếm một vai trò quan trọng trong hệ thống triết học của Cantơ, chính ở đó ông đã có nhiều cống hiến, đã đặt ra nhiều vấn đề mà cho đến tận ngày nay chúng ta vẫn cần phải trở lại nghiên cứu. Một trong những vấn đề cốt yếu mà Cantơ đề cập là vấn đề *bản chất của nhận thức*.

Bản chất của nhận thức là vấn đề trung tâm đối với nhận thức luận trước Cantơ. Có thể nhận thấy rằng cả ở trong các hệ thống của chủ nghĩa duy lý cổ điển lẫn trong các học thuyết của chủ nghĩa kinh nghiệm duy vật, nhận thức được xem xét như kết quả hoạt động tư duy của chủ thể nhằm thấu hiểu thế giới bên ngoài. Nhưng nếu như chủ nghĩa kinh nghiệm cố gắng nghiên cứu những tư tưởng của con người từ phía nội dung của chúng thì chủ nghĩa duy lý cổ điển lại chú trọng nghiên cứu khía cạnh lôgic của các tư tưởng, quan tâm đến các hình thức khác nhau của nó. Cantơ muốn tổng hợp những thành tựu của cả chủ nghĩa kinh nghiệm lẫn chủ nghĩa duy lý. Đặt cho mình nhiệm vụ này, Cantơ nhận thấy rằng sự

* Phó Giáo sư, tiến sĩ, Viện Triết học, Viện Khoa học xã hội Việt Nam.

khác nhau giữa kinh nghiệm và tư duy lôgic khái niệm trùng với sự khác nhau giữa *nội dung* và *hình thức lôgic* của tri thức. Vì vậy, Cantor đã đặt ra một vấn đề mới: *phải làm gì để tìm ra những hình thức lôgic mà nhờ chúng lý tính của con người nắm bắt được nội dung của tri thức nhận thức được nhờ kinh nghiệm.*

Trong việc giải quyết nhiệm vụ này, Cantor đã xuất phát từ những tư tưởng của Lépniét (trong cuốn *Các kinh nghiệm mới*) người muốn dung hoà chủ nghĩa duy lý với chủ nghĩa kinh nghiệm, người đã tuyên bố rằng đặc trưng của nhận thức bằng những nguyên lý của lý tính là tiên nghiệm và đặc trưng của nhận thức kinh nghiệm cảm tính là hậu nghiệm. Nhưng Cantor không đồng tình với tư tưởng về sự hài hoà tiền định, cũng như chủ nghĩa tiên nghiệm trong phương án của Lépniét mà muốn xây dựng một quan niệm nhận thức riêng của mình, đã đi đến kết luận rằng quan hệ của nhận thức cảm tính với nhận thức giác tính hay lý tính không phải là bậc thấp với bậc cao; chúng đều là những hành động khác nhau của trí tuệ.

Theo Cantor, triết học trước ông là giáo điều với nghĩa rằng nó tiếp cận đến các vấn đề nhận thức xuất phát từ các tiền đề và các phán đoán đã có sẵn mà không quan tâm nghiên cứu chính bản thân hoạt động nhận thức và giới hạn của nó. Khác hẳn với những người đi trước, Cantor cho rằng để hiểu biết được bản chất của nhận thức thì *cần phải nghiên cứu chính bản thân tri thức.* Xuất phát từ ý định này, ông đã xây dựng một quan niệm mới về nhận thức và có ý định làm cho quan điểm nhận thức luận của mình trở thành quan niệm quyết định đối với triết học nói chung.

Xuất phát từ chỗ cho rằng đối với lý luận nhận thức cái quan trọng không phải là những hình thức tư tưởng (tri thức) xuất hiện như thế nào mà cái quan trọng là giá trị nhận thức của các hình thức ấy. Cantor đã đi tới kết luận rằng trước hết cần phải đề cập đến *những khả năng của bản thân tri thức.* Về vấn đề này,

Cantơ cho rằng chỉ có tri thức thuần túy hay tiên nghiệm mới là hình thức lý tưởng của nhận thức, còn bản thân nhận thức được ông xem xét như là sự liên kết giữa quan niệm và cảm giác. Sự tiếp cận như thế của Cantơ với các vấn đề của nhận thức đã làm cho việc phê phán khả năng nhận thức của ông có những đặc trưng độc đáo.

Thứ nhất, ông đem ra phê phán không phải tất cả các loại nhận thức mà chỉ nhận thức tiên nghiệm thôi. Mặc dù Cantơ thừa nhận tri thức tiên nghiệm là nội dung chủ yếu của những nghiên cứu nhận thức luận của mình, nhưng không bao giờ xem là hình thức nhận thức duy nhất. Ngược lại, một trong những cống hiến của ông chính là ở chỗ ông đã phân biệt rạch ròi hai loại tri thức: tri thức tiên nghiệm hay ngoài kinh nghiệm và tri thức hậu nghiệm hay kinh nghiệm. Đồng thời, theo ông thì kinh nghiệm như một loại nhận thức đòi hỏi sự tham gia của *giác tính* mà các nguyên tắc của nó chúng ta cần phải tìm ở trong chính bản thân mình trước khi các sự vật tác dụng tới chúng ta và chúng là *apriori*¹ Từ cách hiểu như thế, ông nhấn mạnh rằng “theo thời gian không có một loại nhận thức nào có trước kinh nghiệm” nhưng “từ đây hoàn toàn không thể suy ra rằng nó xuất phát từ kinh nghiệm” Vì thế “hoàn toàn có khả năng cho rằng tri thức kinh nghiệm của chúng ta được hình thành nhờ việc chúng ta tri giác bằng các ấn tượng và nhờ việc khả năng nhận thức của chúng ta có sẵn ở trong chính mình².

Thứ hai, Cantơ đã đặt ra cho triết học phê phán của mình nhiệm vụ là phải xây dựng quan niệm nhận thức hoàn toàn theo cách mới và bằng cách nào đó để có thể hiện thực hoá quan niệm này nhờ tư duy của con người trong những nấc hoạt động khác

1. Xem: I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1964, t.3, tr. 88.

2. I. Cantơ: *Sđd*, tr. 105.

nhau của nó. Bác bỏ học thuyết của chủ nghĩa duy lý về sự đồng nhất tồn tại và tư duy, đồng nhất những mối liên hệ vật chất với những mối liên hệ lôgic và xuất phát từ chỗ cho rằng tồn tại và tư duy đối lập nhau một cách tuyệt đối, Cantor đã xem xét nhận thức từ lập trường *chủ quan* và *hình thức*. Ông viết: “Nhận thức là phán đoán mà khái niệm bắt nguồn từ nó có tính hiện thực khách quan, nghĩa là các sự vật trong kinh nghiệm cần phải tương ứng với khái niệm ấy” (chứ không phải ngược lại TG)¹. Chính ở đây Cantor cho rằng mình đã làm một *cuộc cách mạng Cópécnic* trong triết học nói chung và nhận thức nói riêng.

Thứ ba, xuất phát từ chỗ cho rằng nếu như bất kỳ sự nhận thức nào cũng là phán đoán thì từ đó không thể suy ra rằng bất kỳ một phán đoán nào cũng là nhận thức, Cantor đã giải quyết vấn đề mở rộng tri thức theo một cách hết sức đặc thù. Theo ông, trong tất cả các phán đoán, mối liên hệ của chủ ngữ với vị ngữ diễn ra theo hai cách: hoặc là vị ngữ B thuộc về chủ ngữ A như một cái gì đó được chứa đựng ở trong nó, hoặc là vị ngữ B nằm ngoài chủ ngữ A mặc dù có liên quan tới nó. Trong trường hợp thứ nhất, đó là phán đoán phân tích, trong trường hợp thứ hai, đó là phán đoán tổng hợp. Từ đó, Cantor kết luận: “Vậy thì những phán đoán phân tích, mà ở trong chúng, mối liên hệ giữa vị ngữ và chủ ngữ được tư duy thông qua sự đồng nhất còn những phán đoán mà ở trong chúng mối liên hệ này được tư duy thiếu sự đồng nhất cần phải gọi là tổng hợp. Loại đầu tiên gọi là những phán đoán giải thích còn loại thứ hai là những phán đoán mở rộng”².

Theo Cantor, tất cả các phán đoán phân tích đều là những phán đoán không đem lại sự mở rộng tri thức của chúng ta, nghĩa là không chứa trong mình một chút nhận thức nào. Theo ông, sự

1. *Sđđ*, tr. 224.

2. *Sđđ*, tr. 111-112.

nhận thức của chúng ta là để mở rộng tri thức, cho nên sự nhận thức chỉ có thể thực hiện, thông qua những phán đoán tổng hợp.

Tuy nhiên, cũng theo Cantor, mặc dù bất kỳ sự nhận thức nào cũng bao gồm những phán đoán tổng hợp nhưng không phải bất kỳ một phán đoán tổng hợp nào cũng là nhận thức chân chính. Tất cả các phán đoán kinh nghiệm đều có tính tổng hợp nhưng chúng không có tính phổ biến và tất yếu, mà theo Cantor, “tính tất yếu, và tính phổ biến là những dấu hiệu tin cậy của tri thức tiên nghiệm”¹. Từ đó, ông cho rằng vậy thì *bất kỳ một sự nhận thức chân chính nào, nghĩa là sự nhận thức có nghĩa phổ biến và tất yếu, chỉ có thể được tạo thành từ những phán đoán tổng hợp a priori*. Chúng ta có thể đi đến kết luận rằng, theo Cantor, bất kỳ một phán đoán nhận thức nào cũng đòi hỏi: *thứ nhất, tổng hợp; thứ hai, tiên nghiệm*. Chính những đặc trưng được phân tích trên đã chỉ rõ quan niệm của Cantor về bản chất của nhận thức. Có thể khẳng định rằng, theo ông *bản chất của nhận thức là có tính chất tiên nghiệm và tổng hợp*.

Vấn đề còn lại là cần phải giải quyết là liệu nhận thức như thế có khả năng hiện thực hay không, nghĩa là liệu phán đoán tổng hợp a priori có tồn tại hay không? Để trả lời câu hỏi đó, Cantor đã đem các khoa học của lý tính toán học, khoa học tự nhiên và siêu hình học ra phê phán. Toán học và khoa học tự nhiên, theo Cantor đều là tiên nghiệm. Toán học dĩ nhiên là hoàn toàn thuần túy tiên nghiệm, còn ở khoa học tự nhiên thì tính chất tiên nghiệm là có sẵn trong các nguyên lý cơ bản của nó. Tất cả các phán đoán toán học đều là tổng hợp vì chúng luôn cho ta khả năng mở rộng tri thức. Đồng thời, chúng cũng có tính chất tiên nghiệm bởi vì chúng có tính tất yếu và phổ biến. Ví dụ như công thức số học $7 + 5 = 12$, tổng của 7 và 5 trong bất kỳ trường hợp nào cũng là 12. Vậy thì

1. *Sđđ*, tr. 107.

công thức này là hoàn toàn tất yếu và phổ biến, vì vậy nó là tiên nghiệm. Nó cũng là tổng hợp bởi vì trong chủ ngữ “7 và 5” không chứa dấu hiệu 12, trong khái niệm tổng của 7 và 5 chỉ chứa đựng dấu hiệu liên kết hai số này thành một số mà không chỉ ra tổng của hai số này cần phải như thế nào. Công thức $7 + 5 = 12$ đã bổ sung cho chủ ngữ cái mà ở trong nó không có.

Cantơ cũng chỉ ra hàng loạt quy luật vật lý mà chúng có tính chất của phán đoán tổng hợp và tiên nghiệm. Ví dụ như các phán đoán: Mọi cái đang xảy ra đều có nguyên nhân của mình; trong toàn bộ sự biến đổi của các vật thể số lượng của vật chất luôn bất biến; khi truyền chuyển động, lực tác dụng và phản lực luôn bằng nhau¹. Tất cả các phán đoán này, theo tư tưởng của Cantơ, có tính phổ biến và tất yếu vậy thì chúng có tính tiên nghiệm. Ngược lại, cũng theo Cantơ, kinh nghiệm không thể bao trùm mọi trường hợp của mối liên hệ nhân quả, vì thế nó không thể có tính phổ biến, tất yếu, tức không thể là tiên nghiệm.

Từ những sự phân tích về tri thức toán học và tri thức khoa học tự nhiên, trước hết là vật lý luận, Cantơ đã chỉ ra rằng *nhận thức luận tiên nghiệm của ông đã được hiện thực hoá trong toán học và khoa học tự nhiên*. Về siêu hình học, thì theo Cantơ, với tính cách là một khoa học, nó hãy còn chưa được tạo lập. Nó chưa đạt tới cái mà toán học và khoa học tự nhiên đã có, nó hãy còn chưa hoàn thành nhiệm vụ nhận thức chân chính của mình. Cho đến tận bây giờ, siêu hình học vẫn hành động một cách mò mẫm. Ông cho rằng, để siêu hình học trở thành khoa học thì nó cần phải chứa trong bản thân mình tri thức tổng hợp và tiên nghiệm. Nhiệm vụ của nó hoàn toàn không phải chỉ để phân chia và giải thích theo kiểu phân tích các khái niệm về các vật như nó đã làm từ trước đến nay, mà là để mở rộng tri thức của chúng ta, và để đạt

1. *Sđd*, tr. 116-117.

được điều đó nó cần phải sử dụng những phán đoán tổng hợp và tiên nghiệm¹

Nguyên nhân chủ yếu của việc siêu hình học hãy còn lạc hậu, theo Cantor, chính là ở chỗ việc nghiên cứu khả năng của các phán đoán tổng hợp a priori cũng như sự phân biệt giữa phán đoán phân tích và tổng hợp vẫn chẳng được ai (từ trước đến nay tác giả) quan tâm tới.

Như vậy, Cantor đã xuất phát từ chỗ cho rằng cả toán học, khoa học tự nhiên lẫn siêu hình học (triết học) cần phải bao gồm trong mình những phán đoán tổng hợp và tiên nghiệm. Toán học và khoa học tự nhiên đã đạt được những thành tích xuất sắc nhờ có cuộc cách mạng trong cách thức tư duy và đã xem xét sự kiến tạo các tri thức của mình từ các quy tắc tổng hợp và tiên nghiệm. Còn siêu hình học từ trước tới nay chưa làm được điều đó, vì vậy vẫn chưa phải là khoa học. Nguyên nhân của điều đó chính là ở chỗ nó hãy còn chưa biết đặt ra cho mình một nhiệm vụ nhận thức chân chính.

Toàn bộ các vấn đề được nêu trên được xem xét trong các nghiên cứu nhận thức luận của Cantor, chủ yếu trong *Phê phán lý tính thuần túy*. Hệ thống các khái niệm và các nguyên tắc của *Phê phán lý tính thuần túy* tạo thành nội dung của cái được gọi là triết học tiên nghiệm của Cantor. Dĩ nhiên rằng, chừng nào sự phê phán lý tính thuần túy chỉ được hạn chế ở những nghiên cứu lý tính thuần túy, các nguồn gốc và giới hạn của nó, thì như bản thân Cantor cũng phải thừa nhận, những hệ thống ấy không thể nào gọi là hệ thống triết học khoa học của lý tính thuần túy được. Nhưng nếu không có những hoạt động phê phán lý tính như thế thì không có khả năng tạo nên một hệ thống nhận thức chân chính của lý tính thuần túy, vì vậy có thể xem sự phê phán này như bước thử

1. *Sđđ*, tr. 116.

nghiệm đầu tiên đối với việc xây dựng hệ thống lý tính thuần túy triết học tiên nghiệm¹.

Dù có những hạn chế, chẳng hạn việc Cantơ muốn nghiên cứu nhận thức thuần túy, nhận thức như nó vốn có, nghĩa là tách khỏi lịch sử và sự vận dụng thực tiễn của nó, hoặc như, việc Cantơ đã đứng trên lập trường duy tâm chủ quan để xem xét bản chất của nhận thức, thì quan niệm của ông về bản chất của nhận thức cũng có ý nghĩa rất quan trọng.

Thứ nhất, cách đặt vấn đề của ông về sự cần thiết phải đưa vấn đề về bản chất của nhận thức, về khả năng của tri thức ra nghiên cứu có một ý nghĩa sâu sắc, đúng như Hêghen đã nhận xét rằng: Cantơ “đã làm một bước tiến vĩ đại và quan trọng do việc ông đã đưa nhận thức ra xem xét”².

Thứ hai, cũng từ cách đặt vấn đề như vậy chúng ta cũng không thể không nhận thấy những mặt tích trong quan niệm về nhận thức của ông. Có thể khẳng định rằng chính Cantơ là người muốn nhấn mạnh *tính tích cực của chủ thể trong nhận thức*. Tính tích cực này đã xuyên suốt trong triết học cổ điển Đức (tất nhiên dưới hình thức duy tâm). Cũng cần phải nói thêm rằng, ở đây chủ thể nhận thức phải được hiểu theo nghĩa rộng, bao gồm cả những chủ thể cá biệt (cá nhân) đến toàn nhân loại (loài người). Nhân loại có vai trò đặc biệt, bằng khả năng nhận thức của mình không những khám phá những bí mật của hiện thực và vận dụng những hiểu biết ấy vào cuộc sống của mình. Tính tích cực này đã được các nhà sáng lập ra triết học mácxít tiếp nhận, cải tạo để chuyển thành tính tích cực, tính cách mạng trong hiện thực (trên lập trường duy vật) trong việc cải tạo hiện thực vì những lợi ích của con người.

1. *Sđđ*, tr. 119.

2. G.V.Ph.Hêghen: *Những bài giảng về lịch sử triết học Gi.V.ph. Hêghen. Tác phẩm*, Mátxcơva - Lêningrát, 1935, t. XI, tr 420.

Thứ ba, quan niệm của Cantor cũng đặt ra một vấn đề hết sức rõ ràng là con người có thể nhận thức thế giới bằng cách nào? Sự nhận thức - như chúng ta đã biết - không phải là sự sao chép đơn giản (như chính sự phản ánh của tấm gương). Sự phản ánh đó là sự phản ánh tích cực, sáng tạo của con người. Trong đó con người ngày càng sáng tạo ra các “*công cụ*” nhận thức mới, giúp con người ngày càng đi sâu hơn vào bản chất của đối tượng. *Sự xuất hiện của các hệ thống lôgic hiện đại và các phương pháp nhận thức khoa học hiện đại* đã chứng thực về điều đó. Vấn đề con người nhận thức thế giới như thế nào, bằng phương tiện nào, còn đang là vấn đề cần được triết học hiện đại quan tâm khai thác.

Từ những điều phân tích trên đây, có thể khẳng định rằng, quan niệm của Cantor về *bản chất của nhận thức* có nội dung rất đặc sắc, đặc biệt là đối với triết học và khoa học hiện đại. Chúng ta cần đầu tư công sức để khám phá những yếu tố hợp lý và chưa hợp lý trong quan niệm của ông. Từ đó, khai thác được các yếu tố hợp lý trong quan niệm của ông.

MỘT THẾ GIỚI CỦA CÁC SỰ KIỆN - NHỮNG CỘI RỄ CỦA TRIẾT HỌC PHÂN TÍCH TRONG TRIẾT HỌC ĐỨC

EDMUND RUNGALDIER*

Lời mở đầu

Tri thức là gì? Trong triết học phân tích, người ta biết đến luận điểm được phổ biến rộng rãi cho rằng, tri thức là sự thật biện giải cho niềm tin. Cuộc tranh luận hiện nay về nhận thức luận tập trung vào quan điểm mệnh đề về niềm tin, vấn đề biện giải và chân lý.

Trong bài viết này, tôi sẽ đề cập chủ yếu vào vấn đề về nhân tố tạo ra chân lý, có nghĩa là vào câu hỏi: Cái gì tạo ra niềm tin hay sự thật của mệnh đề? Đó chính là một sự kiện (fact) tức là một trạng thái đang tồn tại của sự việc. Vì vậy, nếu niềm tin hay mệnh đề là thật, thì nó có thật ở chỗ, nó biểu hiện một sự kiện. Mặt khác, nếu niềm tin hay mệnh đề biểu hiện một trạng thái của sự việc không tồn tại, thì nó là giả.

Lập trường này trong lý luận nhận thức và bản thể luận thuộc triết học phân tích đương đại đã được Wittgenstein đặt ra một cách rõ ràng, nhưng lập trường này có nền tảng ở một loạt các nhà triết học Đức thế kỷ XIX như Bolzano, Brentano và Frege. Triết

* Giáo sư, tiến sĩ, Cộng hoà Áo.

học phân tích hiện đại, một hình thái triết học đã được phổ biến trong những thập kỷ vừa qua ở khắp nơi trên thế giới, có những cội rễ không chỉ trong chủ nghĩa kinh nghiệm cổ điển (Hume) và chủ nghĩa thực chứng lôgic, mà còn cả trong triết học Đức. Vì vậy, khi nghĩ đến triết học cổ điển Đức, chúng ta không nên chỉ nghĩ đến chủ nghĩa duy tâm Đức hay chủ nghĩa Cantor.

Nếu tri thức thực sự là mục tiêu, thì nó phải có khả năng truyền đạt. Tất nhiên, tri thức không thể chỉ bao hàm sự làm quen với các đối tượng. Một trong những luận điểm trung tâm về nhận thức luận của các nhà triết học phân tích sơ kỳ dựa vào nền tảng triết học Đức chính là luận điểm: quý vị không thể truyền đạt các nội dung thuần túy, mà chỉ truyền đạt được những mối quan hệ; chỉ có những lời tuyên bố (statements) về mặt quan hệ (cấu trúc) là có thể kiểm tra được về mặt liên chủ thể. Luận điểm này được lý giải về mặt bản thể luận theo cách đối ứng, theo đó hiện thực có tính quan hệ, có nghĩa là: thế giới là thế giới của các sự kiện. Và sự kiện là “nhân tố tạo ra chân lý” của các mệnh đề.

Đối với Wittgenstein và các nhà triết học phân tích sơ kỳ, phạm trù cơ sở, đầu tiên không phải là thực thể/sự vật hay các sự việc/quá trình, mà là “sự kiện” (fact) có nghĩa là trạng thái đang tồn tại của sự việc. Một mệnh đề cơ sở là chân thực, nếu nó thể hiện sự kiện, và giá trị chân thực của các mệnh đề phức hợp phụ thuộc vào giá trị chân thực của các mệnh đề cơ sở dưới góc độ chức năng chân lý.

Học thuyết này của Wittgenstein được trình bày trong tác phẩm *Tiểu luận triết học - lôgic*. Học thuyết này phù hợp với luận điểm của chủ nghĩa thực chứng lôgic cho rằng, “cơ sở” cho mọi tri thức là các mệnh đề quan hệ. Học thuyết này được Carnap phát triển chi tiết trong tác phẩm *Kết cấu lôgic của thế giới*.

Bởi vì nội dung tri thức khách quan chỉ có thể được thể hiện thông qua các mô tả về mặt quan hệ và cấu trúc, cho nên về mặt nhận thức, câu hỏi “Thế nào là các yếu tố hay các quan hệ trong

trạng thái cơ bản của sự việc trên cơ sở của hệ thống cấu trúc?" là không thích hợp.

Bolzano, Brentano và Frege

Vào thế kỷ XIX, nước Đức vẫn bị ảnh hưởng một mặt bởi trào lưu triết học hàn lâm, mặt khác bởi trào lưu triết học thực chứng đang phát triển mạnh mẽ. Cả hai trào lưu này đối lập gay gắt với chủ nghĩa duy tâm Đức. Bolzano là một trong những đại biểu chủ yếu của triết học cổ điển và một trong những người cha đẻ của triết học phân tích đương đại.

Bolzano (1781-1848) đã nghiên cứu triết học, toán học, vật lý và thần học. Tác phẩm *Khoa học luận* của ông bao gồm nhiều nhận định chống lại Cantơ và chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm. Ông đã đưa ra bản thể luận, trong đó ông đã bênh vực tính khách quan. Với bản thể luận này, ông đã gây ảnh hưởng đến cơ sở của nghĩa ngữ học lôgic và trường phái của Tarski.

Bolzano đã nghiên cứu khái niệm nhận thức luận về tính phân tích (analyticity). Trong tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy*, Cantơ đã phân biệt giữa các mệnh đề phân tích và các mệnh đề tổng hợp. Nhưng, theo Bolzano, cần phải luận giải tính phân tích trong các hệ thống của các mệnh đề trừu tượng.

Đối lập gay gắt với chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa tâm lý, Bolzano đã bênh vực năng lực trực giác hiện thực (realistic intuition) của bản thể luận cổ điển: Các sự vật hiện thực không được tạo ra bởi chủ thể. Chúng hoặc là các thực thể hoặc là các tính chất. Tuy nhiên, quan niệm của ông về thực thể là khác với quan niệm của Arixtốt. Các sự vật và các con vật sống được cấu tạo từ vô cùng nhiều các thực thể đơn thuần, các nguyên tử, không thể bị phân chia thành các bộ phận, và mỗi nguyên tử ấy được cư trú tại một điểm đơn thuần trong không gian. Ý nghĩa của thực thể như trong quan niệm của Bolzano, thể hiện chủ nghĩa hiện thực, chứ không còn như ở Arixtốt nữa. Chúng ta sẽ thấy rằng, ý nghĩa

dó phù hợp với quan niệm của Wittgenstein về thực thể với tư cách là tập hợp tất cả các khách thể cơ sở.

Khi phân tích các phán đoán của con người, Bolzano phân biệt giữa hành vi và đối tượng mà hành vi hướng tới theo lối cũ. Ông tiếp tục phân biệt giữa biểu hiện ngôn ngữ của phán đoán và nội dung hay mệnh đề được nó thể hiện (mệnh đề tự nó). Đặc tính “tự nó” ở đây giống như trong chủ nghĩa duy tâm Đức - có chức năng phân định đối tượng của tư duy: Điều này không phụ thuộc vào hành vi có chủ ý của chủ thể. Quan niệm về mệnh đề hay về “mệnh đề tự nó” là tín hiệu báo trước cho quan niệm về sự kiện (fact), mà tôi sẽ tập trung vào phân tích trong phạm vi tác phẩm của Wittgenstein *tiểu luận triết học - logic*.

Cơ sở của quan niệm hiện nay về sự kiện (fact/Tatsache/Sachverhalt) chính là sự khác nhau giữa hành vi và đối tượng. Trong mỗi hành vi khẳng định hay hành vi phán xét, chúng ta có thể phân biệt giữa hai thành tố: hành vi đặc thù và nội dung được khẳng định hay bị phán xét. Mỗi hành vi có chủ ý được hướng vào một đối tượng có chủ ý. Brentano, một triết gia Đức khác của thế kỷ XIX theo trường phái của Arixtốt đã khẳng định và phát triển luận điểm này.

Brentano (1838-1917) đã nghiên cứu cả triết học và thần học. Ông đã tiếp thu tinh thần và triết học của Arixtốt, người được ông coi là “con người của mọi thời đại” Luận án tiến sĩ của ông tập trung vào quan niệm của Arixtốt và luận án tiến sĩ khoa học của ông về tâm lý học của Arixtốt.

Ông thường cố gắng bảo vệ tính khách quan của tri thức và quan điểm hiện thực về chân lý chống lại tất cả những lý do phản đối có thể. Do nỗ lực của mình trong việc làm sáng tỏ mối quan hệ có tính chủ ý, ông được xem như là một trong những người sáng lập ra hiện tượng luận. Đối với mục đích của chúng ta, sẽ rất tốt khi xem xét sự phân tích của ông về mối quan hệ giữa tinh thần và đối tượng của nó. Ông đã làm sáng tỏ khái niệm đối tượng có tính

chủ ý với các phương thức khác nhau của cái bên trong bản chất có tính chủ ý – hay nói theo ngôn ngữ hàn lâm - của mục tiêu có tính bản chất.

Trong các bài viết của mình về siêu hình học, ông tập trung vào các đặc tính của toàn bộ tồn tại, bao gồm vạn vật, các mệnh đề, những yếu tố khả thể, noemata và thậm chí các sự vật trong quá khứ và tương lai. Cho dù triết học của ông đã được phát triển một cách đáng kể, nó bắt nguồn từ vấn đề thường được đặt ra: khi nói một cái gì đó là hiện thực, là tồn tại hiện thực (hiện hữu thực sự). thì nó có nghĩa là gì? Mục tiêu của cả siêu hình học và của cả lý luận nhận thức chính là nghiên cứu tính khách quan: yếu tố này không thể là một cái gì đó tồn tại trong tinh thần của chúng ta và cũng không thể tồn tại trong các bộ phận tách biệt, mà luôn luôn ở các bộ phận liên hệ với nhau, tạo thành chỉnh thể. Cách tiếp cận của Brentano cũng trở thành quan trọng cho quan niệm phân tích đối với các dữ kiện hiện thực.

Tuy nhiên, Frege mới là ông tổ của triết học phân tích, và là đại biểu chủ yếu của trào lưu chống lại chủ nghĩa duy tâm ở Đức thế kỷ XIX.

Frege (1848-1925) có một cuộc sống ít người biết đến và chưa từng trở thành giáo sư đại học chính thức. Nhưng ảnh hưởng của ông đến triết học phân tích là rất to lớn. Nhờ có ông, mới có nghĩa ngữ học của Wittgenstein sơ kỳ: Wittgenstein kế thừa sự phân biệt căn bản giữa nghĩa (Sinn) và ý nghĩa (Bedeutung) ở Frege.

Frege đưa vào các thao tác định lượng cho lôgic khẳng định, từ đó đi đến một trình độ phát triển mới của lôgic và lý luận nhận thức. Vì vậy, ông quyết định những gốc rễ và sự phát triển tiếp theo của lôgic triết học. Việc định lượng có tính phổ quát và tính hiện tồn đã trở thành công cụ không thể thiếu được đối với triết học lý luận. Khi phát triển lý luận của mình về lời khẳng định trên cơ sở vận dụng khái niệm về chức năng của số học, ông đã mở ra con đường cho nghĩa ngữ học hình thức hiện nay.

Frege cũng nhấn mạnh sự khác nhau giữa hành vi và đối tượng của nó. Khi suy nghĩ, quý vị thể hiện một hành động, nhưng hành động đó lại không đồng nhất với đối tượng mà quý vị đang nghĩ về. Khi quý vị nói, quý vị thể hiện một hành vi nói, nhưng cái mà quý vị nói về lại không bị lẫn lộn với hành vi. Chẳng hạn khi quý vị nói về một ngọn núi cao nhất ở châu Âu, quý vị có một ý tưởng về ngọn núi này, nhưng quý vị không nói về ý tưởng của quý vị hay về nghĩa của những lời nói của quý vị; Cái mà quý vị nói về, đó là ngọn núi hiện thực.

Frege được nổi tiếng về chủ nghĩa hiện thực của ông. Cái mà chúng ta biết, lại không được kiến tạo bởi chủ thể, mà ở thế giới bên ngoài. Nó cũng có thể ở đó, thậm chí kể cả khi chúng ta không nói về nó. Frege đối lập lại không chỉ với tất cả các loại chủ nghĩa duy tâm, mà còn cả với chủ nghĩa tâm lý. Thậm chí ông đã thành công trong việc thuyết phục Husserl theo hướng chủ nghĩa hiện thực: Logic học không phải là một hiện tượng tương đối: Nó có được không phải là nhờ có cách tư duy đặc biệt và nó cũng không phụ thuộc vào nền văn hóa của chúng ta. Các quy tắc của nó phải được khám phá và là bắt buộc đối với tất cả mọi người.

Trong bài viết này, tôi muốn nhấn mạnh học thuyết của Frege về ưu thế về mặt nghĩa ngữ của câu hay mệnh đề. Thế nào là tính thống nhất khởi nguyên về mặt ngôn ngữ, có ý nghĩa. Frege quan niệm: Nó không bao giờ là các từ đơn lẻ, mà luôn luôn là một sự liên kết của các từ. Bạn không thể nói một cái gì đó, khi chỉ sử dụng những từ đơn lẻ, khi chỉ kết hợp từ này với từ khác, từ mà bạn có thể biểu hiện một tư tưởng hay nói về câu hỏi: Các sự vật nào đó là như thế nào?

Khi nhấn mạnh ưu thế của câu hay mệnh đề, Frege đã mở đường cho việc phân tích của Wittgenstein về các mệnh đề cơ sở: Một ký hiệu ngôn ngữ có liên quan và có nghĩa chỉ trong phạm vi một câu. Cái mà câu thể hiện không phải chính là các sự vật, mà là cách thức các sự vật quan hệ với nhau. Các câu thể hiện các

mệnh đề, nhưng ở đây, không như các sự vật, chúng là các sự kiện hay trạng thái sự việc. Các sự kiện luôn luôn nằm ở sự liên kết giữa những thành tố nền tảng. Khi bạn truyền đạt một ý tưởng, bạn truyền đạt cách thức các sự vật quan hệ với nhau.

Vào đầu thế kỷ XX, tiêu chuẩn đối với các nhà triết học phân tích sơ kỳ là tuân theo luận điểm cho rằng, nội dung tri thức là có tính quan hệ, tức là bạn không thể truyền tải một nội dung thuần túy, mà chỉ có thể truyền tải các quan hệ. Reichenbach đã luận giải một cách rõ ràng rằng, người ta đạt được tri thức chỉ bằng cách liên kết các yếu tố, còn Schlick nhấn mạnh rằng, người ta có thể trình bày sự kiện chỉ bằng các sự kiện. Carnap nhấn mạnh rằng, xuất phát điểm của tri thức không phải là các dữ kiện cảm giác, mà là các sự kiện (hoàn cảnh sự việc) có nghĩa là trạng thái đang tồn tại hiện thực của sự việc. Carnap ưa thích phạm trù quan hệ vì ông xem xét nó từ góc độ nhận thức luận: Những nội dung nhận thức có thể kiểm chứng được là có tính quan hệ.

Tuy vậy, với tác phẩm *Tiểu luận về triết học - lôgic*, Wittgenstein đã có ảnh hưởng lớn nhất đến lý luận nhận thức và bản thể luận của các sự kiện. Bây giờ tôi muốn trở lại tác phẩm này và trở lại một số vấn đề liên quan đến các bộ phận cấu thành của tình trạng của sự việc.

Wittgenstein về tình trạng của sự việc

Mặc dù Wittgenstein cực kỳ giữ khoảng cách với triết học của nhóm Viên, ngay từ đầu, ông cũng bênh vực một cách mạnh mẽ cho quan điểm phản siêu hình học. Các câu hỏi về cấu trúc cơ bản của hiện thực chuyển thành lĩnh vực, mà về nó người ta suy cho cùng không thể nói một cách rõ ràng. Và “*người ta phải im lặng về điều mà người ta không thể nói*” (*Tiểu luận về triết học - lôgic*, luận điểm 7. Từ đây, sẽ viết tắt là: T. 7). Tuy vậy, ngay cả những độc giả hời hợt cũng có thể dễ dàng nhận thấy rằng, *Tiểu luận* này cũng chứa đựng những mệnh đề có thể hiểu được về mặt bản thể

luận. Từ các mệnh đề gây tranh cãi này, người ta có thể nhận rõ quan niệm cơ bản, theo đó hiện thực là có tính chất quan hệ: Nếu thế giới là toàn bộ các sự kiện, chứ không phải là toàn bộ các sự vật (T. 1.1) và nếu các sự kiện có thể được xem như là tình huống thực đang tồn tại và các tình huống thực được xem như những liên kết của các đối tượng, các sự việc, các sự vật (T. 2.01), thì rõ ràng là quan hệ giữa các đối tượng có vai trò then chốt.

Cái quyết định đối với thế giới, như chúng ta đang trải nghiệm và đang cảm nhận, chính là tính quan hệ của nó. Thế giới không phải là tổng số của các sự vật, mà là quan hệ của các sự vật đối với nhau.

Công lao của Wittgenstein là ở chỗ đã dứt khoát tiến đến phạm trù cơ bản của tình huống thực và như vậy đã dọn đường cho một bản thể luận mới hơn về tình huống thực (Sachverhalt). Mặc dù trong các học thuyết bản thể luận cổ điển, người ta có thể cá nhân hóa các bình diện của tình huống thực, người ta vẫn tranh luận về vấn đề: Liệu có phải tính khái niệm của tình huống thực là mối mề trong cuộc tranh cãi về mặt bản thể luận? Trong đa số các học thuyết bản thể luận hiện nay, chúng được định đề hóa với tính cách là phạm trù riêng, một phạm trù nền tảng: Không có các sự vật trần trụi, phi đặc tính hay đặc thù thuần túy. Chúng ta không cảm nhận được các sự vật trong sự biệt lập, mà luôn chỉ cảm nhận chúng được trong sự liên hệ ràng buộc với các sự kiện hoặc trong các kết cấu quan hệ.

Học giả Armstrong đặt ra câu hỏi chẳng hạn, lời nhận định rằng, cái bàn này có màu nâu, là có ngụ ý gì? Việc khẳng định sự tồn tại của cái bàn và tính chất màu nâu là không đầy đủ cho lời nhận định này: Sự tồn tại màu nâu của cái bàn là hiển nhiên hơn cả cái bàn và tính chất màu nâu. Sự kiện rằng, cái bàn có màu nâu, là nhiều hơn tổng số của cái bàn và sự tồn tại của màu nâu. Các tình huống thực có chức năng lớn hơn nguyên nhân và hậu quả của nguyên nhân: Chúng là những ứng cử viên thích hợp cho

cả nguyên nhân và kết quả¹ Nếu tôi làm bỏng ngón tay của mình trong một nồi nước nóng, thì tôi không quy điều này về chất lỏng hay về nhiệt độ, mà về sự kiện là: nước đang nóng.

Nền tảng cho các học thuyết bản thể luận mới về tình huống thực, trước hết chính là nghĩa ngữ học (Semantik) và lôgic triết học trong các mưu toan làm chính xác hóa các điều kiện chân lý cho các mệnh đề. Đối với nhà nghĩa ngữ học theo truyền thống của Frege, luận điểm về ưu thế nghĩa ngữ học của mệnh đề có ý nghĩa căn bản. Luận điểm này dẫn đến việc sùng bái phạm trù tình huống thực và quan hệ. Wittgenstein chia sẻ tư tưởng về ưu thế nghĩa ngữ học của mệnh đề như sau: "... Một tên gọi có ý nghĩa chỉ trong mối liên hệ ràng buộc của câu." (T. 3.3) Việc luận giải những điểm mấu chốt về mặt ý nghĩa trong *Tiểu luận* còn là việc còn tranh luận, trước hết vì sự phê phán quá cực đoan trong tác phẩm *Nghiên cứu triết học*. Nhưng chúng ta có thể nhận thấy rằng, Wittgenstein trong *Tiểu luận* đã vận dụng việc thể hiện "ý nghĩa" theo cách hiểu của Frege, đặc biệt thông qua những lời nhận xét như "Tên gọi có nghĩa là đối tượng. Đối tượng là ý nghĩa của nó" (T. 3.203) và "Tên gọi đại diện cho đối tượng." (T. 3.22) Chỉ trong câu, một tên gọi mới có thể có sự liên quan: Với các tên gọi riêng lẻ và với các cách thể hiện riêng rẽ, người ta không thể làm gì được, do vậy cũng không thể phát biểu, cái gì đang xảy ra. Nếu như chúng ta nhận định một cái gì đó về thế giới, thì chúng ta nói, các sự vật trong thế giới đó quan hệ với nhau như thế nào, chúng tương tác với nhau trong các mối quan hệ nào. Cái mà chúng ta có thể biểu hiện một cách có ý nghĩa, chính là tình huống thực hoặc tình trạng thực (Sachlage).

Nhưng, có sự khác nhau gì giữa tình huống thực (Sachverhalt) và sự kiện (fact) theo *Tiểu luận*? Người ta vẫn còn tranh luận

1. Xem: Armstrong, *Universals: An Opinionated introduction*, London, 1989, tr. 88.

nhiều về mối quan hệ giữa khái niệm tình huống thực và khái niệm sự kiện nguyên tử. Bản thân Wittgenstein dường như đã đồng ý dịch thuật ngữ "tình huống thực" ("Sachverhalt") ra tiếng Anh bằng thuật ngữ "sự kiện nguyên tử" ("atomic fact")¹. Rõ ràng rằng, theo ngôn ngữ của *Tiểu luận*, khác với tình huống thực, các sự kiện có thể có tính phức hợp. Ở đây, tôi xem xét các nhận định sau với tư cách là chìa khóa để hiểu về tình huống thực: "Cái đang xảy ra thực, sự kiện là sự tồn tại của các tình huống thực" (T.2) và "Thế giới là toàn thể các tình huống thực." (T.2.04): Vì thế giới – như chúng ta đang thấy – là toàn bộ các sự kiện và mặt khác toàn bộ các tình huống thực đang tồn tại tạo ra thế giới, cho nên ít nhất vì mục tiêu tìm tòi nghiên cứu, chúng ta có thể đồng ý xem các tình huống thực đang tồn tại, đang có như là các sự kiện hay là các sự kiện tích cực, và xem các tình huống thực không tồn tại không phải như là các sự kiện hay chỉ là các sự kiện tiêu cực.

Việc vận dụng thuật ngữ "tình huống thực" có thể được xem theo ý nghĩa pháp lý, nhưng điều quyết định là phải có một sự liên kết giữa hai yếu tố. Muốn vậy, cần phải có một mối quan hệ giữa hai đối tượng: "Tình huống thực là sự liên kết của các đối tượng (các sự vật, các đồ vật)." (T.2.01) Mặt khác, để một cái gì đó có thể có chức năng như là đối tượng hay một sự vật giản đơn, thì nó, với tư cách là cấu thành của một tình huống thực, phải có khả năng nằm trong mối quan hệ đối với một cái khác: "Điều cơ bản đối với một sự vật là nó có thể trở thành cấu thành của một tình huống thực." (T. 2.011) Nếu các đối tượng nằm trong quan hệ với nhau và tạo thành một hình thái, thì chúng là một tình huống thực đang tồn tại, là một sự kiện. Các hình thái không tồn tại không phải là các sự kiện, nhưng lại là các tình huống thực: "Các hình thái của các đối tượng tạo thành tình huống thực." (T. 2.0272) Trong một

1. Xem: Simons, P.: *Das alte Problem von Komplex und Tatsache*, in: Schulte, J. (Hg): *Texte zum Tractatus*, Frankfurt a.M., 1989, 87.

tình huống thực, các đối tượng gắn với nhau, quan hệ với nhau: "Trong tình huống thực các đối tượng quan hệ với nhau theo một cách thức nhất định." (T.2031) Chỉ trong bối cảnh của các tình huống thực, mới có thể nói về chính các đặc tính vật chất. Các tình huống thực chỉ được tạo ra trong các hình thái (Konfigurationen). Các đối tượng với tư cách độc lập là phi bản sắc. (T.2.0231)

Ngoài ra, tính quan hệ được thể hiện bởi phạm trù tình huống thực hoặc hình thái, còn được trình bày trong lý thuyết mô phỏng (Abbildungstheorie) của *Tiểu luận*.

Lý thuyết hình ảnh

Như thế nào thì các nhận định về hiện thực nói chung mới là có thể? Câu trả lời gây tranh luận của *Tiểu luận* nằm ở trong lý thuyết hình ảnh của Wittgenstein: Thông qua các câu, chúng ta phát biểu, hiện thực là thế nào, bởi vì các câu mô phỏng hiện thực. Sẽ là sai khi nói rằng, quan hệ mô phỏng giữa các câu và các tình huống thực hay giữa các câu chân thực và sự kiện có thể hiểu như quan hệ liên quan giữa các tên gọi và cái mang tên gọi (Träger), giữa ký hiệu và cái được ký hiệu. Trong bản phác thảo của mình về Logic học (Nxb Suhrkamp I, 193), Wittgenstein đã phản đối gay gắt chống lại Frege và Russel rằng, các mệnh đề không có chức năng như các tên gọi: Các mệnh đề không phải là các tên gọi của những cái phức hợp.

Tuy vậy, một loại của những tên gọi không thể bộc lộ nghĩa (T.3.142). "Mệnh đề không phải là hỗn hợp của các từ. – (Cũng như bản nhạc không phải là hỗn hợp của các âm thanh). Mệnh đề được thể hiện." (T. 3.141) Bởi vì mệnh đề chỉ ra một cấu trúc nhất định và các yếu tố của nó nằm trong các mối quan hệ nhất định với nhau, nên nó có thể biểu hiện một cái gì đó: Bởi vì các yếu tố có quan hệ với nhau, chúng có thể mô phỏng một cái gì đó. Do đó, Wittgenstein sử dụng thậm chí phép loại suy (Analogie) với những cái bàn, những cái ghế, những quyển sách: "Tình huống không gian tương hỗ của

các sự vật này thể hiện nghĩa của mệnh đề" (T. 3.1431).

Quan điểm này, trong ví dụ về các mệnh đề cơ sở, là khả thi hơn trong ví dụ về các mệnh đề chủ ngữ - vị ngữ. Các mệnh đề cơ sở (Elementarsatz) có dạng aRb bao gồm hai tên gọi ứng với các đối tượng và một biểu thức chỉ quan hệ. Hình thức của những mệnh đề này thể hiện rằng, bản thân những tên gọi cũng nằm trong một mối quan hệ với nhau: Không phải "ký hiệu phức hợp $>aRb<$ nói rằng, a nằm trong quan hệ của biểu thức R đối với b , mà là: nói rằng, ' a ' nằm trong một quan hệ nào đó với ' b ' tức là nói rằng, aRb " (T. 3.1432).

Các khả năng của một tên gọi, trong các mệnh đề cơ sở gắn mình với một tên gọi khác, phù hợp với các khả năng của một đối tượng tham gia vào quan hệ với các đối tượng khác trong tình huống thực. Các khả năng liên kết giữa tên gọi trong mệnh đề cơ sở cũng giống như các khả năng liên kết của các đối tượng trong tình huống thực. Do đó, xuất hiện khả năng mô phỏng: "Mỗi hình ảnh phải có cái gì chung với hiện thực, để có thể mô phỏng hiện thực nói chung - đúng hoặc sai, thì đó là hình thức lôgic, đó là hình thức của hiện thực." (T. 2.18) Những hình ảnh đại diện cho cái được mô phỏng. Khi ấy, điều quyết định là sự liên kết giữa các yếu tố riêng lẻ với nhau. "Một tên gọi là ứng với một sự vật, một tên gọi khác thì ứng với một sự vật khác và chúng liên hệ với nhau. Cái toàn thể trình bày tình huống thực như một hình ảnh sống động" (T.40311). Thông qua hình thức của mệnh đề nguyên tố, người ta nói: "Nó quan hệ như thế và như thế." (T.4.5)

Các đối tượng của thế giới với tư cách biệt lập là vô vị. Bằng việc tạo ra thực thể của thế giới, các đối tượng luôn chính là bản thân chúng. "Đối tượng là cái bền vững, cái tồn tại; hình thái là cái thay đổi, cái không ổn định." (T. 2.0271) Chỉ có thông qua các tình huống thực, thế giới mới được xác định bởi câu hỏi "như thế nào": Chỉ các tình huống thực mới tạo ra hiện thực, trong đó chúng ta

sống một cách ngẫu nhiên. "Hình thái của các đối tượng tạo ra tình huống thực." (T. 2.0272)

Khái niệm "đối tượng" trong *Tiểu luận*

Các đối tượng tạo ra các yếu tố của các tình huống thực, cần được hiểu như thế nào? Trước hết, vì các luận điểm cơ bản của Wittgenstein hậu kỳ, một số học giả hướng đến chỗ làm sáng tỏ nhận định về các đối tượng trong *Tiểu luận* không phải theo nghĩa bản thể luận. Họ cho rằng, các đối tượng có thể được hiểu nhiều hơn từ việc vận dụng ngôn ngữ, chẳng hạn với tư cách là vai trò nghĩa ngữ của các tên gọi trong các mệnh đề nguyên tố. Thay vì định đề hóa các mối quan hệ liên quan giữa các tên gọi và các đối tượng, người ta cần nghiên cứu sự vận dụng các tên gọi, để có thể hiểu được vai trò của chúng với tư cách là các tên gọi (Xem: Ishiguro, P. Winch, B. McGuinness ...) *Tiểu luận*, theo họ, cần được hiểu như là lý thuyết về ngôn ngữ, qua đó người ta không dò hỏi nhận định một cái gì đó về hiện thực, cũng như về tính quan hệ của nó.

Ngay cả khi người ta chia sẻ xu hướng diễn giải này, người ta lại luôn vấp phải những lời nhận định của Wittgenstein liên quan đến các điều kiện cho việc sử dụng ngôn ngữ một cách có ý nghĩa. Ngay cả Malcolm, một học giả chuyên sâu về Wittgenstein hậu kỳ, cũng đã thành công, khi luận giải: Wittgenstein ủng hộ luận điểm cho rằng, những cái đó thuộc về những tiền đề cho lời nói có nghĩa, rằng các đối tượng của nó là có thực. Khi đó, ông chống lại các xu hướng giải thích coi các đối tượng trong *Tiểu luận* chỉ với tính cách là có vai trò về mặt nghĩa ngữ của các tên gọi, bằng cách ấy không diễn giải chúng như những thực thể về bản thể luận: Các đối tượng được hiểu như là các thực thể có thực, tồn tại độc lập với ngôn ngữ; chúng có thể được xem như cái được làm rõ nhờ ký hiệu ngôn ngữ, cái có quan hệ với ký hiệu¹. Malcolm nhấn mạnh rằng, Wittgenstein

1. Xem: N. Malcolm: *Sprache und Gegenstände*, in: Schulte, J. (Hg): *Texte Zum Tractatus*, Frankfurt a. M. 1989, 153.

đã nhiều lần dùng cách diễn đạt "đại diện", để làm giải thích mối quan hệ ý nghĩa: Tên gọi thay thế cho đối tượng. Nó tạm thời đại diện cho đối tượng. Vì thế, chúng ta đọc trong *Tiểu luận*: "Tên gọi đại diện cho đối tượng trong câu." (T. 3.22) "Tôi chỉ có thể đặt tên cho các đối tượng. Các ký hiệu đại diện cho chúng " (T.3.221)

Mặt khác, rõ ràng là, các đối tượng trong *Tiểu luận* không phải là các sự vật trong thế giới thường ngày của chúng ta. Các sự vật mà chúng ta trông cậy, những sự vật mà chúng ta trong ngôn ngữ thường ngày gán cho những đặc điểm, những sự vật mà chúng ta coi là nằm trong những quan hệ nhất định với nhau, là các đối tượng phức hợp. Các yếu tố là những thực thể có thực, nhưng không thể phân tách được. Chúng nằm ở điểm cuối cùng của phân tích và có vai trò như những cái đơn. Chính vì vậy, người ta không tìm được các ví dụ. Chính Wittgenstein cũng không đưa ra ví dụ nào.

Hintikka đã dám đồng nhất các đối tượng trong *Tiểu luận* với các dữ kiện cảm giác. Đó là các đối tượng mà chúng ta trông cậy và làm quen một cách trực tiếp theo nghĩa của Russell, một khi chúng được mang đến cho chúng ta trong kinh nghiệm về mặt hiện tượng¹ Với ý nghĩa đó, Hintikka đã không thể đạt được kết quả vì nhiều vấn đề tiếp theo.

Trong mục §46 của tác phẩm *Nghiên cứu triết học*, Wittgenstein đã luận giải rằng, các đối tượng trong *Tiểu luận* đã được hiểu như các yếu tố khởi nguyên không thể tiếp tục bị phân tách được nữa tựa như những cá thể (Individuals) ở Russell. Ở điểm này, Wittgenstein đã dẫn ra một đoạn trong tác phẩm *Theaetetus* của Platon, từ đó suy ra rằng, người ta có thể nói một

1. Hintikka, M.B. và Hintikka, J.: Untersuchungen zu Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1990, 69-99.

cách không giải thích về các yếu tố này; đối với chúng không có cái gì hơn là cái tên gọi thuần túy; chúng chỉ có những tên gọi của mình. Vì vậy, thật vô nghĩa khi muốn tìm các ví dụ.

Việc không thể làm rõ câu hỏi về bản chất của các đối tượng trong các tình huống thực, có thể bị nghi ngờ. Cũng không mấy thuyết phục, khi không muốn luận giải về tính hiện thực của các đối tượng đó, qua việc người ta quý giảm chúng về vai trò nghĩa ngữ.

Phân tích về giá trị chân lý

Sẽ như thế nào, khi ở nhiều chỗ Wittgenstein cho dù các xu hướng phi bản thể luận của mình - đã nói về các đối tượng của các tình huống thực? Tôi dẫn ra những mưu toan trả lời câu hỏi này, xuất phát từ việc phân tích các mệnh đề phức hợp: Giá trị chân lý của các mệnh đề phân tử hay các mệnh đề được đặt cùng nhau, là phụ thuộc vào các giá trị chân lý của các mệnh đề cấu thành của chúng. Phù hợp với điều này, các mệnh đề liên quan đến cuộc sống thường ngày cần phải được đưa trở về với các mệnh đề nền tảng hơn. Nhưng ở chừng mực nào chúng ta có thể và cần phải cố gắng tìm ra các mệnh đề đơn giản, mà giá trị chân lý của các mệnh đề khác phụ thuộc vào giá trị chân lý của chúng?

Chúng ta nên quan niệm rằng, chúng ta có thể tiếp tục hướng đến cái vô hạn theo nguyên tắc thuần túy, nếu chúng ta tự làm khó cho mình bằng giả định rằng, giá trị chân lý của tất cả những lời nhận định về hiện thực được xác định. Ít nhất, trong một số trường hợp, chúng ta cũng phải chấp nhận những chỗ hổng về giá trị chân lý. Chúng ta không được phép giả định rằng, có những mệnh đề cơ sở cuối cùng nào đó, mà giá trị chân lý của những lời nhận định được chúng ta đưa ra phụ thuộc vào giá trị chân lý của chúng. Hẳn là có thể đưa ngay các mệnh đề đó trở về với các mệnh đề nền tảng hơn.

Do việc Wittgenstein không chấp nhận các chỗ hổng về giá trị chân lý, ông đã quyết định cho một điểm cuối cùng. Ông đại diện

cho cái được gọi là thuyết nguyên tử: Ông thừa nhận giả định về các mệnh đề cơ sở, do vậy, thừa nhận giả định về các sự kiện nguyên tử. Nếu tồn tại tình huống thực được thể hiện bởi một mệnh đề cơ sở, thì tình huống thực đó là một sự kiện nguyên tử và làm cho mệnh đề cơ sở tương ứng là chân thực.

Việc đòi hỏi phải có những đối tượng đơn giản là những yếu tố của các tình huống thực, là kết quả của đòi hỏi rằng, giá trị chân lý của những mệnh đề phức hợp của chúng ta về thế giới phải được xác định. Tuy vậy, câu hỏi: các đối tượng và bản chất của chúng là gì? cũng như câu hỏi: có những ví dụ nào cho điều này? là không quan trọng đối với việc thực hiện đòi hỏi trên. Câu hỏi: tùy thuộc vào cái gì, thì đó là quan hệ, trong đó các đối tượng tương tác với nhau.

Bây giờ, tôi sẽ dẫn ra một vài điểm chủ yếu trong lập trường của Nhóm Viên, những điểm có thể được xem như mấu chốt để hiểu vấn đề.

Tính khách quan và tính liên chủ

Nhận thức thực sự là khách quan và có thể kiểm chứng được về mặt liên chủ. Những mệnh đề phức hợp mà người ta giả định, rằng chúng là chân thực, ít nhất về mặt nguyên tắc, phải có thể được kiểm chứng: một mặt, chúng phải có thể quy về các mệnh đề nền tảng hơn, cuối cùng về các mệnh đề nguyên tử, mặt khác, chúng phải có tính liên chủ. Những nguyên tắc này là trụ cột cơ bản của lý luận nhận thức khoa học vào khoảng đầu thế kỷ XX và trong triết học của Nhóm Viên. Trong các Nhóm chủ trương chủ nghĩa kinh nghiệm, các nguyên tắc đó dẫn đến việc phát triển cái gọi là những hệ thống cấu trúc phân tử. Thông qua những hệ thống này, người ta cần phải chỉ ra: các mệnh đề phức hợp được đưa về các mệnh đề đơn giản hơn ra sao và về phần mình, những mệnh đề phức hợp được tạo thành từ những mệnh đề đơn giản như thế nào. Các bước đi về mặt cấu trúc cần phải bảo vệ tính tương

đương về mặt nhận thức hoặc sự tương đồng về mặt nội dung. Tất cả các mệnh đề của một hệ thống cấu trúc phải có khả năng được dịch ra thành các mệnh đề cơ sở cuối cùng: Cái mà có thể nói một cách rõ ràng, có nghĩa và chân thực, cũng phải có khả năng nói về các sự kiện nguyên tử.

Tầng thấp nhất của hệ thống cấu trúc, mà từ đó tất cả những thứ còn lại có thể được kiến tạo, được gọi là nền tảng của hệ thống. Các bản dự thảo của các hệ thống cấu trúc được thay đổi nhau, đặc biệt trong việc xác định và mô tả cơ sở. Rõ ràng rằng, các nhà triết học theo quan điểm thực chứng và hiện tượng học có xu hướng đồng nhất nền tảng với các mệnh đề về các dữ kiện cảm giác (sense data). Cho dù có sự khác nhau trong các bản dự thảo, người ta vẫn nói đến hiệu lực của nguyên lý: Tất cả các mệnh đề nhận thức đều chỉ là những mệnh đề về nền tảng của một hệ thống.

Tuy vậy, Carnap nhấn mạnh: Nếu người ta chỉ xem xét những yếu tố cơ bản với tư cách độc lập ngoài các mối liên hệ của chúng với nhau vì nền tảng, thì không thể có được các bước tiến hành về mặt cấu trúc: "Các mối quan hệ cơ bản, trong nghĩa cấu trúc, là có tính thứ nhất so với các yếu tố cơ bản, các cấu thành của các quan hệ ấy; nhìn chung, lý thuyết cấu trúc xem xét các đối tượng riêng rẽ như là những cái có tính thứ hai so với các cơ cấu quan hệ của chúng." (Xem: *Kết cấu*, mục § 61)

Luận điểm cho rằng, chỉ những mệnh đề về các mối quan hệ, các cấu trúc, các tình trạng sự việc hay các tình huống thực mới có thể được thông báo, có thể được kiểm chứng và có tính khách quan, có tác động đến sự lựa chọn bản thể luận. Trong *Tiểu luận*, cho dù quan điểm phản siêu hình học của Wittgenstein, luận điểm đó dẫn đến bản thể luận của các tình huống thực: Thế giới không phải là tổng số của các sự vật hay các đối tượng riêng lẻ, mà là của các sự kiện, có nghĩa là các quan hệ đang tồn tại giữa chúng. Chúng ta đã thấy rằng, người ta đã tự làm khó cho mình, khi tìm các ví dụ cho các yếu tố của các tình huống thực nền tảng. Bản thân

Wittgenstein cũng không đưa ra ví dụ nào cả. Các đối tượng trong *Tiểu luận* không thể bị đồng nhất với các sự vật trong sinh hoạt thường ngày, bởi vì những cái này là phức hợp. Vậy có phải đó là các yếu tố nguyên tử cơ bản, có thể xác định về mặt vật lý hoặc là các dữ kiện cảm giác, như Hintikka đã đề nghị cách đây vài năm? Nếu chúng ta đặt các câu hỏi này trong bối cảnh của triết học của Nhóm Viên, thì người ta mới hiểu, cố sao chúng lại bị xem là không quan trọng. Điều cơ bản ở đây là luận điểm cho rằng, thế giới bao gồm các sự kiện, các tình huống thực đang tồn tại – như người ta luôn muốn gọi tên chúng. Những sự kiện ấy chỉ ra tính chất quan hệ. Vì vậy, chúng ta có thể kết luận rằng, mặc dù có sự thận trọng về mặt bản thể luận đã được tuyên bố, cả các thành viên của Nhóm Viên, lẫn Wittgenstein sơ kỳ đã cho rằng, hiện thực là hiện thực của quan hệ.

Kết luận

Nếu tri thức là có tính liên chủ, nói khác đi, nếu nó có thể giao tiếp, thì nội dung của nó phải có tính quan hệ: Như chúng ta biết, đó là một trong những tuyên bố chủ yếu về mặt nhận thức luận của triết học phân tích sơ kỳ. Luận điểm về nhận thức luận này có đối ứng của nó là luận điểm về mặt bản thể luận cho rằng, thế giới là toàn bộ các sự kiện có nghĩa là trạng thái đang tồn tại của sự việc. Luận điểm này được Wittgenstein đưa ra một cách rõ ràng nhất.

Tuy nhiên, có một cuộc tranh luận còn đang tiếp diễn về các đối tượng trong *Tiểu luận* (thực thể của thế giới): Chúng là gì? Luận điểm nhận thức luận kể trên có thể giúp chúng ta hiểu, tại sao câu hỏi này được xem là không quan trọng. Thế giới không phải là toàn bộ các yếu tố, các nguyên tử, hay cái gì đó có thể, mà là toàn bộ các sự kiện.

Trong bài viết này, tôi đã chỉ ra cội rễ của lập trường phân tích ngược trở về với trào lưu phản duy tâm trong triết học Đức thế kỷ XIX, trở về với chủ nghĩa hiện thực và với cuộc đấu tranh trong triết học này cho tính khách quan của tri thức.

PHẠM TRÙ "THỰC TIỄN" TRONG TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC

PHẠM THÁI VIỆT

Thực tiễn được Lênin coi là phạm trù cơ bản và hàng đầu của lôgic biện chứng. Điều đó cũng phù hợp với lịch sử hình thành triết học mácxít: xuất phát từ việc mô tả thực tiễn, Mác và Ăngghen đã đi đến quan điểm duy vật về lịch sử, trong đó hàm chứa mệnh đề nổi tiếng: “chính con người, khi phát triển sự sản xuất vật chất và sự giao tiếp vật chất của mình, đã làm biến đổi, cùng với hiện thực đó của mình, cả tư duy lẫn sản phẩm tư duy của mình”¹.

Công lao lớn của Mác và Ăngghen tuyệt nhiên không phải ở chỗ “đuổi” cái tinh thần ra khỏi thực tiễn, để rồi biến thực tiễn thành hoạt động vật chất thuần túy - như đôi khi người ta vẫn lầm tưởng; và cũng không phải là việc làm cho cái tinh thần trở thành yếu tố thụ động bằng cách tách nó ra khỏi thực tiễn, rồi sau đó “khéo léo kết hợp” nó lại một lần nữa theo nguyên tắc “thống nhất giữa lý luận và thực tiễn” như nhiều người vẫn nghĩ; trái lại, chính là ở chỗ: các ông luôn coi cái tinh thần như một thành tố hữu cơ, một thuộc tính cố hữu của bản thân thực tiễn. Cho dù không

* Tiến sĩ triết học, nghiên cứu viên chính, Viện Thông tin Khoa học xã hội, Viện Khoa học xã hội Việt Nam.

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t. 3, tr. 38.

hiếm khi, cái tinh thần có “bay bổng” hoặc tự khu biệt bản thân tựa hồ như một thực thể độc lập, thì điều đó cũng chỉ có thể diễn ra trong lòng thực tiễn và do thực tiễn quy định (do phân công lao động xã hội - C. Mác).

Nhờ cái tinh thần mà thực tiễn của con người khác hẳn với hoạt động sống của con vật: “Điều ngay từ đầu phân biệt nhà kiến trúc tồi nhất với con ong giỏi nhất là trước khi xây dựng những ngăn tổ ong bằng sáp, nhà kiến trúc đã xây dựng chúng ở trong đầu óc của mình rồi. Cuối quá trình lao động, người lao động thu được cái kết quả mà họ đã hình dung ngay từ đầu quá trình ấy, tức là đã có trong ý niệm rồi”¹. Với quan niệm cho rằng, cái tinh thần luôn là của thực tiễn và không nằm ngoài thực tiễn, Mác đã đi đến kết luận: “Đời sống xã hội, về thực chất, là có tính chất thực tiễn”².

Trong tính hiện thực và toàn vẹn, thực tiễn là dòng chảy của hoạt động con người. Ở đó xảy ra những quá trình “đụng nhau”, “phân ly”, “chuyển hoá” và “thâm nhập lẫn nhau” giữa cái vật chất với cái tinh thần, giữa tính khách quan với tính chủ quan.

Không nhận thấy điều này Mác chỉ ra đó là khuyết điểm chủ yếu và cơ bản của triết học duy vật trước đó, trong đó có cả Phoiobắc. Tính chất quan phương, mà thực chất là siêu hình của thứ chủ nghĩa duy vật đó, đã đuổi cái tinh thần ra khỏi thực tiễn, để xét những vòng khâu của thực tiễn trong sự tách rời nhau, mà vốn trong hiện thực chúng là gắn liền với nhau. Thành thử: “Hiện thực, cái có thể cảm giác được, chỉ được nhận thức dưới hình thức khách thể...không được nhận thức về mặt chủ quan”³. Một khi đã đánh mất cái tinh thần, tức là tính chủ quan, tính có ý thức, thì chỉ có thể hình dung về thực tiễn như một thứ hoạt động bản năng

1. *Sđd*, t.23, tr. 266 -267.

2. *Sđd*, t.3, tr. 12.

3. *Sđd*, tr. 252.

và vô thức. Đó là nguyên nhân khiến nhiều nhà duy vật trước Mác (trong đó có Phoiơbắc) đã đi đến kết luận về sự thụ động của con người trước hoàn cảnh.

Phê phán luận điểm này, Mác chỉ ra rằng: con người đã và đang làm thay đổi thế giới xung quanh bằng hoạt động thực tiễn có ý thức của họ. Chính vì thực tiễn ấy là có ý thức, nên thế giới mà con người đang sống, đang phủ lên nó bằng hoạt động thực tiễn của mình - đã nhuộm đầy lý tính, và hiện hữu với tư cách là hiện thực mang tính người. "Alias (nói một cách khác) ý thức con người không phải chỉ phản ánh thế giới khách quan, mà còn tạo ra thế giới khách quan"¹.

Sự gắn bó hữu cơ và quá trình chuyển hoá lẫn nhau giữa cái tinh thần với cái vật chất, giữa tính chủ quan với tính khách quan - chính là bản chất của thực tiễn. Đây là luận điểm cơ bản, mà các nhà kinh điển của chủ nghĩa Mác đã thừa hưởng từ truyền thống triết học cổ điển Đức, đặc biệt là từ trường phái triết học duy tâm Đức.

*

* *

Với phép biện chứng trong tay, chủ nghĩa duy tâm Đức đã nắm bắt được cái tinh thần yếu tố làm nên tính năng động của thực tiễn. Tuy nhiên, nó đã phát triển yếu tố này một cách thái quá tới độ, toàn bộ thực tiễn đã bị chìm ngập trong vòng xoáy của cái tinh thần.

Cantơ khẳng định: "Cùng với lý tính con người vươn cao vô hạn so với tất cả những thực tồn còn lại đang sống trên mặt đất. Nhờ lý tính mà con người là một nhân cách"². Dưới con mắt của Cantơ, lý

1. V. I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcova, 1981, t. 29, tr. 228.

2. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1966, t.6, tr. 357 (tiếng Nga).

tính trở thành biểu tượng của tính năng động ở con người. Hàm chứa trong lòng “cái tiềm năng tự do và sáng tạo vô hạn”, lý tính không thể ngủ yên trong bản tính. Nó phải bùng nổ thành hành động và hành động đó được định danh là thực tiễn. Thành thử, phạm trù thực tiễn trong triết học Cantơ dùng để chỉ mọi hoạt động tinh thần, từ hành vi lôgic, cho đến đạo đức, thẩm mỹ, hay bất kỳ hành vi sáng tạo nào.

Trong phạm vi của “Lý tính thuần túy”, thực tiễn được hình dung như hoạt động nhằm tổ chức một cách tiên nghiệm các tài liệu cảm giác - kết quả từ sự tác động của “Vật tự nó” vào chủ thể; để tạo ra các đối tượng khả tri. Như vậy, thực tiễn của Cantơ không có gì khác hơn là quá trình sáng tạo ra thế giới; chỉ có điều đó là thế giới của những sự vật hiện ra trong kinh nghiệm. “Ở phía bên kia của nhận thức”, “Vật tự nó” vẫn bất động trước sự nổi dậy của lý tính.

Va đập vào “Vật tự nó”, lý tính dội ngược trở lại chủ thể với khát vọng hồi thúc cần phải biến đổi thật sự một cái gì đó để trút bỏ hình thái “thuần túy” và trở nên “thực tiễn” theo đúng nghĩa của từ này. Mệnh đề “Tôi có thể biết được gì” của Cantơ đã chuyển thành “Tôi cần phải làm gì” - địa bàn của “Lý tính thực tiễn”¹.

Tại đây, lý tính tuyên bố: “Tất cả những gì gắn với tự do dưới danh nghĩa là cơ sở hay hệ quả thì đều được xem là thực tiễn”². Nhưng “tự do”, theo Cantơ, là một phạm trù tiên nghiệm (apriori). Bởi vậy những chỉ thị đạo đức của nó cần phải được phục tùng một cách vô điều kiện. Hoạt động thực tiễn của con người chính là quá trình thực thi các chỉ thị đạo đức đó.

Với những lập luận như vậy, Cantơ đã gặp phải một nghịch lý khi bắt tay vào giải quyết vấn đề thực tiễn. Một mặt nhờ lý tính

1, 2. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1964, t.3, tr. 661, 659 (tiếng Nga).

(cái tinh thần) mà thực tiễn trở thành quá trình tự do và sáng tạo; nhưng mặt khác cũng bởi lý tính mà con người bị trói buộc vào tính tất yếu lôgic. Thế nên, thực tiễn là địa bàn giằng xé giữa tính tự do với tính tất yếu. Và để giải quyết nghịch lý của thực tiễn, Cantơ đã phải rời bỏ tính chất nhị nguyên của lý tính để thế vào đó tính nhất nguyên của *Đức tin*¹.

Đức tin là trạng thái siêu vượt lên trên cả tự do và tất yếu, vượt trên cả tính chủ quan lẫn tính khách quan, cũng như trên cả cái tinh thần lẫn cái vật chất. Do đó, thực tiễn rốt cuộc, theo ý hiểu của Cantơ, là tiến trình hoạt động của con người dưới sự dẫn dắt của Đức tin - một vị quan toà *trung lập* và *tối cao* giữ chức năng ngăn cản mọi xung đột giữa tự do với tất yếu, giữa tính chủ quan với tính khách quan; nhờ vậy mà xu hướng vận động tổng thể của thực tiễn luôn tiến theo véctơ của sự tiến bộ và nhân bản.

Sự phát triển tiếp theo của vấn đề thực tiễn trong triết học cổ điển Đức là làm thế nào xoá bỏ *một cách thuyết phục* nghịch lý giữa tự do và tất yếu, giữa tính chủ quan và tính khách quan trong thực tiễn - một rào cản mà Cantơ đã đặt ra trước đó.

Nếu R. Đécácơ tuyên bố rằng: “Tôi tư duy nghĩa là tôi tồn tại”, thì theo G.Phíchơ, sự kiện tồn tại trước hết phải là “Tôi biết rằng tôi tư duy”. Như vậy *biết* phải là hành vi - công việc (Thathandlung) đầu tiên. Bởi vậy “khởi thủy là hành động”².

Tuy nhiên ở G.Phíchơ, hành vi - công việc đầu tiên ấy không phải là hoạt động thuần túy tinh thần, mà đồng thời còn là hoạt động vật chất nữa. Do kết hợp trong bản thân cả yếu tố tinh thần lẫn vật chất nên biết - là một hoạt động thực tiễn. Nhờ thực tiễn

1. Xem: V. I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcơva, 1981, t. 29, tr. 179.

2. Câu nói nổi tiếng của thi hào Đức J. Goethe, người có ảnh hưởng lớn đến G.Phíchơ và Ph.V.Sêlinh.

này mà “*cái tôi*” xác lập được vai trò chủ thể của nó bằng cách dẫn xuất ra từ bản thân cái “không tôi”, tức là các khách thể bên ngoài. Theo cách là như vậy, thực tiễn đã làm cho “Tất cả phải nhất trí với cái tôi; toàn bộ hiện thực phải được giả định vô điều kiện thông qua *cái tôi*”¹.

“Vật tự nó” của Cantor đã biến mất khi *cái tôi* chẳng những có năng lực thấu hiểu “vật tự nó”, mà hơn thế - còn làm ra “Vật tự nó” nữa. Việc đưa khía cạnh vật chất vào hoạt động sáng tạo của *cái tôi*, đã làm cho thực tiễn của con người - dưới con mắt G.Phíchto - biến thành cái quá trình triển khai một cách tích cực năng lực của chủ thể: “Con người ấn định cho thực tồn hoang sơ bên ngoài một kết cấu theo ý tưởng của họ, và toan tính những vật liệu cần thiết đối với thực tồn ấy, khiến mọi thứ trước đó vốn vẫn lạnh lùng và chết cứng, giờ đây bỗng đột nhiên bùng nổ”².

Trong triết học của G.Phíchto, thực tiễn hiện thân như quá trình nhất thể hoá của cái vật chất với cái tinh thần; chỉ có điều là, toàn bộ cái quá trình ấy lại diễn ra trên địa bàn của cái tinh thần và nhân danh cái tinh thần. Điều đó đã không làm Sêlinh thoả mãn. Với ông, thực tiễn phải là quá trình đồng nhất tuyệt đối giữa hai yếu tố đó - một sự đồng nhất không mang tính thiên lệch. Đứng trước một quá trình như vậy; hay nói cách khác - đứng trước cái “cây đời” thực sự ấy, lý tính đã “trở nên khô cằn, tối tăm” Đơn giản là vì cái bộ phận không có năng lực biểu đạt cái toàn thể; cái đơn sắc không thể hiện nổi cái đa sắc. Và do vậy, triết học phải nhường quyền mô tả thực tiễn cho nghệ thuật.

Nhưng thực ra lý tính không có lỗi Hêghen đã lớn tiếng bênh vực. Có chăng lỗi lầm ở đây là sự hiểu biết về lý tính còn

1. G.Phíchto: *Tuyển tập*, Mátxcova, 1916, t. 1, tr. 241-242. (tiếng Nga).

2. *Sđd*, tr. 402.

quá phiến diện. Nếu lý tính được thừa nhận là bản chất của con người thì nó phải được bộc lộ **trong mọi hoạt động** của con người. Vậy mà các nhà triết học trước đó vẫn bám lấy cái thiên kiến cho rằng, hoạt động ngôn ngữ (bên trong: sự suy tư; hay bên ngoài: lời nói và văn tự) là địa bàn tồn tại duy nhất của lý tính. Thành thử, tất cả những hoạt động khác của con người đều bị xếp vào hạng mục phi lý tính.

Theo Hêghen, trên thực tế, mọi hoạt động của con người đều có sự tham gia của lý tính, nói đúng hơn là - đều diễn ra nhất trí với các quy luật và hình thái lôgic của nó. Bởi vậy, mọi đồ vật được tạo ra từ hoạt động con người và ngay cả bản thân hoạt động ấy, đều là những vật mang lý tính. Ông đã hoàn toàn có lý khi cho rằng, tư duy/ lý tính sẽ là hư vô nếu không có hình thái vật chất để thể hiện.

Dưới nhãn quan đó, cái chứa đựng tư duy (mà ông gọi là ‘tồn tại khác’) không chỉ là ngôn từ của lời nói mà còn là ‘ngôn từ’ của việc làm, cùng các sản phẩm do việc làm đó đem lại. Giờ đây, thực tiễn đã hiện ra như quá trình đối tượng hoá, vật chất hoá tư duy/lý tính.

Về cơ bản có thể hình dung “thực tiễn” của Hêghen như hai vòng khâu hoạt động lớn - nhỏ, đan lồng vào nhau. Ở vòng khâu lớn, thực tiễn đồng nhất với hoạt động tha hoá của *lý tính phi nhân cách* để trở thành toàn bộ hiện thực. Đó là hành vi “lộn nhào bằng cách tự đề ra, tự đối lập và kết hợp”¹. Trong quá trình này, hành vi tự nhận thức được hoà làm một với hành vi sáng tạo thế giới. Có thể coi thực tiễn trong triết học Hêghen như một thứ “dung môi” hoà tan cái tinh thần và cái vật chất, nhờ vậy mà tính phiến diện của cả cái khách quan lẫn cái chủ quan được lột bỏ.

1. C. Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t. 4, tr. 182.

Toàn bộ tiến trình này diễn ra dưới sự chiếu sáng của lý tính, bởi vậy mà nó được hình dung như “thực tiễn tinh thần”

Vòng khâu nhỏ thực tiễn của con người, được Hêghen quan niệm như giai đoạn cuối của thực tiễn lớn, trong đó “khái niệm hiện ra bằng máu và thịt” Với con người, việc “khái niệm hiện ra” là một hành vi vật chất: người kỹ sư “vật thể hoá” tư tưởng của mình vào cỗ máy; người họa sĩ vào bức tranh, nhà văn - vào các tác phẩm... Còn đối với lý tính thì đó lại là những “hành vi suy lý lôgic”

Xuyên qua lớp sương mù dày đặc của ngôn ngữ tư biện, Lênin đã nhận thấy một thông điệp sâu sắc và về cơ bản là duy vật, mà Hêghen muốn chuyển tải, khi bàn về thực tiễn: “Nghĩa là thế giới không thoả mãn con người, và con người quyết định biến đổi thế giới bằng hành động của mình”¹.

Đi xa hơn nữa, Hêghen còn phát hiện ra vai trò của công cụ lao động đối với hoạt động thực tiễn của con người. Ông cũng là người đầu tiên cho rằng, hoạt động thực tiễn của con người phải tuân thủ những quy luật của giới tự nhiên; và rằng, cần hiểu thực tiễn của con người như sự tác động của giới tự nhiên vào chính bản thân nó. Với những quan niệm như vậy về thực tiễn, Hêghen gần như đã tiến sát đến chủ nghĩa duy vật lịch sử².

Đĩ nhiên Hêghen đã đúng khi cho rằng, con người nghĩ trước khi hành động. Tuy nhiên việc con người suy nghĩ như thế nào lại do hoàn cảnh mà họ đang sống quy định - Mác bổ sung thêm. Đến lượt mình, hoàn cảnh đó không phải là cái có sẵn mà là cái được tạo ra bởi hoạt động sản xuất ra tư liệu sinh hoạt của con người. Thành thử, mặt quyết định trong hoạt động thực tiễn là cái vật

1. V. I Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcova, 1981, t. 29, tr. 229.

2. Xem: V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến Bộ, Mátxcova, 1981, t. 29, tr. 201-202.

chất chứ không phải là cái tinh thần như Hêghen đã lầm tưởng”

*

* *

Việc xác lập mối tương quan giữa cái tinh thần với cái vật chất, giữa tính chủ quan với tính khách quan; và đồng thời tìm cách giải quyết mâu thuẫn giữa chúng là nội dung cơ bản của phạm trù “thực tiễn” trong triết học cổ điển Đức nói chung và trong triết học Hêghen nói riêng. Chính cách tiếp cận như vậy đã gợi mở cho việc hình thành nên một nội dung mới của phạm trù thực tiễn mà sau này được Mác và Ăngghen thực hiện trong quan điểm duy vật về lịch sử của các ông.

Không phải ngẫu nhiên khi phân tích nội dung của phạm trù *thực tiễn* trong Lôgic học Hêghen, Lênin đã liên hệ rằng: quan điểm duy vật về lịch sử là sự vận dụng và phát triển những tư tưởng thiên tài đã tiềm ẩn và phôi thai trong triết học cổ điển Đức, mà ở đó, Hêghen là một đại diện sáng chói¹.

1. Xem: V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcova, 1981, t. 29, tr. 202.

PHẦN II

NHỮNG VẤN ĐỀ ĐẠO ĐỨC HỌC

Bản sao lưu trữ



Hội thảo Tiểu ban Đạo đức học



Đại biểu dự Hội thảo Khoa học triết học cổ điển Đức

ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA CANTƠ VÀ Ý NGHĨA HIỆN THỜI CỦA NÓ

NGUYỄN TRỌNG CHUẨN*

Là người sáng lập nên triết học cổ điển Đức và phép biện chứng tiên nghiệm, Cantơ thực sự là một trong số không nhiều lắm những tượng đài bất tử trong lịch sử triết học nhân loại mà hôm nay và các thế hệ mai sau sẽ còn nhắc tới với lòng kính trọng và sự ngưỡng mộ.

Triết học Cantơ, theo đánh giá của Gi.V.Hêghen, “là nền tảng và là điểm xuất phát của triết học Đức hiện đại; những hạn chế trong triết học của ông không hề làm lu mờ công lao của triết học của ông”¹. Cùng với việc vạch ra những sai lầm của Cantơ, các nhà kinh điển của triết học Mác đồng thời trong nhiều tác phẩm cũng đánh giá rất cao công lao của Cantơ. Ph.Ăngghen viết rằng, “Cantơ là người khởi xướng ra hai giả thuyết thiên tài, mà nếu không có hai giả thuyết này thì lý luận của khoa học tự nhiên ngày nay không thể tiến lên được, thuyết về nguồn gốc của hệ thống mặt trời và thuyết thuỷ triều làm giảm tốc độ quay của quả đất”²,

* Giáo sư, tiến sĩ, Viện trưởng Viện Triết học

1. G.V. Ph.Hêghen: *Khoa học lôgic*, Mátxcova, 1970, t. 1, tr. 116 (tiếng Nga).

2. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t. 20, tr.492.

rằng, với Cantor “lần đầu tiên, cái quan niệm cho rằng giới tự nhiên không có lịch sử trong thời gian, đã bị lung lay”, “chính Cantor là người đầu tiên đã phá vỡ cái quan niệm hoàn toàn thích hợp với phương pháp tư duy siêu hình đó và ông đã phá vỡ một cách hết sức khoa học đến mức là hiện nay phần lớn những lý lẽ của ông đã dùng để chứng minh vẫn có còn giá trị”¹.

Tuy nhiên, việc đánh giá Cantor, lĩnh hội triết học Cantor một cách thực sự khách quan, chính xác và khoa học là điều hoàn toàn không dễ dàng, nếu không muốn nói là rất khó khăn. Cái khó không chỉ vì trong tư tưởng của Cantor chứa đựng rất nhiều vấn đề mới mẻ, uyên bác, phức tạp, đa dạng, mà còn vì trong cuộc đời sáng tạo của ông đã từng có bước ngoặt lớn về mặt quan điểm, lập trường triết học đối với các vấn đề cơ bản và vì hàng loạt những khái niệm được ông nêu ra nhưng sự luận chứng còn chưa đủ sức thuyết phục đối với không ít người. Thêm vào đó, do cách trình bày độc đáo của ông không phải ai cũng có thể dễ nắm bắt ý tứ ẩn chứa ngay trong ngôn từ.

Mặc dù vậy, phải nói rằng, bên cạnh không ít người phê phán ông cả từ phía tả lẫn từ phía hữu, Cantor vẫn có rất nhiều đồ đệ, rất nhiều người ngưỡng mộ. Các tác phẩm của Cantor vẫn tiếp tục được dịch sang các thứ tiếng thông dụng và tiếng Việt Nam cũng là một trong số các thứ tiếng đó. Cho nên, không phải ngẫu nhiên mà cho đến tận bây giờ triết học Cantor đang thường xuyên là đối tượng thảo luận, tranh luận tại các diễn đàn triết học khác nhau trên thế giới, kể cả tại diễn đàn lớn nhất và có uy tín nhất của giới triết học quốc tế là các Đại hội triết học thế giới họp đều đặn 5 năm một lần suốt hơn một thế kỷ nay. Hàng năm, tại các trường đại học, các viện nghiên cứu khắp thế giới vẫn đang liên tục xuất hiện

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t. 20, tr. 85-86.

tuyển tập các công trình nghiên cứu về Cantơ từ những lập trường triết học khác nhau. Trong số các vấn đề được thảo luận và tranh luận nhiều nhất xung quanh triết học của ông thì những vấn đề triết học đạo đức chiếm vị trí đáng kể.

Là người đã bàn về rất nhiều vấn đề khác nhau thuộc các lĩnh vực khác nhau của triết học và khoa học tự nhiên, coi đối tượng của triết học nghiêm túc là lý tính, song, Cantơ cũng đã từng khẳng định mạnh mẽ rằng, mục đích tối hậu của triết học là về vận mệnh con người và “nền triết học về vận mệnh con người chính là ĐẠO ĐỨC HỌC. Vị trí thượng đẳng của đạo đức học đứng trên mọi lãnh vực hoạt động khác của tinh thần con người chính là lý do tại sao cổ nhân bao giờ cũng hiểu triết gia đồng thời và trước hết phải là một nhà đạo đức”¹. Điều này giải thích vì sao Cantơ lại có nhiều tác phẩm chuyên bàn về đạo đức và đạo đức học đến vậy. Thường người đời hay nhắc nhiều, và điều đó là đúng, đến tác phẩm *Phê phán lý tính thực tiễn* (hay *Phê phán lý tính thực hành như một số người ưa dùng* 1788) vì đây là tác phẩm chủ yếu và quan trọng nhất bàn về đạo đức của ông. Tuy nhiên, trước và sau khi tác phẩm chủ yếu bàn về đạo đức này ra đời, ông còn có nhiều tác phẩm khác nữa. Chẳng hạn, đó là những tác phẩm như *Nhận xét về cuốn sách của I.Sunxơ, Kinh nghiệm về sự chỉ đạo đối với học thuyết về đức lý* (1783), *Lời nói đầu cho một siêu hình học trong tương lai* (1873), *Đặt cơ sở cho siêu hình học về đạo đức (hay đức lý)* (1785), *Hướng tới một nền hoà bình vĩnh cửu* (1795), *Siêu hình học đạo đức* (1797), *Nhân học nhìn từ quan niệm thực dụng* (1798). Tất cả các tác phẩm này gộp chung lại đều nhằm trả lời cho câu hỏi: Tôi phải làm gì? bên cạnh hai câu hỏi khác là: Tôi có thể biết gì? Và Tôi có thể hy vọng gì? được trả lời trong hai tác phẩm

1. I. Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải) Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr.1176.

lớn khác thuộc thời kỳ phê phán là *Phê phán lý tính thuần túy* và *Phê phán năng lực phán đoán*.

Nếu toàn bộ triết học Cantơ thấm đượm tính nhân văn thì chính tính nhân văn đó biểu hiện sâu sắc nhất trong học thuyết của ông về đạo đức, bởi vì, ở ông, khát vọng đem lại cho con người cách nhìn mới hơn về thế giới và về chính bản thân con người hoà quyện với khát vọng thúc đẩy mạnh mẽ ý thức con người vươn tới đạo đức. Đối với ông, một trong những yêu cầu chủ yếu của đạo đức học là phải coi con người là mục đích chứ tuyệt nhiên không được coi con người là phương tiện. Ông tin tưởng một cách chắc chắn rằng, dù cho con người sinh ra có thiện hay có ác như thế nào chẳng nữa, dù cho loài người có lúc thăng lúc trầm, dù cho con đường đi của nhân loại có khúc khuỷu, quanh co ra sao thì con người bao giờ cũng vẫn cố gắng vươn lên nhằm hoàn thiện bản thân mình, vươn tới một cuộc sống hạnh phúc và một nền hoà bình vĩnh cửu. Tinh thần nhân văn và lạc quan đó thể hiện ra như là những tư tưởng vượt thời đại nhằm hướng tới các giá trị toàn nhân loại.

Trong đạo đức học của Cantơ “mệnh lệnh tuyệt đối” là nguyên tắc tối cao giữ vị trí trung tâm. “Mệnh lệnh tuyệt đối” đòi hỏi “hãy hành động đến mức tối đa để cho hành vi của bạn, thông qua ý chí của bạn, cần phải trở thành quy luật phổ biến của tự nhiên”¹. Đối với Cantơ, “mệnh lệnh tuyệt đối” phải là nền tảng của học thuyết về đạo đức; là chỗ dựa để giải quyết tất cả các vấn đề của đạo đức học; là cơ sở để xác định các tiêu chuẩn đánh giá đạo đức; từ đó xác định mục tiêu của việc giáo dục đạo đức. Tiền đề xuất phát của đạo đức học ấy, theo Cantơ, là luận điểm cho rằng, mọi cá nhân đều là mục đích của chính mình. Ông viết:

1. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1965, t. 4, ph. I, tr. 261, (tiếng Nga).

“Chỉ có con người và cùng với con người mỗi thực thể có lý tính là mục đích của bản thân mình”¹. Do chỗ “mệnh lệnh tuyệt đối” là một tất yếu tuyệt đối được rút ra từ bản chất tự do của lý tính con người, chứ không phải được rút ra từ kinh nghiệm hiện thực hay từ bản tính tự nhiên của loài người, còn cơ sở để xác lập các nguyên tắc đạo đức không nằm ở bên ngoài mà nằm ở trong chính bản thân chủ thể, cho nên nó có mối quan hệ chặt chẽ với vấn đề tự do và tự do đạo đức của chủ thể.

Nói cách khác, “mệnh lệnh tuyệt đối” không tách rời “tự do”, không thể thiếu khái niệm “tự do”. Tự do - đó là lý tưởng đạo đức cao cả của nhân loại. Khái niệm hay phạm trù “tự do”, vì vậy, có vị trí đặc biệt quan trọng và trở thành phạm trù trung tâm trong đạo đức học của Cantơ. Về điều này chính ông đã viết: “Khái niệm tự do là chiếc chìa khoá để giải thích sự tự trị của ý chí”². “Mệnh lệnh tuyệt đối”, vì vậy, đạt đến đỉnh cao của nó trong sự tự trị của ý chí, là ý chí tự do, tức là thứ ý chí không bị quy định bởi bất cứ cái gì ngoài bản thân mình và không phụ thuộc vào bất cứ sự tác động nào từ bên ngoài. Trong trường hợp này “ý chí tự do và ý chí tuân theo các quy luật đạo đức là như nhau”³. Ý chí tự do hay tự trị đó tự do đối với mọi động cơ có nguồn gốc cảm tính; ý chí tự do “hoàn toàn độc lập với quy luật tự nhiên của các hiện tượng trong mối quan hệ qua lại của chúng, tức là độc lập với quy luật nhân quả. Sự độc lập ấy được gọi là tự do theo nghĩa chặt chẽ nhất, tức theo nghĩa tiên nghiệm”⁴.

“Mệnh lệnh tuyệt đối” gắn chặt với vấn đề tự do đạo đức của chủ thể, cho nên nó cũng có quan hệ mật thiết với phạm trù nghĩa vụ đạo đức hay bốn phạm đạo đức. Theo Cantơ, “nghĩa vụ là sự tất yếu phải thực hiện một hành vi xuất phát từ việc tôn trọng quy

1, 2, 3, 4. *Sđd*, tr. 414, 289, 290, 344. (tiếng Nga).

luật”¹ và khái niệm “nghĩa vụ là một khái niệm phải có ý nghĩa và hàm chứa luật lệ thực tế cho các hành vi của chúng ta”².

Như vậy, đối với Cantor, tự do là năng lực của con người biết tự giác phục tùng sự bắt buộc, sự cưỡng chế của các quy tắc đạo đức, của các quy luật đạo đức, biết độc lập tuân thủ và thực hiện nghĩa vụ vì “những quy luật đạo đức đều được xem một cách phổ biến là những mệnh lệnh”³, “những quy luật ấy là những mệnh lệnh tuyệt đối... và vì thế là tất yếu về mọi phương diện”⁴. Điều đó có nghĩa rằng, lĩnh vực nghĩa vụ đạo đức không phải là lĩnh vực xa lạ nào khác, đó chính là lĩnh vực tự do của con người, “vì lý tính thực hành mới là kẻ duy nhất có quyền hướng dẫn những hành vi của ta, nên ta không xem những hành vi đạo đức là bắt buộc phải làm bởi vì đó là những mệnh lệnh của Thượng đế, trái lại, ta xem chúng là những mệnh lệnh thiêng liêng bởi vì ta thấy có nghĩa vụ phải làm từ trong nội tâm ta”⁵.

Một khi con người thấy được nghĩa vụ phải làm và thực hiện được nghĩa vụ đó xuất phát từ nội tâm của mình tức là con người tìm được sự tự do, có được sự tự do, tức cũng có nghĩa là con người hành động một cách có đạo đức và trở nên con người có đạo đức. Con người hành động một cách có đạo đức vì bản thân con người tìm thấy nhân phẩm và giá trị cao cả, giá trị tuyệt đối ở trong đạo đức, vì con người có lòng tin đạo đức. Trong lĩnh vực lòng tin đạo đức này, Cantor viết, “hành vi phải làm là tuyệt đối tất yếu, nghĩa là hành vi của tôi phải tuân phục quy luật đạo đức một cách triệt để về mọi điểm”⁶. Theo Cantor, chính quy luật đạo đức này “đề ra mệnh lệnh, buộc ta phải làm gì để xứng đáng được hưởng hạnh

1, 2. *Sđđ*, 236, 265.

3. I. Cantor: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 1151.

4, 5, 6. *Sđđ*, tr. 1147, 1158, 1165.

phúc”¹. Có lòng tin đạo đức, thực hiện được nghĩa vụ, con người sẽ vượt qua được sự tự cường chế nghiệt ngã để đạt tới tình yêu vào cái Thiện, để đạt tới sự tự do và cũng là đạt tới hạnh phúc.

Mặc dù “mệnh lệnh tuyệt đối” mang tính hình thức thuần túy (vì điểm này mà nó đáng chịu sự phê phán của nhiều người như chúng ta đã thấy), song, nếu xem xét sâu hơn chúng ta sẽ nhận ra rằng, mệnh lệnh này đòi hỏi con người phải tự ý thức về mình, phải tự xem xét bản thân mình, tự tìm kiếm trong tâm hồn mình, trong lương tâm của mình một sức mạnh đạo đức để có thể thực hiện những hành động sao cho phù hợp với các quy tắc đạo đức phổ biến và tiến dần tới các quy tắc đạo đức phổ biến đó. “Mệnh lệnh tuyệt đối” đòi hỏi con người phải biết hành động ra sao khi tiếp cận đạo đức để cho đạo đức trở thành đòi hỏi phổ biến, trở thành quy luật phổ quát và tuyệt đối. Theo Cantơ, đạo đức phải mang tính phổ biến và tính tuyệt đối chứ không vụ lợi, không xu thời, do vậy, con người phải thật sự và nghiêm túc tuân theo các quy tắc ứng xử phổ biến, theo các quy tắc chủ quan của lý tính thực tiễn.

Quan niệm về đạo đức của Cantơ hoàn toàn đối lập với quan niệm ích kỷ, vụ lợi, thực dụng, hẹp hòi. Nó hướng tới những giá trị chung toàn nhân loại. Nó thể hiện sự khát vọng của con người hướng tới cái thiện, tới hạnh phúc cho mọi người. Muốn đạt được những điều đó thì không những đòi hỏi mọi người phải thực hành đạo đức, phải có hành động đạo đức phù hợp với những đòi hỏi phổ biến của quy luật đạo đức, phải có lòng tin đạo đức mà còn phải có tình cảm đạo đức. Đúng như Cantơ viết, trong xã hội loài người “không thể tồn tại con người không hề có tí tình cảm đạo đức nào, bởi vì với việc tuyệt nhiên không có khả năng lĩnh hội được cảm giác đó thì con người ấy đã là thầy ma đạo đức, và nếu... sức sống

1. *Sđd*, tr. 1147.

đạo đức không thể tác động đến tình cảm đó bằng xúc cảm... thì nhân loại sẽ biến thành loài vật và không tránh khỏi hoà lẫn với toàn bộ các thực thể tự nhiên khác"¹. Thời nào cũng vậy, con người không những phải có tri thức đạo đức, mà còn đòi hỏi phải có tình cảm đạo đức để thực hành nghĩa vụ đạo đức.

Nếu loại bỏ tất cả những gì là ảo tưởng, những gì là trừu tượng, và những gì là sai lầm duy tâm đi chúng ta vẫn có thể tìm thấy không ít các giá trị trong quan điểm của Cantơ về đạo đức có thể có ích đối với chúng ta hôm nay.

¹Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1965, t. 4, ph. II, tr.335.

TRIẾT HỌC ĐẠO ĐỨC CỦA CANTƠ VÀ ẢNH HƯỞNG CỦA NÓ ĐỐI VỚI NỀN TRIẾT HỌC PHƯƠNG TÂY

NGÔ THỊ MỸ DUNG*

Triết học Cantơ có một vị trí đặc biệt trong lịch sử triết học phương Tây. Tính chặt chẽ trong hệ thống triết học của Cantơ cùng với việc nghiên cứu con người như một chủ thể nhận thức và một chủ thể hành động đã đưa nền triết học cổ điển Đức nói riêng và triết học phương Tây nói chung lên một tầm cao mới.

Đã hai trăm năm kể từ ngày Cantơ mất, người ta vẫn có thể khai thác từ hệ thống triết học của Cantơ nhiều tư tưởng quý giá về các lĩnh vực khác nhau (nhận thức, đạo đức, pháp quyền, lịch sử...). Tuy nhiên, vì những lý do khách quan và chủ quan mà trong một thời gian dài ở Việt Nam những tư tưởng triết học của Cantơ, nhất là triết học đạo đức, chưa được nghiên cứu đầy đủ, và nếu có, thì thường xuất phát từ cách tiếp cận thuần túy thế giới quan, xem nhẹ khía cạnh giá trị.

Với bài viết này tác giả chỉ có thể trình bày một cách khái quát những nội dung cơ bản và ảnh hưởng của nó đối với nền triết học phương Tây mà không thể đi sâu vào từng phần cụ thể.

* Thạc sĩ Khoa Triết học, Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn thành phố Hồ Chí Minh.

1. Vai trò của triết học đạo đức trong hệ thống triết học của Cantor

Như chúng ta đã biết, hệ thống triết học Cantor được chia thành hai thời kỳ chính, mặc dù giữa chúng có sự thống nhất với nhau. Đó là thời kỳ “tiền phê phán” (1746 - 1770) và thời kỳ “phê phán” (từ năm 1770 về sau). Sự nghiên cứu của Cantor trong thời kỳ “tiền phê phán” chủ yếu bàn về toán học và khoa học tự nhiên trong đó vũ trụ học chiếm một vị trí quan trọng. Với tác phẩm nổi tiếng *Lịch sử tự nhiên đại cương và thuyết bầu trời*, những tư tưởng duy vật và quan niệm phát triển biện chứng về tự nhiên ở Cantor đã được hình thành và ông trở thành người đầu tiên phá vỡ quan niệm siêu hình về tự nhiên thống trị trong khoa học và triết học trong những thế kỷ XVII - XVIII.

Thời kỳ “phê phán” là thời kỳ Cantor có nhiều đóng góp to lớn cho kho tàng triết học cổ điển Đức nói riêng và cho nền triết học thế giới nói chung. Cho rằng nhiệm vụ của triết học là nghiên cứu bản chất của con người hay lý giải vấn đề: con người là gì? triết học của Cantor đã nghiên cứu con người như một chủ thể nhận thức và một chủ thể hành động. Những nội dung cơ bản của triết học Cantor thời kỳ này được trình bày một cách có hệ thống trong triết học lý luận và triết học thực tiễn.

Mục đích của triết học lý luận của Cantor là xác định năng lực nhận thức của con người (Erkenntnisvermoegen) hay giải đáp vấn đề: Tôi có thể biết được cái gì? (Was kann ich wissen?). Phân tích và lý giải về những vấn đề này, Cantor đi đến kết luận: là chủ thể nhận thức, con người chỉ có thể nhận thức được “thế giới hiện tượng” (Welt der Erscheinungen), vượt qua giới hạn này lý tính sẽ gặp phải những nghịch lý (Antinomien) không thể tránh khỏi. Chủ thể nhận thức chỉ có thể nhận thức được những gì mà chính nó sáng tạo ra trong khuôn khổ của “thế giới hiện tượng” mà thôi.

Triết học thực tiễn của Cantor bao gồm triết học đạo đức, triết học pháp quyền, triết học lịch sử... là phần quan trọng nhất trong hệ thống triết học phê phán của ông. Nó nghiên cứu các nguyên lý hoạt động thực tiễn của con người trong xã hội, giải đáp tiếp các vấn đề còn lại của triết học mà Cantor đã đặt ra: tôi cần phải làm gì? (*Was soll ich tun?*), tôi có thể hy vọng gì? (*Was darf ich hoffen*) hay con người là gì? (*Was ist der Mensch?*). Giải đáp những vấn đề này Cantor cho rằng là chủ thể hành động, trong hoạt động thực tiễn của mình, con người là tự do, tự quyết về hành vi của mình thông qua ý thức về trách nhiệm. Con người có thể hy vọng được hạnh phúc vì đã xứng đáng với hạnh phúc.

Cantor luôn nhấn mạnh rằng trong mối quan hệ giữa triết học lý luận và triết học thực tiễn, triết học thực tiễn có vai trò quyết định, (mặc dù hoạt động thực tiễn được Cantor hiểu là hoạt động tinh thần, hoạt động đạo đức, pháp quyền, lịch sử...). Và trong triết học thực tiễn thì triết học đạo đức giữ vai trò nền tảng và là mục đích cuối cùng, bởi nó lý giải về bản chất con người - vấn đề cơ bản bao trùm toàn bộ hệ thống triết học của ông.

2. Nội dung cơ bản của triết học đạo đức của Cantor

Triết học đạo đức (*Moralphilosophie*) của Cantor được đề cập đến trong các tác phẩm: *Đặt nền móng cho siêu hình học của đạo đức* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) (1785), *Phê phán lý tính thực tiễn* (*Kritik der praktischen Vernunft*) (1788), và *Siêu hình học của đạo đức* (*Die Metaphysik der Sitten*) (1797).

Triết học đạo đức của Cantor là đạo đức học về hành vi (*Handlungsethik*), nghĩa là nó đưa ra những tiêu chuẩn giá trị đạo đức, trên cơ sở đó đánh giá hành vi cư xử của con người. Chính xác hơn, triết học đạo đức của Cantor là đạo đức học về trách nhiệm, bởi ông cho rằng chỉ những hành vi xuất phát từ trách nhiệm đạo đức (*moralische Pflicht*) mới được xem là hành vi đạo đức. Nội dung

triết học đạo đức của Cantơ nhằm trả lời câu hỏi: tôi cần phải làm gì? hay chính xác hơn: tôi cần phải làm gì để hành vi của tôi được đánh giá là hành vi đạo đức?

Theo Cantơ tiêu chuẩn đánh giá giá trị hành vi không phải là mục đích nhằm đạt tới của hành vi mà là tính chất của ý chí. Chỉ những hành vi xuất phát từ một ý chí tốt (ein guter Wille) mới được coi là hành vi đạo đức. Khẳng định về vấn đề này, ông viết: “Không có gì trên thế giới hay thậm chí ngoài thế giới có thể được gọi là tốt mà không có giới hạn, ngoại trừ một ý chí tốt”¹.

Một ý chí tốt là một ý chí vô điều kiện, không bị chi phối bởi bất kỳ nguyên nhân nào, một ý chí tự quyết. “Một ý chí tốt không phải vì thông qua những gì nó thể hiện hay qua đó mục đích có thể dễ dàng đạt được mà là chỉ riêng ý muốn, nghĩa là tốt tự nó (an sich gut).”²

Cantơ nhấn mạnh rằng giá trị đạo đức của hành vi không nằm ở đâu khác ngoài chính nguyên tắc của ý chí (Prinzip des Willens). Giá trị đó chỉ liên quan đến quan niệm, chứ không liên quan đến hành vi hay cả những hậu quả bên ngoài của hành vi. Một hành vi dẫn đến kết quả xấu vẫn được coi là tốt, nếu nó xuất phát từ một ý chí tốt. Lập luận về vấn đề này ông viết: “Một hành vi xuất phát từ một ý chí tốt, nhưng với mọi cố gắng vẫn không thể nào đạt được mục đích, thì hành vi đó vẫn giống như một viên đá quý lấp lánh bởi ánh sáng của chính nó với đầy đủ giá trị của nó”³.

Chỉ những hành vi xuất phát từ một ý chí tốt, nghĩa là từ/vì trách nhiệm (aus Pflicht) mới được xem là hành vi đạo đức. Một hành vi vì trách nhiệm là hành vi phải làm mà không bị chi phối bởi bất kỳ điều kiện nào (sự thiện cảm, dư luận xã hội...). Ví dụ, hành vi bảo toàn tính mạng, chỉ có thể được xem là hành vi đạo

1. I.Cantơ: *Đặt nền móng cho siêu hình học của đạo đức*, Verlag Philipp jun. Leipzig, 1983, tr. 204.

2, 3. *Sđđ*, tr. 205.

đức, nếu thất bại và đau khổ tràn ngập trong lòng, người ta không muốn sống chút nào và mong cái chết, vậy mà vẫn ý thức rằng, mình phải có trách nhiệm bảo toàn sự sống¹.

Có thể một hành vi xuất phát từ ý thức ngẫu nhiên phù hợp với các quy định về trách nhiệm, được Cantor gọi là “hành vi phù hợp với trách nhiệm” Ông cho rằng một hành vi thực hiện vì trách nhiệm diễn tả động cơ của người thực hiện, trái lại, một hành vi “phù hợp với trách nhiệm” diễn tả hành vi khách quan mà không để ý đến động cơ của người thực hiện hành vi đó. Một hành vi phù hợp với trách nhiệm có thể được thực hiện vì trách nhiệm mà cũng có thể không.

Cantor cho rằng trách nhiệm buộc ý chí và hành vi của con người phải tôn trọng quy luật đạo đức bắt nguồn từ lý tính. Con người thực hiện một hành vi đạo đức bởi đó là luật, và bởi sự kính trọng đối với quy luật này. Ông viết: “Sự tôn trọng quy luật đạo đức là động lực đạo đức duy nhất và là động lực không thể chối cãi được”².

Quy luật đạo đức là một yêu cầu tự thân, một mệnh lệnh tuyệt đối và vì vậy nó có thể cưỡng bức (Noetigung) ý chí con người thực hiện hành vi đạo đức thông qua ý thức về trách nhiệm. Khác với những *mệnh lệnh giả thiết (hypothetischer Imperativ)* là những mệnh lệnh tương đối hay còn được gọi là những mệnh lệnh của sự khôn khéo và của sự thông minh, là những mệnh lệnh có được nhờ kinh nghiệm của cuộc sống, nhằm giúp con người đạt được hạnh phúc, *mệnh lệnh tuyệt đối (kategorischer Imperativ)* tự nó là một quy luật thực tiễn, là mệnh lệnh vô điều kiện³.

1. *Sđd*, tr. 209.

2. I. Cantor: *Phê phán lý tính thực tiễn*, Verlag Philipp jun. Leipzig, 1983, tr. 97.

3. I. Cantor: *Đặt nền móng cho siêu hình học của đạo đức*, Verlag Philipp jun. Leipzig, 1983, tr. 231-233.

Mệnh lệnh tuyệt đối có vị trí đặc biệt trong triết học đạo đức của Cantơ bởi chức năng của nó là tiêu chuẩn cho sự đánh giá các quy tắc chủ quan. Nó dựa trên *những nguyên tắc chủ quan tối cao (Maxime)*, mà những nguyên tắc này là cơ sở cho sự định đoạt của ý chí, chúng tạo nên giá trị của ý chí và như vậy cũng tạo nên giá trị của hành vi. Tuy nhiên những nguyên tắc chủ quan tối cao này chỉ mang tính đạo đức khi chúng đáp ứng được phạm trù hình thức của mệnh lệnh tuyệt đối.

Cantơ lập luận rằng các mục tiêu chủ quan rất phong phú và đa dạng nên không thể tuyên bố một mục tiêu có nội dung nhất định nào đó là có tính bắt buộc đối với toàn xã hội hoặc là tốt về mặt đạo đức. Và vì vậy ông cho rằng một quy tắc khách quan chỉ có thể tồn tại khi loại bỏ những quy định nội dung. Tính khách quan đó không thể tìm thấy được trong nội dung mà chỉ trong hình thức của quy tắc mà thôi. Và mệnh lệnh tuyệt đối đạt được yêu cầu này bởi nó chỉ nhằm vào ý chí.

Như vậy mệnh lệnh tuyệt đối mang tính hình thức, là khuôn mẫu cho mọi hành vi đạo đức của con người. Tính hình thức của mệnh lệnh tuyệt đối quyết định tính chất của ý chí và ý chí lấy hình thức của quy luật đạo đức làm tôn chỉ hành động. Cantơ viết: “Ngoài hình thức của quy luật phổ quát, không một nguyên tắc nào quyết định được ý chí ta, vì ý chí được hiểu như hoàn toàn độc lập với luật tự nhiên của các hiện tượng, nghĩa là độc lập với luật nhân quả. Sự độc lập như thế được gọi là tự do theo nghĩa chặt chẽ nhất, tức theo nghĩa siêu nghiệm. Như vậy một ý chí chỉ lấy hình thức của quy luật phổ quát làm nguyên tắc hành động là một ý chí tự do”¹.

1. I. Cantơ: *Phê phán lý tính thực tiễn*, Verlag Philipp jun. Leipzig, 1983, tr. 39.

Mệnh lệnh tuyệt đối đòi hỏi tính tự quyết của ý chí. “Sự tự quyết của ý chí - Cantơ viết - là nguyên tắc duy nhất của tất cả các quy luật đạo đức và của những trách nhiệm tương ứng với những quy luật đó”¹. Sự tự quyết được thể hiện ở sự độc lập của ý chí và sự tự ban hành luật. Cantơ cho rằng “quy luật đạo đức không diễn tả gì khác ngoài sự tự quyết của lý tính thuần túy, nghĩa là, của tự do, và sự tự quyết này là điều kiện hình thức của tất cả các nguyên tắc hành động, nhờ đó mà nó có thể tự thích ứng với quy luật thực hành tối cao”².

Với Cantơ sự tự quyết của ý chí là nguyên tắc cao nhất của tính chất đạo đức và chính là tự do. Nó là cơ sở của phẩm giá con người. Tự do là điều kiện để con người hành động có đạo đức và ngược lại nhờ hành động có đạo đức con người mới biết rằng mình có tự do. “Không có tự do, như vậy cũng sẽ không có quy luật đạo đức ở trong chúng ta”³.

Mệnh lệnh tuyệt đối mang tính phổ biến, tức là sự phù hợp giữa những nguyên tắc chủ quan của chủ thể hành động với lý tính chung (quy luật chung). Nó được diễn tả một cách chung nhất như sau: “Hãy chỉ hành động như thể nguyên tắc tối cao của hành động của anh qua ý chí của anh cần phải trở thành quy luật phổ biến”⁴.

Mệnh lệnh tuyệt đối trên nói rằng, những nguyên tắc chủ quan của chủ thể hành động phải có những tính chất để có thể đồng thời có giá trị áp dụng cho mọi thực thể có lý tính trong hoàn cảnh tương tự. Nếu nguyên tắc chủ quan tạo ra mâu thuẫn, hành vi đó là vô đạo đức. Ngược lại, nếu nguyên tắc đó có thể áp dụng cho mọi trường hợp tương tự, thì đấy là hành vi đạo đức. Cantơ cho

1, 2, 3. *Sdd*, tr. 44, 45, 10.

4. I. Cantơ: *Đặt nền móng cho siêu hình học của đạo đức*, Verlag Philipp jun. Leipzig, 1983, tr. 255.

rằng một nguyên tắc tối cao không thể đáp ứng được mệnh lệnh tuyệt đối, khi theo nguyên tắc đó, người ta được phép đối trá, bởi khi người ta muốn lời nói dối, người ta hoàn toàn không thể muốn rằng, lời nói dối phải trở thành một quy luật phổ quát.

Làm sao quy luật đạo đức có thể trở thành quy luật chung cho con người và cho mọi thực thể lý tính? Cantor cho rằng ý thức đạo đức của con người là tiên thiên, không phụ thuộc vào trình độ học vấn. Vì vậy “mỗi người đều có thể phân biệt được cái gì là thiện, cái gì là ác, cái gì hợp lý và cái gì trái với trách nhiệm. Không cần dạy gì cho người bình dân mà chỉ cần theo phương pháp Xôcrát giúp họ chú ý vào nguyên tắc của chính họ. Và như vậy chúng ta sẽ nhận ra rằng họ sẽ không cần đến khoa học và triết học để biết phải làm gì để có thể trở thành người tốt, thậm chí trở thành người khôn ngoan và đức hạnh”¹.

Cantor cho rằng tôn trọng quy luật đạo đức là tôn trọng phẩm giá con người. Trong tác phẩm *Đặt cơ sở cho siêu hình học của luân lý*, Cantor đã phân biệt sự khác nhau giữa phạm trù “giá” (Preis) và phạm trù “giá trị” (Wert). “Giá trị” chỉ có trong phẩm giá con người mà thôi, vì vậy không bao giờ có thể thay thế nó bằng một cái khác ngang “giá” Ông viết: “Trong vương quốc của những mục đích, tất cả đều có một cái giá hoặc là một phẩm giá. Tất cả những cái gì có một cái giá đều có thể thay thế bằng một cái khác ngang giá. Nhưng phẩm giá con người thì trên tất cả các giá và không có gì có thể thay thế được”².

Như vậy tôn trọng phẩm giá con người là nguyên tắc cơ bản của triết học đạo đức của Cantor. Bởi ông cho rằng tất cả kết quả của mọi công việc do sự khéo léo hay năng khiếu của con người đem lại đều có giá trị thị trường và có thể so sánh hay trao đổi được, nhưng giá trị đạo đức, cái tồn tại trên phẩm giá con người là

1, 2. *Sđd*, tr. 216, 252.

“mục đích tự nó” (Selbstzweck) thì không thể so sánh hay mua bán, trao đổi được.

Cantơ lập luận rằng mọi sự vật trong vũ trụ tuy tồn tại khách quan không phụ thuộc vào nhận thức của con người, nhưng chúng luôn chỉ là phương tiện hay mục tiêu nhắm tới của con người, vì vậy chúng chỉ có giá trị tương đối, còn con người là hữu thể lý tính, và giá trị của con người nằm trong “mục đích tự nó”, nên có giá trị tuyệt đối. Ông viết: “Giá trị của mọi đối tượng mà hành động chúng ta nhắm tới thì luôn luôn có điều kiện. Những hữu thể mà sự tồn tại của chúng không phụ thuộc vào ý muốn của chúng ta, nhưng tùy thuộc vào ý muốn của tự nhiên, nếu chúng không phải là hữu thể có lý tính, thì chỉ có một giá trị tương đối, là phương tiện, và vì vậy được gọi là các *sự vật* (*Sachen*), ngược lại, những hữu thể lý tính được gọi là những *nhân vị* (*Personen*), bởi bản chất tự nhiên của nó là mục đích tự nó, nghĩa là không được sử dụng chỉ như là phương tiện”¹.

Khẳng định giá trị tuyệt đối của con người, mệnh lệnh tuyệt đối của Cantơ được thể hiện dưới dạng hình thức: “Hãy hành động như thể anh cần nhân loại, trong bản thân anh cũng như trong mỗi một con người, mọi lúc là mục đích, chứ không bao giờ chỉ là phương tiện”².

Mệnh lệnh tuyệt đối này chỉ ra rằng con người thực hiện trách nhiệm vì sự tôn trọng chính bản thân mình và sự tôn trọng phẩm giá con người, không bao giờ xem người khác chỉ là phương tiện để đạt được mục đích nào đó. Giải thích thêm về vấn đề này, ông viết: “Con người và nói chung mọi hữu thể có lý tính tồn tại là mục đích tự nó, không chỉ là phương tiện được sử dụng tùy tiện bởi ý chí này hay ý chí khác, mà phải xem trong mọi hành vi của nó đối với

1, 2. *Sđd*, tr. 245, 246.

chính bản thân cũng như đối với những hữu thể lý tính khác mọi lúc đồng thời là mục đích”¹.

Xuất phát từ quan điểm cho rằng sự tự quyết của ý chí được dẫn dắt bởi lý tính là đòi hỏi tối cao và là điều kiện của mọi hành vi đạo đức, Cantor đi đến kết luận rằng đạo đức chỉ có thể thông qua tự do, có nghĩa là thông qua khả năng của một hành động, mà hành động đó không bị quyết định bởi các hành động khác theo nguyên tắc nhân quả, mà chỉ bị quyết định bởi chính nó.

Tuy nhiên Cantor cũng khẳng định rằng, tự do không được đảm bảo bởi bằng chứng của tri thức khoa học, mà chỉ có thể được đảm bảo bởi niềm tin tiên nghiệm mà niềm tin này dựa trên nguyên tắc: tôi có thể nếu tôi cần phải. Tôi cảm nhận trong tôi quy luật đạo đức có thực như thế nào, thì tôi tin vào khả năng để tuân theo quy luật đạo đức là có thực như vậy, và tôi cũng tin vào các điều kiện để có thể làm điều đó, chính là quyền tự quyết và tự do là có thực như vậy.

Khẳng định rằng mọi hy vọng đều nhắm tới hạnh phúc nhưng hành vi đạo đức của con người không phải nhắm tới hạnh phúc mà nhắm tới sự thiện tối cao, tức là sự hợp nhất giữa hạnh phúc và đức hạnh, Cantor cho rằng mọi học thuyết đạo đức nhìn nhận hạnh phúc là sự thiện tối cao của loài người thực chất chỉ là những quy tắc đạo đức, những khuyên răn của trí khôn dạy cho con người làm cách nào để thỏa mãn được mong muốn tự nhiên một cách tốt nhất mà thôi. Hạnh phúc, theo Cantor, không phải là sự thiện tối cao mà là đối tượng của sự hy vọng và con người phải sống đức hạnh để xứng đáng được hạnh phúc.

Tóm lại, theo Cantor giá trị đạo đức của hành vi không nằm trong mục đích, đối tượng, và kết quả đạt được của hành vi mà nằm trong nguyên tắc của ý chí. Lý tính tự nó quyết định ý chí, và

1. *Sđd*, tr. 244.

một hành vi xuất phát từ một ý chí tốt là hành vi đạo đức. Đây là quan điểm mang tính chủ quan và phiến diện. Bởi vì đánh giá một hành vi đạo đức, chúng ta không những chỉ dựa trên ý thức đạo đức (động cơ hành vi), mà còn phải để ý đến hoàn cảnh khách quan, kết quả đạt được của hành vi và ảnh hưởng của nó đối với xã hội.

Cantơ cho rằng quy luật đạo đức của ông mang tính hình thức (phổ quát, khách quan) vì vậy là khuôn mẫu cho mọi hành vi đạo đức của con người và có giá trị cho mọi thời đại. Nguyên tắc cơ bản của nó là: hãy tôn trọng phẩm giá của chính mình và tôn trọng phẩm giá của con người, không bao giờ được phép đối xử với con người chỉ như là phương tiện để đạt được mục đích nào đó, bởi con người là “mục đích của chính mình” và là “mục đích cuối cùng của mọi mục đích (Endzweck aller Zwecke).”

Khẳng định giá trị tuyệt đối con người, xem con người là “mục đích của mọi cuối cùng của mọi mục đích”, triết học đạo đức của Cantơ đã thể hiện những tư tưởng nhân văn sâu sắc. Tuy nhiên khi đưa ra một quy luật đạo đức chung mang tính hình thức như vậy Cantơ đã không để ý đến tính giai cấp và tính lịch sử của nó, vì vậy quy luật đạo đức của ông không gắn liền với thực tiễn xã hội.

3. Ảnh hưởng của triết học đạo đức của Cantơ đối với nền triết học phương Tây

Đã hai trăm năm kể từ ngày Cantơ mất, người ta vẫn tiếp tục viết về ông, bởi lẽ di sản ông để lại hết sức phong phú và bởi lẽ cho đến bây giờ người ta vẫn chưa thực sự hiểu hết về ông. Người ta có thể khai thác hệ thống triết học của ông dưới nhiều khía cạnh, góc độ và từ các lập trường tư tưởng triết học khác nhau. Người ta có thể tán thành, ca ngợi hay phê phán ông ở mọi khía cạnh, nhưng dù nghiêm khắc đến đâu người ta cũng phải thừa

nhận rằng, tư tưởng của ông, nhất là tư tưởng triết học đạo đức của ông mang đậm tính nhân văn sâu sắc. “Ông được xem là triết gia Đức lớn nhất, hơn nữa là triết gia lớn nhất của thời cận đại, là triết gia của nền văn hóa tân thời và của nhiều lĩnh vực khác nữa. Dù người ta có đánh giá Cantơ gì đi nữa, điều không thể chối cãi là ít nhất Cantơ đã nâng triết học Đức tiến lên một giai đoạn mới. Danh tiếng của ông đẩy lùi những gì đi trước vào bóng tối và tỏa sáng lên những gì đi sau”¹. Đã hai thế kỷ trôi qua, người dân Đức vẫn nhớ về ông: Một con người nhỏ, một tinh thần lớn và câu nói bất hủ: “ bầu trời đầy sao trên đầu tôi và quy luật đạo đức ở trong tôi”².

Đề cao vai trò của chủ thể hành động, triết học đạo đức của Cantơ đã mở ra một bước ngoặt quan trọng trong lịch sử triết học phương Tây, ảnh hưởng trực tiếp đến sự hình thành và phát triển nền triết học cổ điển Đức, khơi dậy nguồn cảm hứng cho các trào lưu triết học phương Tây từ thế kỷ XIX đến nay như triết học Mác, chủ nghĩa Cantơ mới, triết học hiện sinh và một số học thuyết triết học chính trị phương Tây hiện đại.

Đối với triết học cổ điển Đức, nhất là với Hêghen (1770 - 1831), phạm trù tự do ý chí và nguyên tắc tôn trọng phẩm giá con người của triết học đạo đức Cantơ đã được Hêghen trên tinh thần phê phán kế thừa và phát triển. Mặc dù phạm trù tự do ý chí được hiểu rất khác nhau nhưng cũng như Cantơ, Hêghen đã lấy nó làm điểm xuất phát cho triết học pháp quyền của mình. Giống Cantơ, Hêghen cũng cho rằng ý chí tự do nằm trong sự tự quyết của mỗi người và được thể hiện thông qua hành vi đạo đức của chủ thể

1. Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie* (Bd. II), Freiburg - Basel - Wien, 1991, tr. 268 - 269

2. I. Cantơ: *Phê phán lý tính thực tiễn*, Verlag Philipp jun. Leipzig, 1983, tr. 191.

hành động. Tuy nhiên Hêghen nhấn mạnh rằng sự thể hiện của ý chí tự do thông qua quyền sở hữu, kế ước và hành vi đạo đức chưa phải là tự do đích thực “tự nó và cho nó” (an und für sich). Theo Hêghen, chỉ trong lĩnh vực của đời sống luân lý (Sittlichkeit), nghĩa là trong gia đình, xã hội công dân và trong nhà nước (Staat), tự do đích thực mới được thể hiện. Bởi trong lĩnh vực này, cái chung, cái hợp lý và tự do đích thực tồn tại cả trong hệ thống quan hệ xã hội lẫn trong sự tự quyết của ý chí cá nhân được thể hiện qua hành động phù hợp với các yêu cầu của một trật tự hợp lý. Chỉ trong nhà nước pháp luật và đạo đức thống nhất với nhau, nhà nước thể hiện như một nhân cách sống, là “trí tuệ dân tộc” và đối với mỗi người như tâm hồn với thể xác.

Kế thừa tư tưởng của Cantơ về giá trị và nhân phẩm con người, Hêghen bác bỏ quyền sở hữu đối với nô lệ, bởi ông đồng ý với Cantơ rằng con người là một “thực thể tư duy”. Phê phán triết học đạo đức của Cantơ, Hêghen cho rằng Cantơ đã tách rời thế giới đạo đức với thế giới thường nghiệm, vì thế không làm rõ được tính thống nhất của hành động. Cái “phải làm” của Cantơ là trừu tượng, chủ quan, phi lịch sử và thiếu “nội dung thực chất”

Sự tự quyết của ý chí trong triết học đạo đức của Cantơ là cơ sở lý luận của chủ nghĩa duy ý chí, đặc biệt là với A. Sôpenhaus (1788 - 1860). Tuy nhiên từ chỗ khẳng định rằng thế giới là ý chí và tưởng tượng, bản chất của ý chí là ham muốn mù quáng, Sôpenhaus đã đi đến khẳng định rằng không có tự do ý chí thực sự và vì vậy cũng không thể có đạo đức chân chính. Như vậy trên thực tế quan điểm của Sôpenhaus về ý chí hoàn toàn đối lập với quan điểm của Cantơ. Cũng chính vì sự đối lập này mà đạo đức học của Sôpenhaus trở thành đạo đức học của chủ nghĩa bi quan, của sự thương cảm (Mitleidsmoral). Từ sự phê phán tự do ý chí và tính hình thức của quy luật đạo đức của Cantơ, Sôpenhaus đã đi đến phủ nhận tính nhân văn của nó và cuối cùng đi đến chủ

nghĩa hư vô cực đoan. Ông cho rằng để giảm nhẹ và tránh đau khổ thì phải ức chế ham muốn của con người, phủ nhận ý chí cuộc sống của con người, từ bỏ cuộc sống hiện thực và mọi mẫu mực đạo đức có nền tảng lý tính để đi vào cõi vô ngã, bởi chỉ trong thế giới đó, ý chí con người mới tự do.

Đối với triết học Mác, triết học của Cantơ nói chung và triết học đạo đức của ông nói riêng là một trong những tiền đề lý luận quan trọng của triết học Mác. Kháng định nhiệm vụ của triết học là nghiên cứu bản chất con người hay lý giải vấn đề: con người là gì? triết học đạo đức của Cantơ đã đặt nền tảng cơ sở lý luận cho triết học Mác (vấn đề bản chất con người và giải phóng con người).

Mặc dù đứng trên nền tảng thế giới quan duy tâm, tuyệt đối hoá vai trò của lý tính con người nhưng những vấn đề về con người mà triết học Cantơ đặt ra (nhận thức, đạo đức, tình cảm), đặc biệt là nghiên cứu con người như một chủ thể nhận thức và hành động, đề cao vai trò của hoạt động thực tiễn đối với hoạt động lý luận, và vấn đề ý nghĩa của cuộc sống con người, đã được Mác và Ăngghen, trên tinh thần phê phán, kế thừa và phát triển. Tất cả những vấn đề trên đã trở thành nội dung cơ bản của triết học Mác

Tuyệt đối hóa tư tưởng triết học đạo đức của Cantơ, chủ nghĩa Cantơ mới (Neukantianismus) mà đại biểu là Lănggơ (1828 - 1875) và H. Côhen (1842 - 1918) cho rằng triết học đạo đức của Cantơ là một học thuyết về lý luận xã hội chủ nghĩa, bởi nguyên tắc đạo đức của nó là mệnh lệnh tuyệt đối và nó đã trở thành những chuẩn mực của hành động đạo đức phổ biến của con người. Nguyên tắc tôn trọng phẩm giá con người, không bao giờ được xem con người chỉ như là phương tiện mà luôn là mục đích trong triết học đạo đức của Cantơ là tư tưởng xã hội chủ nghĩa, là cương lĩnh đạo đức để xây dựng chủ nghĩa xã hội trong tương lai. Vì vậy theo chủ nghĩa Cantơ mới, Cantơ chính là người xây dựng nền móng cho chủ nghĩa xã hội.

Đối với triết học hiện sinh (Existenzphilosophie) mà đại biểu là K. Giacơ (1883 - 1969), M. Haidơơ (1889 - 1976) và Xácơơ (1905 - 1980), vấn đề con người và ý nghĩa của cuộc sống con người trong tư tưởng triết học đạo đức của Cantơ đã khơi dậy nguồn cảm hứng cho các nhà triết học hiện sinh, đi tìm bản chất con người trong đời sống nội tâm của chính mình.

Phạm trù tự do - vấn đề trọng tâm của triết học đạo đức - đã được các nhà triết học hiện sinh đặc biệt quan tâm. Mặc dù tự do được hiểu rất khác nhau, nhưng cũng như Cantơ, các nhà triết học hiện sinh đều cho rằng tự do là nét đặc trưng cơ bản phân biệt con người với mọi thực thể khác trong vũ trụ, tự do tạo nên phẩm giá của con người.

Một số học thuyết chính trị xã hội hiện đại như *Một học thuyết về sự công bằng* ("A Theory of Justice") của nhà triết học Mỹ, John Rawls hay *Công bằng xã hội* ("Just Community") của nhà đạo đức học và tâm lý học người Mỹ Lawrence Kohlberg, cũng chịu ảnh hưởng bởi những tư tưởng triết học đạo đức của Cantơ.

Mặc dù đề cập đến sự công bằng dưới nhiều góc độ khác nhau nhưng cơ sở lý luận của nó đều bắt nguồn từ nguyên tắc tôn trọng phẩm giá của con người trong triết học đạo đức của Cantơ. Rawls đưa ra hai nguyên tắc của công bằng nhằm bảo đảm về quyền tự do cơ bản và bình đẳng trong việc phân phối phúc lợi xã hội, trong đó ông nhấn mạnh đến sự cần thiết phải bảo đảm bình đẳng về tự do cơ bản, bởi nó là sự thể hiện nhân phẩm của con người.

Kohlberg đề cập đến sự công bằng một cách khái quát hơn, nguyên tắc của nó là sự bình đẳng, tương hỗ và tôn trọng phẩm giá con người, trong đó ông nhấn mạnh rằng tôn trọng phẩm giá con người là nguyên tắc quan trọng nhất. Nội dung của nguyên tắc này hoàn toàn phù hợp với mệnh lệnh tuyệt đối của Cantơ: Mọi người đều bình đẳng và giá trị của mỗi con người là giá trị của một con người, không bao giờ xem con người chỉ là phương tiện.

4. Kết luận

Triết học Cantơ nói chung và triết học đạo đức của ông nói riêng là bước ngoặt rất quan trọng trong lĩnh vực tư tưởng triết học phương Tây bởi nó đã nghiên cứu con người như một chủ thể tự quyết, chủ thể ban hành luật. Trong hệ thống triết học của Cantơ, triết học lý luận và triết học thực tiễn được Cantơ xây dựng hợp lý và chặt chẽ, trong đó triết học thực tiễn giữ vai trò quyết định. Và trong triết học thực tiễn, triết học đạo đức được Cantơ xác định là nền tảng và là mục đích của toàn bộ hệ thống triết học của ông. Nội dung cơ bản của nó bàn về bản chất con người hay lý giải vấn đề: con người là gì? từ đây đưa ra một quy luật đạo đức chung, mang tính hình thức, có giá trị cho mọi người và cho mọi thời đại.

Triết học đạo đức của Cantơ cho rằng mục đích của con người là sự thiện tối cao, tức là sự hợp nhất giữa cảm nhận hạnh phúc và đức hạnh. Con người cần sống tốt để xứng đáng được hạnh phúc, và sống tốt có nghĩa là thực hiện trách nhiệm đạo đức của mình phù hợp với quy luật đạo đức. Tuy nhiên để đạt được sự thiện tối cao này con người cần tin rằng mình có tự do, có sự bất tử của linh hồn và sự tồn tại của Thượng đế.

Kế thừa những tư tưởng tiến bộ của triết học Cantơ, các nhà triết học cổ điển Đức, các nhà triết học mácxít và nhiều trào lưu triết học hiện đại đều cho rằng con người là trung tâm của các vấn đề triết học. Tất cả các vấn đề của triết học từ Cantơ trở về sau đều đề cập đến giá trị con người, ý nghĩa của cuộc sống con người và nghiên cứu nó như một chủ thể của quá trình hoạt động thực tiễn, mặc dù sự lý giải về những vấn đề này rất khác nhau.

Vì xuất phát từ thế giới quan duy tâm chủ quan, triết học đạo đức của Cantơ đã tuyệt đối hóa vai trò của lý tính, coi ý chí thuần túy của con người là nguyên tắc của hành động. Và như vậy nó đã

không đề cập hoàn cảnh và hiệu quả của hành vi đối với bản thân chủ thể hành động và xã hội. Hiểu thực tiễn là hoạt động đạo đức, hoạt động chính trị, pháp quyền, văn hóa... chứ không phải là toàn bộ hoạt động vật chất của con người mang tính lịch sử xã hội nhằm cải tạo tự nhiên và xã hội, nên triết học đạo đức xa rời với cuộc sống hiện thực, không triệt để và mãi mãi vẫn nằm trong ý tưởng.

Tuy nhiên chúng ta cũng phải thừa nhận rằng nhìn chung, tư tưởng triết học đạo đức của Cantơ đã để lại dấu ấn lâu dài và sâu đậm trong lịch sử tư tưởng triết học phương Tây. Dù tán thành hay phản bác, kế thừa hay vứt bỏ, tư tưởng triết học đạo đức của Cantơ đã khơi dậy nguồn cảm hứng vô tận cho các trường phái triết học từ thế kỷ XIX đến nay. “Triết học sẽ không bao giờ rơi trở lại vào tình trạng ngây ngô như vào những ngày đơn sơ về trước; và từ nay về sau nó cũng phải luôn luôn đổi mới, sâu sắc hơn, chính bởi vì Cantơ đã ra đời”¹.

1. Will Durant: *Câu chuyện triết học*, Nxb. Đà Nẵng, 2000, tr. 235.

TRẢ LỜI NHƯ LÀ BỔN PHẬN - SUY TƯ VỀ TRÁCH NHIỆM

TRẦN VĂN ĐOÀN*

Những nhận xét sơ bộ

Luận điểm mà tôi sẽ bảo vệ ở đây rất giản đơn: Trách nhiệm là nền tảng của bổn phận đạo đức chứ không phải là ngược lại. Bổn phận chỉ có ý nghĩa khi ta cảm thấy mình có nghĩa vụ đối một người nào đó (hoặc một điều gì đó). Tức là, việc trả lời chỉ rõ hành vi có tính thứ nhất của bổn phận, và bổn phận lại thể hiện nghĩa vụ đạo đức của chúng ta, phải trả lời một người nào đó mà chúng ta có nghĩa vụ. Do vậy, trách nhiệm là một ý thức đạo đức về tính hợp lý, nó được hiểu như sau: bổn phận của nó không nhất thiết tuyệt đối, mà dựa trên mức độ cần thiết của đòi hỏi về sự đáp lại. Luận điểm này xem ra phản bác gián tiếp quan niệm của Cantor về bổn phận như là yêu cầu tuyệt đối duy nhất của lý tính. Yêu cầu này bao gồm 3 điểm: *thứ nhất*, tự do là bản chất của lý tính¹; *thứ hai*, người hành động có đạo đức là người chỉ hoàn thành bổn phận vì chính bổn phận của anh ta mà thôi;

* Giáo sư, tiến sĩ triết học, Trường Đại học Quốc gia Đài Bắc.

1. Immanuel Cantor, *Đặt cơ sở cho siêu hình học về luân lý*. Trong Toàn tập Cantor (Berlin: Viện Hàn lâm Khoa học Phổ, 1902-1942, 1-22).

thứ ba, bốn phạm là nghĩa vụ cấp bách theo các mệnh lệnh tuyệt đối, tức là "những quy luật tất yếu của thế giới"¹. Cantor xuất phát từ tiền đề cho rằng, tất cả con người đạo đức đều có lý trí, và như vậy họ có những mục đích phải thực hiện, mà những mục đích này vốn có sẵn trong con người. Đạo đức học nghĩa vụ của Cantor đã là đối tượng của vô số những cuộc thảo luận và phê phán. Tuy vậy, các cuộc thảo luận ấy có lẽ vẫn rất có giá trị. Nhưng thực tế lại trở nên phức tạp hơn và nó đem lại nhiều vấn đề hơn là giải pháp². Tôi cũng sẽ không đi vào trong mê cung của các luận chứng *ủng hộ hay phản đối* nên tảng siêu hình học của Cantor về đạo đức. Thay vào đó, trong bài viết, tôi tập trung vào các phương diện thực tiễn của đạo đức, tức là vào các chức năng của nó, nhằm giải quyết vấn đề³. Câu hỏi mà tôi đặt ra ở đây là liệu bốn phạm thuần túy có đủ công hiệu để giải quyết những vấn đề đó không, đặc biệt là những vấn đề quan hệ giữa những con người với nhau, hay là liệu đó có

1. *Phê phán lý tính thực tiễn*, t.5, tr. 85.

2. Cantor hẳn là biết quá rõ tính chất thiếu thực tế của đạo đức học thuần túy và sự khác biệt giữa lý luận và thực tiễn trong bài: "Về câu thành ngữ: Cái có thể đúng về lý thuyết, nhưng không đúng trong thực tiễn".

3. Trong tác phẩm *Hiện tượng học tinh thần*, G.F.Hêghen quan niệm luân lý là tinh thần của xã hội. Chính quan niệm này về sau ảnh hưởng tới C.Mác và giúp ông phát hiện ra bản chất thực tiễn của đạo đức. Dĩ nhiên, việc Hêghen đi tìm kiếm một luận giải hợp lý về luân lý vẫn còn mang tính siêu hình. Trong khi đó, sự phê phán của C.Mác đối với đạo đức với tư cách là một hình thức của hệ tư tưởng (siêu hình) trong quan niệm về quá trình kiến tạo đạo đức cũng không giúp được gì nhiều. Xem các bài viết trước đây của tôi về Hêghen và Mác: Trần Văn Đoàn. Quan niệm của Mác về đạo đức trong *Nghiên cứu triết học Đại học Phụ nhân*, No 18 (1984), tr. 121-228; và Trần Văn Đoàn. *Sự nghèo nàn của giáo dục về mặt hệ tư tưởng*, (1993) (Washington, D.C.: *Hội đồng nghiên cứu Giá trị và Triết học*, 2001).

phải chỉ là trường hợp về *một bốn phận cụ thể* đối với một chủ thể nhất định nào đó. Đây là lý do tại sao tôi coi trách nhiệm như là bốn phận đối với một người (một lý tưởng, một thế giới nào đó). Và chắc chắn rằng, hình thức cụ thể nhất của nó thể hiện câu trả lời. Để tìm ra câu trả lời, chúng tôi thực hiện hai bước: Bước thứ nhất, chúng ta phải kiểm tra lại ý nghĩa của bốn phận, và bước thứ hai, chúng tôi cần phải chứng minh rằng, nghĩa vụ cũng là một loại bốn phận. Như vậy, cách tiếp cận của chúng tôi là cách tiếp cận di truyền (theo nghĩa là triết học di truyền và bản thể di truyền, mà Juergen Habermas đã nêu ra chứ không phải theo nghĩa sinh vật học). Điều đó có nghĩa là chúng tôi tìm hiểu quá trình di truyền của nghĩa vụ, và lý do tại sao chúng tôi nâng cấp nó lên thành một nguyên tắc đạo đức của cuộc sống, tức là thành cấp bậc xác định bốn phận đạo đức của chúng ta.

Để thực hiện được những chủ trương trên, tôi muốn bàn thảo từ hai phương diện: Một mặt, cần phải xét lại hai khái niệm trách nhiệm và bốn phận. Hai khái niệm này thường được coi là đồng nghĩa. Thực sự, chúng quá gần gũi nhau và do vậy bốn phận thường đồng nhất với trách nhiệm. Tôi sẽ cố gắng chứng minh rằng, hai khái niệm này có những ý nghĩa và chức năng khác nhau, bởi vì chúng bắt nguồn từ những góc rẽ khác nhau. Mặt khác, chúng tôi sẽ đi từ một góc nhìn đối nghịch, để chỉ ra rằng, trách nhiệm đạo đức có thể sử dụng như một loại bốn phận trong quá trình con người tìm kiếm những câu trả lời (giải pháp) căn bản nhất cho những vấn đề xuất phát từ mối quan hệ tất yếu của con người. Và như vậy, nó sẽ công hiệu hơn và thực tiễn hơn là bốn phận thuần túy do Cantor nêu ra. Như thế, tôi không áp dụng phân tích hoặc tổng hợp, mà theo phương thức di truyền - xã hội (hoặc cấu thành xã hội), chủ yếu dựa vào chức năng của nghĩa vụ, tức là dựa vào những điều kiện tạo nên con người với tư cách là một thực thể xã hội và có lý trí, tùy theo mức độ quan hệ mật thiết của

họ. Chỉ có như vậy, trách nhiệm mới có thể giải quyết những vấn đề đang được nảy sinh ngay trong thế giới xã hội của con người.

1. Đánh giá lại một cách có phê phán quan niệm của Cantor về bốn phạm

Sự đánh giá có phê phán của chúng tôi đối với quan niệm của Cantor về bốn phạm nhằm vào ba phương diện cơ bản trong luận chứng của ông: Sự đồng nhất lý tính với bốn phạm; quan điểm về bốn phạm với tư cách là một nghĩa vụ đạo đức và tư cách là sự tách rời ý thức (trách nhiệm) đạo đức khỏi nguồn gốc, tức là khỏi chính thế giới con người, nơi mà mối quan hệ của con người được sinh ra và được chăm sóc.

Trước hết, tôi xin trình bày mối quan hệ gần gũi, không thể tách rời của cảm giác nội tại. Đó là *nghĩa vụ ở bên trong* và thông qua mối quan hệ giữa người với người. Khi đó, ý niệm về bốn phạm, dường như mâu thuẫn với khái niệm bốn phạm của Cantor dựa trên lý tính thuần túy. Cantor đã định nghĩa bốn phạm chỉ vì bốn phạm, giống như lý tính chỉ vì lý tính¹. Ngược lại, theo luận chứng của tôi, ý niệm về lý tính thuần túy là gần như không xác đáng và do vậy bốn phạm chỉ vì bốn phạm là điều hầu như khó có thể thực hiện được. *Thứ nhất*, điểm mạnh và điểm yếu của Cantor được thể hiện không chỉ trong sự tách biệt giữa lý luận và thực tiễn (như ông mãi sau này mới nhận ra), mà còn trong chính niềm tin của ông vào một lý tính tiên nghiệm duy nhất như là cơ sở cho sự biện giải mọi hành động của con người, ngay cả hoạt động khoa học. Tiếp nhận bản chất tiên nghiệm của lý tính có nghĩa là không thừa nhận tính chất lịch sử cũng như mặt lôgic tiến bộ của nó. Tương tự như thế, xác nhận tính chất đặc biệt tiên nghiệm của nó có nghĩa chống lại

1. I. Cantor, *Dẫn luận cho mọi siêu hình học tương lai* (1783), trong: Toàn tập Can tơ.

bất cứ hình thức tri thức nào không phù hợp với lý tính. Theo tôi, mặc dù Cantor đòi hỏi chúng ta phải thức tỉnh khỏi giấc mơ giáo điều, nhưng niềm tin sắt đá của ông lại đẩy ông đến một giáo điều khác, tức là chính lý tính. Như vậy, thái độ phản kháng vội vàng và không khoan nhượng đối với tất cả các hình thức phản lý tính đã mang tính chất giáo điều. Đây chính là sự thái quá, sự thiếu nghiên cứu tường tận của ông về những điều mà ông phản đối¹. Hậu quả là ông không thể phát hiện ra được sự phong phú của cuộc sống và hành động của con người. Một chủ trương duy lý như vậy đưa đến một kết luận hợp lôgic, đó là lý tính bị đồng nhất với bốn phạm. Tất nhiên về mặt lý thuyết, kết luận này dựa trên một tiền đề khác, đó là tiền đề chân lý, giống như các tiền đề ở trong toán học. Sự đồng nhất cách chứng minh toán học với suy tư lý tính, cũng như sự đồng nhất của phương tiện và kết quả trong hình học là kết luận không thể nghi ngờ của Cantor về chân lý toán học. Tóm lại, đáng tiếc là các luận chứng phân tích của ông lại dựa trên niềm tin về một lý tính duy nhất. Và như vậy, ông đã vi phạm vào chính cách thức mà ông đã từng phê phán mạnh mẽ². Thực vậy, niềm tin vào lý tính đã làm cho ông bị mù quáng quên đi một thực tế: Đó là sự suy tư của con người không tất yếu phải tuân theo luận chứng toán học. Bởi vì sự lựa chọn của con người cũng không tất yếu bắt buộc phải tuân theo một hình thức xác định nào đó của lý tính³. Mỗi một hành động có cái lý của nó, nhiều khi ta vẫn chưa hoàn toàn nắm vững nó. Điều đó có nghĩa là, không phải điều gì cũng phải theo lý tính toán học.

1. Cantor nêu khái quát: "... bởi vì sự phê phán của chúng ta trước hết phải là một khoa học đầy đủ và hoàn chỉnh", *Dẫn luận*, tr. 7.

2. I. Cantor, *Phê phán lý tính thuần túy* (1781).

3. Tôi đã đề cập tỉ mỉ đến vấn đề này trong bài khảo luận của tôi: Tran Van Doan, *Reason, Rationality, Reasonableness* (1989) (Washington, D.C. *The Council for Research in Values and Philosophy*, 2000).

Blaise Pascal (1623-1662) còn đi xa hơn, khi ông đã phát hiện ra rằng "trái tim có lý riêng nó". Như vậy, một cách gián tiếp ông đã đi trước phong trào hậu -hiện đại, phong trào đã dự báo tính đa nguyên của lý tính. Trong bài viết này, tôi cũng không mạo hiểm đi sâu vào khu rừng rậm của luận chứng hậu hiện đại, vì tôi cho rằng, quan điểm của Aristot về tính đa nguyên của lý tính có lẽ là hợp lý hơn¹. Tuy vậy, tôi hoàn toàn nhất trí chống lại những yêu sách đòi hỏi một hình thức duy nhất của lý tính, mà về thực chất chỉ là một công thức toán học.

Khi chấp nhận tính chất bất khả tri của vật tự nó, Cantor cũng phải chấp nhận rằng, lý tính tự nó cũng bất khả tri. Nếu như vậy Cantor đã tự mâu thuẫn, khi chấp nhận lý tính, nhưng lại loại bỏ vật tự nó. Bởi vì, nếu như chúng ta tuân theo một cách tin tưởng tiên đề của Cantor về tính bất khả tri của vật tự nó, thì chúng ta phải cho rằng, lý tính tự nó cũng không thể biết được. Nếu vật tự nó giống như lý tính tự nó, thì mỗi sự khẳng định về bản tính của lý tính như thế sẽ là quá mạo hiểm. Ta không có khả năng để vượt qua rào cản này. Rất có thể, Cantor đã nhận ra tính chất ngây thơ của niềm tin vô điều kiện (và thiếu phê phán) này, khi ông nhắc tới tính chất tuyệt vời của lý tính. G.F. Heghen (1770 - 1831) đã nhận ra điều này, khi ông phát triển một cách hợp lý hơn quan niệm của Cantor về lý tính. Luận chứng của ông là: do lý tính chỉ có thể được hiểu thông qua hiện tượng, và do hiện tượng phản chiếu thế giới và do lý tính là năng lực nằm ở sau các hiện tượng đó, nên lý tính chỉ có thể được hiểu trong khung cảnh thế giới có sự tương tác của con người. Nói cách khác, lý tính chỉ có thể được biết, nếu

1. Aristot, *Siêu hình học*, 993b. Trong phần này, Aristot luận chứng cho chân lý vĩnh cửu và lý tính. Trong đó ông cũng thừa nhận rằng chúng ta chỉ biết được một phần của chân lý và chỉ có thể giải thích được là các nguyên tắc của các sự vật vĩnh cửu đã đem lại cho chúng ta cơ sở về sự tồn tại của các sự vật khác.

ta biết được mục tiêu, điều kiện và thông qua các phương tiện cần thiết để đạt đến những mục tiêu đó¹. Khảo sát của Hêghen đem lại một quan niệm bao quát hơn về lý tính. *Thứ nhất*, lý tính, nếu tách biệt khỏi thế giới con người, nói chính xác hơn là tách khỏi những ý thích, lợi ích của con người, thì hầu như không thể nhận ra được². Chúng ta biết một cách chắc chắn rằng, bất cứ sự lựa chọn đều có nguyên cớ, tức là phải có một mục tiêu nào đó, lợi ích hoặc trong một số trường hợp, chịu tác động của rất nhiều lợi ích mâu thuẫn nhau hoặc bất đồng với nhau. Chúng ta cũng biết rằng, các mục tiêu, lợi ích, nhu cầu không phải là tất yếu và là hoàn toàn tiên nghiệm (a priori) hoặc bẩm sinh, mà chúng thường xuất hiện trong quá trình con người kiến tạo thế giới của mình. Thế giới đó vừa tổng hợp và vừa mâu thuẫn. Nếu như lý tính trong một thế giới như thế được biết đến, và chỉ được hiểu qua thế giới sống động đó, thì sự lựa chọn hợp lý sẽ không còn là một sự lựa chọn bị chi phối của lý tính tiên nghiệm duy nhất, như Cantơ phỏng đoán.

Từ những luận điểm trên, chúng ta có thể nói về một sự lựa chọn hợp lý không hoàn toàn tuân theo các phạm trù của lôgic hình thức (như Cantơ đã trình bày trong *Phê phán lý tính thuần túy*), nhưng có lẽ phải tuân theo lôgic của cuộc sống xuất hiện trong quá trình con người kiến tạo thế giới đời sống của mình. Tôi nghĩ, bảng phân tích các tính chất hữu dụng do John Stuart Mill đề xuất, hoặc từ những tiêu chuẩn thực dụng do John Dewey đưa ra, đối với chúng tôi, có lẽ dễ được chấp nhận hơn là mệnh lệnh tuyệt đối của Cantơ. Những tiêu chuẩn thực dụng này được đề ra phù hợp với thị hiếu cũng như với nhu cầu của chúng ta. Ngôn ngữ của con người phản ánh chúng một cách hiển nhiên một luận

1. G.F. Hêghen: *Hiện tượng học tinh thần* (1807).

2. Juergen Habermas phát triển luận điểm này từ quan điểm của Hêghen. Xem: Juergen Habermas, *Nhận thức và lợi ích* (1968).

điểm ban đầu của Habermas được trình bày trong cuốn *Thực dụng phổ quát là gì?*, một trong những tác phẩm được tranh luận nhiều nhất của ông¹. Như vậy, có thể thấy sự khác biệt giữa sự lựa chọn duy lý, phi duy lý hoặc ít duy lý hơn về mặt hiệu quả của nó: mức độ hiệu quả thường được xem là thành quả của một quyết định duy lý, trong khi lựa chọn không hiệu quả lại được gắn với một hành động phi duy lý. Ngoài ra, lựa chọn không hiệu quả hoặc ít hiệu quả hơn do lựa chọn sai hoặc do sử dụng phương pháp sai hoặc phương pháp kém hiệu lực hơn, có nghĩa là do quyết định sai lầm nào đó. Bởi vậy, hành động duy lý thường được đánh giá dựa trên cơ sở sự lựa chọn của chúng ta về phương pháp hoặc phương tiện. Theo ý nghĩa đó, mỗi một sự lựa chọn là một lựa chọn được chỉ đạo bằng một lý tính xác định nào đó, nhưng có rất ít lựa chọn chỉ vì lý tính thuần túy. Lựa chọn hợp lý do vậy không bị giới hạn bởi lựa chọn về một mục đích cố định nào đấy, cũng như bởi lựa chọn về phương tiện. Nếu như thế thì lựa chọn hợp lý không đồng nhất với cái bị quy định bởi lý tính thuần túy. Và từ lý do này, sự đòi hỏi về lý tính chỉ vì lý tính, có lẽ chỉ là một sự lặp lại vô nghĩa của lý thuyết thuần túy mà thôi. Thứ hai, nếu lý tính có thể được nhận thức chỉ ở trong thế giới (và trong hiện tượng của nó), thì ngược lại, các thế giới khác nhau sẽ đòi hỏi các loại khác nhau của lý tính và như vậy cũng đòi hỏi các phương cách khác nhau về hiện tượng, tức là lôgic của nó. Nếu giả định là vậy, thì mỗi một đòi hỏi về tính độc đáo, tính bất biến và tính phổ quát của một hình thức xác định của lý tính... sẽ chỉ là một ước muốn khó có thể thực hiện được. Ước muốn của Cantor xây dựng một triết học kiểu vật lý học Newton đã không thành hiện thực. Ngược lại, chúng tôi tiếp nhận

1. Các tiêu chuẩn, hay theo ngôn ngữ riêng của Habermas: "Những tiêu chuẩn gần như tiên nghiệm", nhưng tính trung thực, sự rõ ràng (của ngôn ngữ), sự tương hợp và quan tâm... là một kiến tạo xã hội.

tính đa nguyên của các hình thức duy lý, trên cơ sở tính đa dạng của thế giới chúng ta. Mặc dù Hêghen hoàn toàn tin tưởng vào một lý tính tuyệt đối và đặc biệt, nhưng lôgic học của ông rõ ràng đưa đến kết cục là chủ nghĩa đa nguyên duy lý. Đây là điểm mà từ đó trường phái Hậu hiện đại đã phát triển.

Giờ đây, lý tính không còn mang tính duy nhất, tính quyết định, tính phổ quát và tính toàn năng nữa, nó không còn là "tiên nghiệm", nghĩa là phi lịch sử và trung tính, mà trở nên phụ thuộc, có tính lịch sử và tính thời gian¹. Xuất phát từ một quan niệm như vậy về lý tính, tôi cho rằng không thể có mục đích ở bên ngoài cuộc sống con người. Do vậy, làm sao có thể có bốn phận vì bốn phận. Chúng ta chỉ có bốn phận đối với người nào đó, vì một lý tưởng nào đó (niềm tin), mà mỗi một người có thể chia sẻ được, và qua đó cảm thấy liên kết chặt chẽ với nhau. Một bốn phận như thế được đo bởi độ sâu và bề rộng của chính sự tham gia của chúng ta, cũng như bởi mức độ thân mật của mối quan hệ của chúng ta. Chúng ta có nghĩa vụ đối với Thượng đế, với bố mẹ, với bạn đời, với con cái, với thầy cô giáo, với học sinh, với bạn hữu, với tổ quốc, với cộng đồng (hàng xóm) và tha nhân, không chỉ vì một ý niệm về lý tính duy lý, mà còn chính bởi vì chúng ta yêu họ, mắc nợ đối với họ, quan hệ với họ. Và vì vậy, ta mới lo lắng về cuộc sống của họ. Chúng ta tự buộc mình phải làm một cái gì đó vì một lý tưởng, chứ không phải vì những ý niệm thuần túy khoa học. Chúng ta coi các lý tưởng là rất "quý giá", bởi vì chúng phản ánh những lợi ích chung của

1. Xem: Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition – A Report on Knowledge* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. Cần chú ý là Martin Heidegger với quan niệm của ông về hiện hữu, tồn tại trong thế giới, cùng tồn tại... (*Tồn tại và thời gian*), 1927 cũng như học trò của ông, nhà thần học nổi tiếng Karl Rahner (1904-1984) trong tác phẩm đầu tay *Tinh thần trong thế giới* (Innsbruck, Tyrolia, 1939) cũng đã tìm kiếm một tư tưởng như vậy.

chúng ta. Chính vì vậy, chúng ta mới hy vọng những điều tốt đẹp nhất cho họ, và ngược lại qua đó, chúng ta hạnh phúc và thỏa mãn được hy vọng của chúng ta. Tóm lại, có thể nói rằng: không có bốn phạm nào mà không có một lý do nào đấy và cũng không có lý do nào mà không có một mối quan hệ nào đó. Và không có một quan hệ nào mà không có một thước đo lợi ích giữa đôi bên. Điều đó có nghĩa là bốn phạm phản ánh hành động đáp lại giữa con người với nhau, và sự đáp lại này dựa trên chính những lợi ích của họ¹. Từ một cách nhìn như thế, ta thấy bốn phạm thuần túy và lý tính thuần túy thật là "trống rỗng", giống như một khái niệm không có kinh nghiệm là khái niệm rỗng (Cantơ bình luận về mối quan hệ giữa khái niệm và kinh nghiệm).

Ở đây, Hêghen đã có lý hơn khi ông hoài nghi về hệ thống đạo đức của Cantơ với nội dung trống rỗng của nó. Đối với Hêghen, lý luận và thực tiễn không đồng nhất với nhau. Chúng thuộc về hai bình diện khác nhau của tri thức. Thực tiễn chỉ có thể được hiểu thông qua lý luận. Trong lời tựa của *Triết học pháp quyền* (1820), ông viết: "Pháp luật và đạo đức học giống như thế giới thật sự của công lý và đời sống đạo đức đều hiểu nhờ vào tư tưởng. Tư tưởng này được biết qua một hình thức hợp lý, tức là qua chính cái cấu trúc toàn bộ và cố định"². Theo Hêghen, đạo đức học về căn bản, phải là luân lý tức là đạo đức xã hội³, bởi vì đối tượng đạo đức không phải là cái gì khác hơn là sự điều chỉnh hành vi hoặc ứng xử phù hợp với quy luật (hình thức của nó)⁴. Theo nghĩa này, đạo đức

1. Juergen Habermas, *Nhận thức và lợi ích*, tr. 176.

2. G.F.Hêghen, *Triết học pháp quyền*, Lời tựa, tr. 7.

3. Theo Hêghen, đạo đức xã hội đề cập đến các quy luật và thiết chế với tư cách là "thực thể đạo đức cụ thể" chúng tự biểu hiện trong ứng xử xã hội phổ quát của các thành viên. Xem: John Niemeyer Findlay, Hegel, A Re-Examination (New York: Oxford University Press, 1976), S. 318.

4. G.F.Hêghen, *Triết học pháp quyền*, Lời tựa, tr. 7.

xã hội không thể tách rời khỏi đời sống chính trị xã hội. Quả thực, chính trị là một phần của đạo đức xã hội, nó được Hêghen coi như là cấp thứ ba trong quá trình biện chứng của cuộc sống¹.

Luận chứng thứ hai của tôi chứng minh sự khác biệt giữa bốn phạm và trách nhiệm đạo đức, chủ yếu nhằm nói lên sự khác biệt giữa nền đạo đức phương Đông và nền đạo đức của Cantơ. Theo tôi, sự thiếu thực tế của đạo đức Cantơ không chỉ liên quan với bốn phạm đạo đức thuần túy. Nó nằm ngay chính trong quan niệm về bốn phạm như là bốn phạm. Cantơ hiểu bốn phạm là một sự ràng buộc tất yếu (mệnh lệnh tuyệt đối), vì ông coi nó là một quy luật phổ biến, một sự tất yếu. Tôi cho rằng, cách đồng hóa "tính tự nhiên" với bốn phạm con người không hoàn toàn đúng. Ta không thể coi một hành vi tự nhiên là bốn phạm, mặc dù nó mang tính tất yếu tuyệt đối. Hành vi ăn, uống hoặc thỏa mãn những nhu cầu của cơ thể chúng ta, không thể được gọi là bốn phạm, mặc dù chúng là tất yếu một cách tuyệt đối. Việc cho rằng, dạ dày phục tùng mệnh lệnh của hệ tiêu hoá hoặc người ta hành động theo mệnh lệnh của dạ dày - đây là một kiểu nói khó có thể chấp nhận được. Bởi lẽ dạ dày không ra lệnh và cũng chẳng phục tùng. Chỉ có con người tự do và có ý thức mới hiểu khái niệm như ra lệnh, phục tùng và quy tắc². Cantơ đã từng nhận thức rõ về mâu thuẫn giữa tự do và tất yếu, ông cho rằng, một hành động như vừa nói hoàn toàn không có tính chất đạo đức. Hành vi như vậy bị ép buộc, tức

1. *Sđd*, tr. 321-322.

2. Peter Winch đã có một nhận xét đúng đắn dẫn trong phê phán của ông ở sự vận dụng sai lầm quan niệm của Wittgenstein về "các quy tắc phải tuân theo" của các nhà thực chứng mới. Quan niệm về các quy tắc phải tuân theo chỉ có thể được hiểu trong quan niệm về thế giới của con người. Xem: Peter Winch, *The Idea of Social Science and Its Relation Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1957).

là không tự do¹. Ngay cả trong trường hợp phù hợp với bốn phận, thì hành vi như thế vẫn không phải là do bốn phận². Chỉ có hành động tự do mới có thể được coi là một hành động đạo đức, vì "ý chí như là đặc trưng ở tất cả các sinh vật có lý tính phải là tiền đề tiên quyết" Tuy vậy, Cantor đã tự mâu thuẫn với chính mình, khi ông thừa nhận rằng bốn phận đồng nhất với bốn phận đạo đức (như chúng tôi đã trình bày lúc trước) và ông coi tính duy lý là đồng nhất với quy luật tự nhiên. Điều này gợi lại sự tiếp thu của Cantor đối với tư tưởng của Newton³. Câu hỏi mà Cantor gặp khó khăn, đó là: ta phải giải thích như thế nào về sự khác biệt giữa tác động nhân quả trong giới tự nhiên và những nhu cầu tự nhiên trong cơ thể chúng ta? Sẽ là một chuyện lạ nếu khẳng định rằng hành động theo quy luật tự nhiên là hợp lý, trong khi sự thoả mãn những nhu cầu tự nhiên lại là không hợp lý (hoặc là phi lý), mặc dù cả hai đều đáp ứng được những tiêu chuẩn có tính tổng quát và tất yếu. Chúng ta có thể phủ nhận tính phổ quát và tính tất yếu của cơn đói, tức là nhu cầu cần phải được thoả mãn không?

Một điều khác ảnh hưởng tới quan niệm của Cantor về bốn phận đạo đức là việc ông quan niệm tính chất duy nhất của lý tính và năng lực toàn năng của nó. Cantor có được một niềm tin như vậy, khi ông cho rằng, bốn phận nảy sinh ra từ chính mệnh lệnh. Mệnh lệnh phải là một mệnh lệnh tuyệt đối, tức là một nghĩa vụ vô điều kiện. Thật ra, như chúng ta đã thấy, mỗi bốn phận là một

1. Paton bình luận (*Toàn tập*, tr. 18) như sau: "Một hành động của con người là tốt đẹp không phải vì thiện cảm trực tiếp- cũng không phải vì lợi ích của bản thân, mà vì nó được làm chỉ vì bốn phận. Đó là luận điểm đầu tiên của Cantor liên quan tới bốn phận, mặc dù ông không định nghĩa nó dưới hình thức phổ biến như vậy".

2. *Toàn tập*, tr. 65.

3. Trong sự trình bày về các quy luật của tự nhiên, Immanuel Cantor, *Toàn tập*, tr. 89.

mệnh lệnh, nhưng không phải hoàn toàn là một mệnh lệnh tuyệt đối. Như đã nói ở trên, Cantor không phân biệt quy luật đạo đức với quy luật tự nhiên. Trong thực tiễn, mệnh lệnh thường được hiểu theo nghĩa nào đó như là một nghĩa vụ đạo đức đối với một đối tượng nhất định, nhưng không mang tính tất yếu tự nhiên. Các quy luật tự nhiên (trong chức năng cơ học và hữu cơ) không có tính chất mệnh lệnh. Tác động tự nhiên vốn tự động và mù quáng, như thấy trong cơ cấu thế giới. Điều đó có nghĩa là, các quy luật tự nhiên mang tính tất yếu, nhưng không vì thế mà có thể được coi là mệnh lệnh. Mệnh lệnh hoặc tuân thủ đòi hỏi tự do ý chí, trong khi cái tất yếu tự nhiên thì không đòi hỏi những điều kiện đó. Mệnh lệnh phải là mệnh lệnh do ai đó đưa ra và được ai đó tuân theo. Từ đây, ta thấy, mỗi mệnh lệnh đều dựa theo một cơ cấu mạng lưới các yếu tố: Người ra lệnh, cơ sở và hình thức của mệnh lệnh như uy lực của nó. Cũng tương tự như vậy, sự phục tùng một mệnh lệnh cũng cần có một cơ sở để phục tùng. Cái mạng lưới tổng thể ấy của các yếu tố cho thấy rõ ràng rằng, cơ sở của sự phục tùng không đồng nhất với cơ cấu trật tự của giới tự nhiên hoặc với quy luật tự nhiên. Trông mệnh lệnh và phục tùng luôn có yếu tố tự do: chúng ta tuân theo một quy luật, một trật tự hoặc một yêu cầu nào đấy vì những lý do khác nhau. Và do ý thức của chúng ta, tự do, theo nghĩa ấy, không phải là không bị lợi ích, tình cảm hoặc những điều kiện khống chế, mà đó là một sự "tự do lựa chọn", "tự do tuân theo"¹ Theo ý nghĩa thứ hai của tự do, tức là một nền tự do mang

1. Isaiah Berlin đề xuất trong tác phẩm được tranh luận gay gắt *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969, tr. 118) rằng, nên gọi khái niệm truyền thống "tự do khỏi" là tiêu cực và "tự do hướng tới" là tích cực. Ông ta nhận xét (tr. 123) là các nhà triết học cổ điển Anh (Hobbes, Bentham) và thậm chí cả Locke và Mill ở Anh, Constant và Tocqueville ở Pháp (tr. 124) cũng như Jefferson, Burke và Paine (tr. 126) đã hiểu tự do theo nghĩa là "tự do khỏi". Dĩ nhiên Cantor

tính tích cực¹, thì ý niệm về tiền định, đặc biệt là trong lĩnh vực đạo đức, hoàn toàn mất ý nghĩa². Ta chỉ hiểu được mệnh lệnh, khi ta hiểu được các điều kiện. Do đó, mệnh lệnh không thể tách rời khỏi yếu tố của sự lựa chọn tự do và lợi ích. Từ đây, ta có thể nói, nghĩa vụ đạo đức không phải là luật tự nhiên mang tính tất yếu tuyệt đối như kiểu quy luật "sinh tồn" trong giới tự nhiên. Nói chung, chúng ta không thể hình dung ra được một nghĩa vụ mà không có điều kiện nào: Liệu chúng ta có trả tiền thuế không, nếu như không chúng ta có ích lợi gì? Chúng ta có bị bắt buộc yêu một người

không phải là ngoại lệ (tr. 126-127): "Cái mà luôn liên quan tới nguyên tắc trong lĩnh vực không thể can thiệp, đó là liệu nó có đề cập tới quyền tự nhiên hay luật tự nhiên, áp dụng hay giải thích về mệnh lệnh tuyệt đối hay không, liệu nó có nói đến tính bất khả xâm phạm của kế ước xã hội hoặc một quan điểm nào đó mà con người đang cố gắng tìm cách giải thích và biện hộ, hay không. Vì vậy, tự do theo nghĩa này là "tự do khỏi" Trong tự do này, không có sự can thiệp, hay sự xác định một ranh giới, mà nhờ đó ta có thể nhận thức được".

1. Berlin giải thích nghĩa của từ "tích cực" như sau: "ý nghĩa" "tích cực" của danh từ "tự do" dẫn xuất từ lòng mong muốn của mỗi cá nhân tự làm chủ bản thân mình. Tôi muốn mình là chỉ công cụ của chính bản thân, chứ không muốn người khác chi phối mình. Tôi muốn là chủ thể chứ không phải là khách thể, vận động thông qua các mục đích và lý do của chính mình chứ không phải thông qua các nguyên nhân đến như từ bên ngoài". *Four Essay Liberty*, tr. 131.

2. Bản thân Cantor khước từ ý tưởng của quyết định luận tuyệt đối từ bên ngoài, vì nó mâu thuẫn với tự do. Thay vào đó, ông chủ trương lý tính, nhưng thực ra, lý tính cũng là quyết định luận, nhưng từ bên trong. Cantor biện hộ cho đòi hỏi này với luận chứng cho rằng, con người bẩm sinh vốn có lý trí. Dĩ nhiên đòi hỏi này vẫn chỉ là một đòi hỏi. Berlin gián tiếp khước từ mệnh lệnh này: "Nếu chấp nhận rằng tất cả các giá trị có thể được cân đong với một cái cân, sao cho chỉ cần một sự kiểm tra thì có thể xác định giá trị cao nhất, thì đối với tôi, điều đó dường như là bóp méo tri thức của chúng ta rằng, con người hành động một cách dự do, đưa ra được những quyết định đạo đức về nguyên tắc mà ngay cả kẻ giả dối cũng có thể làm được.

mà người ấy không yêu chúng ta? Dĩ nhiên là không! Do đó, ta thấy khó có một sự phù hợp nào về nghĩa vụ, mặc dù ta cố gắng yêu kẻ thù của mình (như trường hợp trong đạo đức học Thiên Chúa giáo). Nhưng đó vẫn chưa phải là nghĩa vụ. Thực ra, chúng ta chỉ có nghĩa vụ đối với những ai mà chúng ta còn mắc nợ về một cái gì đó, cũng như họ chỉ có nghĩa vụ đối với chúng ta, khi họ mắc nợ chúng ta. Vì vậy, có thể nói, nghĩa vụ luôn có bản chất tác động lẫn nhau: cha mẹ có nghĩa vụ phải nuôi dạy và giáo dục con cái, cũng như con cái phải có nghĩa vụ phải hiếu thảo với cha mẹ. Mức độ tất yếu của một nghĩa vụ được đo bằng mức độ thân thuộc giữa hai bên; chất lượng và số lượng của trách nhiệm cũng tùy theo mức độ thân thiết này.

Thứ ba, bốn phận không đồng nhất với trách nhiệm. Nếu bốn phận thuần túy được Cantor hiểu theo nghĩa là phải tuân theo nghĩa vụ, quy luật, và nếu như những quy luật tự nhiên đòi hỏi chủ thể phải phục tùng quy luật, thì nghĩa vụ đòi hỏi người khác lại không phải như vậy.

Nghĩa vụ chỉ có nghĩa khi nó là nghĩa vụ báo đáp đối với người khác như là một chủ thể. Báo đáp lại yêu cầu, tiếng gọi của tổ quốc, tuân theo những quy tắc mà xã hội đòi hỏi, hướng về Thượng đế hoặc đáp lại yêu cầu của nhân dân trong cơn hoạn nạn, là những hành động đầu tiên và quan trọng nhất biểu lộ ra tình cảm đạo đức của chúng ta. Trong khung cảnh ấy, tôi muốn bổ sung thêm, nếu một bốn phận thuần túy chỉ vì bốn phận, thì đó cũng chỉ là (một hình thức của) bốn phận đối với người khác. Ở đây, bốn phận có nghĩa là nghĩa vụ đối với người khác.

Ngoài ra, lối diễn đạt "bốn phận đối với người khác" chỉ ra rất nhiều tính chất khác nhau và không hẳn nhất thiết là đạo đức: bốn phận là một nghĩa vụ, bốn phận là yêu cầu giản đơn, là đáp lại đòi hỏi và là sự biểu tả một quyền nào đó. Nghĩa vụ phải trả thuế chẳng hạn khác với lời kêu gọi phải tuân thủ một phong tục hoặc

luật lệ xác định: giống như lời yêu cầu trả lời không hẳn đồng nghĩa với việc phải hành động theo quy định. Nhưng điều quan trọng hơn, đó là mỗi một nghĩa vụ có thể là đạo đức, không đạo đức, phi đạo đức hoặc thậm chí phản - đạo đức, nếu nó không được trang bị bằng một quan niệm đạo đức (đó là trách nhiệm). Bốn phạm trù tiền thuế không hẳn là bốn phạm đạo đức, vì nó phụ thuộc vào các điều kiện khác như sự công bằng của hệ thống trong một cộng đồng. Điều này chứng tỏ, bốn phạm vẫn chưa phải là bốn phạm đạo đức và nó khó có thể trở thành bốn phạm đạo đức, nếu trước tiên không có một quan niệm đạo đức. Ngoài ra, tôi cũng cần phải bổ sung thêm điểm sau: bốn phạm đối với nhà nước không đồng nghĩa với một trách nhiệm đối với nhà nước, cũng giống như nghĩa vụ chăm sóc cha mẹ không đồng nghĩa với tình yêu cha mẹ, vì chăm sóc chưa hẳn có tính chất đạo đức, nhưng tình yêu cha mẹ mới có tính đạo đức¹. Ta biết, sự chăm sóc cha mẹ có thể do xã hội đòi hỏi, nhưng chỉ có tình yêu mới làm nảy ra ý nghĩa đạo đức trách nhiệm. Trách nhiệm có chung nguồn gốc trực tiếp với tình cảm về nguồn gốc của bốn phạm. Theo nghĩa này, thì bốn phạm không nhất thiết là đạo đức, ngoại trừ khi nó bắt nguồn từ chính cái cảm giác mắc nợ. Từ đây, ta thấy bốn phạm nộp thuế chỉ có tính chất đạo đức, nếu thuộc về một cộng đồng, mà ta sống nhờ vào nó. Vì vậy, bốn phạm chỉ là bốn phạm đạo đức đối với người đang sống và hưởng lợi từ một cộng đồng. Với tư cách là công dân, ta cảm thấy có trách nhiệm phải đáp lại một yêu cầu nào đấy của cộng đồng, coi nó là một bốn phạm. Thực tế, nếu ta từ chối đáp lại yêu cầu của cộng đồng (gia đình, tổ quốc) hoặc đáp lại không đủ, ta sẽ

1. Khổng Tử chỉ ra một điểm rất quan trọng, khi ông tỏ ra nghi ngờ những quan niệm chung cho rằng, hiếu dễ là đồng nhất với nuôi nấng cha mẹ. Ông nói: "Hiếu ngày nay là bảo có thể nuôi được cha mẹ, đến như giống chó ngựa đều có người nuôi, nuôi mà không kính thì lấy gì mà phân biệt?" Luận ngữ 2:7.

bị kết án như là người thiếu đạo đức. Điều này càng đúng, đặc biệt đối với người mà ta có bổn phận lớn nhất (tức là đối với những người sinh ra, giáo dục hoặc cứu sống ta). Như tôi sẽ trình bày ở phần hai, thì những nguyên tắc đạo đức của Khổng tử như hiếu đễ (xiao), lòng trung thành (chung), thành ý (cheng), nghĩa (yi) đúng là những hình thức khác nhau của trách nhiệm, bởi vì chúng diễn tả những phương cách báo đáp lại của ta đối với những người mà người ta có bổn phận nhiều nhất.

Tôi hiểu một sự báo đáp thích đáng chủ yếu về mặt chất, chứ không phải về mặt lượng của tình cảm. Mối quan hệ giữa lợi ích và bổn phận phụ thuộc nhiều vào mức độ thân mật của quan hệ của con người, chứ không phụ thuộc vào giá trị chung bên ngoài. Do vậy, sự báo đáp có nghĩa là một dạng phải trả lại những gì mà còn mắc nợ, và mức độ bổn phận chỉ được đo bằng chính mức độ quan hệ thân mật. Và như vậy, bổn phận được hiểu là một dạng yêu cầu bao gồm cả tình cảm và nghĩa vụ mà ta mắc nợ đối với người ta yêu, ta thương, ta mang ơn. Như thế, nếu tâm điểm của nghĩa vụ không phải là nghĩa vụ tự nó, mà là một nghĩa vụ đối với người khác hay đối với xã hội của mình, thì người khác hay xã hội phải liên quan đến chúng ta một cách thật chặt chẽ. Điều đó có nghĩa là bổn phận là một hành động nảy sinh ra giữa các chủ thể liên quan và có nghĩa vụ đối với nhau. “Ai” hay “cái gì” phải là những yếu tố cơ bản nhất quyết định bổn phận và mối quan hệ của con người, chứ không phải bổn phận xác định “ai” và “cái gì” như ở Cantơ. Theo tôi, Cantơ không để ý tới những yếu tố này, khi ông coi bổn phận liên quan tới trách nhiệm, nghĩa vụ liên quan tới bổn phận và bổn phận chỉ vì bổn phận mà thôi.

2. Quá trình có tính di truyền của trách nhiệm

2.1. Hình thức của nghĩa vụ: đáp lại

Nếu như nghĩa vụ chỉ thể hiện ra được trong mối quan hệ

giữa người với người và nếu mối quan hệ này được đo lường bởi nhu cầu, lợi ích, thì hình thức của hành động nghĩa vụ phải phụ thuộc vào mức độ của mối quan hệ¹. Về phần mình, mối quan hệ lại phụ thuộc vào các nhu cầu và lợi ích của con người, cũng như vào mức độ thỏa mãn những nhu cầu và lợi ích đó. Như ta thấy, chính những lợi ích chung nối kết con người lại với nhau, những lợi ích tất yếu tuyệt đối làm cho họ không thể tách rời nhau, và nhu cầu tuyệt đối cũng đòi hỏi một nghĩa vụ tuyệt đối. Trong ngữ cảnh đó, nghĩa vụ có thể được thể hiện trong tất cả hình thức và hành động của mối quan hệ giữa những con người với nhau. Từ hình thức, ta nhận ra rằng, mức độ của nó (nhẹ, mạnh hay tuyệt đối) đều phụ thuộc vào mức độ nhẹ, mạnh hoặc tuyệt đối của các nhu cầu. Mức độ tất yếu này tùy thuộc vào sự tất yếu của sự sống, sự sống còn, sống vui, sống thoải mái, v.v... Để giải thích mức độ tất yếu này, tôi xin lấy hiện tượng tình yêu làm ví dụ, để thấy sự khác biệt giữa nghĩa vụ, bổn phận và bổn phận đạo đức.

Thứ nhất, yêu đương với biểu lộ nhu cầu thâm kín nhất, cơ bản nhất và do đó kéo theo nó một công năng rõ ràng: đó sự thỏa mãn thân xác và tinh thần. Nhưng không có tình yêu, nếu không có tha nhân. Bởi vì chỉ có thông qua tha nhân, các nhu cầu của chúng ta mới tìm thấy sự thỏa mãn. Nhu cầu tình yêu vốn là phổ quát và hành động yêu bộc lộ ra trong sự thỏa mãn nhu cầu của nhau, nên

1. Tương tự như những nguyên tắc hữu dụng của chủ thuyết thực dụng nào đó, tôi xin được đề xuất những nguyên tắc tương tự: cường độ, cự ly, độ sâu, số lượng và thời gian nhằm để cân đo quan hệ và trách nhiệm của chúng ta. Từ những khía cạnh này, quan hệ của con người được đánh giá và đo lường. Quan hệ càng gần gũi, có cường độ mạnh, sâu sắc, mạnh mẽ bao nhiêu, thì nó càng được bảo trì bấy nhiêu. Hệ quả là nó càng đòi hỏi trách nhiệm nhiều hơn. Mối quan hệ gần gũi nhất, mạnh mẽ nhất, sâu sắc nhất, thâm kín nhất, căn bản nhất... có thể đưa đến trách nhiệm tuyệt đối.

chúng ta cần phải làm người khác hài lòng, từ đó người đó tin tưởng và thoả mãn những nhu cầu của chúng ta. Theo nghĩa ấy, hành động yêu không chỉ cho thấy những nhu cầu của chúng ta, mà còn cả những nhu cầu của người khác, mối quan tâm của chúng ta đối với người khác và mối quan tâm của người đó với chúng ta. Sự quan tâm cũng như phản ứng của chúng ta đối với người khác và ngược lại không phải là theo đường một chiều, mà là hai chiều. Do đó, khi thoả mãn lợi ích của người khác, thì đồng thời ta cũng thoả mãn chính bản thân mình. Như vậy, tình yêu thể hiện qua việc đáp lại lẫn nhau, có cùng trạng thái, đòi hỏi và sự thoả mãn¹.

Thứ hai, hành động yêu có một hình thức xác định, theo một khuôn mẫu ứng xử, tuân thủ lôgic nhất định của tư duy, của hoạt động và của phản ứng. Đó chính là sự thoả mãn mình qua việc thoả mãn người khác. Do vậy, sự không muốn để mất tình yêu là một hệ quả lôgic. Sự mất mát người nào đó hoặc mối quan tâm đến người nào đó là những nguyên nhân chính làm tan vỡ tình yêu. Ở chỗ này, tình yêu mang hình thức hợp nhất, tức là hai người bạn đời tạo nên một chỉnh thể, trong đó anh ta và chị ta tìm thấy sự hiện hữu của mình. Mang hình thức liên kết như vậy, lôgic của tình yêu không giống cái lôgic hợp lý hoặc lôgic hình thức. Lôgic tình yêu tuân theo nguyên tắc bổ trợ hoặc tự hy sinh chứ không theo nguyên tắc hợp lý. Nguyên tắc bổ trợ đòi hỏi mỗi người phải bổ khuyết cho người khác, trong khi nguyên tắc tự hy sinh đòi hỏi lòng trung thành của cả hai không phủ định người khác. Việc tuân theo lôgic này (hay là lôgic của trái tim mà Pascal đã tán dương)

1. Theo nghĩa này chúng tôi có quan điểm đối lập với Jean Paul Sartre, Simon de Beauvoir, nhưng lại gần gũi hơn với quan niệm hiện tượng học về tình yêu của Max Schelers. Sartre trong *Phê phán lý tính biện chứng* (Paris: Gallimard, 1960) và Simon de Beauvoir trong *Giới thứ hai* (Pari: Gallimard, 1949) đã xếp loại nó vào cấp bậc đòi hỏi tình dục.

đưa đến những khuôn mẫu ứng xử (suy nghĩ, hành động và phản ứng) của những người đang yêu trong sự tự bổ sung hoặc sự phủ định: tình yêu hay hận thù, niềm vui hay lòng ghen tị.

Thứ ba, sự đòi hỏi tình yêu và sự sợ hãi mất mát bắt ta phải đi đến một thoả thuận về một giải pháp sao cho sự đáp lại của từng bên là giống như nhau và bảo đảm tình trạng hiện tại. Sự đáp lại phải được diễn ra một cách tự do giữa hai bên và được tính theo các nhu cầu của họ. Do vậy, tình yêu mang tính chất hứa hẹn và hình thức nghĩa vụ. Cả hai bên cùng tin tưởng vào nghĩa vụ đáp lại như vậy mới giúp họ đạt được mục đích của nhau. Họ tự nguyện chăm sóc lẫn nhau hoặc yêu nhau. Từ đây sinh ra ý thức trách nhiệm.

Thứ tư, một nghĩa vụ như vậy sau cùng đã trở thành bốn phận đạo đức, vì những người yêu nhau nhận ra sự hiện hữu của tình yêu gắn liền với cuộc sống. Tình yêu đối với chúng ta không chỉ làm thoả mãn những nhu cầu cảm giác, mà hơn thế nữa, tình yêu là một phần tất yếu của cuộc sống. Từ đây, nghĩa vụ mang theo những quy luật (ví dụ như cấm ngoại tình), đòi hỏi sự chung thủy. Chung thủy không nhất thiết là đạo đức, nếu như cuộc hôn nhân không đem lại cho ta một sự đảm bảo cho ý nghĩa của sự hiện hữu của ta. Ta biết, chế độ đa thê phổ biến rộng rãi ở một xã hội nào đó. Nó được coi như hợp pháp, thậm chí là đạo đức. Trong xã hội châu Á ngày xưa và trong xã hội Hồi giáo, nơi mà chế độ đa thê còn được chấp nhận và còn được khuyến khích, thì ý nghĩa của sự hiện hữu thường bị bó hẹp vào vai trò sinh đẻ, nuôi dưỡng và lo lắng cho cuộc sống. Theo cách nhìn này, người chồng chỉ bị coi là vi phạm bốn phận đạo đức, nếu như anh ta không chăm sóc vợ và gia đình, tức là không đảm bảo cuộc sống của họ. Tương tự, một người vợ không hoàn thành bốn phận đạo đức của mình, nếu như cô ta không thể giúp người chồng hay gia đình chồng trong nghĩa vụ bảo tồn nòi giống. Xã hội Trung Hoa đòi hỏi người phụ nữ phải sinh

con trai và phục vụ gia đình của người chồng. Những ví dụ như vậy nói lên một thực tế là: bốn phận đạo đức không cố định. Nó chỉ được hiểu qua các công năng xã hội như bốn phận giúp đỡ, sinh đẻ và phát triển cuộc sống. Vì vậy, ta có thể nói, tình yêu chỉ trở thành bốn phận đạo đức, nếu nó hoàn thành được các chức năng đã nói tới ở trên.

Thứ năm, tình yêu (hình thức thâm kín và thân mật nhất trong các mối quan hệ con người) không chỉ thấy trong sinh hoạt lứa đôi, mà còn thấy trong các hoạt động khác của con người. Có thể nói, mối quan hệ của chúng ta luôn luôn được biểu hiện ra một cách chính xác trong hành động phù hợp với mức độ của tình cảm như (thân mật, gần gũi...). Từ đó, ta nhận ra các trạng thái tình cảm như tình yêu, sự thiện cảm, sự thờ ơ, sự lãnh đạm, sự hận thù. Đặc biệt, chính sự biểu lộ tình cảm nói lên hoặc tạo ra cách sống, mối tương quan và nghĩa vụ. Dĩ nhiên là không có một hành động nào mà không có nguyên do, tức là không có một lợi ích nào đó. Như vậy tình yêu biểu thị tác động đồng tham gia, trao đổi, bổ sung và tương trợ của cả hai bên. Ngược lại, lòng căm ghét gây ra sự chia ly, tan vỡ hay thờ ơ đối với nhau. Trong trường hợp xấu nhất, nó dẫn đến ý muốn hủy diệt nhau. Như vậy, hành động phát sinh từ mối quan hệ giữa người và người còn bắt nguồn từ chính bản thân và từ sự mong đợi của người khác. Do vậy, ta trông đợi rằng, mọi người đều xử sự và phản ứng một cách giống nhau. Từ đây, ta có một sự thoả thuận tất nhiên và chờ đợi ở người bạn đời một cái gì đó giống như cái mà người đó cũng đang mong đợi. Vì vậy, ta đến với kết luận chung, đó là tất cả mọi người đều đáp lại và chờ đợi giống nhau. Việc đáp lại sự trông đợi của nhau đưa đến một cảm giác trách nhiệm. Ở đây, trách nhiệm đúng là nghĩa vụ. Trách nhiệm, như vậy, xảy ra trong tự do và hòa hợp của mỗi người trong cuộc. Nói cách khác, trách nhiệm mang tính chất tự do (hoặc tự trị), nhưng trách nhiệm này được hình thành và bị quy

định bởi chính sự quan tâm (tình yêu). Do vậy, lòng ghen tị, sự phản bội nói lên sự khiếm khuyết về trách nhiệm. Và sự không chung thủy (phản bội) là hình thức của việc phá vỡ hoặc khinh thường trách nhiệm này. Tư tưởng về bốn phận có lẽ trở nên hiển nhiên hơn về sau này, khi ý thức trách nhiệm bị phai mờ, do sự phai nhạt của một bên trong mối quan hệ đó. Để giữ được tình thế hiện tại, bốn phận đòi hỏi những quy luật hình thức. Do vậy, bốn phận thường được diễn tả qua các khái niệm của các quy tắc hay quy luật đạo đức hoặc theo nguyên tắc: "Đừng làm cho người khác những gì mà mình cũng không thích"¹.

Sự phân tích về hiện tượng tình yêu (và quan hệ của con người) ở trên đem lại một số điểm chính sau: tình yêu là một nhu cầu thoả mãn cả hai qua tác động tương thông, tương hỗ, tương trợ lẫn nhau. Vì vậy, tình yêu vừa là đòi hỏi, vừa là mệnh lệnh. Nó đòi hỏi sự thoả mãn và mệnh lệnh giúp chúng ta tuân theo sự đòi hỏi. Nói cách khác, tình yêu là nghĩa vụ phải đáp ứng nhu cầu của bản thân và của người khác. Nó trở thành một bốn phận đạo đức "tự chủ", nhưng lại không tách rời khỏi các mối quan hệ cả về tinh thần, lẫn về vật chất. Tình yêu gắn kết không thể tách rời với cuộc sống của lứa đôi. Nói tóm lại, tình yêu là nhằm gìn giữ, khai sinh và phát triển cuộc sống. Do đó, nó không chỉ là nghĩa vụ (bốn phận), mà hơn thế, nó phải là nghĩa vụ đạo đức, tức là bốn phận đạo đức.

Qua việc phân tích tình yêu trong các hoạt động khác của con người, chúng tôi đi đến kết luận rằng, chỉ có những yếu tố giúp gìn giữ cuộc sống, khai sinh và phát triển nó, mới thực sự đòi hỏi một nghĩa vụ xác định. Do vậy, nghĩa vụ này có một tính chất nội tại, bởi vì đó là mệnh lệnh từ chính bản thân chúng ta (tự chủ). Nó có

1. Ở đây, ta thấy có sự giống nhau giữa đạo đức học Thiên Chúa giáo và đạo đức học Khổng Tử.

tính phổ quát và tất yếu, bởi vì những nhu cầu như gìn giữ, khai sinh và phát triển cuộc sống là có bản chất phổ quát nhất và tuyệt đối nhất. Chúng tạo thành, gìn giữ, phát triển cuộc sống và hoàn thiện cách tổ chức của con người, tức là xã hội loài người. Một nghĩa vụ như thế mới có thể được coi là đạo đức.

2.2. Ý nghĩa của trách nhiệm

Sau khi phân tích quá trình di truyền về tác động của sự đáp lại tới sự hình thành trách nhiệm, phần này đào sâu vào ý thức trách nhiệm, không chỉ từ phương diện của nghĩa vụ, mà còn từ nguồn gốc tạo ra nghĩa vụ, đó là sự cảm tình chung, như Hans Georg Gadamer (1900-2002) đã nêu ra¹.

Bởi vì mục đích của tôi là chứng minh sự tách biệt giữa trách nhiệm và bổn phận, cho nên tôi chỉ tập trung vào một điểm, đó là hiện tượng đối đáp.

Sự đối đáp không chỉ là một phản ứng mà còn là một hành vi có mục đích. Đây là một tác động, một hành động đầu tiên và phổ quát nhất ở con người, đặc biệt là con người xã hội. Điều đó có nghĩa là sự đối đáp phản ánh lý trí lành mạnh của con người. Do vậy, hình thức, tư thế, cách thức cũng như độ nhanh nhạy của sự đối đáp biểu hiện trạng thái của mối quan hệ và cũng nói lên ý thức trách nhiệm của chúng ta. Có thể nói, mối quan hệ của con người được biết qua chính sự đối đáp. Đối đáp là hình thức căn bản nhất của con người xã hội. Do vậy, để phán đoán mối quan hệ, tầm quan trọng, ý thức trách nhiệm, ta cần phải hiểu ngôn ngữ, tốc độ câu trả lời, và cách thức đối đáp. Ta có thể đánh giá xem mối quan hệ của chúng ta là tốt, xấu, đúng đắn, thờ ơ, lạnh nhạt, nồng nhiệt... và tất nhiên là có đạo đức qua ngôn ngữ, tốc độ, cách trả

1. Xem: Hans Georg Gadamer, *Chân lý và phương pháp* (Tuebingen: Mohr, 1960).

lời. Ý thức trách nhiệm không thể được nhận ra, nếu không có sự đối đáp trước đó, cũng giống như sự đáp lại cũng không thể được hiểu, nếu như không có một ý thức về sự tương quan và nghĩa vụ. Như vậy, có thể nói, trách nhiệm diễn tả một đòi hỏi nhất định về trả lời. Trách nhiệm đồng nghĩa với sự đối đáp thích hợp và tốt nhất. Để làm rõ hơn các luận chứng, tôi sẽ phác thảo hiện tượng đối đáp như sau:

Thứ nhất, đáp lại là một hành động - phản hồi, còn nghĩa vụ là tác động trở về chính mình như là sự phản ánh hợp lý. Không có câu hỏi thì cũng không có câu trả lời. Không có mục đích rõ ràng, thì cũng không có câu trả lời xác định. Do vậy, hành động phản hồi không phải là một phản ứng bản năng theo kiểu cơ học (như các nhà theo chủ nghĩa hành vi quan niệm với nguyên tắc: kích thích và phản ứng), mà là một sự tác động mang tính phản chiếu và được kiểm soát qua lý trí. Nói chung, chúng ta cần phải trả lời câu hỏi: như thế nào, ai và tại sao...

Thứ hai, người ta có thể trả lời hoặc không trả lời. Sự trả lời tự nó không mang tính chất đạo đức, nếu không có nghĩa vụ. Chỉ có sự đối đáp mang tính chất bắt buộc hoặc tính chất chỉ thị (ra lệnh) mới liên quan tới bốn phạm. Vì vậy, ở đây tôi muốn trả lời câu hỏi: tại sao và như thế nào, đó là một câu trả lời có tính bắt buộc. Ta biết, đối đáp sẽ không có tính cưỡng bách, nếu như người được hỏi không cảm thấy lý do cần thiết phải trả lời, chẳng hạn như câu hỏi không quan trọng hay câu hỏi vô nghĩa. Và ngay người đặt câu hỏi cũng không chờ đợi câu trả lời. Người hỏi khi đó không thấy có lợi ích gì. Một câu hỏi phải được trả lời, nếu lý do là căn bản và rất quan trọng đối với chúng ta. Chẳng hạn, ta có dám từ chối trả lời câu hỏi của người mà chúng ta không muốn mất hay không? Liệu chúng ta có dám chấp nhận mất số tiền dành dụm được trong suốt cuộc đời và không trả lời thông báo của ngân hàng nơi chúng ta gửi tiền tiết kiệm hay không? Tất nhiên là không! Những câu hỏi

tương tự như thế nói lên sự tất yếu của câu trả lời trong bất cứ trường hợp nào liên quan đến quyền lợi sống còn của chúng ta, đến ý nghĩa của cuộc sống, đến sự bảo đảm của tình yêu... Từ đây, chúng ta hiểu tính tất yếu của câu trả lời không chỉ theo hình thức, mà còn theo cái bản chất liên quan tới cuộc sống. Đó là sự liên quan tới tầm quan trọng đối với sự tồn tại và sống còn của chúng ta. Do vậy, nghĩa vụ sẽ mất hết sức mạnh đạo đức, nếu nó gây ra nhiều tác hại hơn là ích lợi, hoặc nếu nó làm tổn thương lý tưởng cao quý hay phá huỷ cuộc sống tốt đẹp. Như vậy, việc trả lời hay không phải có lý do. Việc Chúa Giêsu từ chối trả lời câu hỏi của viên quan Pilate là một ví dụ. Việc Xôcrát không muốn trả lời kẻ thù cũng là một ví dụ cho ta thấy, nghĩa vụ chỉ mang tính đạo đức nếu như nó liên quan mật thiết đến đời sống của con người. Câu trả lời chỉ được coi là đạo đức, nếu nó phục vụ cho một mục đích cao quý.

Thứ ba, từ những luận cứ trên, có thể nói rằng, sự trả lời tự nó chưa phải là ý thức về nghĩa vụ, và do vậy không thể được coi là một bổn phận. Trả lời chỉ trở thành bổn phận, nếu câu trả lời mang tính bắt buộc. Việc yêu cầu phải trả lời có thể là võ đoán hoặc do pháp luật quy định hoặc do thói quen, hoặc có tính cách đạo đức. Một yêu cầu thiếu cơ sở không đưa đến một ý tưởng về bổn phận. Một yêu cầu tuy có lý do nhưng chưa căn bản, thì có thể hoặc là hợp pháp, hoặc chỉ là do tình cảm. Do vậy, để hiểu được bổn phận, ta cần phải xét lại tính chất tất yếu của lý do. Như chúng ta đã trình bày ở phần trước, một lý do càng căn bản, phổ quát, sâu sắc và thích hợp... bao nhiêu, thì việc trả lời lại càng có tính tất yếu bấy nhiêu. Vì vậy, bổn phận đạo đức cũng theo một phương cách giống như thế. Nó trước hết phải là một nghĩa vụ xuất phát từ lý do nội tại, trong khi đó bổn phận quy định lại là một nghĩa vụ có tính chất hình thức. Một nghĩa vụ quy định có thể là một bổn phận đạo đức. Bổn phận nộp thuế tuy hợp pháp, nhưng

chưa hẳn đạo đức, nếu nó không thoả mãn các đòi hỏi của người nộp thuế. Mặc cho pháp luật quy định, nhưng khó có thể ràng buộc đạo đức, nếu chế độ thuế má bất công. Vì lý do đó, tuy nộp thuế là một bổn phận hợp pháp, nhưng nếu nó không xuất phát từ nhu cầu, không mang lại lợi ích, thì ta không cảm thấy một ràng buộc đạo đức nào cả. Ta chỉ cảm thấy có bổn phận đạo đức, nếu như chế độ thuế má đem lại lợi ích cho tất cả những ai nộp thuế. Trong trường hợp chính đáng, trốn thuế là một hành vi phi đạo đức. Vì vậy, có thể nói, nộp thuế không chỉ là bổn phận, mà phải là bổn phận đạo đức.

Suy rộng ra, hiếu đễ, trung thành, nhân đạo, lễ độ trong bất cứ mối liên hệ nào, đều là những hình thức đối xử với nhau, do quan hệ trói buộc. Chúng trở thành một nghĩa vụ xác định, có thể gọi là trách nhiệm đạo đức trong quan hệ tất yếu. Khổng Tử coi những đặc tính trên là những quy tắc đạo đức, bởi lẽ chúng đáp ứng được những lợi ích, ước vọng thâm kín và mật thiết nhất của con người. Trong phạm vi bài viết này, tôi chỉ tập trung bàn thêm về mệnh lệnh hiếu đễ, một trong những bổn phận đạo đức trung tâm nhất của toàn bộ đạo đức học Nho giáo. Chúng ta quay lại hiện tượng tình yêu để giải thích về tính tất yếu của việc phải trả lời. Chẳng có ai cảm thấy mình có nghĩa vụ phải trả lời người mà ta không yêu quý. Ta chỉ trả lời ai mà ta cần, nghĩa là người mà ta yêu quý. Thêm vào đó, tính tất yếu càng cấp bách, thì càng cần phải trả lời. Tính tất yếu bắt buộc chúng ta phải trả lời. Do vậy, ta phải chỉ ra dạng nào của hành động là dạng tất yếu bắt buộc phải trả lời.

Thứ nhất, chúng ta chỉ trả lời những ai chúng ta thấy có liên hệ, và có nghĩa vụ trả lời. Nghĩa vụ trả lời người yêu hoặc những người yêu mến ta. Tính cấp thiết của trả lời không phải là ngẫu nhiên hoặc tùy tiện, nhưng tùy thuộc vào quan hệ. Từ đây, ta có thể quả quyết trách nhiệm buộc phải tham dự để bảo vệ mối liên hệ tình cảm của ta.

Do vậy, có thể nói, trả lời chỉ trở thành một bổn phận, nếu nó phù hợp trực tiếp với yêu cầu rõ hơn là yêu người yêu ta, giúp người yêu điều mà người ấy cần giúp đỡ, làm cho họ cái mà bản thân ta mong muốn. Trong Nho học, sự đáp lại như vậy được coi là lễ. Đáp lễ dưới nhiều hình thức. Hiếu thảo là một sự đáp lễ. Cha mẹ yêu chúng ta, cho chúng ta cuộc sống, giáo dục, nuôi sống chúng ta. Họ sẵn sàng hy sinh bản thân họ cho chúng ta. Vậy nên, đáp lễ có tính chất thiết yếu và đó chính là nghĩa vụ. Không có cha mẹ, thì không có con cái. Qua tình phụ tử, mẫu tử, ta thấy những yếu tố xác định bổn phận. Sinh, dưỡng, dục là những công năng quan trọng nhất ở cha mẹ. Vì vậy, sự đáp lễ (hiếu thảo) cũng đòi hỏi ta phải hy sinh cuộc sống của mình cho cha mẹ. Ta phải chăm sóc, làm cho họ được hạnh phúc. Tóm lại, chính tình yêu của cha mẹ đối với con cái đòi hỏi các con cái phải yêu quý cha mẹ. Chữ Hiếu phải được hiểu theo nghĩa này.

Thứ hai, đối đáp mang một hình thức (ứng xử) nhất định, phù hợp với quy tắc đối xử (đó chính là lễ). Tình yêu đối với cha mẹ đòi hỏi ta phải đối xử, nói năng và biểu lộ tình cảm nhất định. Lễ chính là một số nguyên tắc ứng xử mà ta bắt buộc phải tuân theo. Những nguyên tắc này phản ánh trung thực quan hệ cũng như tình cảm của chúng ta đối với cha mẹ. Ta không thể yêu cha mẹ qua những hành động vũ phu, những lời nói tục tĩu, hay thái độ lạnh nhạt.

Thứ ba, hiếu để do vậy không phải là một món quà ta thích thì cho, cũng không phải là lòng khoan dung của ta đối với cha mẹ. Ta biết, tặng quà cáp hay khoan dung ai đó có những lý do nhất định, nhưng hầu như chẳng liên quan gì tới nghĩa vụ nào¹. Lòng khoan dung của Thượng đế không phải là bổn phận của Ngài đối với ta,

1. Chú ý rằng quan niệm về trách nhiệm trong tư tưởng Khổng Tử rất gần với sự chính trực. Trong luận ngữ ông nói: "Điều gì mình không muốn thì đừng làm cho người". Trong học thuyết đạo đức Kitô giáo, yêu kẻ thù không phải thuộc về phạm trù trách nhiệm mà thuộc về phạm trù nhân từ.

cũng giống như món quà ta tặng bạn bè không có nghĩa là bạn phải trả. Nộp thuế không phải là trả. Yêu cha mẹ không phải là nhân từ. Hiếu đễ là một nghĩa vụ, bởi lẽ đó là câu trả lời tất yếu, mà nếu không thì ta không phải là người có nghĩa. Sự đáp lễ nói lên lòng trung thực. Do vậy, hiếu đễ là một hành động chính đáng, hoàn toàn từ bên trong, chứ không phải vì ngoại lực áp đặt. Vì vậy, ý thức trách nhiệm liên quan chặt chẽ tới sự công tâm và nghĩa vụ báo đáp nói lên tính chất chính đáng này. Ý nghĩa của sự công tâm chính trực cũng được biểu lộ qua hành động quan hệ tương tự. Chúng ta phải trả ơn người mà ta mang ơn, đáp lại lòng người dành cho ta. Bổn phận này (và trách nhiệm) nảy sinh ra từ chính lòng thành (hay là công bằng như lời của John Rawls), chứ không phải từ thiện cảm thuần túy hay vì mệnh lệnh của Thượng đế. Vì thế, theo tôi, Cantor có lý, khi ông nhấn mạnh tính tự chủ của bổn phận đạo đức. Nghĩa vụ không phải do ai đó bắt buộc. Điều mà tôi thắc mắc, đó là việc Cantor coi lý tính là nguồn gốc duy nhất của bổn phận đạo đức. Vì thế, ông đã gạt bỏ tình cảm của con người và các lợi ích căn bản, khi coi chúng là thuộc về những năng lực bên ngoài. Thực ra, tình cảm không mù quáng và nó hoàn toàn nội tại.

Ta thử giả định rằng, người con không có khả năng (hoặc chỉ có khả năng hạn chế), nên không thể báo đáp cha mẹ hay chỉ báo đáp lại rất ít. Do vậy, anh ta có bổn phận đạo đức không? Như tôi đã trình bày ở trên, quan hệ giữa nghĩa vụ và khả năng báo đáp không nên và không phải được đo bởi số lượng, mà trước hết phải xuất phát từ tình cảm của chúng ta. Vì vậy, ngay cả khi một người nghèo rất mừng tôi, không có khả năng nuôi dưỡng cha mẹ thì anh ta vẫn nhất thiết phải có một nghĩa vụ đối với cha mẹ, đó là bổn phận. Anh ta phải yêu thương cha mẹ cũng như họ phải yêu quý anh ta. Ở đây, bổn phận yêu thương cha mẹ, hiển nhiên không phải là tiên nghiệm (a priori), mà xuất phát từ tình yêu của anh ta đối với cha mẹ: Yêu là dâng hiến cuộc sống và giữ gìn nó. Trong trường hợp hiếu đễ, con cái có bổn phận làm cha mẹ hạnh phúc.

Nói tóm lại, những phân tích trên về tình yêu cho thấy, chính tình yêu là một động lực thâm kín và mạnh mẽ nhất sinh ra ý thức trách nhiệm, và bốn phận của chúng ta.

Kết luận:

Trong phần thứ nhất, tôi đã phê phán quan niệm của Cantơ về bốn phận đạo đức, coi nghĩa vụ như là kết quả tất nhiên của lý tính thuần túy. Từ quan niệm này, không có sự khác biệt giữa bốn phận và bốn phận đạo đức, giữa bốn phận và trách nhiệm. Tôi không hoàn toàn đồng ý, vì nghĩ rằng, một bốn phận thuần túy hoàn toàn thoát ly khỏi mọi lợi ích. Tình cảm là điều khó có thể có. Và một bốn phận như vậy khó có thể được áp dụng.

Để vượt qua được những khó khăn của Cantơ, tôi đề xuất quan niệm coi nghĩa vụ như là một dạng của bốn phận đạo đức. Do đó, trong phần thứ hai, thông qua phân tích hiện tượng đối đáp, đặc biệt là quan hệ mật thiết của con người như tình yêu, tôi muốn chứng minh rằng, trách nhiệm phản ánh ý nghĩa chân chính của bốn phận. Trách nhiệm không phải là bẩm sinh và cũng không hoàn toàn là tiên nghiệm. Không có đủ bằng chứng nào cho thấy trách nhiệm là một ý thức bẩm sinh cả. Tương tự như thế, trách nhiệm mất ý nghĩa, nếu nằm bên ngoài cuộc sống cụ thể và thế giới. Trách nhiệm bắt đầu bằng tình cảm, tiếp theo là ý thức của ta về tình cảm của mình đối với với người khác, và sau đó là việc nhận thấy sự không thể tách rời của chúng ta khỏi người khác. Thông qua đối đáp với người mà ta yêu, ta nhận ra một nghĩa vụ. Và với mức độ thiết yếu của nghĩa vụ, ta có ý thức về bốn phận. Bốn phận này được coi là đạo đức trong trường hợp đối với người mà ta có nghĩa vụ lớn nhất. Mức độ nặng nhẹ của nghĩa vụ tùy thuộc mức độ liên quan chặt chẽ với sự sinh tồn, đó là việc sinh, dưỡng, dục và hạnh phúc. Chỉ như vậy, ta mới hiểu được nền đạo đức của Khổng – Mạnh, và của Kitô giáo và nhất là của người Việt.

SỰ CHUYỂN BIẾN VỀ TƯ TƯỞNG TỪ CHỦ NGHĨA NHÂN BẢN ĐẾN THẦN HỌC QUA "LÔGÍC" ĐẠO ĐỨC CỦA L. PHOIỐBẮC

MAI QUANG HIỆN*

Triết học cổ điển Đức ra đời là thể hiện một cuộc cách mạng về tư tưởng, trước khi nước Đức có thể tiến hành cuộc cách mạng về hiện thực. Tính cách mạng ấy còn được phản ánh trong chính cuộc đấu tranh nội tại của hệ tư tưởng cũng như giữa các nhà triết học đã tạo ra động lực trực tiếp cho sự phát triển của hệ tư tưởng Đức. Phải chăng cũng từ đó mà C. Mác và Ph. Ăngghen có sự chuyển biến cách mạng, từ những người theo phái Hêghen trẻ - duy tâm và dân chủ xã hội, trở thành những nhà duy vật biện chứng và cộng sản chủ nghĩa. Nghiên cứu triết học cổ điển Đức nhằm khẳng định những tiền đề lý luận cho sự ra đời của triết học Mác. Tiền đề lý luận trực tiếp chính là cái "Hạt nhân hợp lý" trong phép biện chứng của Hêghen và chủ nghĩa duy vật L. PhoiỐbắc.

Bài viết này nêu ra một số ý kiến về những hạt nhân hợp lý mà triết học Mác đã rút ra khi đề cập vấn đề *Sự chuyển biến về tư tưởng từ chủ nghĩa nhân bản thành thần học qua "lôgíc" đạo đức của L. PhoiỐbắc*.

1. C. Mác đã coi "lôgíc" đạo đức của L. PhoiỐbắc thể hiện triết

* Tiến sĩ triết học, Học viện An ninh nhân dân.

học mới, có tính nhân bản, song vẫn còn mang lập trường của phái Hêghen trẻ, nghĩa là ông duy tâm về xã hội nói chung và về đạo đức nói riêng. Hơn nữa ông cũng bị ảnh hưởng bởi phương pháp luận nghiên cứu đạo đức của Hêghen. Tuy nhiên, C. Mác đã phân biệt Phoiơbắc (1804-1872) với các nhà triết học theo phái Hêghen già hoặc trẻ.

Theo C. Mác, Phoiơbắc ban đầu còn chịu ảnh hưởng của Hêghen, là phái cho rằng: "Bất cứ cái gì họ cũng *hiểu* được khi đã quy cái đó vào một phạm trù của lôgic học Hêghen"¹. Họ đều nhất trí tin tưởng rằng, tôn giáo, khái niệm, cái phổ biến thống trị trong thế giới hiện có. Những quan niệm, ý niệm, khái niệm, nói chung, toàn bộ sản phẩm của ý thức là một thế giới tồn tại độc lập.

Song phái Hêghen trẻ khác hẳn phái Hêghen già ở chỗ: Phái già tán dương sự "*thống trị*" ấy một cách hợp pháp. Tính cách mạng của phái trẻ thể hiện: Họ chống lại sự "*thống trị*" ấy. "*Sự thống trị ấy*" là "xiềng xích thực sự đối với con người", rằng: "Những quan hệ của con người, tất cả mọi hành động và cử chỉ của con người, mọi xiềng xích và giới hạn đối với con người đều là sản phẩm của ý thức của họ"².

Từ đó C. Mác đã chỉ ra bản chất lôgic học đạo đức của phái Hêghen trẻ nói chung và của lôgic đạo đức của L. Phoiơbắc nói riêng, vì thế: "Nên phái Hêghen trẻ đã đề xuất một cách lôgic với con người một yêu cầu đạo đức là: đối ý thức hiện nay của mình lấy ý thức con người, có tính phê phán hay ích kỷ và do đó, xoá bỏ những giới hạn đối với mình"³.

Cái lôgic đạo đức của L. Phoiơbắc mang tính phê phán cũng chưa thoát khỏi sự phê phán mang tính phổ biến của phái Hêghen

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t. 3, tr. 27.

2, 3. *Sđđ*, tr. 27, 27-28.

trở lúc ấy, đó là lôgic mang tính tôn giáo thần học. C. Mác viết: "Phái Hêghen trở thì phê phán tất cả mọi cái, bằng cách thay thế mọi cái bằng những quan niệm tôn giáo hoặc tuyên bố rằng mọi cái là có tính thần học"¹. Do đó kết quả duy nhất mà sự phê phán triết học ấy có thể đạt được là đem lại một đôi điều thuyết minh về mặt lịch sử tôn giáo, song lại rất phiến diện vì chỉ đề cập đến đạo Cơ Đốc, và hơn nữa, họ lại tách rời hiện thực xã hội Đức lúc đó.

Do đòi hỏi của thực tiễn cũng như yêu cầu phát triển tư duy khoa học đầu thế kỷ XIX, L. Phoiơbắc ngã dần sang lập trường duy vật, nhưng vẫn hạn chế về lịch sử. Theo Ph.Ăngghen, mỗi lần có một phát hiện vạch thời đại ngay cả trong lĩnh vực tự nhiên thì chủ nghĩa duy vật phải thay đổi hình thức của nó. Thế nhưng L. Phoiơbắc đã ở trong thời đại mà khoa học đang trong quá trình "lên men mãnh liệt", ông lại sống cô quạnh ở nông thôn, không theo dõi và tiếp cận kịp thời những thành tựu khoa học lúc đó, kể cả ba phát hiện vĩ đại: thuyết tế bào, thuyết bảo toàn và chuyển hóa năng lượng, thuyết tiến hoá của Đacuyn, vốn đang gây bất ngờ cho giới triết học. Có lúc ông thừa nhận "đi lùi lại đằng sau tôi hoàn toàn nhất trí với các nhà duy vật chủ nghĩa, nhưng khi tiến lên phía trước, tôi không nhất trí với họ" Vì thế C.Mác đã kết luận về triết học L. Phoiơbắc: "Khi L. Phoiơbắc là nhà duy vật thì ông không bao giờ đề cập đến lịch sử; còn khi ông xem xét đến lịch sử thì ông không phải là nhà duy vật"².

Trong tác phẩm *Lútvích Phoiơbắc và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức* (1886), Ph.Ăngghen đã chỉ ra ý nghĩa, những thiếu sót của triết học Phoiơbắc cũng như những thiếu sót của chủ nghĩa duy vật thế kỷ XVIII. Triết học cách mạng của L. Phoiơbắc là duy vật trong lĩnh vực tự nhiên, duy vật ở nửa dưới, duy tâm nửa trên.

1, 2. *Sđd*, tr. 27, 65.

Ông, nói chung, không hiểu về khoa học xã hội. Chủ nghĩa duy tâm thực sự của L.Phoiơbắc lộ rõ trong triết học tôn giáo và đạo đức học. Ông hoàn toàn không muốn xoá bỏ tôn giáo mà lại hoàn thiện tôn giáo.

2. Quá trình chuyển từ nhân bản thành thần học trong triết học Phoiơbắc

Điều này đã được C.Mác chỉ rõ trong tác phẩm *Luận cương về Phoiơbắc*. L. Phoiơbắc lấy con người là trung tâm, là xuất phát điểm cho triết học nhân bản của mình. Song cách tiếp cận con người của L.Phoiơbắc lại chưa thoát khỏi "lôgic học" Hêghen, nghĩa là theo "*Quan niệm tôn giáo hoặc tuyên bố là mọi cái đều có tính thần học*".

Nhưng trong *Bản chất của đạo Cơ Đốc*, L.Phoiơbắc đã tiếp cận thần học hết sức sâu sắc. Ông đã mang lại cho con người vị thế cao quý trong cõi đời này. Ông mong con người hạnh phúc, coi đó là bản sinh của con người. Triết học của ông kết hợp với khoa học tự nhiên chứ không phải với thần học kiểu cũ. Con người mang bản chất có tính loài, có nhu cầu, đầy ham muốn, mang bản tính tự nhiên, với những sợ hãi, sung sướng, đầy cảm giác và yêu thương. Ông đã xuất phát từ những quan hệ, cuộc sống, hoàn cảnh của con người để giải thích cuộc sống con người. Song những quan hệ đó được ông hiểu một cách tự nhiên chủ nghĩa nên con người được ông xem xét một cách trừu tượng, phi lịch sử, phi giai cấp. Ông khẳng định: các thời đại của loài người khác nhau bởi những thay đổi về phương diện tôn giáo. Tôn giáo do chữ Latinh là *religare* mà ra, lúc đầu có nghĩa là *quan hệ*. Có lẽ vì thế L.Phoiơbắc đã quan niệm tôn giáo là mối quan hệ, quan hệ yêu thương giữa người và người. Vì thế ông cho rằng tình yêu, tình bạn, lòng thương xót, lòng hy sinh... cuối cùng, tình yêu nam nữ là một trong những hình thức cao nhất của việc thực hành tôn giáo mới của ông, là yếu tố quyết định trong con người.

L. Phoiobác phê phán Hêghen coi toàn bộ giới tự nhiên và xã hội chỉ là sự biểu hiện tha hoá của "ý niệm tuyệt đối" mà thôi. Ông phê phán chủ nghĩa duy tâm, coi chủ nghĩa duy tâm và tôn giáo đều là biểu hiện sự tha hoá của con người. *L. Phoiobác đã áp dụng tư tưởng của Hêghen về sự tha hoá vào việc phê phán tôn giáo.* Ông xuất phát từ sự thực là "sự tự tha hoá về mặt tôn giáo, từ sự phân đôi thế giới thành thế giới tôn giáo, thế giới tưởng tượng, và thế giới hiện thực. Công việc của ông là hoà tan thế giới tôn giáo vào cơ sở trần tục của nó"¹. Ông chưa hiểu nguồn gốc xã hội, nguồn gốc giai cấp của tôn giáo, mà hoà tan bản chất tôn giáo vào bản chất con người. *Ông coi tôn giáo là sự tha hoá của bản chất con người, nó cũng quy định tất cả các hình thức tha hoá khác trong quan hệ giữa người và người, trong sự áp bức giai cấp.*

L. Phoiobác đã đối lập với Hêghen, coi con người không phải là sự tha hoá của Thượng đế hay "ý niệm tuyệt đối", mà là sản vật cao quý nhất mà tự nhiên mang lại, là "cái gương của vũ trụ", là sản phẩm của văn hoá, của lịch sử và của chính con người. Con người cũng là biểu hiện thống nhất cái tự nhiên và cái tinh thần, là sự thống nhất giữa cấu trúc và chức năng, giải phẫu và sinh lý. Do vậy, ông đã khẳng định: Chân lý không phải là chủ nghĩa duy vật hay chủ nghĩa duy tâm, không phải sinh lý học hay tâm lý học. *Chân lý chỉ là nhân bản học.* Từ nhân bản học và khoa học tự nhiên, ông có kỳ vọng giải quyết mọi vấn đề triết học của mình song lại thiếu tính sống động. L. Phoiobác cũng đã từng khẳng định: "trong một cung điện, người ta suy nghĩ khác trong một túp lều tranh", rằng "nếu như vì đói, vì nghèo, mà trong cơ thể anh ta không có chất thì trong đầu óc anh, trong trí tuệ anh và trái tim anh cũng không có chất cho đạo đức". Về hình thức, ông là người hiện thực chủ nghĩa, song lại không nói đến thế giới con người

1. *Sđd*, tr.10.

đang sống. Trong khi Hêghen luôn thể hiện trong cái vỏ duy tâm thần bí, những nội dung lại rất hiện thực, thậm chí cách mạng. Vì thế Ph. Ăngghen thấy “một lần nữa ngạc nhiên về sự nghèo nàn quá đỗi của L. Phoiobác so với Hêghen. Học thuyết về đạo đức Hêghen là triết học pháp quyền gồm có: 1) pháp quyền trừu tượng; 2) luân lý; 3) đạo đức. Đạo đức lại bao gồm: gia đình, xã hội công dân, nhà nước.

L. Phoiobác xem con người chỉ là những cá nhân riêng rẽ, bản chất con người cũng là bản chất cá thể, đề cao tính cá thể của con người, mà không thấy bản chất xã hội của con người. L. Phoiobác không thấy được hoạt động cơ bản của con người là hoạt động thực tiễn, ông chỉ coi hoạt động lý luận là hoạt động đích thực của con người, còn hoạt động thực tiễn chỉ được xem xét và xác định trong biểu hiện Do Thái bản thủ của nó mà thôi. Vì vậy, ông không hiểu được ý nghĩa của hoạt động "cách mạng - thực tiễn phê phán". Do vậy, ông không giải thích được tôn giáo chính từ cơ sở trần tục, những mâu thuẫn vốn có mà tự tách khỏi bản thân nó để "lên ở trên mây thành vương quốc độc lập"

Tóm lại, triết học nhân bản của ông thể hiện tính phi lịch sử, phi giai cấp, phi dân tộc, trừu tượng.

Từ đó, L. Phoiobác đã chỉ ra rằng cần phải xoá bỏ tôn giáo hiện có và xây dựng một thứ tôn giáo khác, hoặc khôi phục sự tha hoá bản chất người, đem con người thay cho Thượng đế.

L. Phoiobác xem xét con người chỉ là chủ thể thụ động trước thế giới mà không xem là những chủ thể tự giác, hoạt động thực tiễn, hoạt động vật chất cảm tính, năng động, chủ động. Do đó, ông tìm đến những hoạt động tôn giáo, đạo đức. C. Mác nhấn mạnh rằng: Nhưng ngay cả khi lý luận đó, thần học đó, triết học đó, đạo đức đó... mâu thuẫn với những quan hệ xã hội hiện có thì điều đó cũng chỉ có thể xảy ra do chỗ những quan hệ xã hội hiện có đã mâu thuẫn với những lực lượng sản xuất hiện có.

Ông thấy rằng cần xây dựng một thứ tôn giáo mới, *tôn giáo tình yêu*. Theo ông, ở một nghĩa nào đó con người còn cần tôn giáo để bù đắp cho những thiếu hụt trong cuộc đời này, vì "*người với người là thần của nhau*". Ông không nói đến quá trình lịch sử và ấn định tình cảm tôn giáo là một cái gì tồn tại tự thân và giả định một cá nhân con người trừu tượng, cô lập.

Đạo đức học của L. Phoiobác dựa trên tinh thần nhân bản. Ông phê phán đạo đức tôn giáo mang tính ảo tưởng. Ông phê phán đạo đức Cantơ, với nhiều suy tư mang tính "tiên nghiệm", tách rời hạnh phúc của con người. Ông muốn con người sống hạnh phúc, hạnh phúc riêng và chung. Hạnh phúc đó dựa trên những quan hệ lợi ích chung và riêng một cách hài hoà. Để lợi ích cá nhân và xã hội hài hoà con người phải chân thực yêu thương nhau. Những biểu hiện vô nhân tính, bất bình đẳng, theo ông, là ngẫu nhiên, trái với bản tính yêu thương của con người.

Trong xã hội đầy mâu thuẫn xung đột về lợi ích mà L. Phoiobác hô hào mọi người hãy yêu thương nhau, dùng phép màu tình yêu, thì quả là, theo Ph. Ăngghen, "những vết tích cuối cùng của tính chất cách mạng trong triết học của ông đều biến mất hết và chỉ còn lại cái điệp khúc cũ kỹ: hãy yêu nhau đi, hãy ôm hôn nhau đi, không cần phân biệt nam nữ và đẳng cấp. Thật là giấc mơ thiên hạ đại thuận hoà"

3. C. Mác và Ph. Ăngghen đã rút ra được kết luận căn bản cho cuộc cách mạng mới - cách mạng cộng sản chủ nghĩa:

Một là, C. Mác đã đặt ra cho triết học của mình một tinh thần "phê phán" mới. Ông đã đóng vai trò hết sức to lớn trong việc đấu tranh chống lại chủ nghĩa duy tâm, tôn giáo, thần học, cuối cùng là nhằm phê phán xã hội và giai cấp tư sản Đức lúc đó, rằng "gia đình trần tục là bí mật của gia đình thần thánh thì chính gia đình

trần tục là cái mà lúc đó người ta phải phê phán về mặt lý luận và cách mạng trong thực tiễn". Ông đã vượt qua được những quan niệm đạo đức nghèo nàn và bất lực của L. Phoiơbắc, mở đầu là tác phẩm *Gia đình thần thánh*, rồi đến *Hệ tư tưởng Đức, Tuyên ngôn của Đảng cộng sản...*

Hai là, giải thích đời sống đạo đức và tôn giáo phải trên cơ sở tồn tại xã hội. C. Mác cho rằng chính "'Tình cảm tôn giáo" cũng là một sản phẩm xã hội và cá nhân trừu tượng mà ông phân tích, trên thực tế, là thuộc một hình thức xã hội nhất định"¹. Nghĩa là cần phải được giải đáp hợp lý trong thực tiễn của con người và trong sự hiểu biết thực tiễn ấy.

Ba là, C. Mác cho rằng cần phải thủ tiêu chế độ lao động bị tha hoá, con người bị áp bức thì cần phải giải phóng con người, trả lại bản chất chân chính cho con người, giải phóng cho tất cả cá nhân. C. Mác và Ph. Ăngghen đã tiến tới chủ nghĩa nhân đạo triệt để, nhân đạo cộng sản

Bốn là, từ ý tưởng cao đẹp của L. Phoiơbắc muốn xây dựng một xã hội tốt đẹp, thể hiện tinh thần dân chủ, công bằng, đầy tình thương yêu. Cải tạo xã hội đó cần phải có hai tiền đề thực tiễn:

- + Nhân loại hoàn toàn không có sở hữu (tư nhân)
- + Có sự phát triển của sức sản xuất (lực lượng sản xuất)

Xoá bỏ sự tha hoá về tư tưởng đó, theo C. Mác, không phải chỉ giải thích thế giới bằng nhiều cách khác nhau, vấn đề là cải tạo thế giới. C. Mác cho rằng, cái xã hội cần phải có không phải là "xã hội công dân" kiểu Hêghen, mà là xã hội hiện thực, loài người mang tính xã hội hoá, tiến bộ và nhân đạo cộng sản.

Năm là, qua phê phán triết học cổ điển Đức nói chung, phê phán triết học L. Phoiơbắc nói riêng đã thể hiện sự chín muồi của triết học Mác, khẳng định và phát triển được những vấn đề cơ bản

1. *Sđd*, tr.11.

nhất của thế giới quan duy vật mácxít và lập trường cộng sản chủ nghĩa. Ví như vấn đề cơ bản của triết học mácxít, cống hiến về tính triệt để của triết học duy vật lịch sử và biến chủ nghĩa xã hội từ không tưởng thành khoa học.

Triết học Phoiơbắc đã kết thúc triết học cổ điển Đức, song là sợi lửa bắc nhịp cầu giữa Hêghen và Mác. Triết học đạo đức của Phoiơbắc dựa trên tinh thần nhân bản, lấy con người là điểm xuất phát, nếu gạt bỏ đi tính duy tâm, trừu tượng của nó, chúng ta sẽ nhận được những hạt nhân hợp lý cực kỳ quý báu, là tiền đề để xây dựng chủ nghĩa nhân đạo cộng sản dựa trên tinh thần duy vật.

Bản sao lưu trữ

**TÌM HIỂU MỘT SỐ QUAN NIỆM
ĐẠO ĐỨC CỦA I. CANTƠ**
(QUA SO SÁNH VỚI QUAN NIỆM ĐẠO ĐỨC CỦA MẠNH TỬ)

ĐỖ THỊ HÒA HỚT*

Hai trăm năm đã trôi qua kể từ khi Cantơ qua đời mà hệ thống triết học đồ sộ của ông để lại, chứa đựng nhiều giá trị cho nhân loại, đã và đang thu hút sự chú ý từ nhiều phía, với nhiều hướng triết học phái sinh. Có điều là dường như sự tiếp nhận, khai thác, kế thừa, phát triển cũng như phê bình các quan niệm của Cantơ từ nhiều hướng đó vẫn chủ yếu là qua lăng kính triết học phương Tây. Chúng tôi thiết nghĩ, nếu như chúng ta không phủ nhận sự tồn tại và tiến trình của lối suy tư triết học kiểu phương Đông, thì cần và có thể hiểu hơn quan niệm đạo đức của Cantơ, khi chúng ta có thêm sự so sánh nó với lối quan niệm về đạo đức của phương Đông. Ở đây nhằm mục đích đó, trong phạm vi bài luận này, chúng tôi muốn qua so sánh một số quan điểm đạo đức của Cantơ với của Mạnh Tử - một đại diện tiêu biểu cho quan niệm lối suy nghĩ đạo đức của phương Đông mà đến hôm nay vẫn còn tác dụng ảnh hưởng, để có thể giúp hiểu về Cantơ và cũng để hiểu về chúng ta hơn.

* Tiến sĩ triết học, Khoa Triết học, trường Đại học Khoa học xã hội và nhân văn, Đại học quốc gia, Hà Nội.

1. Hai lối đặt vấn đề đạo đức

Như đã biết, là người thừa kế có phê phán và phát triển phép biện chứng của triết học phương Tây hết sức tiêu biểu cho thời đại của mình, Cantơ đã xây dựng hệ thống triết học đồ sộ chủ yếu thể hiện trong ba tác phẩm: *Phê phán lý tính thuần túy*, *Phê phán lý tính thực tiễn* và *Phê phán năng lực phán đoán*. Triết học của ông quan niệm có ba khía cạnh cơ bản của con người: con người trong mối quan hệ với tự nhiên; con người trong mối quan hệ với con người, xã hội; con người trong mối quan hệ với chính bản thân mình. Ông suy tư nhằm trả lời các câu hỏi: Tôi có thể nhận thức cái gì? Tôi phải làm gì? Tôi có thể hy vọng vào cái gì?

Về mối quan hệ đầu tiên, mặc dầu tại thời điểm đó khoa học và triết học phương Tây đạt được nhiều phát kiến vĩ đại làm thay đổi sâu sắc nhận thức, song việc truy tìm chân lý vẫn còn mở ra vô tận, và Cantơ đã phản ánh trần trở đó của nhân loại khi ông đặt cho mình nhiệm vụ đi tìm câu trả lời cho câu hỏi: Tôi có thể biết được điều gì? Không đồng tình với việc tuyệt đối hóa vai trò của kinh nghiệm, cảm giác của các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa, Cantơ cho rằng, nếu chỉ dừng lại ở chủ nghĩa kinh nghiệm, chúng ta chỉ đạt được các tri thức đơn lẻ. Mặc dầu chúng rất quan trọng trong quá trình nhận thức, ông viết: "Nhờ cảm tính mà đối tượng được đem lại cho ta, nhờ giác tính mà ta tư duy được về đối tượng"¹, song nếu dừng lại ở giới hạn cảm tính thì con người không thể nắm bắt được bản chất của sự vật, hiện tượng. Bản chất này nằm ở mức sâu hơn, mà để nhận thức về nó cần đạt cấp độ tư duy lý tính. Ông cũng phản đối sự tuyệt đối hóa nhận thức lý tính của các nhà duy lý. Ông cho rằng, bản thân ở cấp độ lý tính con người không tạo ra một khái niệm mới mẻ nào mà điều quan trọng là nó không bị giới

1. I.Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1964, t.3, tr. 95 (tiếng Nga).

hạn bởi các kinh nghiệm, con người tìm cách vượt ra khỏi tầm kinh nghiệm, mong muốn xâm nhập một cách vô hạn vào bản chất để vươn tới nhận thức ngày một "đầy đủ" sâu sắc như là nhận thức về "vật tự nó" nhưng không bao giờ đạt được. Đến đây bằng nhận thức lý tính con người sẽ gặp phải những mâu thuẫn nhận thức (antinomia) mà về nguyên tắc con người không thể khắc phục. Từ đó ông cho rằng, cần phải nhìn nhận thế giới như một thực thể lưỡng phân:

Thế giới hiện tượng (Phenomen) là thế giới của các sự vật hiện tượng, con người có thể nhận thức được nó một cách cảm tính bằng cảm giác, giác quan.

Thế giới bản chất "vật tự nó" (noumen) con người nhờ lý tính khả niệm mà bất khả giác, bất khả tri.

Điều đó, chứng tỏ ông đã "phân đôi" thế giới bằng việc đào hố sâu ngăn cách giữa bản chất và hiện tượng, ông thừa nhận mâu thuẫn trong nhận thức mà không thừa nhận mâu thuẫn của thế giới hiện thực. Ông cho rằng, nhận thức, tri thức của con người là có giới hạn, con người chỉ nhận thức được những gì thuộc về thế giới hiện tượng, vượt khỏi giới hạn đó tri thức con người đành bất khả tri, đó là thế giới vật tự nó, cần phải có niềm tin tôn giáo để lấp đầy. Đến đây ông dành chỗ để thỏa hiệp giữa tri thức khoa học với niềm tin tôn giáo. "Tôi buộc phải hạn chế tri thức để nhường chỗ cho niềm tin tôn giáo"¹.

Do lối đặt thế giới vào sự phân đôi mà thực chất chỉ có trong nhận thức, Cantơ quan niệm rằng, ở giai đoạn tư duy lý tính con người bắt gặp "vật tự nó" ở hai khía cạnh: Về phương diện nhận thức luận, nó bao hàm những sự vật tồn tại khách quan, tự nó tồn tại ngoài con người và con người không thể nhận thức được nó về

1. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcơva, 1964, t. 3, tr. 95 (tiếng Nga).

mặt nguyên tắc, "vật tự nó" là bản chất của mọi tồn tại khách quan bên ngoài con người, thuộc thế giới siêu nghiệm. Về phương diện đạo đức, "vật tự nó" còn có hàm ý chỉ những chuẩn mực lý tưởng về đạo đức, về cuộc sống mang tính hoàn thiện, tuyệt đối; là những điều mà con người khát vọng, mơ ước song không thể đạt tới, đó là các ý niệm: Tự do, linh hồn bất tử, Thượng đế. Đây là những ý niệm thuộc thế giới bên kia, không thể nhận thức bằng tri thức khoa học mà chỉ có thể vươn tới bằng niềm tin tuyệt đối, niềm tin tôn giáo có căn cứ một cách lý tính, cách hiểu đó khác với lối quan niệm, sự áp đặt niềm tin tôn giáo mù quáng đang là phổ biến đương thời.

Để lý giải cho các ý niệm này và lý giải cho việc con người khao khát vượt qua giới hạn vươn tới "vật tự nó", Cantor đã dành bộ phận triết học thứ hai triết học thực tiễn. Nhưng Cantor không nhất quán khi giải quyết vấn đề quan hệ giữa lý luận và thực tiễn. Một phía, ông đề cao hoạt động thực tiễn, coi thực tiễn cao hơn lý luận, và muốn xây dựng triết học thực tiễn một cách khoa học. Một phía, ông tách rời thực tiễn khỏi nhận thức lý luận. Bản thân khái niệm thực tiễn được ông hiểu theo nhiều nghĩa. Theo nghĩa hẹp, thì đó là các hoạt động đạo đức, còn theo nghĩa rộng thì nó bao hàm các hoạt động chính trị, lịch sử, pháp quyền, văn hóa... Đến đây, ta có thể nhận thấy do ông xuất phát từ lối phân chia các lĩnh vực tự nhiên, xã hội, đạo đức tách rời để nhận thức mà dẫn đến việc phân cắt tách rời chúng một cách tư biện. Quan niệm của Cantor về lĩnh vực đạo đức do đó không chiếm toàn bộ hệ thống triết học của ông, nó chỉ là một phần. Tuy nó có một vị trí và đóng một vai trò quan trọng trong hoạt động nhận thức và thực tiễn, "nền triết học về vận mệnh con người chính là đạo đức học. Vị trí thượng đẳng của đạo đức học đứng trên mọi lĩnh vực hoạt động khác của tinh thần con người chính là lý do tại sao cổ nhân bao giờ cũng hiểu triết gia đồng thời và trước hết phải là một nhà đạo

đức"¹ song không phải là toàn bộ triết học nhận thức và triết học thực tiễn, càng không phải là toàn bộ triết học của Cantơ. Mặc dầu tiếp theo Cantơ đã đặt ra nhiệm vụ đi tìm lời giải đáp câu hỏi: "Tôi có thể hy vọng vào cái gì?" ở trong tác phẩm *Phê phán năng lực phán đoán...* và các tác phẩm khác. Xuyên suốt trong các tác phẩm đó, ông có chủ ý cố gắng "hợp nhất" đưa đến một quan niệm về con người một cách hoàn chỉnh, hài hòa gồm cả "Chân Thiện Mỹ", nhưng điều đó không thể che lấp điều Cantơ nhận định rằng, lý tính thực tiễn - đạo đức - chỉ là một bộ phận thuộc phạm vi của lý tính. Trong lý luận nhận thức, Cantơ phê phán những người duy lý đã tuyệt đối đề cao năng lực của lý trí. Ông chỉ ra rằng, lý trí phải tự giới hạn để nhường chỗ cho niềm tin hướng tới đạo đức tuyệt đối (đức tin tôn giáo). Nhưng trong phạm vi lý tính thực tiễn, ông nâng đạo đức thành lý tính phổ biến. Ông hướng dẫn nó vươn tới tính tuyệt đối, tới thượng đế, vô hình chung ông đã đặt ra các "giới hạn" lý tính thuần túy cho bản thân vấn đề đạo đức, có thể nói lối đặt vấn đề này khác với lối đặt vấn đề đạo đức ở phương Đông, cụ thể hơn là khác lối suy tư về đạo đức của Mạnh Tử.

Mạnh Tử người kế thừa xuất sắc tư tưởng của Khổng Tử. Mạnh Tử cùng với Khổng Tử có ảnh hưởng sâu rộng lâu dài trong truyền thống Nho gia, đã không hề bị "phân tâm", lấy tự nhiên hay xã hội, hay lấy duy lý hay duy cảm để làm điểm xuất phát. Khi đặt vấn đề về đạo đức, nhờ ngay từ đầu ông đã theo lối tư duy "thiên - địa - nhân" hợp nhất. Kết cấu "Tam tài" là một hệ thống tự nhiên không ngừng vận động và mở. Con người vừa là sản phẩm tinh túy của trời, đất, vừa là thành tố tham dự vào sự hóa dục trời, đất. Trời, đất đều tham dự vào "văn trị" và "giáo hóa" con người. "Nhân pháp địa, địa pháp thiên, thiên pháp đạo, đạo pháp tự

1. I.Cantơ: *Phê phán lý tính thuần túy* (Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải), Nxb. Văn học, Hà Nội, 2004, tr. 76.

nhiên" (nghĩa là: Người noi theo Đất, Đất noi theo Trời, Trời noi theo Đạo, Đạo chính là noi theo tự nhiên). Bằng lối tư duy về cái Một đặc sắc: Tất cả là Một, Một là tất cả, đã tránh cho quan niệm về đạo đức của Mạnh Tử khỏi rơi vào các hố ngăn cách kiểu antinomia mà Cantor đã thừa nhận là không thể vượt qua được, bất khả tri.

Sở dĩ chúng ta có thể khẳng định cách đặt vấn đề đó ở Mạnh Tử do từ rất lâu trước ông, thời Chu cổ đại và đến Khổng Tử người sống cách ông hơn 100 năm và được ông tôn sùng, thừa kế, đã có sự gặp gỡ và tiếp nhận giữa Nho giáo và Đạo gia một cách tự nhiên. Mạnh Tử cũng như Nho gia về sau đều cho rằng: Đạo là Một, là tất cả: tự nó là chính bản thể, là chính nguyên nhân, là tự biểu hiện và tự điều tiết, sự vận động không ngừng nghỉ. Đạo là "Thể" được hiện ra, diễn ra, lộ ra ở các "Dụng", "Thể" không tách rời "Dụng" là Đức. "Đạo - đức" là phổ biến, tràn ngập, choán đầy và không ngừng "co duỗi", từ tất cả các phía để tự cân bằng động, đạt tới sự hài hòa tự nhiên, nhi nhiên. "Trời và đất" là hai dụng to lớn căn bản được "liên thông" nhờ có Người Nhân ở giữa. "Tam tài" đều mang tính "Đạo - Đức". Nhờ phẩm chất "tự nhiên" đồng đẳng là "liên thông" được với trời, đất mà con người theo Nho gia có "nhân tính" một cách "thiên tính" và nhờ "thiên tính" đó mà con người có thể "hội nhập" trực tiếp, tri và cảm về các diễn trình "hóa, dục" không ngừng nghỉ của trời, đất, vạn vật. Về mặt quan niệm về đạo đức con người lý tưởng Mạnh Tử cũng như Nho gia về sau đều không giới hạn nó trong lĩnh vực chỉ của riêng con người. Mạnh Tử, Nho gia quan niệm và tin tưởng, nhờ có năng lực trực giác, nhờ có năng lực tự tu dưỡng đạo đức, không ngừng hoàn thiện mà về mặt lý tưởng con người có thể vươn theo, hướng tới, đạt tới Thánh nhân. Chiều kích Thánh nhân có thể siêu việt sánh cùng trời đất một cách song trùng mà đó lại là điều con người có thể kiêu hãnh tự hào mà không sợ bị coi là khinh suất, bị coi là khiêu mạn với

trời, đất. Quan niệm về đạo đức của Mạnh Tử như vậy có độ mở rộng lớn không hề bị bó buộc giới hạn từ các phía trong hay ngoài, trên hay dưới. Đây chính là nét đặc sắc của lối tư duy phương Đông về con người có đạo đức "toàn thiện" lý tưởng. Cách đặt vấn đề đạo đức của Mạnh Tử khác với Cantơ. Nhưng có thể nói rằng, Mạnh Tử chỉ chuyên bàn về Đạo đức, nội dung tư tưởng chủ yếu của Nho gia là chỉ bàn về đạo đức được chăng lại là vấn đề lớn không thể trả lời đơn giản ở phạm vi bài viết này được.

2. Cơ sở xuất phát của đạo đức, hai lối quan niệm

Bản thân Cantơ đã phát triển tư tưởng đạo đức học từ các nhà Khai sáng, đặc biệt là từ Rút-xô. Do từ chỗ họ đều quan niệm bản chất của con người có sự tách rời giữa tự nhiên và xã hội. Một mặt: con người là những đơn tử - cá nhân với tất cả cá tính độc đáo. Một mặt, con người từ trong, bản chất là thực thể có tính xã hội. Hai mặt cá nhân xã hội này tách rời và mâu thuẫn. Để khắc phục mâu thuẫn đó con người cần đến sự giáo dục. Tuy vậy giáo dục vẫn không thể tránh khỏi sự chi phối của mặt đơn tử, cá nhân chi phối, do đó vẫn dẫn đến xung đột đạo đức giữa cá nhân và xã hội. Và để giải quyết xung đột đạo đức, con người không thể chỉ dựa vào giáo dục, học thức là đủ, cho nên Rút-xô cho rằng, con người cần đến tình cảm đạo đức và lương tâm đạo đức... Cantơ đã tiếp thu Rút-xô ở chỗ ông đặt việc giải quyết vấn đề đạo đức từ sự độc lập của nhân cách đạo đức, của tình cảm đạo đức, lương tâm đạo đức so với học thức và giáo dục. Nhưng ông không đồng ý với Rút-xô ở chỗ Rút-xô cho rằng, các nguyên lý đạo đức có nguồn gốc từ tình cảm và lương tâm, mà Cantơ đã tuyệt đối hoá lĩnh vực đạo đức cho rằng, *các nguyên lý đạo đức là độc lập tuyệt đối với mọi lĩnh vực khác của con người*. Nếu trong triết học về lý luận, ông thừa nhận cảm giác, giác tính là nguồn gốc của nhận thức thì ở lĩnh vực đạo đức ông hoàn toàn tách rời nó khỏi cảm giác, giác tính. Ông viết: "Các

nguyên lý cảm tính nói chung không thích hợp để có thể từ đó người ta xây dựng nên được các quy luật đạo đức"¹. Ông cho rằng, cơ sở duy nhất để xác lập nên các nguyên tắc đạo đức đó chính là lý tính. Ở đây, ông thể hiện lập trường duy lý trong việc xác lập cơ sở cho đạo đức. Ông cho rằng các khát vọng, cảm tính chỉ đưa con người đến chỗ hưởng thụ cá nhân, ích kỷ và phi đạo đức. Do đó đối với nhân cách đạo đức, con người chỉ cần riêng "Lý tính thuần túy kiểm chế tính tự ái, hạn chế nó là đủ"². Điều này khác với lối Mạnh Tử quan niệm cơ sở đạo đức con người. Theo Mạnh Tử, các nguyên tắc cơ sở đạo đức là con người luôn ở trong tính hiện thực, chứa đựng cả phần cảm tính và lý tính (nếu như để tiện cho việc so sánh, nhận thức ta phân ra như vậy).

Mạnh Tử, cũng như các Nho gia, không có ý định phủ nhận mâu thuẫn giữa cá nhân và xã hội, là do cách ông đặt con người trong liên hợp chính thể "tam tài" không làm xuất hiện điều này. Thế giới (trong đó có con người) luôn mang tính đạo đức và con người tham dự vào tiến trình vận hành, tương tác không ra ngoài "Đạo - Đức" Con người trong kiến cấu tư duy của Nho gia đã luôn đặt trong mạng lưới quan hệ: Tam tài, Tông tộc, Luân thường nghĩa là không vướng phải các ranh giới phân chia đứt đoạn các lĩnh vực tự nhiên, xã hội, lý tính, cảm tính...

Quan hệ người luôn trùng hợp với quan hệ đạo đức: "Nhân" là người, "Nhân là yêu người". Đạo đức của con người là "Nhân", "Nhân" là "Nhân đức", "Nhân đạo" Con người tham dự vào nhiều cấp độ đạo đức. Ở cấp độ lý tưởng "Nhân đức" chính là "Thiên đức", con người "Nhân đạo" là "Thiên đạo" lại là "Nhân luân". Con người không chỉ có năng lực tri (thấy), cảm (cảm xúc) mà

1. I.Canto: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcơva, 1964, t. 4, ph. I, tr. 285, (tiếng Nga).

2. *Sđd*, tr. 230.

quan trọng hơn là hành. Nhờ tri cảm hành, con người mới có thể vận hành, khởi động tiến trình tự hoàn thiện, tự thể hiện Đức và đó chính là Đạo. Mạnh Tử đã không đưa ra giới hạn cơ sở đạo đức là lý tính hay cảm tính của đạo đức, ông chỉ khẳng định rằng, con người có bản tính là đạo đức, vì không ai là không có "Tứ đoan" (bốn mầm thiện), nhờ ở người có tứ đoan "Nhân Lễ Nghĩa Trí" đó làm lộ rõ, thể hiện "phản ứng" tạo thành, phát triển, tác thành đạo đức. Đặc biệt ông coi lòng trắc ẩn là đứng đầu "Tứ đoan": "Trắc ẩn chi tâm, nhân chi đoan dã; Tu ó chi tâm, nghĩa chi đoan dã; Từ nhượng chi tâm, lễ chi đoan dã; Thị phi chi tâm, trí chi đoan dã"; Nghĩa là: Lòng trắc ẩn là mầm mống của đức nhân; Biết xấu hổ là mầm mống của đức nghĩa; Biết nhường nhịn đó là mầm mống của lễ; Biết phân biệt phải trái là mầm mống của trí"¹. (Công Tôn Sửu, Thượng).

Theo Mạnh Tử, là sâu thẳm trong con người có ai cũng tàng chứa sẵn "Tứ đoan", có "nhân tâm" tức bản tính là đạo đức, là "nhân đạo" và "chứa đựng ở tâm". Điều tất yếu tự nhiên, "lý tự nhiên" này dẫn tới việc con người phải có ý thức bảo tồn và phát huy, phát triển "nhân tâm", phải "tồn tâm", "duỡng tính" tự trọng sự hiện tồn của mỗi con người. Hơn thế, con người trong mạng lưới quan hệ đạo đức còn chịu sự quy định, chế ước trong quan hệ với người khác và với môi trường xung quanh một cách hữu cơ tự nhiên. Tính chất đạo đức như vậy không chỉ là một khía cạnh "đạo đức thuần túy" mang tính tiên nghiệm theo cách phân chia giả tạo của Cantơ, mà nó luôn xâm nhập lan tràn vào mọi chỗ. Như thế Mạnh Tử quan niệm xác lập cơ sở đạo đức trực tiếp từ chính cuộc sống con người hiện thực chứ không phải lệ thuộc vào một số nguyên tắc duy lý tiên nghiệm tách rời tình cảm, giác tính.

1. Viện nghiên cứu Hán Nôm: *Ngữ văn Hán Nôm* (Tứ thư), Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 2002, t. 1, tr. 669.

3. Hai cách hiểu về các nguyên tắc cơ bản của hoạt động đạo đức

Cantơ đã tiến xa hơn người đi trước để nhận ra trong hoạt động đạo đức có hai mặt. Thứ nhất, mặt chủ quan phản ánh những động cơ, nguyện vọng riêng tư mang tính cảm tính, và mặt thứ hai, khách quan phản ánh những nguyện vọng chung mang tính phổ quát, không vị lợi riêng. Để cho đạo đức có được sự độc lập không phụ thuộc vào các hoạt động khác của con người ông đã tuyệt đối hóa mặt khách quan này, lấy lý tính tuyệt đối làm cơ sở xác lập nguyên tắc cao nhất cho đạo đức và coi đó là "mệnh lệnh tuyệt đối" không ai có thể bỏ qua. Nguyên tắc cơ bản của hoạt động đạo đức chính là tuân theo "mệnh lệnh tuyệt đối", nhưng đó chính là tuân theo luật pháp phổ biến. Ông khuyên mỗi người hãy "hành động đến mức tối đa để cho hành vi của bạn thông qua ý chí của bạn trở thành quy luật phổ biến của tự nhiên"¹ Ông cho rằng tuân theo Mệnh lệnh tuyệt đối đó là sự tự do ý chí luật pháp, là mang tính đạo đức một cách tự nhiên, nó mang tính khách quan tuyệt đối, không phụ thuộc vào các sở thích, cảm xúc nhu cầu của các cá nhân, mà với ý chí tuân theo đó mang tính bắt buộc cưỡng chế các sở thích, nhu cầu đó phải nhường chỗ cho lợi ích, nhu cầu chung. Cantơ đã xác lập cơ sở lý tính cho Mệnh lệnh tuyệt đối này. Với cơ sở mang tính tiên nghiệm đó, Cantơ cho rằng, con người cần có niềm tin, trách nhiệm đạo đức với chính bản thân mình và tôn trọng phẩm giá của người khác. "Hãy hành động như thể anh cần phân loại, trong bản thân anh cũng như mỗi một con người"

Chỗ này, Cantơ tuyệt đối hóa tính độc lập tự thân của động cơ, ý chí đạo đức, cũng giống như tính độc lập luật pháp, ông

1. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1964, t. 4, ph. I, tr. 398, (tiếng nga).

tuyệt đối hóa mối quan hệ giữa đạo đức và luật pháp. Ông không thấy sự tác động chế định của điều kiện kinh tế, chính trị, xã hội đến các hoạt động đạo đức, luật pháp như là cơ sở của nó và tác động qua lại phong phú đa dạng giữa luật pháp và đạo đức và tác động ảnh hưởng của đạo đức, luật pháp trong đời sống hiện thực là mang tính lịch sử cụ thể. Tuy nhiên, cần phải khẳng định cống hiến lớn lao của Cantor là ở chỗ thấy mối quan hệ hữu cơ giữa chuẩn mực đạo đức và luật pháp. "Mệnh lệnh tuyệt đối" đòi hỏi tất cả mọi người đều phải tuân thủ nó như là nguyên tắc pháp chế phổ biến của cộng đồng, đòi hỏi con người phải sống phù hợp với tự nhiên, tôn trọng mình và tôn trọng người khác, bỏ thói hèn hạ và phải nhún nhường giả dối. Người có đạo đức là người sống theo luật, tôn trọng sự thật phù hợp với luật pháp. Và ngược lại, người vi phạm luật, không tôn trọng sự thật là người vô đạo đức.. Nhờ sự tách biệt trong tư duy tính độc lập của đạo đức và luật pháp mà Cantor chính là người đã khẳng định tính tất yếu của cơ sở pháp lý đối với các chuẩn mực đạo đức và đặt các tiêu chí đạo đức cho việc xác lập pháp quyền. Đây là một thành tựu to lớn trong quan niệm đạo đức học của ông đã thúc đẩy đời sống tinh thần nhân loại tiến về phía trước. Tuy nhiên, để hiểu hơn về nguyên tắc cơ bản của hoạt động đạo đức Cantor, ở đây chúng ta so sánh Cantor với Mạnh Tử.

Nếu cố gắng truy tìm trong tư tưởng Mạnh Tử thì nguyên tắc cơ bản của hoạt động đạo đức không phải là cái gì khác, mà đấy chính là nó - đạo đức luân lý, đạo đức mang tính tự nhiên. Nguyên lý đạo đức nhân luân là tất cả, là một, là pháp luật, đạo đức làm vai trò của chính trị đạo đức, của nghệ thuật đạo đức. Hình thái ý thức đạo đức như vậy đa nghĩa bất phân lý, đa trị, đa năng là đặc điểm cốt lõi căn bản trong lối tư duy của Mạnh Tử về đạo đức. Với lối con người không bị chia tách thành: cá nhân xã hội, mà con người được Mạnh Tử đặt trong mối tương liên cá nhân xã hội - tự

nhiên, không có ranh giới cố định: Con người - tông tộc, con người - thiên địa. Con người tông tộc nối dài về phía trước và phía sau trong quan hệ với loài người, được điều tiết bởi đạo đức pháp lý tông tộc. Con người trong "Tam tài" liên thông với vũ trụ, tự nhiên, hòa vào tự nhiên lớn, được triển khai nhờ nội lực của đạo đức nội tính, có sức siêu việt ngang với Trời Đất, Nội Thánh - Ngoại vương. Nguyên tắc của đạo đức là giữ vững sự hài hòa của Nhân tâm nội ngoại tại. Pháp luật đạo đức nhân luân đó là phạm trù văn hóa đặc thù của Mạnh Tử có đặc điểm không lộ diện, mà tiềm tàng kín đáo phát huy tác dụng làm căn cứ pháp lý, làm cơ sở pháp luật điều tiết nhất cử nhất động cuộc "đại hóa" tự nhiên lớn và tự nhiên nhỏ là nhân thế, đó chính là đạo lý, luật đạo lý. Nhưng rõ ràng, quan niệm coi đạo đức song trùng không tách biệt với pháp luật của Mạnh Tử trong hiện thực cũng lộ ra sự bất cập của nó. Chẳng hạn như là trong đó sự thiếu vắng các thiết chế và quy chuẩn cụ thể điều tiết hành vi con người cụ thể, như là tính chất cưỡng bức, khách quan của pháp luật bị suy yếu không rõ ràng, tính độc lập tương đối của đạo đức và pháp luật không xác định nên tương tác qua lại giữa chúng cũng hạn chế đồng thời hạn chế cả vai trò tác dụng và hiệu quả của chúng đối với việc điều chỉnh quan hệ của con người.

4. Phạm trù trung tâm trong đạo đức học

Trong hệ thống của mình, Cantơ dành vị trí trung tâm trong đạo đức học là vươn tới tự do.

Theo ông, trong triết học lý luận, Tự do Vật tự nó, nằm ngoài sự nhận thức lý tính. Trong triết học về thực tiễn, triết học về hoạt động của lĩnh vực đạo đức, phạm trù tự do lại là khát

1. Xem: Du Vinh Căn: *Tổng quan tư tưởng pháp luật của Nho gia*, Nxb. Nhân dân Quảng Tây, Trung Quốc, 1992.

vọng vươn tới cái tất yếu, các ý niệm phổ quát, vươn tới lý tưởng đạo đức tuyệt đối cao đẹp mà cả nhân loại hướng tới. Trong lĩnh vực đạo đức con người về mặt tinh thần, con người trong quan niệm của Cantơ sống cả với hai thế giới: Trong thế giới hiện tượng luận, thế giới mọi thứ đều diễn trình dưới sự tác động của các quy luật tất yếu tự nhiên thì con người chỉ có tự do tương đối cũng không khỏi bị lệ thuộc. Họ chỉ có thể hoàn toàn tự do với các quy luật tự nhiên trong thế giới vật tự nó; con người trong thế giới vật tự nó được hoàn toàn tự do với các quy luật tự nhiên tự coi mình là mục đích của chính mình. Quan niệm này của Cantơ tựu trung lại vẫn phân chia tự do của con người ở trong hai lĩnh vực. Ở trong lĩnh vực nhận thức, ở đó con người chỉ tự do tương đối trong phạm vi giác tính. Chỉ có trong lĩnh vực thực tiễn (mà thực tiễn theo cách hiểu của ông là hoạt động đạo đức) thì con người mới thấy tự do của mình, tự do là hành vi lựa chọn của con người, tự lựa chọn vươn tới tự do là có giá trị, cao quý nhất trên thế gian, là phẩm hạnh không thể ngang giá với bất kỳ loại giá nào mà tự thân nó là giá trị tối thượng cao đẹp. Trong mọi trường hợp con người phải là một mục đích tự thân chứ không thể coi là phương tiện. Không một cái gì khác "chỉ có con người cùng với nó, mỗi người là mục đích của chính bản thân mình" Ông cho rằng tự do là lý tưởng cao cả, cùng với Thượng đế, sự bất diệt của linh hồn là những lý tưởng hoàn hảo tuyệt đối trên thế giới, giúp con người thực hiện các chuẩn mực đạo đức tuyệt đối mà không hề bị chi phối bởi tình cảm và các động cơ vị lợi khác. Cantơ viết: "Ý chí tự do và ý chí tuân theo các quy luật đạo đức là như nhau"¹ Đây là điểm sáng trong triết học về đạo đức của Cantơ thể hiện tinh thần nhân văn phương Tây điển hình.

1. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1964, t. 4, ph. I, tr. 466, (tiếng Nga).

Như thế Cantor đã dùng thao tác phân tách của tư duy để trừu xuất con người với các chuẩn mực đạo đức của nó khỏi các cơ sở hiện thực, điều kiện lịch sử, địa vị giai cấp... để khuyên con người trừu tượng ấy hãy làm theo "mệnh lệnh tuyệt đối", hãy bỏ qua cảm xúc, tình cảm hướng tới lý tính pháp luật trừu tượng, hướng tới tự do. Đó là điều không tưởng, mặc dù nó thể hiện khát vọng nhân văn cái đẹp của giai cấp tư sản tiến bộ Đức cuối thế kỷ XVIII đầu thế kỷ XIX muốn giải phóng con người khỏi những gông cùm của chế độ phong kiến chuyên chế, lạc hậu ở Đức thời đó, vươn đến tự do, dân chủ. Tư tưởng của Cantor về tự do là một thành tựu nhân văn sâu sắc của triết học phương Tây, nhưng nó khác quan niệm về tự do trong lối suy tư của Mạnh Tử.

Tư tưởng của Mạnh Tử không có lực lượng ở bên ngoài, truyền "mệnh lệnh tuyệt đối" điều khiển con người thực hiện đạo đức một cách tự do, mà ông có lối suy tư đặt ở trung tâm đạo đức là "Tự ý thức về Nhân", đó là năng lực phản tỉnh, tự ý thức về bản tính "Nhân đạo" Khi lập ý ông đặt "Nhân đạo" ngang mức đồng đẳng với "Thiên đạo" đã cho con người khả năng cảm, tri, hành cùng trời đất; những "thiên lý", "đạo lý" mà con người nhận ra, tự giác làm theo toát ra từ chính quá trình "tuôn chảy" của thực tại và thúc đẩy một cách "ngâm kín", không lộ liễu từ nội tại, bên trong mỗi chúng ta. "Nhân đạo" "Hiệp thông" với "Thiên đạo", quá trình đó diễn ra một cách tự nhiên, tự tại mà không thụ động hay khiến họ bối rối do sự phân chia "bên trong", "bên ngoài". Nói một cách khác, "Thiên đạo" là "Nhân đạo" được đặt ở trong tôi, "tự tại" ở tôi và cả bên ngoài tôi, không có ranh giới. Bản tính "Nhân", bản tính "Thiện" trong tôi về căn bản chỉ là sự thể hiện cá thể hóa của quá trình vận hành của thực tại vĩ đại. Nó khiến tôi tràn ngập nó, tôi bắt nguồn và tiếp diễn tiến trình thực tại một cách chủ động liên tục không ngừng nghỉ. Vì bản tính "Nhân" của con người, theo

Mạnh Tử, xuất phát từ kinh nghiệm của chính cá thể con người, qua trực cảm "Tứ doan" bộc lộ thiên tính. "Tứ doan" (bốn mầm thiện), vốn tá túc sẵn trong "Tâm" thúc đẩy tôi hành động đạo đức một cách tự nhiên, ngoài cả ý muốn của tôi, như sức lớn lên của cây cỏ không phụ thuộc gì vào ý muốn con người. Hơn thế nữa, Mạnh Tử phát hiện ra "lực sống đạo" của mỗi cá nhân có thiên hướng "hội nhập" vào lực sống tràn đầy của "Thiên đạo", hòa vào mạch sống chung, xuyên tràn cá thể tiểu ngã với đại ngã vượt khỏi lợi ích riêng tư. Ông cho rằng, "Đắc nhân tâm" = "Đạo đức" = "Đạt đạo" = "Được thiên hạ". Ông cho rằng, người quân tử có nhân cách lý tưởng, "chỉ nói nghĩa không nói lợi" (với nghĩa lợi ích riêng tư) mà được cả thiên hạ. Điều quan trọng, đạo đức con người (cá nhân và loài) không có thiên hướng "vươn tới tự do", mà nó luôn giữ sự cân bằng "tự tại", "nội tại" một cách tự nhiên, như là vốn bản thân quá trình, không bị "mệnh lệnh tuyệt đối" ra lệnh, mà không rơi vào tình trạng bơ vơ không xác định phương hướng. Bởi do ở Mạnh Tử đã xác lập được hệ thống các phẩm chất đạo đức nội tính bao gồm cả tình cảm đạo đức - Niềm tin đạo đức và ý chí đạo đức, đó là: Nhân Nghĩa Lễ - Trí. Ở một phương diện nào đó nó là hệ thống đa nghĩa, đa chức năng, trong đời sống văn hóa phương Đông lâu đời, nó đã làm việc điều chỉnh hướng dẫn con người sống hướng tới hòa bình, hạn chế bất công và cho con người sống trong "tự tại", kiểu phương Đông trong một thời gian lâu dài, không có khát vọng tự do như Cantor quan niệm.

Vậy có cần phải bổ khuyết Mạnh Tử cho Cantor không ? Hay ngược lại ? Để trả lời là một việc không dễ dàng, điều này còn chờ đợi của sự nỗ lực tư duy và hành động của toàn thể chúng ta.

*

* *

Mục đích của chúng ta là để hiểu hơn về tư tưởng đạo đức của Cantơ, một lâu đài đồ sộ, di sản của nhân loại, có nhiều tầng, bậc, phòng, ngăn cầu thang, vô số cửa lớn cửa bé, mà chúng tôi thì mới chỉ là "con chim chích" đậu ở một cửa nhỏ, ngó thấy một vài chiều cạnh của một vấn đề phức tạp, phong phú, sâu sắc trong tư tưởng của ông về đạo đức, còn rất hấp dẫn, mới mẻ đối với chúng tôi, nên nó cũng gây nhiều băn khoăn, chúng tôi mạnh dạn muốn được nêu lên để cùng tìm lời giải.

Bản sao lưu trữ

CHỦ NGHĨA NHÂN ĐẠO TRONG ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA I. CANTOR: ẢO TƯỢNG HAY HIỆN THỰC? (QUA PHÂN TÍCH Ý TƯỞNG CỦA I. CANTOR VỀ MỘT NỀN HOÀ BÌNH VĨNH CỬU)

NGUYỄN QUANG HÙNG*

Đánh giá đạo đức học của Cantor sẽ không được đầy đủ nếu thiếu sự phân tích ý tưởng của ông về một nền hoà bình vĩnh cửu. Điều đó hiển nhiên vì trong hệ thống triết học của Cantor, triết học lịch sử, triết học pháp quyền, triết học tôn giáo, v.v... được coi là đạo đức học ứng dụng. Cantor coi chúng là sự tiếp tục triển khai những nguyên lý đạo đức học. Bài viết này tập trung phân tích, làm sáng tỏ liệu ý tưởng của Cantor về một nền hoà bình vĩnh cửu, một trong những khía cạnh của chủ nghĩa nhân đạo trong đạo đức học của ông có khả thi hay không.

1. Ý tưởng về một nền hòa bình vĩnh cửu - một khía cạnh của chủ nghĩa nhân đạo trong đạo đức học của Cantor

Như đã biết, hạt nhân cơ bản của đạo đức học của Cantor là “mệnh lệnh tuyệt đối” khuyên mọi người “hãy hành xử sao cho quy tắc cơ bản ý chí của bạn lúc nào cũng đồng thời có thể là

* Tiến sĩ, Khoa Triết học, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học quốc gia Hà Nội.

nguyên tắc cơ sở lập pháp phổ biến"¹.

Ở đây chúng ta thấy, “mệnh lệnh tuyệt đối” nói riêng, đạo đức học của Cantor nói chung đi theo một hướng đặc thù. Nó ít đề cập đến những khía cạnh giai cấp, khía cạnh dân tộc và tính lịch sử của các chuẩn mực đạo đức, mà nhấn mạnh những giá trị chung, mang tính phổ quát, những giá trị mang tính nhân loại trong các hoạt động đạo đức, thích dụng cho mọi thời đại. Những giá trị này đóng vai trò làm nền tảng cho mọi nền đạo đức học, không chỉ thích dụng cho một nhóm người cụ thể hay một giai đoạn lịch sử cụ thể nhất định. Chẳng hạn, những giá trị hướng thiện, nhân bản của đạo đức Kitô giáo, tinh thần từ bi hỉ xả, vị tha của Phật giáo thì ở thời đại nào, dân tộc nào cũng được tôn trọng suốt hơn hai nghìn năm lịch sử và đến nay vẫn còn giá trị.

Chủ nghĩa nhân đạo mang tính nhân loại, tính phổ quát trong đạo đức học của Cantor được cụ thể hoá trong triết học lịch sử và triết học pháp quyền của ông. Ý tưởng về một nền hoà bình vĩnh cửu giữa các dân tộc là một ví dụ điển hình.

Ngoại trừ một số triết gia, báo chí đương thời, nhìn chung trong một thời gian dài, ý tưởng này của Cantor chưa gây được chú ý nhiều trong giới nghiên cứu cả ở Đức và nhiều nước. Nhiều sách giáo trình lịch sử triết học hầu như không đề cập đến quan niệm này của ông². Thời gian gần đây, do bối cảnh chính trị quốc tế hiện

1. "Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten koenne." I.Cantor, Kritik der praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig, tr. 41.

2. Xem: Immanuel Cantor, Zum ewigen Frieden mit Texten zur Rezeption, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, 1984. Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 15 Auflage, Tuebingen, 1957. Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Band II: Neuzeit und Gegenwart, 13. Auflage, Freiburg/Basel/Wien, 1991. Bertrand Russell, History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earlier Times to the Present Day, Reprinted, London, 1991.

tại, ngày càng có nhiều người biết đến ý tưởng này và vai trò của Cantor trong lĩnh vực tư tưởng pháp quyền và chính trị quốc tế.

Ý tưởng về một nền hòa bình vĩnh cửu không phải là kết quả của sự tưởng tượng vô căn cứ. Cần nhấn mạnh hai tiền đề sau đối với ý tưởng này của Cantor: *Thứ nhất*, đó là chủ nghĩa nhân đạo, nhân văn Tây Âu cận đại, với những quan niệm về “quyền tự nhiên của con người”, đặc biệt là với những khẩu hiệu “tự do, bình đẳng, bác ái” ở triết học Khai sáng Pháp thế kỷ XVIII. Tinh thần nhân đạo, nhân bản xuyên suốt đạo đức học và toàn bộ triết học phê phán của Cantor. Trong đạo đức học và nói chung trong triết học của mình, Cantor ít bàn đến những vấn đề mang nặng tính giai cấp, tính dân tộc, tính lịch sử, mà bàn đến những vấn đề chung của mọi thời đại, trong đó có vấn đề chiến tranh và hòa bình. *Thứ hai*, chủ nghĩa tư bản với nền sản xuất hàng hóa, kinh tế thị trường, nhu cầu trao đổi thương mại thời Cantor tuy còn non trẻ, nhưng cũng hé mở cho thấy trao đổi thương mại là cơ sở kinh tế mà các quốc gia cùng hợp tác vì nhu cầu phát triển của mỗi nước. Cantor khẳng định: “Đó là *tinh thần trọng thương*. Tinh thần trọng thương không thể dung hợp với chiến tranh và sớm muộn nó cũng chi phối các dân tộc”¹.

Do vậy dễ hiểu là trước Cantor, Sen Pier và Lépniít từng đề cập tới vấn đề hòa bình. Từ những năm 1750, Cantor đã làm quen với những quan niệm của Sen Pier. Khi tác phẩm *Hướng tới một nền hòa bình vĩnh cửu* được xuất bản năm 1795, ý tưởng này được ông trình bày có hệ thống. Ông viết tác phẩm này trong bối cảnh chính trị châu Âu khi đó rất phức tạp. Hiệp ước đình chiến Basel giữa Pháp và Phổ được ký kết, trong đó nước Pháp dưới thời Napôlêông Bônápácơ ở thế thượng phong, ép Phổ phải nhường một phần lãnh thổ cho Pháp và bồi thường chiến phí. Do đó, hiệp ước bất bình

1. I. Cantor, *Zum ewigen Frieden*, *sđd*, tr. 35.

đảng này làm tăng thêm sự thù địch của Phổ đối với Pháp, tiềm ẩn một nguy cơ chiến tranh mới giữa hai nước. Cantor phân biệt đình chiến với hoà bình. Đình chiến chỉ là sự ngừng chiến tranh tạm thời. Một nền hoà bình có được chỉ khi sự thù địch, mầm mống chiến tranh giữa các nước bị loại trừ. Như vậy, trong quan niệm của Cantor, hoà bình cũng có nghĩa là hoà bình lâu dài, hoà bình vĩnh cửu¹.

“Đấu tranh để đi đến thống nhất, chiến tranh là phương tiện để đi đến hòa bình” là quan niệm mà ta thấy ở Hốpbơ, Rútxô, và sau này ở cả Hêghen nữa. Cantor cũng có lập trường như vậy trong việc giải quyết cái Antinomie (nan đề, nghịch lý) giữa chiến tranh và hoà bình. Cũng như Rútxô, Cantor tiếp cận tư tưởng cho rằng chính sự nảy sinh và giải quyết mâu thuẫn giữa các tầng lớp, đẳng cấp xã hội khác nhau là một động lực phát triển cơ bản của xã hội. Theo ông, “công cụ mà giới tự nhiên dùng để thực hiện phát triển tất cả các tư chất của con người - đó là **đối kháng** con người trong xã hội cho đến khi nào cuối cùng cái đối kháng này trở thành nguyên nhân xếp đặt trật tự mang tính quy luật của họ”². Con người trong cuộc sống hàng ngày luôn phải đấu tranh giữa, một mặt, là những bản năng tự nhiên của mình, tính ích kỷ, những nguyên nhân dễ dẫn con người làm điều ác, với mặt khác, là các bốn phạm đạo đức mà chỉ lý tính mới nhận thức được.

Cũng như Hốpbơ coi xã hội ở giai đoạn tự nhiên là “cuộc chiến tranh của tất cả chống lại tất cả” (*bellum omnium contra omnes*), Cantor nhận thức rõ rằng “trạng thái hoà bình giữa mọi người với nhau không phải là trạng thái tự nhiên (*status naturalis*) mà đúng ra là trạng thái chiến tranh”³ Từ góc độ này, Cantor coi

1. I. Kant: *Zum ewigen Frieden, sđd*, tr. 7.

2. I. Cantor: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1966, tr. 11, (tiếng Nga).

3. I. Kant: *Zum ewigen Frieden, sđd*, tr. 13.

chiến tranh là động lực thúc đẩy phát triển lịch sử¹

Rồi cũng như Rút-xô coi đấu tranh, cọ xát giữa các tầng lớp, cách mạng xã hội là công cụ để đi đến “xã hội lý tưởng”, Cantor coi đó như một cách thức cơ bản, một phương tiện chính yếu để đi đến ý tưởng về một nền hòa bình vĩnh cửu. Để đạt được điều đó, Cantor đề ra những nguyên tắc chung cho quan hệ quốc tế giữa các quốc gia và dân tộc. Ông kêu gọi cộng đồng quốc tế tôn trọng quyền tự quyết của mỗi dân tộc. “Không quốc gia nào được can thiệp thô bạo vào hiến pháp và chính phủ của quốc gia khác”². Không giống như đất đai, lãnh thổ, một quốc gia giống như một xã hội, một cộng đồng người. Đó không phải là thứ tài sản có thể trao đổi lại được. Ở đây, Cantor phê phán một thực tế chính trị khi đó (và hiện nay vẫn còn). Các nước nhỏ thường bị các nước lớn lấn át, trở thành công cụ mặc cả chính trị giữa các siêu cường.

Một điều kiện quan trọng tạo sự tin cậy trong quan hệ quốc tế, theo Cantor, đó là giải trừ quân bị. “Dần dần cùng với thời gian cần phải dừng hoàn toàn các lực lượng quân đội chính quy (miles perpetuus)”³. Quân đội, chạy đua vũ trang luôn là nguy cơ gây chiến tranh, gây bất ổn trong các quan hệ quốc tế. Để làm lành mạnh các quan hệ quốc tế trong trao đổi ngoại thương giữa các quốc gia không nên để tình trạng nước này mắc nợ nước kia, một mầm mống gây bất ổn. Những quốc gia có điều kiện kinh tế, chủ nợ có thể nhân đó đầu cơ, áp đặt những ràng buộc chính trị, kinh tế, v.v.. đối với các quốc gia mắc nợ.

1. Là một nhà nhân đạo, Cantor phê phán các cuộc chiến tranh phi nghĩa, các cuộc chiến tranh xâm chiếm thuộc địa của các nước thực dân. “Giữa các quốc gia không được phép nghĩ đến các cuộc chiến tranh trừng phạt (bellum punitivum) (bởi vì giữa các nước không thể có chuyện quan hệ theo kiểu bề trên với bề dưới) dẫn đến chiến tranh huỷ diệt (...) hoàn toàn chôn vùi nền hòa bình vĩnh cửu”, I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, *sđd*, tr. 11.

2, 3. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, *sđd*, tr. 10, 9.

Cantơ cổ vũ cho cái mô hình một “liên bang giữa các dân tộc” hay “một nền cộng hòa thế giới”. Đây là mô hình trong đó các dân tộc, các quốc gia vừa tôn trọng chủ quyền và toàn vẹn lãnh thổ của nhau, không can thiệp vào công việc nội bộ của nhau, đồng thời vừa liên minh chặt chẽ với nhau, cùng nhau tồn tại và phát triển sao cho các bên cùng có lợi. Liên bang giữa các dân tộc, theo quan niệm của Cantơ, không phải là một đế quốc lớn, được hình thành do sự sáp nhập lãnh thổ, xâm chiếm các nước nhỏ, mà vẫn phải tôn trọng chủ quyền của các nước đó. Thuật ngữ “nhà nước của các dân tộc” (Voelkerstaat) mà ông sử dụng dễ gây lên sự hiểu nhầm. Thực tế, Cantơ khẳng định “quyền tự quyết của các dân tộc cần phải được xây dựng trên cơ sở liên bang của các quốc gia được tự do (...) Đó có thể là *liên minh giữa các dân tộc*, nhưng không nhất thiết phải là nhà nước của các dân tộc”¹. Nghĩa là phải trên cơ sở các dân tộc hoàn toàn tự nguyện.

Trong cách hiểu của Cantơ, liên minh giữa các dân tộc không có nghĩa là một “nhà nước của các dân tộc”, mà giống như một xã hội công dân trong đó quyền lợi của tất cả các thành viên đều được tôn trọng. Liên minh (hay như ông vẫn thường dùng từ “liên bang”) giữa các dân tộc không hẳn là một chính quyền, mà là một tình hữu ái, một liên minh có thể xây dựng bất cứ lúc nào khi các quốc gia có nhu cầu trợ giúp lẫn nhau chống lại sự xâm lược của các thế lực ngoại bang. Còn cái gọi là “nhà nước của các dân tộc” (Voelkerstaat), theo Cantơ, là có thể về mặt lý thuyết ít có vấn đề, nhưng không thích dụng trên thực tế. Một liên bang tự do nghĩa là sự ra nhập tự nguyện của các thành viên trên cơ sở luật pháp quốc tế, đảm bảo an ninh cho từng thành viên của liên minh này. Không phải liên bang kiểu Hợp chúng quốc Hoa Kỳ, mà như kiểu Liên minh châu Âu (lĩU) hiện nay là mô hình mà Cantơ tiên liệu.

1. I. Cantơ, *Zum ewigen Frieden*, *sđd*, tr. 19.

Cantơ nhận thức rất rõ ràng, một trong những điều kiện để thực hiện một nền hòa bình vĩnh cửu đó là phải giải quyết antinomie (nan đề) giữa chính trị và đạo đức. Đạo đức định hướng con người tới những giá trị của cái thiện, tới những giá trị nhân bản, trong khi chính trị thì lại chỉ quan tâm tới lợi ích. Trong chính trị vẫn thường xảy ra quy luật “cá lớn nuốt cá bé”, ưu thế thuộc về kẻ mạnh theo kiểu chọn lọc tự nhiên và đấu tranh sinh tồn¹. “Chính trị thì nói: “hãy tinh khôn như rắn”; đạo đức thì bổ sung thêm (tựa như một điều kiện hạn chế): “Nhưng không được phép sai lầm như bò câu vậy” Nếu như cả hai đều không thể đi cùng nhau trong cùng một điều răn, thì giữa chính trị và đạo đức sẽ nảy sinh một sự bất đồng thực sự. Cả hai nên cùng thống nhất thì khái niệm đối lập sẽ trở lên vô nghĩa”². Phân tích mối quan hệ giữa chính trị và đạo đức, Cantơ khẳng định về *phương diện khách quan* (theo lý thuyết) thì không có chuyện bất đồng giữa chính trị và đạo đức. Ngược lại, về *phương diện chủ quan* (trong những ham thích vị kỷ của con người vì người ta không dựa trên những chuẩn mực của lý tính...) thì con người thường khó tránh khỏi³.

Do vậy, Cantơ hiểu rằng kết hợp giữa chính trị và đạo đức trên thực tế là một quá trình cam go và phức tạp. Sự bất đồng giữa chính trị và đạo đức là sự bất đồng giữa thực tiễn với lý luận. Ông chủ trương xây dựng mô hình một nhà chính trị lý tưởng là “nhà chính trị có đạo đức”, chứ không phải là “nhà đạo đức chính trị”, bởi vì nhà “đạo đức chính trị” có thể bất chấp không chỉ với bốn phận và trách nhiệm, mà còn cả với pháp luật công chúng để phục vụ cho những mưu cầu chính trị của nhà cầm quyền mà ông ta phò trợ. Cantơ viết: “Tôi chấp nhận một nhà chính trị đạo đức (người hướng chính trị theo đạo đức), chứ tuyệt

1, 2, 3. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, *sđd*, tr. 21, 38, 48.

nhiên không chấp nhận một nhà đạo đức chính trị (người hướng đạo đức theo những tiêu chí của chính trị)”¹. Theo Cantor, “một nguyên tắc cơ bản của một nền chính trị đạo đức là xây dựng một dân tộc trở thành một quốc gia tôn trọng tự do và bình đẳng cho mọi thành viên xã hội theo những tiêu chí pháp quyền. Những nguyên tắc này xuất phát từ bốn phạm đạo đức. Ông khẳng định dứt khoát: “một nền chính trị chân chính không thể làm được gì nếu trước đó không tôn trọng đạo đức”² Cantor không tán thành mô hình nhà triết học làm chính trị, trực tiếp cai trị quốc gia của Platôn. “Không nên chờ đợi gì mà cũng chớ nên mơ tưởng ở các đảng quân vương triết lý hay nhà triết học trở thành các đảng quân vương, bởi vì một khi có vũ lực trong tay thì thường lý tính người ta không còn được tự do suy nghĩ”³

Cantor tỏ vẻ lạc quan, cho rằng nền hòa bình vĩnh cửu được thực hiện thông qua các cuộc cải cách dần dần, từng bước của các nhà cầm quyền theo định hướng trên. Hoạt động theo định hướng hòa bình là bốn phạm đạo đức của các nhà chính trị. “Nền hòa bình vĩnh cửu mà từ trước tới nay vẫn bị lầm tưởng thành cái gọi là những thoả thuận hòa bình (thực ra chỉ là đình chiến) không phải là một ý niệm trống rỗng, mà là một nhiệm vụ hiện đang và đang dần dần được giải quyết. Nhân loại đang ngày càng tiếp cận đến mục đích đó với hy vọng trong một thời gian ngày càng được rút ngắn lại (bởi đó là một tiêu chí của tiến bộ của xã hội, của thời đại này đối với thời đại khác)”⁴.

2. Những khó khăn trong thực thi ý tưởng về một nền hòa bình vĩnh cửu

Không ít nhà triết học tỏ ra hoài nghi đối với ý tưởng của Cantor về một nền hòa bình vĩnh cửu, trong đó có cả các nhà triết

1, 2, 3, 4. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, *sđd*, tr. 58, 49, 37, 56.

học mácxít. Mặc dù đánh giá cao vai trò của đạo đức học, của triết học Cantơ, nhưng xuất phát từ học thuyết của Mác về đấu tranh giai cấp, A. Ph. Axmus, một trong những chuyên gia hàng đầu của triết học Xôviết về Cantơ, cho rằng ý tưởng về một nền hoà bình vĩnh cửu của Cantơ hoàn toàn là một ảo tưởng¹. Cũng với một tinh thần như vậy, I.X. Andreeva, một nhà triết học Xôviết khác viết: “Lý luận về một nền hòa bình vĩnh cửu do Cantơ xây dựng, là một quan niệm tư sản tiến bộ, nhưng vì chủ nghĩa hình thức của nó, chứa đựng những yếu tố ảo tưởng”². Andreeva còn nhấn mạnh: “Cũng như toàn bộ triết học của Cantơ, học thuyết của ông về một nền hoà bình vĩnh cửu hoàn toàn mang tính *hình thức*. Hêghen có đặt vấn đề về *nội dung* tất yếu phải loại trừ chiến tranh, nhưng rốt cục cũng không tìm được một khả năng nào, một sự tất yếu nào để thực thi cái ý tưởng hòa bình”³

Trong giới nghiên cứu phương Tây cũng có những bản khoản tương tự. Cuốn sách của Samuel Huntington được xuất bản ở Canada mới đây tuy không trực tiếp đề cập đến các quan niệm của Cantơ, nhưng những nhận định về viễn cảnh của nhân loại cũng thể hiện sự hoài nghi của tác giả về khả năng thực thi cái ý tưởng về một thế giới hòa bình lâu dài⁴. Liên Xô và Đông Âu sụp đổ, chấm dứt sự đối đầu chính trị giữa khối cộng sản và phương Tây tư bản chủ nghĩa, nhưng khối quân sự Bắc Đại Tây Dương (NATO)

1. A. Ph. Axmus, I.Cant, Nxb. Khoa học, Mátxcơva, 1973, tr. 379.

2. I.X. Andreeva: *Về một nền hòa bình vĩnh cửu*. Trong: *Triết học của Cantơ và thời đại hiện nay*, Nxb. Tư tưởng, Mátxcơva, 1974, tr. 262 (tiếng Nga).

3. *Sđđ*, tr. 266.

4. Xem: Samuel Huntington: *The clash of civilization and the making of world order*, Simon & Schuster Publishing House, Canada, 2001. Bản dịch tiếng Việt có tiêu đề: *Sự va chạm giữa các nền văn minh*, Nxb. Lao động, Hà Nội, 2003. (Trong bài này cuốn sách được trích dẫn chủ yếu theo bản dịch tiếng Việt).

tiếp tục duy trì, mở rộng tới sát biên giới nước Nga. Nước Mỹ dưới thời Tổng thống Goerge Bush đơn phương rút khỏi Hiệp ước ABM ký năm 1972 với Liên Xô, thực hiện chương trình “phòng thủ chiến lược”, phá vỡ cân bằng chiến lược. Ngày càng có nhiều nước sở hữu vũ khí hạt nhân. Một nền hoà bình bền vững đối với nhân loại dường như vẫn xa vời.

Đặc biệt, những khác biệt về văn hoá, dân tộc, tôn giáo, bị dồn nén bấy lâu nay, giờ nổi lên trở thành nguyên nhân của những xung đột. Thế giới hiện nay được định hình chủ yếu từ một số nền văn minh được xác định bởi bản sắc văn hoá, tôn giáo như: 1. Phương Tây chủ yếu là Mỹ và Tây Âu với Công giáo và đạo Tin Lành; 2. Trung Quốc và các nước chịu ảnh hưởng của văn hoá Nho giáo như Hàn Quốc, Việt Nam; 3. Ấn Độ với đạo Hindu; 4. Nga, Ucraina, Bêlaruxia, Bungari, Hy Lạp, v.v... với Chính thống giáo; 5. Các nước Mỹ Latinh; 6. Các nước Hồi giáo; 7. Các nền văn minh còn lại trong đó gồm cả Nhật Bản, châu Phi và nhiều nền văn minh nhỏ khác.

Những nghiên cứu của Huntington cho thấy, xét theo góc độ toàn cầu, sự va chạm giữa các nền văn minh là khó tránh khỏi. Văn minh phương Tây từng giữ địa vị thống trị từ thế kỷ XVI, hiện vẫn đang dẫn đầu trong các lĩnh vực kinh tế, chính trị, quân sự, nghiên cứu khoa học, công nghệ, giáo dục, v.v..., đi đầu trong công cuộc hiện đại hóa hiện nay. Các nền kinh tế của phương Tây vẫn đang phát triển, các dân tộc phương Tây đang ngày càng phổ biến, nhưng xét về tương quan dân số, tỷ trọng kinh tế, vị thế chính trị thì phương Tây đang có nguy cơ suy giảm so với các nền văn minh khác. Điều đó thể hiện rõ bởi sự tăng trưởng kinh tế chậm của các nước Tây Âu trong thập kỷ gần đây. Ngay tại châu Âu, nền văn minh phương Tây cũng có thể bị huỷ hoại bởi sự suy yếu của Kitô giáo. Tỷ lệ người châu Âu tuân thủ những hành lễ, niềm tin Kitô giáo có xu hướng suy giảm. Sự xói mòn của Kitô giáo

trong lòng người dân phương Tây, sự xuất hiện nhiều giáo phái Kitô giáo, v.v... là mối đe dọa đối với sự tồn vong của văn minh phương Tây.

Trong khi đó, các quốc gia Đông Á, nhất là Trung Quốc và các nước công nghiệp mới (NICs) đang nổi lên, dẫn đầu trong tăng trưởng kinh tế thế giới, ngày càng khẳng định bản sắc văn hoá riêng của mình. Sự thay đổi cán cân giữa các nền văn minh là một nguyên nhân cơ bản đe dọa hòa bình thế giới. Có tốc độ tăng trưởng kinh tế cao, các nước trong khu vực Đông Bắc Á và Đông Nam Á thường xuyên tăng cường lực lượng quân sự. Nếu sự thay đổi cán cân sức mạnh tiếp tục diễn ra, sự nổi lên của Trung Quốc sẽ gây áp lực lớn lên sự ổn định quốc tế đầu thế kỷ XXI¹. Ấn Độ cũng đang có chiều hướng phát triển kinh tế nhanh, có thể cạnh tranh trên chính trường quốc tế.

Bên cạnh đó, việc thiếu một quốc gia Hồi giáo chủ chốt, đóng vai trò trung tâm chi phối văn minh Hồi giáo luôn là một nguyên nhân gây bất ổn giữa các quốc gia Hồi giáo với nhau cũng như giữa Hồi giáo với thế giới phi Hồi giáo. “Một số người phương Tây, kể cả Tổng thống Bill Clinton, cho rằng phương Tây không có vấn đề với đạo Hồi mà chỉ có vấn đề với người Hồi giáo cực đoan bạo lực. Lịch sử một nghìn bốn trăm năm đã chứng minh điều ngược lại (...). Chừng nào đạo Hồi vẫn là đạo Hồi (điều sẽ là như vậy) và phương Tây vẫn còn là như vậy (...) cuộc xung đột căn bản giữa hai nền văn minh lớn này và các phong cách sống vẫn sẽ tiếp tục xác định các mối quan hệ giữa chúng trong tương lai, thậm chí như đã xác định các mối quan hệ giữa chúng trong suốt mười bốn thế kỷ qua”².

Xét theo phạm vi các quốc gia và vùng lãnh thổ, bức tranh viễn cảnh về một nền hòa bình thế giới cũng không sáng sủa hơn. Do hoàn cảnh lịch sử, tồn tại sự phân chia bất hợp lý giữa các nền

1, 2. Xem: S. Huntington, *Sđd*, tr. 152, 470, 291-296.

văn minh, nguyên nhân của các cuộc xung đột sắc tộc và tôn giáo ở nhiều quốc gia: Ấn Độ (người Hindu và người Hồi giáo); Malaixia (người Hồi giáo Malaixia và người Hoa); Philíppin (người Công giáo và người Hồi giáo); Indônêxia (người Hồi giáo và người Kitô giáo); Trung Quốc (người Hán và người Tây Tạng, v.v.). “Bạo lực phân chia ranh giới văn minh bất hợp lý có thể ngăn chặn được hoàn toàn một thời gian, nhưng hiếm khi có thể chấm dứt được chiến tranh vĩnh viễn. (...) Các cuộc chiến tranh phân chia ranh giới văn minh thường xảy ra theo từng cơn, lúc tạnh lúc bùng phát; các cuộc xung đột này thì vô cùng tận và không bao giờ có kết thúc”¹.

Những khẳng định trên đây của Huntington không phải không có cơ sở. Nguy cơ chiến tranh thế giới từng treo lơ lửng trên đầu nhân loại trong suốt thời kỳ chiến tranh lạnh, giờ đây chưa hẳn đã bị loại bỏ hoàn toàn. Các xung đột sắc tộc và tôn giáo thường do nhiều căn nguyên sâu sa, như trên vừa khẳng định, sự phân chia không hợp lý giữa các nền văn minh là một nguyên do. Ngoài ra, trong số các nguyên nhân gây ra các cuộc xung đột sắc tộc và tôn giáo phải kể đến những thay đổi trong cân bằng địa lý. Sự mở rộng về số lượng của nhóm này tạo ra những sức ép về chính trị, kinh tế - xã hội lên các nhóm khác. Chẳng hạn, sự tăng dân số Hồi giáo là một nguyên nhân chính trong các cuộc xung đột biên giới của các nước Hồi giáo với các nước láng giềng và gây ra làn sóng nhập cư của người Hồi giáo tới các nước phi Hồi giáo. Trong những năm 1970, cân bằng dân số ở Liên Xô thay đổi, trong khi người Nga tăng 6,5% thì người Hồi giáo tăng 24%. Tương tự như vậy, người Ixraen e ngại về sự tăng trưởng dân số cao của dân Palestín. Người Xécbi, Italia lo ngại về bùng nổ dân số của dân Anbania chủ yếu theo Hồi giáo. Tây Ban Nha e ngại

1. S. Huntington, *sdd*, tr. 435.

về sự tăng dân số ở các nước Hồi giáo Bắc Phi¹ Một lượng lớn người nước ngoài nhập cư cùng với tỷ lệ tăng dân số của cộng đồng người nước ngoài cao hơn so với dân chính quốc, làm thay đổi tỷ trọng dân số giữa người nước ngoài và người chính quốc cũng là nguyên do cơ bản dẫn đến làn sóng thù địch người nước ngoài ở nhiều nước Tây Âu.

Những nhận định trên cho thấy nhân loại vẫn luôn đứng trước những nguy cơ chiến tranh, không loại trừ cả những xung đột trên quy mô toàn cầu. Thực hiện ý tưởng của Cantơ về một nền hòa bình vĩnh cửu là một điều rất khó.

Tuy vậy, có ba lý do sau cho phép chúng ta ít nhiều có thể lạc quan:

Thứ nhất, bản thân xã hội loài người bên cạnh phát triển theo những quy luật tất yếu, mang tính lôgic khó tránh khỏi, còn chịu sự chi phối của các yếu tố ngẫu nhiên, vô định luận (indeterminism), phi lôgic². Dự đoán về một sự va chạm giữa các nền văn minh trên đây của S. Huntington cho thấy khả năng các cuộc xung đột, thậm chí chiến tranh trên quy mô thế giới mang tính tất yếu cao, khó tránh khỏi.

1. Tỷ lệ sinh của phụ nữ Nga là 1,5% trong khi ở các nước cộng hòa Xôviết trước đây ở Trung Á Hồi giáo là 4,4%. Tỷ lệ tăng dân số ở các nước cộng hòa này trong thập kỷ 1980 cao hơn ở Nga tới 5-6 lần. Tỷ lệ tăng dân số của các nước Hồi giáo cao hơn nhiều so với tỷ lệ tăng dân số thế giới. Trong khoảng 1965-1990, dân số thế giới tăng trung bình 1,85%/năm, riêng các nước Hồi giáo tăng trên 2%/năm. Người Hồi giáo chiếm 18% dân số thế giới năm 1980, có thể đến 30% vào năm 2005. Đó là một thách thức đối với vấn đề bùng nổ dân số và cân cân dân số của Hồi giáo với các nền văn minh khác. S. Huntington, *Sđd*, tr. 147-149.

2. Sẽ là sai lầm nếu coi cái tất yếu là cái mang tính quy luật, còn cái ngẫu nhiên, ngược lại, là cái phi quy luật. Sự phát triển của khoa học xác suất thống kê cho thấy cái ngẫu nhiên cũng mang tính quy luật.

Nhưng rồi, ngoài sự dự đoán của nhiều người, thực tế chiến tranh lạnh mà đỉnh cao là cuộc chạy đua vũ trang giữa hai siêu cường Liên Xô và Mỹ đầu những năm 1980 đã kết thúc không phải bằng chiến tranh nóng, chiến tranh thế giới, mà bằng sự sụp đổ của một trong hai bên đối đầu một cách hòa bình. Vào đầu những năm 1980, khi cuộc chạy đua vũ trang giữa khối Vácsava và NATO đạt đến đỉnh cao với việc Tổng thống Ronald Reagan tuyên bố thực hiện chương trình “Chiến tranh giữa các vì sao” Sự phát triển của khoa học công nghệ quân sự, sự xuất hiện vũ khí hạt nhân đã làm cho chiến tranh lạnh có kết cục dường như phi lôgíc trên, bởi lẽ giản đơn: nếu giả sử chiến tranh thế giới thứ ba nổ ra, thì toàn bộ nhân loại sẽ bị huỷ diệt. Người ta đấu tranh vì sự tồn tại, vì một cuộc sống tốt hơn, chứ không phải để diệt vong¹.

Thứ hai, tự thân bản sắc văn hoá của các nền văn minh không phải là cái gì đó hoàn toàn bất biến, mà thay đổi phù hợp với hoàn cảnh lịch sử của mỗi dân tộc, mỗi thời đại, mặc dù vẫn bảo tồn cốt cách của mình. Văn minh Trung Hoa giờ đây khác với văn minh Trung Hoa cổ đại và thời trung cổ. Sự phân chia đẳng cấp trong xã hội Ấn Độ cổ đại, nền tảng xã hội của Bàlamôn giáo, sau đó là Hindu giáo giờ đây không còn được duy trì. Ngay văn minh Hồi giáo được coi là bảo thủ nhất, ít chịu thích nghi, hoà hợp với các nền văn minh khác, thì hiện nó cũng khác với văn minh Hồi giáo ở những thế kỷ trước. Khác với vài thế kỷ trước đây, nay chỉ còn một số ít quốc gia Hồi giáo coi đạo Hồi là quốc giáo. Cũng như các tôn giáo khác, Hồi giáo cũng đang chịu áp lực của các khuynh hướng

1. Vì lẽ này, Liên Xô từ năm 1956 quyết định vận dụng học thuyết đấu tranh giai cấp của Mác mềm dẻo hơn, đưa ra nguyên tắc cùng tồn tại trong hòa bình với phương Tây, chịu thoả hiệp với Mỹ trong cuộc giải quyết cuộc khủng hoảng tên lửa ở Cuba. Lập trường này của Khrútốp bị quy là “chủ nghĩa xét lại” (revisionism), tức là xét lại lập trường đấu tranh giai cấp của Mác.

thế tục hóa. Nhật đạo, một hiện tượng khá phổ biến đối với nhiều tôn giáo, giờ đây cũng không còn là ngoại lệ đối với đạo Hồi. Điều đó làm cho người ta trở nên bất cực đoan hơn đối với những giá trị của nền văn minh của mình, tạo điều kiện hội nhập quốc tế.

Thứ ba, giữa các nền văn hoá, văn minh không chỉ có sự va chạm, mà còn có sự bổ trợ, tương hỗ lẫn nhau. Vừa va chạm, xung đột lại vừa đồng thời hỗ trợ, bổ sung cho nhau như là hai mặt của quan hệ giữa các nền văn minh, của quá trình toàn cầu hóa hiện nay. Điều này đang ngày càng cần củng cố khi mà nhân loại đang phải đối mặt với những vấn đề mang tính toàn cầu như ma túy, AIDS, khủng hoảng năng lượng, ô nhiễm môi trường, v.v..., đòi hỏi những nỗ lực chung của cả cộng đồng quốc tế, không riêng gì một quốc gia nào. Sự ra đời của Liên hợp quốc và hàng loạt tổ chức kinh tế, văn hóa xã hội có phạm vi đa quốc gia, Hiệp định Kyôto, v.v... cho thấy nhân loại đang đi những bước đầu tiên trong việc thực hiện nhiệm vụ chung này. Mỗi dân tộc cũng như toàn nhân loại tựa như một cơ thể sống, có khả năng tự điều chỉnh để tiếp tục duy trì sự tồn tại của mình. Trong bối cảnh toàn cầu hoá hiện nay, các dân tộc, các nền văn minh còn học hỏi cách sống của nhau. Toàn cầu hóa còn là điều kiện để các dân tộc làm phong phú thêm bản sắc văn hoá riêng của mình.

Những phân tích trên đây cho thấy trong kỷ nguyên hiện nay những va chạm văn minh, sắc tộc, tôn giáo luôn là nguy cơ đẩy nhân loại vào các cuộc xung đột, thậm chí chiến tranh thế giới. Chỉ có một trật tự quốc tế dựa trên các nền văn minh, đảm bảo sự công bằng giữa các nền văn minh mới có thể mang lại một nền hòa bình lâu dài cho thế giới. Ý tưởng về một nền hòa bình vĩnh cửu của Cantô, một khía cạnh cơ bản của chủ nghĩa nhân đạo trong đạo đức học của ông là điều rất khó (thậm chí quá khó) thực hiện, nhưng không phải là ảo tưởng. Những nỗ lực của cộng đồng quốc tế vì hoà bình cho phép chúng ta không quá bi quan trước viễn cảnh thế giới bước vào thế kỷ XXI.

**Table 1. The territory under administration of the civilisations
(1.000 quadrat miles)**

Year	West Europa	Chinese civilisation	Hindulsm	Muslems	Lateln America	Orthodoxy	Other
1900	20.290	4.317	54	3.592	7.721	8.733	
	38,7%)	8,2%	0,1%	6,8%	14,7%	16,6%	
1920	25.447	3.913	54	1.811	8.098	10.258	
%	48,5%	7,5%	0,1%	3,5%	15,4%	19,5%	
1993	12.711	3.923	1.279	11.054	7.819	7.169	
%	24,2%	7,5%	2,4%	21,1%	14,9%	13,7%	

Note: World area is about 52 mil. km², exsept Antarctic

Source: Statesman Year book. New York, St. Martin Press, 1901-1927; World Book Atlas. Chicago, Field Enterprises Educational Corp., 1970; Britanica Book of the Year, Chicago, Inc. 1992-1994.

**Table 2. Proportion of world population by the civilistions
(1900-2025) (%)**

Year	Occidental civilisation	Chinese civilisation	Hindulsm	Muslems	Lateln America	Orthodoxy	Other
1900	44,3	19,3	0,3	4,2	3,2	8,5	
1971	14,4	22,8	5,2	13	8,4	10	
1995	13,1	24	6,4	5,9*	9,3	6,1**	
2025 es.	10,1	21	16,9	19,2	9,2	4,9**	

Note: * Not inclusive the countries of SNG und Bosnia

** Inclusive the countries of SNG, Georgia và old Ygoslavia.

Source:

Table 3. The proportion of world gross nation product (GNP) by the civilisations (1950-1992) (%)

Year	West Europa	Chinese civilisation	Hindusm	Muslems	Latein America	Orthodoxy	Other
1950*	64,1	3,3	3,8	2,9	5,6	16	
1970*	53,4	4,8	3	4,6	6,2	17,4	
1992**	48,9	10	3,5	11	8,3	6,2	

Source: *Herbert Block, World products in 1980. No more creative? Washington D.C., Foreign state Department, 1981, p. 30-45.

** World Bank. Report on world development in 1994, University Oxford Press, 1994. Table 30.

The main world civilisations group:

1. The West (West Europa, USA) with catholicism and protestantism
2. Russia, Ucraina, Belorusia, Grece, etc. with Orthodoxy
3. China, Korea, Vietnam with Confucianism
4. India with Hinduism
5. The Mouslems world
6. Latein America
7. Other (inclusive Japan, Africa)

Dangerous for the world war:

- Clash of the civilisation by changes the scale between them

QUAN HỆ GIỮA CÁ THỂ VÀ CỘNG ĐỒNG TRONG HỌC THUYẾT ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA CANTO

TRỊNH DUY HUY*

Học thuyết đạo đức học của Cantor xuất phát từ *tự do cá nhân* với tư cách là *nền tảng của toà nhà đạo đức*. Đây là đóng góp thực sự to lớn của Cantor cho đạo đức học và *nó khẳng định tính chất nhân văn của đạo đức học Cantor*. Nhưng, không dừng lại ở đó, Cantor đã đề cập tới quan hệ đạo đức giữa cá thể với cộng đồng và rộng hơn là với toàn bộ loài người. Và đây cũng lại là một đóng góp lý luận quan trọng tiếp theo của Cantor trong lĩnh vực nghiên cứu đạo đức học, nó cho thấy *bước tiến vượt trước thời đại của Cantor*.

Không đi sâu tìm hiểu quan điểm của Cantor về quan hệ giữa đạo đức học với các lĩnh vực đời sống xã hội khác, chúng tôi xin lưu ý rằng, chính quan điểm này đã đưa chúng ta đến với siêu hình học đạo đức của Cantor. Các lĩnh vực đời sống xã hội khác nhau liên kết với nhau theo một cách thức mà chúng ta chỉ có thể hiểu được mỗi một lĩnh vực thông qua tính chất quan hệ của chúng với nhau. Chẳng hạn, chính tính chất quan hệ như vậy đặc trưng cho đạo đức và pháp luật: pháp luật nắm bắt tính chất đúng đắn bên ngoài của hành vi hợp pháp, đạo đức có quan hệ với những động cơ bên

* Nghiên cứu sinh Viện Triết học, giảng viên Đại học Hồng Đức.

trong là cái phù hợp với những yêu cầu hợp lý. Theo Cantơ, cũng không nên xem xét tôn giáo một cách tách rời với đạo đức, vì tôn giáo tự nhiên về thực chất được quy về vấn đề khả năng hiện thực hoá của những hành vi đạo đức khi giả định tính thực tại của các ý niệm về Chúa và về sự bất tử. Ngay trong bức thư gửi cho một độc giả (ngày 21 tháng 2 năm 1772), Cantơ đã bộc lộ sự quan tâm đến lý luận xem xét sự thống nhất của các hình thức sinh hoạt xã hội: Cantơ gắn liền khả năng làm sáng tỏ sự thống nhất này với học thuyết siêu hình học mà diện mạo ngày càng trở nên rõ ràng hơn đối với ông.

Lý thuyết có hệ thống về các lĩnh vực đời sống xã hội do Cantơ đặt nền móng, các lĩnh vực này sau đó được Hêghen nêu đặc trưng như là các lĩnh vực tinh thần khách quan và tinh thần tuyệt đối. Hêghen coi học thuyết đạo đức học của Cantơ mà ông thường xuyên luận chiến chống lại, là thang bậc cần thiết đầu tiên của hệ thống đạo đức học của bản thân ông. Vậy ý nghĩa của học thuyết đạo đức học của Cantơ là gì? Trước hết là sự tin tưởng rằng tất cả mọi lĩnh vực riêng biệt đều là các bộ phận của một cơ cấu xã hội thống nhất. Quan hệ qua lại giữa chúng là điều kiện để tái sản xuất ra những sự khác biệt vốn có của mỗi một lĩnh vực. Hêghen cũng cố gắng quan niệm sự thống nhất này một cách phát sinh: các hình thức khách quan và tuyệt đối của tinh thần ở ông là các thang bậc biểu thị sự thống nhất ấy ở một mức độ ngày một tăng lên. Cantơ cũng giải quyết vấn đề sự thống nhất về mặt cơ cấu của các lĩnh vực đời sống xã hội khác nhau. Ông nhận thấy sự thống nhất này là ở những ý niệm tiên nghiệm của lý tính thực tiễn. Siêu hình học là "hệ thống nhận thức tiên nghiệm cấu thành hoàn toàn từ những khái niệm"¹ và qua đó là hệ thống những mệnh đề hoàn toàn rõ ràng.

1. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcơva, 1964, t. 4, ph. II, tr. 123 (tiếng Nga).

Với học thuyết của mình về cái tiên nghiệm và siêu hình học được trang bị bằng những khái niệm tiên nghiệm, Cantor đã lý giải vấn đề cái chung với tư cách đối tượng của nhận thức: chỉ có một mình cái chung mới có thể trở thành đối tượng của lý thuyết khách quan. Theo Cantor phương pháp tiên nghiệm cho phép luận chứng cho một khoa học về mối liên hệ phổ biến mà cấu trúc được triển khai như là tính tất yếu và đứng đối lập với nghiên cứu kinh nghiệm chủ nghĩa về các sự kiện. Xét về nội dung lý của mình, tư tưởng này đã được Mác nắm bắt khi ông nói về kinh tế hoặc chính trị như là sự phản ánh lý tưởng của đời sống vật chất và qua đó như là một kết cấu tiên nghiệm.

Các định hướng phương pháp luận của Cantor đã thể hiện ngay trong việc xây dựng các tác phẩm đạo đức học cơ bản "Đặt cơ sở cho siêu hình học đạo đức" (1785). Trong tác phẩm này ông đã vạch ra con đường dẫn từ sự phản tư hàng ngày về đạo đức đến lý thuyết khoa học về đạo đức (phần I), từ lý thuyết khoa học kinh nghiệm đến lý thuyết siêu hình học (phần II), từ lý thuyết này đến những nguyên tắc tối hậu của lý thuyết về lý tính thực tiễn (phần III). Trong lời nói đầu, ông đã trình bày đường lối phương pháp luận là nguyên tắc đi từ cái cụ thể cảm tính đến cái trừu tượng và sự quay trở lại từ cái trừu tượng đến cuộc sống hiện thực: "Tôi lựa chọn phương pháp của mình trong tác phẩm này theo con đường phân tích đi từ nhận thức hàng ngày đến việc xác định tối cao của nó, sau đó là theo con đường ngược lại con đường tổng hợp - đi từ việc nghiên cứu nguyên tắc ấy và các cội nguồn của nó đến nhận thức hàng ngày là nơi nó được áp dụng". Về thực chất, Cantor đã đặt ra vấn đề hiện tượng học biện chứng về ý thức đạo đức. Khiếm khuyết về phương pháp của ông là ở việc xem xét một cách trừu tượng nguyên tắc đạo đức chỉ như là sản phẩm của lý tính.

1. *Sđđ*, t.1, tr. 227

Mặc dù vậy Cantor vẫn trình bày rõ ràng vấn đề phương pháp luận trung tâm của lý luận đạo đức - sự cần thiết phải khắc phục cá thể hiện có, cảm tính - cụ thể, phải vượt ra khỏi động cơ và kết quả kinh nghiệm chủ nghĩa để tìm ra nguyên tắc phổ biến là cái ẩn náu ở đằng sau những quy tắc đạo đức đa dạng cụ thể và có khả năng tổng hợp tính đa dạng ấy. Định hướng phương pháp luận này của Cantor đã định trước việc ông phê phán “Triết học thực tiễn phổ quát” của Vônphơ mà, theo Cantor, không thể khắc phục được tính hỗn loạn của cái cụ thể. Con đường dẫn từ đạo đức trừu tượng đến cái thực tại kinh nghiệm, mặc dù con người “với tư cách thực thể chịu sự tác động của nhiều thiên hướng, không dễ dàng làm cho một thiên hướng cụ thể trở nên có tác dụng trong hành vi của mình”¹.

Hình thành cách tiếp cận tiên nghiệm của mình với đạo đức, Cantor phê phán gay gắt đạo đức học duy cảm của chủ nghĩa hạnh phúc. Hoàn toàn không phải chủ nghĩa khắc kỷ hoài nghi hay ghét người kích thích, Cantor chuyển từ đạo đức học khai sáng về hạnh phúc sang đạo đức học về bổn phận tuyệt đối. Như chúng ta đã biết, Cantor nhận thấy nhiệm vụ mang tính nguyên tắc là ở chỗ khám phá ra được quy luật khách quan chung ở đằng sau tính đa dạng bên ngoài của những sự kiện. Do vậy, ông nêu đặc trưng sự đối lập giữa đạo đức chủ quan và đạo đức khách quan như là đường phân định tối thiểu giữa siêu hình học đạo đức của mình và tất cả mọi học thuyết đạo đức học trong quá khứ. Ông khẳng định rằng tất cả mọi học thuyết đạo đức học trong quá khứ đều là sai lầm, vì chúng không bao hàm khái niệm lý luận thuần túy về đạo đức, trong khi đó thì, theo Cantor, “các quy tắc đạo đức cần phải có hiệu lực đối với những hành vi tự do một cách không phụ thuộc

1. *Sđd*, t.4, ph. I, tr. 224.

vào những sự khác biệt giữa các chủ thể”¹.

Cantơ nêu ra ba hình thức của đạo đức học chủ quan, hay đạo đức học kinh nghiệm chủ nghĩa, là đạo đức học không vượt ra khỏi nhân quan của cá nhân riêng biệt và những động lực trực tiếp của nó. Hình thức thứ nhất xuất phát từ cảm giác, do vậy nó là đạo đức về sự háo danh và cái lợi. Cantơ đã coi Hellvexi là đại diện của đạo đức học như vậy. Trong hình thức thứ hai, tình cảm đạo đức thể hiện với tư cách là tiêu chuẩn đạo đức. Đó là đạo đức học Hium. Cantơ coi hình thức thứ ba của đạo đức học kinh nghiệm chủ nghĩa là học thuyết xem xét đạo đức với tư cách hậu quả của sự quản lý và giáo dục truyền thống. Đó là quan điểm của Hốpbơ. Theo Cantơ, lý luận đạo đức cần phải kiên quyết vượt ra khỏi vòng luẩn quẩn của những sự mô tả chủ yếu mang tính chất kinh nghiệm chủ nghĩa. Nhiệm vụ của nó không phải là việc mô tả những thiên hướng của cá thể đang hành động mà là việc “luận chứng cho quy tắc của ý chí”². Lý tính là thang bậc của cái phổ biến; còn cái phổ biến chỉ có thể thể hiện dưới hình thức những quy tắc trừu tượng của lý tính. Cantơ khái quát: “Đánh giá về đạo đức được thực hiện hoàn toàn không phải thông qua những nguyên tắc cảm tính và kinh nghiệm chủ nghĩa, hành vi đạo đức hoàn toàn không phải là đối tượng của cảm tính, nó chỉ là đối tượng của riêng lý tính”³.

Cantơ so sánh đạo đức học như một khoa học với toán học; giống như việc hình học hình thành các quy tắc của mình mà không tính đến việc con người có thể hoàn toàn phục tùng chúng hay không, thì hết như vậy, đạo đức học cũng cần phải hình thành những quy tắc không tính đến các thiên hướng của con

1. *Sđđ*, t.4, ph. II, tr.29.

2, 3. *Sđđ*, tr. 17.

người, mà chỉ cho thấy cái gì là mang tính đạo đức.¹ Do vậy, “Siêu hình học đạo đức” xem các khoa học về pháp luật và về đạo đức như là các lý thuyết căn cứ trên những yêu cầu vô điều kiện, hay tối cao, của lý tính. Cantor viết: “Như vậy, mệnh lệnh là quy tắc mà quan niệm về nó làm cho hành vi ngẫu nhiên của chủ thể trở thành hành vi tất yếu”².

Sự phê phán của Cantor đối với đạo đức học kinh nghiệm chủ nghĩa giả định rằng, hành vi của cá thể đang phục tùng lợi ích, các mục đích riêng tư của mình, không thể là hành vi tất yếu. Nó phục tùng quy tắc phổ biến về cái lợi của riêng mình. Nhưng Cantor không gọi đó là sự tất yếu, mà gọi là sự hỗn loạn. Ông cho rằng không phải mục đích của loài, mà thực ra là ngược lại, sự đối kháng ngày một tăng giữa người với người có thể nảy sinh từ những lợi ích trực tiếp của các cá thể. Chủ nghĩa cá nhân ẩn chứa trong những mục đích mang tính kinh nghiệm chủ nghĩa cần phải được khắc phục nhờ hợp nhất những cá nhân thành một loài. Khái niệm “loài” thể hiện là cái tiên nghiệm của lý tính tiên nghiệm, được Cantor đồng nhất với khái niệm về quy tắc đạo đức. Nói về chủ thể đạo đức, Cantor xuất phát từ một định hướng mang tính nguyên tắc cho rằng, để hiểu được đạo đức trong những biểu hiện đa dạng của nó về mặt xã hội thì cần phải vượt ra khỏi nhãn quan chật hẹp của ý thức trực tiếp, bị ràng buộc bởi những lợi ích riêng tư của cá thể riêng biệt.

Quy tắc đạo đức tối cao được Cantor hình thành là phù hợp với định hướng ấy. Nói thực ra, nó không bao hàm trong mình một cái gì ngoài yêu cầu đối với cá thể phải vượt ra khỏi tính hữu hạn của mình mà nhìn nhận về mình từ quan điểm của loài. Quy tắc này nói: *“Nhân danh bản thân mình và nhân danh bất kỳ người nào khác, bạn hãy hành động như sao đó để bạn luôn có thái độ đối với*

1, 2. *Sđd*, tr. 92, 130.

loài người như đối với mục đích, và không bao giờ có thái độ đối với họ chỉ như là đối với phương tiện"¹. Nói cách khác, đối với mỗi người thì loài người do nó đại diện là mang tính thiêng liêng và bao giờ cũng thể hiện là mục đích tự thân. Theo Cantor, mệnh lệnh tối cao này là nguyên tắc tối cao của học thuyết về các đức hạnh. Nó mang tính chất hình thức và phổ biến. Nó là mệnh lệnh *tối cao* vì con người cần phải thực hiện nó không phải nhằm các mục đích khác nào đó, mà vì bản thân nó, do vậy nó không cần đến bất kỳ một sự chứng minh nào, mà thể hiện là sự diễn dịch của lý tính thực tiễn. Cantor trình bày những tiền đề của nó khá rõ ràng: "Căn cứ của nguyên tắc này là: *thực thể có lý tính tồn tại với tư cách mục đích tự thân*"². Cantor khẳng định: "đạo đức nói chung thể hiện ở việc bắt hành vi phục tùng nguyên tắc của lý tính"³. Từ đó Cantor đã đặt mục đích, lợi ích của loài người lên trên mục đích và lợi ích của cá nhân. Cũng do vậy mà việc chuyển biến cá thể trực tiếp thành cá thể mang tính cộng đồng đã trở thành đề tài cơ bản trong đạo đức học Cantor, thể hiện như là việc đem cảm tính (các thiên hướng) đối lập với lý tính. Để hiểu được sự đối lập này trong đạo đức học Cantor cùng với thử nghiệm của nó nhằm xem xét cá thể mang tính cộng đồng như là thực thể có đạo đức thì cần phải hiểu được tính chất độc đáo của mệnh lệnh tối cao với tư cách tiêu chuẩn về đạo đức.

Cantor trình bày mệnh lệnh tối cao dưới một số hình thức khác nhau mà xét về thực chất, biểu thị cùng một nội dung nhưng trên các phương diện khác nhau. Trong *Phê phán lý tính thực tiễn*, ông viết: "Hãy hành động như sao đó để quy tắc của ý chí của bạn đồng thời cũng có thể có hiệu lực của nguyên tắc lập pháp phổ biến"⁴. Trong *Đặt cơ sở cho siêu hình học đạo đức*, ông viết: "Mỗi

1, 2, 3. *Sđđ*, t. 1, tr. 270, 270, 53.

4. *Sđđ*, t. 4, ph.I, tr. 347.

thực thể có lý tính đều cần phải hành động như sao đó để nhờ những quy tắc của mình, nó bao giờ cũng là thành viên lập pháp trong vương quốc những mục đích chung”¹. Sự thống nhất của loài người, năng lực hoàn thiện của họ thể hiện ở vương quốc những mục đích tiên nghiệm là vương quốc nằm ngoài kinh nghiệm cảm tính. Đạo đức của con người, xét về thực chất, đã nâng con người từ lĩnh vực hàng ngày lên tới lĩnh vực trí tuệ.

Cantơ nhấn mạnh tính chất hình thức của nguyên tắc đạo đức tối cao. Vốn dĩ mang tính chất hình thức, nó là mệnh lệnh tuyệt đối vì nó được soi sáng từ bên trong, từ thế giới nội tâm (lương tâm, trách nhiệm, bổn phận, danh dự) và con người hướng tới nó vì bản thân nó. Như đã nói, Cantơ cho rằng nguyên tắc đạo đức tối cao không cần đến một sự chứng minh nào, vì nó là cơ sở chung duy nhất của mọi nguyên tắc đạo đức cụ thể và nếu không tuân thủ nguyên tắc mang tính hình thức của mệnh lệnh tối cao, thì lý tính sẽ tự mâu thuẫn với bản thân mình. Cantơ viết: “Tôi có thể tự cho phép mình có hai phán đoán loại trừ lẫn nhau. Vì như người ta thường nói: điều cần thiết là tam giác phải có ba cạnh. Hết như vậy thì cũng cần phải thực hiện những lời hứa”². Và tiếp theo: “Tôi không thể khước từ nguyên tắc này mà không trở nên xung đột với lý tính của mình, lý tính mà chỉ một mình nó có khả năng định trước cho ý chí sự thống nhất thực tế dựa trên những nguyên tắc”³.

Xuất phát từ lập trường như vậy, Cantơ đã tiến hành phê phán các quy tắc đạo đức của xã hội công dân. Ông mô tả thế giới đạo đức của cá thể tư sản như là một thế giới hỗn loạn và đầy rẫy mâu thuẫn. Cá thể phụ thuộc vào những nhiệm vụ cụ thể và hoàn cảnh bên ngoài, nó định hướng vào lợi ích riêng của mình, do vậy đạo đức nảy sinh ở cấp độ kinh nghiệm chủ nghĩa hoá ra là thường xuyên bị lâm vào sự mâu thuẫn giữa ý thức về bổn phận và sự cảm

1, 2, 3. *Sđđ*, tr. 281, 98, 281.

dỗ của thói ích kỷ. Tính trung thực của thương gia chỉ là một thói ích kỷ tinh tế, sự kiểm chế của những người khác kỷ có thể chỉ là sự lạnh nhạt đơn thuần của kẻ độc ác. Nhưng làm thế nào để phân biệt được những hiện tượng như vậy? Theo Cantor, xác định sự khác biệt giữa lập trường thực sự đạo đức và vẻ bề ngoài của nó là không thể theo con đường kinh nghiệm chủ nghĩa. Ngay sau khi lý tính hàng ngày khước từ cơ sở kinh nghiệm chủ nghĩa thì nó bị mắc vào những phỏng đoán, bị lâm vào những mâu thuẫn trực tiếp với bản thân mình, v.v.. “*Biện chứng tự nhiên*” này, “Những tính toán thực tế kích thích lý tính thông thường của con người vượt ra khỏi khuôn khổ của mình và tiến một bước đến với *triết học thực tiễn*...”¹. Điều này có nghĩa là vượt ra khỏi lĩnh vực những lợi ích trực tiếp và những khát vọng, là đi theo hướng ý thức về bốn phận phù hợp với quy luật khách quan. Đạo đức thể hiện là bước chuyển từ việc tuân thủ lợi ích vị kỷ (đối với Cantor thì đây là lập trường của chủ nghĩa duy hạnh phúc) sang ý thức về bốn phận. Thực ra, Cantor có thừa nhận rằng việc bảo đảm hạnh phúc của bản thân mình cũng là bốn phận, nhưng chỉ khi con người “thực hiện hành vi không có khát vọng nào, hoàn toàn xuất phát từ ý thức về bốn phận, chính khi đó hành vi như vậy có được giá trị đạo đức đích thực của mình”².

Việc phê phán lối sống hẹp hòi được Cantor trình bày rất rộng rãi. Khi mô tả và lên án gay gắt những khiếm khuyết đạo đức của lối sống hàng ngày, Cantor thậm chí còn chuyển sang ngôn ngữ truyền giáo. Đức hạnh luôn đồng thời là lòng dũng cảm, do vậy nó hình thành trong cuộc đấu tranh thường xuyên chống lại những khát vọng xấu xa bẩm sinh. Niềm tin đạo đức trở thành một hệ thống bạo lực nội tâm, thiếu nó thì con người sẽ không thể nhìn nhận mình như thông qua một chiếc gương, không biết sợ hãi một

1, 2. *Sđd*, tr. 242, 234.

điều gì cả. Với tư cách sản phẩm của lối suy nghĩ phản pháp luật, nhưng khuyết tật là bản chất của con quỷ dữ mà con người cần phải đấu tranh chống lại vì “nó nằm ở bên trong mỗi con người chúng ta”¹.

Quyết định đạo đức xét đến cùng là việc phán xét bản thân mình của mỗi con người. Sức mạnh của các quy tắc của lý tính thực tiễn được kiểm nghiệm khi chúng vấp phải những sự cám dỗ giả dối, của lòng tham lam, của thói xu nịnh, của thói phàm ăn, của thói nghiện rượu, của thói háms dục, v.v.. Điều khủng khiếp nhất là khi trong hành vi của mình, con người xúc phạm loài người và tự hạ thấp bản thân mình xuống cấp độ thú vật. Vốn đặc trưng cho đạo đức học Cantơ, quan điểm u ám về con người định hướng vào tính chất đê tiện của các nguyên tắc đạo đức hiện thực. Nhiều câu nói của nhà triết học cho thấy ông không xa lạ với các động cơ căm thù con người của Liutơ².

Theo chúng tôi, sự phê phán đạo đức của Cantơ có được tính chất và ý nghĩa lịch sử khi ông chỉ ra những phương diện xã hội thật sự của nó. Chúng ta có thể chỉ ra sự đả phá của Cantơ chống lại nhà nước chuyên chế phong kiến là nhà nước làm nhục con người. Ông cũng coi sở hữu tư sản là tội ác xét từ góc độ kỳ vọng đạt tới sự bình đẳng của loài người. Lợi ích của nhà tư sản và đức hạnh là đối lập trực tiếp với nhau; sự pha trộn giữa chúng đem lại lợi ích thực sự vật hoá và tha hoá con người trên thực tế. Cantơ nhận thấy rằng khi không suy ngẫm về động cơ đích thực của mình, cá nhân trở nên một cỗ máy, nó hoàn toàn không còn có tự do thực sự vì tự do của nó không còn có định hướng của mình là những giá trị đạo đức của cộng đồng, của loài người. Với cách nhìn nhận như vậy về tự do cá nhân nói riêng và về quan hệ giữa cá nhân và cộng đồng loài người, Cantơ đã tiến một bước lớn trên con

1, 2. *Sđđ*, 242, 341.

đường nhận thức về bản chất giá trị nhân văn chung loài người của những nguyên tắc và những giá trị đạo đức. Đây cũng là đóng góp lý luận quan trọng của Cantor, nó đang thực sự trở nên cấp bách trong bối cảnh toàn cầu hoá ngày nay, khi mà các quốc gia và các dân tộc ngày một tăng cường tham gia vào quá trình toàn cầu hoá nhưng đồng thời cũng phải giữ gìn môi trường sống nhân văn chung của loài người trên trái đất. Đó chính là tư tưởng về văn hoá hoà bình với tư cách định hướng sống căn bản của loài người đối với mỗi con người, mỗi tộc người, mỗi xã hội, mỗi quốc gia trong quan hệ với nhau.

Bản sao lưu trữ

TỪ SỰ PHÊ PHÁN CỦA MÁC ĐỐI VỚI QUAN NIỆM PHÁP QUYỀN CỦA HÊGHEN - ĐẾN KHÁI NIỆM CÔNG LÝ TRONG XÃ HỘI ĐỊNH HƯỚNG BỞI THỊ TRƯỜNG

HUANGING - HUEI
VÀ TRẦN VĂN ĐOÀN*

1. Đề dẫn quan

Sự phê phán của Mác đối với quan niệm pháp quyền của Hêghen cốt là để chỉ ra rằng: giải pháp do Hêghen đề xuất trước những vấn đề liên quan đến pháp quyền là mang tính phi thực tiễn. Theo Mác, trong một xã hội công dân của thứ pháp quyền đó, việc mọi cá nhân đều có quyền theo đuổi lợi ích, bình quyền, các quyền và những phẩm hạnh đạo đức.. chỉ là những khẩu hiệu rỗng tuếch; hay tệ hơn nữa, thứ pháp quyền ấy còn trở thành phương tiện đàn áp trong tay giai cấp tư sản. Như vậy vấn đề không phải đặt ra cho các ý tưởng về công lý, pháp quyền, mà chính là ở chỗ: người ta dùng loại pháp quyền nào, loại công lý nào. Cũng bởi các

* Huang Ing-huei, Nhà kinh tế học, Trường Quản lý và Doanh nghiệp, Tsinghua University, Peking; Chủ tịch, *Open Society*, Taipei. Trần Văn Đoàn, Giáo sư, tiến sĩ triết học, Phân viện Triết học, Trường Đại học Quốc gia Đà Bắc.

quyền năng không bao giờ tách rời khỏi quyền lực, bởi vậy vấn đề quyền lập pháp chắc chắn phải là mối quan tâm chính của Mác.

Hêghen coi xã hội công dân như hình thái biểu đạt Cái Tinh thần một cách hoàn hảo nhất từ trước đến nay, bởi đây là giai đoạn cuối trong tiến trình biện chứng của lịch sử. Nó bao hàm trong bản thân đồng thời cả cái đặc thù lẫn cái phổ biến¹, cả tự do lẫn tất yếu, cả ý chí chủ đạo (volonte generale) lẫn ý chí chung của tất cả (volonte du tout) điều mà Rút-xô đã không thể kết hợp được²; và đó cũng là “hệ thống” của các “nhu cầu”

Xã hội công dân (hay xã hội tư sản) tôn trọng nguyên tắc tự hữu, theo đó, mỗi công dân, tùy theo mục tiêu của mình, đều có quyền tự quyết trong việc lựa chọn cho mình một công việc. Trong xã hội công dân, mỗi cá nhân đều tự do, song cũng đều phụ thuộc vào tất cả những người khác. Đời sống xấu, tốt của mỗi cá nhân đều gắn chặt với tất cả những người còn lại; và chỉ được bảo đảm trong khung cảnh kinh tế mà thôi³. Bởi vậy, nhà nước chỉ mang tính hình thức mà không có ý nghĩa đáng kể. Trong số những đặc trưng nói trên, thì cơ sở hạ tầng của xã hội công dân là cái tỏ ra hợp lý nhất, và do đó, lý tưởng nhất. Chính điều này đã nuôi dưỡng cái ý tưởng cho rằng, pháp luật, đạo đức, v.v. của xã hội công dân

1. Hegel, *The Philosophy of Right.*, Translated with Notes by T. M. Knox (London: Clarendon Press, 1952), 260: “The principle of the modern states has prodigious strength and depth because it allows the principle of subjectivity to progress to its culmination in the extreme of self-subsistent personal particularity, and yet at the same time brings it back to the substantive unity and so maintains this unity in the principle of subjectivity itself.”

2. Hegel, *Encyklopaedie*, Sect. 163.

3. Karl Loewith, *From Hegel to Nietzsche -The Revolution in Nineteenth-Century Thought* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), p. 242.

là “luôn đúng”: “Cái gì hợp lý thì tồn tại, cái gì tồn tại thì hợp lý”¹.

Phản bác Hêghen, Mác chỉ ra rằng sự phân tích của Hêghen về xã hội tư sản vẫn còn nhiều khiếm khuyết, và rằng logic biện chứng có thể đưa đến một hệ quả ngược với kết luận của Hêghen. Trong xã hội tư sản, vẫn không có sự nhất trí giữa cái cá thể và cái toàn thể, giữa tự do và tất yếu, giữa lợi ích riêng tư và lợi ích chung; thật ra, đây là một xã hội phi lý, mà trong đó, một giai cấp đặc biệt (giai cấp tư sản) đòi người ta phải thừa nhận bản thân nó như cái phổ biến và như cái thống trị. Bởi vậy, bình đẳng, pháp quyền, v.v. là bình đẳng và pháp quyền của những người thuộc giai cấp ấy. Và điều đó là hoàn toàn không công bằng và sai trái. Để sửa lỗi lầm này, Mác chỉ ra rằng, cần phải làm một cuộc cách mạng triệt để, và chỉ bằng cách đó mới có thể thủ tiêu được cơ sở hạ tầng của xã hội công dân, và chuyển giao chính quyền cho giai cấp thực thụ, tức là giai cấp vô sản. Với tư cách là một giai cấp phổ biến, đại diện cho lợi ích phổ quát, giai cấp vô sản đòi hỏi quyền lợi cho chính họ, bởi lẽ họ là một lực lượng hiện thực. Sở dĩ như vậy là vì lao động là cái đang *tồn tại* và hữu ích. Như vậy, mệnh đề của Hêghen nói rằng “Cái gì hợp lý thì tồn tại” có thể đảo lại thành “Cái gì tồn tại là hợp lý” Lao động tất thắng (*Labor omnia vincit*)².

Rõ ràng là niềm tin của Mác đối với sức mạnh của giai cấp vô sản đã được hun đúc bằng logic của ông - cái mà ông thú thật là đã vay mượn từ Hêghen³. Theo logic này, cái hợp đề tối hậu của lịch sử phải là một nhà nước (hoặc một “giai cấp”) mang tính phổ quát và tất yếu. Đây là một giai cấp mà mỗi thành viên của nó, bằng lao động của bản thân, có thể sống, hưởng thụ phúc lộc của cuộc sống,

1. *Philosophy of Right*, Preface. Knox, p. 10: “What is rational is actual, and what is actual is rational.” Hegel also expresses and explains this idea in *Enzyclopedie*, 6.

2. Literally translated as “Labour wins all.”

3. *Capital*, vol. 1 (1867), Second Preface, 1873).

hoàn toàn tự do và không lệ thuộc, v.v.. Tóm lại, giai cấp vô sản bảo đảm các quyền thực tế cho các thành viên của mình. Rõ ràng là, Mác đã nỗ lực rất nhiều để dung hoà hai nguyên tắc “volonte generale” và “volonte du tous” của Rút-xô trong xã hội cộng sản chủ nghĩa của ông.

Như vậy, quyền lập pháp và hệ thống các quyền của giai cấp vô sản đã được hậu thuẫn bởi lực lượng sản xuất mà giai cấp này nắm trong tay. Và một kết luận hoàn toàn hợp logic mà ai cũng có thể suy ra được từ mệnh đề của Mác là: *quyền lập pháp phải được sinh ra từ bên trong lực lượng sản xuất*. Bất cứ giai cấp nào sở hữu lực lượng sản xuất thì đều có được cái “quyền” thiết lập nên các luật lệ. Điều đó có nghĩa là, nếu giai cấp vô sản sở hữu lực lượng lao động, thì nó cũng có quyền như vậy. Cũng giống như thế, nếu một giai cấp hoặc một tác nhân nào đó sở hữu được lực lượng sản xuất, thì nó *phải có những quyền tương tự* trong việc lập ra một chương trình nghị sự để buộc người khác phải đi theo. Đây là một chủ đề hết sức quan trọng mà chúng tôi phải đề cập đến.

Hiện nay, thị trường, tư bản, và thậm chí là thị trường trái phiếu đang sản sinh ra cái sức mạnh đáng kinh ngạc như: thúc đẩy lực lượng sản xuất; làm thay đổi địa - chính trị; đặt ra các luật lệ mới; làm biến dạng các giá trị đạo đức và thậm chí là cả ý niệm thẩm mỹ nữa. Thực tế này đã xác nhận một cách “trực tiếp” và “đúng đắn” cái “nỗi đau” mà từ lâu người ta đã nghi ngờ là: thị trường nắm giữ pháp luật¹. Như vậy, nhất thiết phải trở lại với định đề đã được Mác nhấn mạnh nhiều lần là: lấy phê phán làm phương tiện để lột mặt nạ đạo đức giả của cái yêu sách về lập pháp - xuất phát từ một xã hội dựa vào thị trường. Để luận chứng cho trường hợp mà chúng tôi đã nêu lên trước đó, chúng tôi bắt

1. Xem: John Scott, *Corporations, Classes and Capitalism* (London: Hutchinson, 1979), chap. 4, sect. “Who controls the controllers,” pp. 76 ff.

dầu bằng sự phê phán của Mác đối với quan niệm pháp quyền của Hêghen, và sau đó kết thúc bằng sự phê phán của chính chúng tôi đối với hệ thống pháp luật trong xã hội bị định hướng bởi thị trường.

2. Mác phê phán quan niệm công lý trong xã hội công dân của Hêghen

Sự phê phán của Mác đối với quan niệm công lý của Hêghen đang là chủ đề được nhiều học giả (những người gắn bó mật thiết với chủ nghĩa Mác như các nhà triết học và kinh tế học) đi sâu nghiên cứu¹. Bằng cách này hay cách khác, họ đều nhất trí với Mác rằng, không thể hiểu được khái niệm “công lý tự nó”, cho dù khái niệm này được rút ra từ quan niệm pháp quyền của Hêghen; bởi lẽ, Hêghen đã đề cập đến cái sau này một cách hết sức trừu tượng². Luận điểm được Mác phát triển ở đây là: không phải công lý đã đem lại cho các quyền tính hợp pháp, mà chính là quyền lực (chính trị, tôn giáo và kinh tế), và đương nhiên - chính là những kẻ nắm giữ quyền lực cùng với lợi ích cá nhân của họ³. Và như thế, công lý

1. Xem: Schlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge, 1972); Schlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968). Further: Lucio Colletti, *Marxism and Hegel* (1969); George Lichtheim, *From Marx to Hegel and Other Essays* (1971); Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (1941); Louis Althusser, *For Marx* (New York, 1969), etc.

2. Karl Loewith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. Trans. David E. Green (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), p. 95. Marx for example has objected to Hegel, in Loewith's words: "In Hegel, the world was given philosophical form; in Marx, philosophy must become completely worldly. Hegel's system is seen in a single abstract totality, having it as its other side a total irrationality."

3. The 23 year old Marx had seen this point in his doctoral dissertation on Epicurus and Democritus (1840-41): "Greek philosophy seems to encounter what a good tragedy should not encounter: a feeble

trong tay họ chỉ là những mỹ từ, hay tồi tệ hơn nữa, là cái công cụ bất công để phục vụ lợi ích riêng tư của họ:

“Từ lâu tôi đã quan tâm nhiều đến... "quyền bình đẳng" và "phân phối công bằng"... cốt để chỉ ra rằng, thật là một tội ác nếu cứ cố tình: Một mặt, cứ ấn tống vào Đảng của chúng ta các thể loại giáo điều, tư tưởng mà ở một giai đoạn nhất định còn có ý nghĩa, nhưng bây giờ đã trở thành mớ rác rưởi ngôn từ lỗi thời; mặt khác, lại xuyên tạc cái nhìn hiện thực (mà phải tốn rất nhiều công sức mới làm cho nó thấm được vào trong Đảng để bây giờ bén rễ trong đó) bằng những luận điệu ý thức hệ ngớ ngẩn về quyền và những thứ cận bã khác những thứ mà hiện đang lan tràn trong đám người dân chủ và những người xã hội chủ nghĩa Pháp”¹.

Nếu hiểu trong văn cảnh này thì vấn đề công lý chỉ giữ vai trò thứ yếu trong phê phán của Mác, vì công lý cần được thấu hiểu trong văn cảnh của ý thức hệ nói chung². Đối với Mác, mối quan tâm chính phải là quan hệ giữa quyền lực và quyền năng. Và một lần nữa, vấn đề ấy không thể giải quyết nếu không tiến hành phê phán toàn bộ cấu trúc xã hội mà trong đó công lý được nuôi dưỡng,

ending. With Aristotle, the Macedonian Alexander of Greek philosophy, the objective history of philosophy in Greece seems to come to a halt .

Epicureans, Stoics, skeptics, all seem inappropriate postscript, completely out of proportion to their mighty premises.” MEGA, I/1, p. 13. Quoted from Loewith, op. cit., p. 92. For English version, we follow *The Collected Works of Marx and Engels* (London: Lawrence and Wishart, 1975 ff.). Abb. as MECW.

1. Marx. C, Engels F. *Phê phán Cương lĩnh Gotha* (1875). In *Selected Works* in two volumes (Moscow: The Foreign Language Publishing House), vol. 2, p. 25. Hereafter as SW. Quoted from Steven Lukes, *Marxism and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 7

2. Marx. C, Engels F. *Tuyên ngôn của Đảng Cộng sản*, II: “Was beweist die Geschichte der Ideen anders, als dass die geistige Produktion sich mit der materiellen umgestaltet? Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse.”

phát triển và ngày càng trở nên tệ hại. Đây là nguyên nhân khiến Mác chống lại quan điểm lịch sử của Hêghen và phê phán cách hiểu của Hêghen về nhà nước. Theo quan điểm của Mác, lịch sử nhân loại không phải là cái tiến trình tự khẳng định của Cái tinh thần, mà đúng hơn là lịch sử đấu tranh của con người để giành lấy các quyền của chính họ. Bởi vậy, Mác luôn hiểu lịch sử của Đảng Cộng sản và lịch sử cách mạng chính là theo nghĩa này. Lịch sử này khởi đầu bằng nhiệm vụ đánh đổ toàn bộ cấu trúc của các xã hội trước đó, cùng với hệ thống pháp luật và ý thức hệ của chúng (mà dưới nhãn quan của Mác, ý thức hệ ấy vốn không mang tính công lý, bởi nó dựa trên nền tảng lợi ích tư hữu và nhu cầu cá nhân¹); và kết thúc bằng việc thực hiện một xã hội không có giai cấp, tự do và tự quản².

Như vậy, nói đúng ra là: Mác cố gắng thủ tiêu hệ thống hai giai cấp của xã hội tư sản, chứ không phải là giai cấp *in se* (nói chung)³; và rằng: ông ước muốn tạo lập ra một sự phân phối công

1. Marx agues against the bourgeois class: "Here man is far from being conceived as a member of a general class; rather the life of this class itself, society, is conceived as a framework external to the individuals, a restriction upon their original independence. The only bond holding them together imports... needs and private interests." MEGA I/1, pp. 595 ff. See also *The Communist Manifesto*.

2. In the *Communist Manifesto*, Marx describes the proletariat as the 'universal estate,' which has 'no particular interests of its own, but rather represents the "universal interests" of mankind. See also J. Kuczynski, *The Rise of Working Class* (1967).

3. As a matter of fact, the first words of the *Manifesto* "Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkaempfen" is often interpreted, fallaciously, as Marx's intention of abolishing classes. One forgets that in the same *Manifesto*, Marx and Engels drawn a programme, one of many aims of which is a formation of the proletariat as a class: "Der naechste Zweck des Kommunisten ist derselbe wie der aller uebrigen proletarischen Parteien: Bildung des Proletariats zur Klasse, Sturz der Bourgeoisieherrschafft, Eroberung der politischen Mact durch das Proletariat."

bằng các lợi ích và nhu cầu theo nguyên tắc “làm theo năng lực và hưởng theo nhu cầu”

Bây giờ thì vấn đề là: không phải lực lượng hợp lý (hợp lẽ phải. ND) được triển khai, mà ngược lại, thay vào đó là lực lượng bất hợp lý. Điều đó có nghĩa là, sự phân phối công bằng sẽ chẳng có lợi cho bất kỳ lực lượng nào, và đương nhiên, vì thế sẽ chẳng có thể lực chính trị nào quan tâm đến nữa. Giá trị đạo đức không phải là lý do theo đuổi của giai cấp vô sản, mà chỉ là hệ quả, với điều kiện là giai cấp này nắm được quyền lực. Mác là người khá lạc quan, ngay cả khi ông hiểu quá rõ rằng, số lần đấu tranh chắc chắn phải nhiều hơn số lần thắng lợi của bên kia - (mà việc thắng lợi của bên kia lại là điều thường xuyên xảy ra, vì họ nắm trong tay quyền lực). Đó là lý do vì sao Mác viết rằng: người cộng sản “nói chung là không thuyết giảng đạo đức”¹. Bởi có ích gì khi công lý, tình thương, và các giá trị dân chủ mà lại không đi kèm với quyền lực thật sự? Cái nền dân chủ để non ở Hy Lạp cổ đại đã phải đi đến một kết cục đẫm máu - chết theo Xôcrát; cũng bởi vậy mà hy vọng cháy bỏng về quyền bình đẳng trong nhân dân đã bị dập tắt, và mĩa mai thay, lại bị dập tắt bởi chính bàn tay của những kẻ lớn tiếng cổ xúy cho nền dân chủ. Nền dân chủ chết yểu của cuộc cách mạng đầy bất ngờ - Cách mạng Pháp, cũng đã chứng thực cho tấn thảm kịch này.

2.1. Các quyền và lợi ích trong xã hội công dân

Như vậy, không thể hiểu được vấn đề “các quyền”, và chắc là,

1. *The German Ideology*, 36-7: “[the communists] do not preach morality at all, as Stirner does so extensively. They do not put to people the moral demand: love one another, do not be egoists, etc.; on the contrary, they are very well aware that egoism, just as much as selflessness, is in definite circumstances a necessary form of the self-assertion of individuals.”

không thể giải quyết được nó nếu như chúng ta không hiểu về quyền lực. Đến lượt mình, vấn đề quyền lực lại không thể tách khỏi những lợi ích riêng tư của con người, cũng như tách khỏi sự phân bổ lợi ích các lợi ích đó¹. Trong trường hợp này, Tô-mát Hố-bơ (1588-1679) đã đúng. Khi nhìn thấu bản tính vị kỷ của con người, ông đã đòi hỏi “quyền lực công cộng” (hay “chủ quyền”) phải đứng ra điều phối các lợi ích cá nhân và lợi ích nhóm. Luận cứ của ông, về cơ bản, là hữu lý: bản chất của các sinh thể - con người là quan tâm đến lợi ích riêng tư của mình, nhất là phải bảo toàn mạng sống của mình. Tuy nhiên, vì phương tiện sống khan hiếm và vì quá tải nhân khẩu, nên cuộc đấu tranh sinh tồn là không thể tránh khỏi. Để sống sót, con người phải tìm ra phương cách hợp lý là chấp nhận cái gọi là “common-wealth” (cộng đồng chung/ nhà nước) và phục tùng “sovereign power” (một quyền lực chung/ chủ quyền). Quyền lực này có quyền năng điều tiết và phân bổ lợi ích giữa các thành viên tuân thủ nó². Nếu mệnh đề này của Hố-bơ là có lý, thì việc tồn tại một quyền lực tối cao (tức là giai cấp thống trị) là hoàn toàn tất yếu.

Mác có cách tiếp cận khác. Theo ông, chẳng có gì đảm bảo rằng, giai cấp thống trị sẽ buông lợi ích riêng tư của mình để phụng sự cho lợi ích chung. Trên thực tế, lịch sử đã chứng tỏ điều ngược lại với tiên đoán lạc quan của Hố-bơ. Nhà nước, trên thực tế, nằm trong tay các nhà tư bản; và ý tưởng về sự chia sẻ quyền

1. In the *Communist Manifesto* Marx and Engels have discovered the factor of power in capitalism: “Das Kapital ist also keine persoenliche, es ist eine gesellschaftliche Macht.” They therefore prescribed that one of the most important aims of the Communist is to get access to power.

2. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651) in *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. 3. Ed. W. Molesworth (London: John Bohn, 1839). Reprinted and ed. Robert Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

lực là một ý tưởng trừu tượng - chỉ tồn tại trong đầu các nhà triết học mà thôi. Do đó, Mác đi đến kết luận: để giải quyết vấn đề bất bình đẳng, bất công, v.v., thì không có sự lựa chọn nào khác là phải nhờ đến tận gốc rễ cái cơ sở sinh ra chúng, tức là phải tạo ra một xã hội phi giai cấp thay cho xã hội có giai cấp. Ông đã lạc quan khi tiên đoán rằng, cùng với việc trừ bỏ xã hội có giai cấp, vấn đề quyền lực cũng biến mất, và hệ thống đặc quyền cũng vì thế mà biến mất theo. Kết cục là, quyền bình đẳng giữa người với người sẽ được thiết lập.

2.2. Sự phê phán của Mác

Chúng ta quay trở lại với sự phê phán của Mác đối với quan niệm pháp quyền của Hêghen. Trong *Triết học pháp quyền*, Hêghen nêu ra một mệnh đề về nhà nước đương đại (hiện đại), mà sau này được Buchanan tổng kết như sau: (1) Mục đích của lịch sử là sự nhận thức của Cái Tinh thần về tự do của chính nó và lịch sử là quá trình thực hiện sự tự do ấy; (2) “Nhà nước (đương đại) là sự thực hiện trọn vẹn khái niệm tự do; nó là sự tổng hợp của tự do khách quan và tự do chủ quan”¹. Còn xã hội công dân được hiểu như hệ quả dẫn xuất từ các tiền đề nói trên (*bürgerliche Gesellschaft*). Theo cách hiểu của Hêghen, xã hội công dân là hiện thân của một xã hội mới, tức là xã hội tư sản với cách thức biểu đạt mới về chất cái tự do mang tính chủ quan và khách quan: đây là một xã hội hậu phong kiến, định hướng bởi thị trường. Tóm lại, mặc dù Hêghen không sử dụng trực tiếp những thuật ngữ này, nhưng xã hội tư sản mà ông nói đến ở đây được hiểu như hình thức ban đầu của xã hội tư sản. Theo cách diễn đạt của Buchanan thì xã hội công dân của Hêghen có những đặc tính sau²:

1, 2. Buchanan, p. 1. p. 7.

- a) cạnh tranh, tương tác một cách vị kỷ, dựa vào sở hữu tư nhân và thị trường¹;
- b) phát triển liên tục công nghệ và phát triển tính tổ chức trong sản xuất²;
- c) đô thị hoá không ngừng, đi kèm với sự phân hoá ngày càng sâu sắc giữa đời sống thành thị và đời sống nông thôn³;
- d) phân tầng xã hội: giai cấp rất giàu và giai cấp rất nghèo cùng tồn tại bên cạnh nhau, và sự phân hoá như vậy là dài lâu “tầng lớp dưới” bị bản cùng hoá cả về mặt vật chất lẫn văn hoá⁴; và
- e) sự phát triển nhanh chóng của thị trường thế giới; hệ quả đi kèm với quá trình này là sự gia tăng tính tùy thuộc lẫn nhau giữa nhân dân và các dân tộc trên thế giới⁵

Điều quan trọng hơn cả là Hêghen cũng đã phát hiện ra rằng, các cá nhân trong xã hội công dân bị thúc đẩy hành động bởi những lợi ích đặc thù và nhỏ hẹp của họ, hơn là bởi một quan điểm nào đó về lợi ích chung. Họ coi nhau là những phương tiện để đạt mục đích riêng tư của mình⁶.

2.3. Quan niệm của Mác về pháp quyền

Theo quan điểm của Mác, cũng vì đạo đức (nói chung) và công lý hay tình yêu (nói riêng) không giữ vai trò là những tác nhân cơ bản; và cũng vì chúng dễ dàng bị giả mạo và bị lạm dụng như những công cụ của hệ tư tưởng, nhằm phục vụ cho quyền lợi của

1. Hegel, *The Philosophy of Right*, ed. by T.M. Knox (London, 1973), P. 189, 267.

2. Id., p. 128, 129.

3. Id., p. 131, 270, 271.

4. Id., pp. 148, 149, 277.

5. Id., pp. 151, 152, 178.

6. Buchanan, p. 7.

giai cấp thống trị, nên ý tưởng của Hêghen về vai trò tuyệt đối của Cái Tinh thần đang thị hiện dưới dạng “công lý”, “tình yêu”, “bác ái”, “lẽ phải” - xem ra là sản phẩm thuần túy của cái phi hiện thực. Vả lại, lịch sử nhân loại không phải là cái đang diễn ra trong đầu óc con người. Đến lượt mình, sự tiến bộ của nhân loại cũng còn xa mới có thể xem như “tiến trình nhận thức về tự do” Như vậy, sự phản bác của Mác đối với Hêghen, tập trung vào tính tương hợp giữa các hình thái tổ chức xã hội với nhận thức về tự do.

Sự phê phán của Mác đối với hệ thống pháp quyền trừu tượng của Hêghen, cũng như đối với cách giải quyết của Hêghen - xét từ góc độ lý thuyết - xem ra rất hứa hẹn. Tuy nhiên, thật đáng tiếc là cách giải quyết của vị “Mác trẻ” này chẳng thể tiến xa hơn người tiền nhiệm của mình (Hêghen), bởi tính chất ảo tưởng của nó. Bằng cách nào có thể xoá bỏ được xã hội có giai cấp, một khi hiện tượng con người tự mình tạo thành nhóm là một đặc tính cố hữu của xã hội? Giai cấp vô sản - kẻ được Mác phong cho là “giai cấp của các giai cấp” trong *Tuyên ngôn của Đảng cộng sản* (1848), trên thực tế là một giai cấp quá ưu suất sắc. Sau này, Mác đã hiểu rõ cái sự thật này (khi ông viết chương cuối của *Tư bản III*, và chương 17, phần 6 trong *Các học thuyết giá trị thặng dư*) rằng: người ta không thể nghĩ về xã hội mà không có các giai cấp, và rằng sự tồn tại các giai cấp là tình trạng thường xuyên của xã hội. Như vậy, ông đã nghi ngờ sự phân tích ban đầu của mình về giai cấp, vì “thể trạng hiện thực của xã hội, không thể nào khác, chỉ được cấu thành từ giai cấp của những người công nhân và giai cấp của các nhà tư bản công nghiệp”¹. Ông đã phát hiện ra rằng, việc một giai cấp mới có thể xuất hiện là do các điều kiện xã hội quy định. Cũng ở phần này, Mác đề cập rất rõ đến sự hiện hữu của giai cấp trung

1. Tom Bottomore, “Class” in *A Dictionary of Marxist Thought*, ed. T. Bottomore (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p. 75.

lưu với tư cách là một bước chuyển của sự hình thành chủ nghĩa tư bản. Chẳng hạn, ông viết:

"Điều mà [Ricácđô] đã quên không nhấn mạnh là sự gia tăng liên tục về số lượng các giai cấp trung lưu... những người đứng giữa một bên là các công nhân và bên kia là các nhà tư bản và các chủ đất... họ trụ lại với tất cả nỗ lực bằng cách dựa vào lao động của bản thân, và đồng thời tăng cường an ninh xã hội và gia tăng quyền lực cho bản thân họ lên gấp hàng nghìn lần"¹.

Vì mục tiêu của chúng tôi là tìm hiểu vấn đề công lý, và vì vấn đề xã hội có giai cấp là một phần của sự bất công trong xã hội, nên chúng tôi sẽ không chú trọng đến sự hiện hữu hay sự xuất hiện của giai cấp, mà chủ yếu là hướng tới mối quan hệ giữa giai cấp và quyền lực. Theo hướng này, sự phê phán của Mác đối với ý niệm công bằng của Hêghen, cần phải được xem xét từ giác độ quyền lực. Giả định ở đây là: công lý (công bằng, lẽ phải) gắn bó chặt chẽ với các quyền năng, và do vậy, gắn với kẻ nắm giữ nó, tức là những kẻ dương quyền.

Một khi đã không trừ bỏ được xã hội có giai cấp, vậy thì phương án tiếp cận của Mác đối với vấn đề công lý và pháp quyền buộc phải đảo lại. Và như thế thì không thể xoá bỏ được công lý, đạo đức, quyền năng, v.v. (và do đó cũng không thể coi chúng như những ảo tưởng hay các thiên kiến do các nhà tư bản hay các địa chủ nguy tạo ra)²; trái lại, cần phải chấp nhận chúng như cái tất yếu³. Trong bài viết này, chúng tôi cố gắng đi theo con đường của

1. *The Capital*, III, chap. 18, Sect. B, 1 d.

2. *The Communist Manifesto*, p. 495.

3. In the draft of the General Rules of the International Working Men's Association (1864), Marx held the view that all members have to accept that 'truth, justice, and morality, as the basis of their conduct towards each other and towards all men' (Marx 1864a: 386-9). Moreover,

Mác , tức là tập trung vào mối quan hệ bên trong giữa quyền lực với pháp quyền, và do đó, chính là tập trung vào nội dung của khái niệm “công lý” (công bằng, lẽ phải). Tuy nhiên, chúng tôi không chỉ dừng lại ở đó mà cố đi sâu vào lột tả sự thật “ai là kẻ có quyền” Đây là câu hỏi hết sức có ý nghĩa, nhất là trong bối cảnh toàn cầu hoá hiện nay, và trong bối cảnh của cái mà người ta vẫn gọi là xã hội thị trường. Có thể khái quát ý tưởng của chúng tôi như sau: Giả định là vấn đề pháp quyền không tách rời vấn đề quyền lực; vậy thì điều hợp lý trước hết phải là câu hỏi “ai là người sẽ nắm quyền lực”: Nhân dân? Những kẻ cai trị? Hoặc giả là thị trường? Hay lại là những kẻ nắm giữ thị trường? Câu hỏi này tất yếu sẽ dẫn đến câu hỏi thứ hai: liệu có tồn tại cái khả năng phân phối công bằng và cái khả năng đảm bảo quyền bình đẳng trong một xã hội bị định hướng bởi thị trường hay không?

3. Vấn đề lập pháp trong xã hội bị định hướng bởi thị trường

Vấn đề mà chúng tôi đặt ra khá giản dị: phải chăng các quyền được thiết lập dựa trên quyền lực? Và nếu thật như vậy thì quyền lực đó là như thế nào? Là đạo đức, trí tuệ, truyền thống hay là thị trường? Liệu có phải quyền lực được xây dựng trên cái gọi là “sự đồng thuận” (Habermas), như người ta vẫn thường nghĩ trong hệ thống dân chủ? Hay nó dựa vào cái gọi là “lực lượng giải phóng”? Kéo theo sau những câu hỏi như vậy là hàng loạt câu hỏi khác, đại

Marx once insisted in his Inaugural Address to the International that all workers have to “vindicate the simple laws of morals and justice; which ought to govern the relations of private individuals, as the rules paramount of the intercourse of nations’ (Marx 1964b, p. 385). Lukes, pp. 6-7. Marx seems to be well aware of his own contradiction, and reluctant to accept this reality. See his letter to Engels of 4 November 1864 (1864c, p. 182).

loại như: Quyền lực ấy mang tính tự nhiên hay nhân tạo? tích cực hay tiêu cực? tự do hay có điều tiết? và v.v..

3.1. Tư bản và thị trường

Như chúng tôi đã nêu ngắn gọn rằng, Mác đã ý thức được một sự thật là tư bản sở hữu một quyền lực nào đó; và rằng, thị trường (mà ở đó tư bản được nuôi dưỡng và lớn mạnh) cũng là một thứ quyền lực. Bởi vậy, cần phải quan tâm đến chúng, khảo sát xem chúng đang làm chủ những quyền lực gì và tính chất của những quyền lực ấy ra sao.

Chúng ta đã biết rằng, xã hội công dân được Hêghen mô tả và được Mác nhận thức là vào giai đoạn thế kỷ XVIII XIX, nhưng giờ thì xã hội ấy đã phát triển hoàn toàn thành xã hội tư bản. Chẳng bao lâu, sẽ không còn một nhà nước nào hay giai cấp nào có thể kiểm soát được xã hội này nữa. Ở góc độ nào đó, thì điều ngược lại xem ra đúng hơn: xã hội này quy định đường lối của nhà nước, điều chỉnh lối sống của nhân dân, và bành trướng tràn qua lãnh thổ của bất kỳ quốc gia (dân tộc) nào. Đây cũng là một xã hội mà trong đó, các cá nhân được tự do giao dịch kinh doanh theo toan tính của họ sao cho thu được lợi nhuận tối đa; và các cá nhân được tự do sở hữu tư bản của mình, tự do nắm giữ tư liệu sản xuất của mình. Người tiêu dùng hoàn toàn tự do trong việc lựa chọn các sản phẩm vốn được sản xuất ra nhằm phục vụ lợi ích của chính những người tiêu dùng¹. Tóm lại, điều mà Hêghen đã từng mô tả như “sự tự do chủ quan” thì hiện nay đang trở thành yếu tố thống trị, trong khi tính khách quan của tự do lại bị suy giảm đáng kể đối với thị trường.

1. Milton Friedman: *Capitalism and Freedom* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), p. 8.

Cái diện mạo hờ hững và đầy triển vọng của xã hội thị trường là không giả tạo chút nào, nếu như chúng ta nhìn nhận từ chiều đảo của lôgic: xã hội thị trường kích thích tăng trưởng sản xuất bằng cách điều chỉnh và can thiệp vào thị hiếu cũng như nhu cầu của người tiêu dùng¹. Tuy nhiên, nếu nhìn nhận từ chiều thuận của lôgic, tức là từ giác độ của lực lượng sản xuất (quan điểm của Mác), thì hẳn là người ta sẽ rất ngạc nhiên với câu hỏi: vì sao thị trường - cái “khâu lưu thông không để ra lợi nhuận” - lại có thể sản sinh ra một sức mạnh khó tin đến như vậy; và bằng cách nào, nó (thị trường) lại có thể mở rộng phổ quyền lực tới độ bất chấp mọi giới hạn khả dĩ. Chỉ nhìn thoáng qua những ứng xử (các chức năng) của thị trường cũng đã đủ để chúng ta nhận biết được cái nguyên nhân đứng đằng sau sự tăng trưởng của nó - đó không chỉ đơn thuần là lực lượng sản xuất (theo định nghĩa của Mác).

Thứ nhất, thị trường đang có được tình trạng độc lập tương đối, mà cụ thể là, không có chính phủ nào hiện nay lại có đủ thẩm quyền và quyền lực để can thiệp, hoặc chế ngự được thị trường. Theo nghĩa nào đó, chính phủ phải bị “giải tán”².

Thứ hai, thị trường có *muôn mặt* và đa chức năng. Nó là khâu trung gian mà trong đó, mọi hoạt động buôn bán và trao đổi hàng hoá diễn ra; nó cũng là một tác nhân trừu tượng, không bị chế ước bởi không gian và thời gian. Thị trường trí tuệ là một ví dụ, và cái gọi là công ty đa quốc gia là một ví dụ khác nữa. Những ví dụ ấy đã chỉ ra rằng: ngày nay, thị trường và các hoạt động của nó chỉ có thể quan sát và nhận biết trên lý thuyết. Ngoài tư cách môi giới hay tác nhân trừu tượng (giấu mặt), thị trường còn trở thành mục

1. John Kenneth Galbraith: *American Capitalism* (Massachusetts: Riverside Press, 1952).

2. Friedman, op. cit., p. 3: “The second broad principle [of capitalism] is that government power must be dispersed.”

tiêu và phương tiện của hoạt động con người. Nó kích thích các hoạt động mới, trợ giúp việc hình thành các tổ chức mới, thể chế mới, và có lẽ là cả giai cấp mới nữa. Tóm lại, nó làm thay đổi cấu trúc của xã hội con người và cả cách thức ứng xử của con người¹.

Thứ ba, nó đang mở rộng quyền lực vượt ra ngoài hoạt động kinh tế thuần túy và xuyên thấu vào các lĩnh vực khác. Văn hoá của chúng ta ngày nay là: văn hoá “công nghiệp”, văn hoá “tư bản”, văn hoá “tiêu dùng” và văn hoá thông tin hay một thứ văn hoá nào nữa tương tự. Như vậy, có thể tin tưởng mà nói rằng: biến động đối với văn hoá đang gia tăng nhanh chóng, thậm chí là đối với cả giá trị đạo đức của chúng ta (đạo đức đã trở thành cái mà chúng ta thường gọi là “đạo đức thị trường”). Không có sự phản kháng nào, cũng không có sự bác bỏ hay thách thức nào đủ mạnh để bắt thị trường phải dừng lại; hoặc rút lui ra khỏi cuộc sống của chúng ta. Ngược lại, chúng ta bị buộc phải rà soát lại những giá trị đạo đức sao cho có thể quan hệ được với thị trường, và những giá trị đạo đức ấy thường được mặc định như một phần của cơ chế thị trường. Khỏi cần nhắc đến nỗ lực của các nhà triết học trong việc tìm kiếm một thứ đạo đức mới, đủ sức để điều chỉnh những vấn đề đang nảy sinh trong một xã hội bị định hướng bởi thị trường. Tuy nhiên, không biết là họ có thành công hay không trong việc thuần hoá thị trường; hay là họ buộc phải thoả hiệp với nó giống như trường hợp

1. The structural change of Taiwan society is a case in point. The growth of market forces the government to adopt new policy, to search for new vision, to build new schools, to set up new agencies, to let it more open, etc. See Shaw Yu-ming, *Beyond The Economic Miracle* (Taipei: Kwang-hua, 1988); Wang T.T., ed., *Taiwan Enterprises in Global Perspective* (New York: M.E. Sharpe, 1992). Similar change is now visible in China. See Xu Dixin and others, *China's Search for Economic Growth* (Beijing: New World Press, 1982).

của John Rawls¹, và đáng lưu ý hơn - như trường hợp của Milton Friedman². Tóm lại là: hiện nay, toàn bộ cơ cấu xã hội đang trong quá trình tái cấu trúc dưới áp lực của thị trường³.

Sự phân tích sơ bộ nói trên về các chức năng của cái xã hội bị định hướng bởi thị trường đã cho thấy một sự thật không thể bác bỏ là: hiện nay, thị trường đang nắm trong tay cái quyền lực “tuyệt đối”; sẽ chẳng có cái “Tinh thần Tuyệt đối” (Hêghen); và cũng chẳng có cái “giai cấp tuyệt đối” - tức giai cấp vô sản (Mác). Điều này đưa lại cái cảm giác rằng, xã hội định hướng bởi thị trường là mang tính hợp lý nhất, vì kết cấu của nó được tổ chức một cách hợp lý. Niềm tin vào tính hợp lý và tính bền vững của cấu trúc thị trường đã khuyến khích các nhà kinh tế bắt tay vào xây dựng các mô hình kinh tế theo kiểu mô phỏng một số mô hình toán học⁴, hay mô hình cơ giới của Niuton. Thế theo các mô hình này, các lực lượng thị trường chỉ đạo sự vận động của giá cả và khối lượng hàng

1. John Rawls, *A Theory of Justice* (Massachusetts: Harvard University Press, 1971). See the critique of Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973). Actually, the first principle of justice proposed by Rawls bears a remarkable imprint of classical capitalism: the equal right to the most extensive total system of equal basic freedom.

2. Milton Friedman, op. cit., p. 161 ff. Friedman evidently changes the famous principle “To each according to his ability, for each according to his needs” once led down in *The Communist Manifesto* into “To each according to what he and the instruments he owns produces.”

3. Juergen Habermas, *Legitimation Crisis* (London: Heinemann, 1976). See also Tran Van Doan, “The Crisis of Values The Case of Confucian Values” in *The Crisis of Values in the Post Industrial Society*, vol. 3 (Seoul: Olympic Committee, 1988).

4. The equilibrium principle enjoys a prevalent position in economic theories. So, more than often, market is following the principle of equilibrium between aggregate supply and aggregate demand.

hoá bán ra¹. Không có lực lượng bên ngoài nào có đủ sức để phá ngang hoặc làm thay đổi chiều hướng của thị trường. Nói cách khác, vượt lên trên cả tư bản - một hình thái quyền lực đơn thuần hay thông thường (power in se); giờ đây, thị trường là hình thái siêu quyền lực (super power). Nó thiết định pháp luật, và nó có pháp quyền. Giờ thì quyền lực không còn nằm trong tay những kẻ cai trị, mà trong tay thị trường. Mặc dù tư bản vẫn còn giữ được vai trò quyết định, nhưng cái quan niệm về chúng như “các chủ thể của giá trị” cũng sẽ không tồn tại được lâu; thay vào đó, chúng sẽ được nhìn nhận như “các chủ thể của giá trị sử dụng”, và chúng sẽ bị sáp nhập vào thị trường, dĩ nhiên là với tư cách một bộ phận tùy thuộc.

3.2. Quyền lực của xã hội định hướng bởi thị trường và quyền lập pháp

Cuộc tấn công của Al Qaeda vào toà tháp đôi Trung tâm Thương mại Thế giới ở New York, có lẽ đã đem đến một thông điệp nước đôi: Nó tuyên chiến với hình thái mới của chủ nghĩa đế quốc mà Mỹ là biểu tượng sức mạnh; và quan trọng hơn cả, nó phản ứng bằng còn đường bạo lực với nền chuyên chế của thị trường. Cuộc tấn công đã gây ra những phản ứng rối tung và lẫn lộn. Số đông người Mỹ hoảng sợ, sốc và giận dữ. Họ cảm thấy sức mạnh của Hoa Kỳ bị thách thức. Ngược lại, những người khác, trong đó có cả châu Âu, lại thể hiện rằng: họ hiểu vì sao lại như vậy. Có lẽ là họ

1. Note that the market forces vary greatly depending on whether one uses static equilibrium analysis or dynamic analysis. However, in sum, market adjustment, market speed, and even the stability of market equilibrium, all are dependent on the exact mechanism specified. Here is the reason that all the Federal Reserve Bank (of USA) could do is to give information and to keep the dynamism functioning. It cannot change the mechanism of the market.

cũng có cảm giác khó chịu đối với bất cứ hình thức nào của chủ nghĩa đế quốc. Tuy nhiên, không có nước nào, kể cả các nước thuộc khối Arab lại đứng về phía Bin Laden cùng đồng bọn của hắn khi chúng tấn công vào cơ chế thị trường như vậy. Vấn đề là ở chỗ, thị trường đã trở nên thiêng liêng tới mức không một ai được phép đụng chạm tới nó, kể cả chính phủ Hoa Kỳ. OPEC hiểu rất rõ rằng họ sẽ trở nên giàu có nếu kiểm soát được giá dầu; tương tự, chính phủ Bắc Kinh tin rằng, Trung Quốc sẽ trở thành một siêu cường nếu nó quản lý được hơn một tỷ nhân lực. Điều này là thật, nhưng còn thật hơn là việc họ không thể kiểm soát được thị trường. Và chính thị trường định giá dầu mỏ chứ không phải là các nhà sản xuất. Tương tự, thị trường là kẻ quyết định số phận của một tỷ người, chứ không phải là chính phủ Trung Quốc. Trung Quốc sẽ vẫn nằm trong tình trạng đói nghèo nếu như Đặng Tiểu Bình không tiến hành chính sách mở cửa, thay đổi đường lối, làm cho nó trở nên phù hợp với thị trường. Bởi vậy, đối với câu hỏi “ai là người có quyền ở đây”, sẽ không cần đến câu trả lời nữa, vì sự tồn tại của thị trường đã là câu trả lời rồi.

Với thứ quyền lực gần như tuyệt đối (quasi absolute power), thị trường đặt ra các luật lệ. Việc phán xử “đúng - sai” giờ không còn dựa vào các tiêu chuẩn khách quan (Cantor), cũng chẳng dựa vào tính hiệu quả của hành vi (utilitarianism/ thuyết vị lợi), và lại càng không dựa vào các giá trị truyền thống. Nó tùy thuộc vào thị trường. Thị trường có thể hy sinh một giai cấp hay một nhóm người, chỉ cốt sao bản thân nó khỏe mạnh là được. Để giữ thị trường, người ta có thể đổ hàng ngàn tấn gạo hay hoa quả xuống biển, mà không hề đếm xỉa đến cái sự thật đau buồn là hiện đang có hàng triệu người chết đói. Để kích thích tăng trưởng, sự bất công cũng được thỉnh mời đến¹.

1. Friedmann, p. 162.

Đứng trước những câu hỏi như: "Liệu thị trường có quyền lực thực sự trong việc quyết định số phận của chúng ta hay không" và "Quyền lập pháp (quyền ra luật) được rút ra từ bản thân thị trường hay còn từ nguồn nào khác nữa (chẳng hạn như các nhóm hoạt động vì quyền lợi của chính họ)" thì câu trả lời thoả đáng còn lâu mới có.

Kết luận

Chúng tôi không hoàn toàn nhất trí với quan điểm cho rằng thị trường đang sở hữu một thứ quyền lực vượt ra khỏi tầm kiểm soát của bất kỳ nhóm nào. Nhưng việc giả định rằng thị trường có quyền lực lớn hơn nhiều so với nhà nước, theo chúng tôi, là có cơ sở. Nhưng Hêghen có thể đã không lường được rằng, một con quái vật mới (Frankenstein) đang xuất hiện và lăm le cướp ngôi Thượng đế. Ông đã quá lạc quan (hay đã quá ngây thơ?) mà tin vào sức mạnh của lý tính, và do đó, tin vào khả năng hoà giải giữa nhà nước và xã hội công dân, giữa giai cấp thống trị và nhân dân. Thật ra, người ta chẳng thấy có sự hoà giải nào hết. Thị trường đang giữ "vai trò kép" - vừa đá bóng vừa thổi còi, và nó không có ý định từ bỏ cái vai trò ấy. Nó quyết định hình thức của nhà nước (chứ không phải ngược lại). Mác đã đi xa hơn đôi chút khi ông vạch ra cái ảo tưởng của Hêghen. Xung đột giữa các giai cấp trong xã hội, cũng như giữa xã hội công dân với nhà nước vẫn chưa thể giải quyết được. Các nhà tư bản hiểu rất rõ rằng, họ là ông chủ. Họ tạo ra thị trường, thổi vào đó sức mạnh của họ, và đặt nó lên ngai vàng. Bằng cách đó, chủ nghĩa tư bản chẳng những chưa sụp đổ, mà còn phát triển, nhờ dựa vào cơ chế thị trường - cái do chính tay nó tạo ra. Chính điều này khiến chúng ta không khỏi nghi vấn về quyền được yêu sách của thị trường. Có thật là thị trường là kẻ có quyền ra lệnh cho cuộc sống của chúng ta không?

ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA C.MÁC VÀ PH.ĂNGGHEN - BƯỚC PHÁT TRIỂN MỚI SO VỚI CÁC TƯ TƯỞNG ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA CÁC NHÀ TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC

ĐỖ HUY*

Trong các hệ thống lý thuyết đạo đức trước Mác thì lý thuyết đạo đức học của các nhà triết học cổ điển Đức có một bước phát triển mới. Các học thuyết đạo đức học của nhà sáng lập chủ nghĩa cổ điển Đức Cantơ được trình bày trong các tác phẩm *nhân loại học* và *phê phán lý trí thực tiễn*;... các tư tưởng đạo đức trong *triết học pháp quyền* của Hêghen; hệ thống lý thuyết đạo đức của Phoiơbác được trình bày trong *bản chất đạo cơ đốc* và một vài tác phẩm khác không chỉ đánh dấu bước chuyển quan trọng về nội dung tư duy đạo đức học trong lịch sử phát triển đạo đức của nhân loại mà còn đánh dấu trình độ tư duy đạo đức gắn liền với nhiều tri thức khoa học mới của thế kỷ XVIII - XIX.

Trước hết, các *tư tưởng đạo đức của Cantơ* gắn với sự phát triển của quan niệm về tự do cá nhân và hình thức tư duy biện chứng chủ quan đã được xác lập trong cuộc đấu tranh với hệ tư tưởng đạo đức phong kiến và tôn giáo suốt hàng ngàn năm trước đó. Ngay cả đến thời của Cantơ, các chuẩn mực đạo đức của các

* Giáo sư, tiến sĩ, Viện Triết học.

giai cấp thống trị cũng kìm trói và xác lập rất nhiều thành kiến làm mất tự do của con người. Vì thế các tư tưởng đạo đức của Cantơ mang tính nhân văn mới.

Theo quan niệm duy tâm biện chứng chủ quan của Cantơ thì đạo đức là thái độ chủ quan của *cái tôi đối với người khác*. Tôi có thể đặt ra các chuẩn mực nên làm hay không nên làm. Tôi có thể định ra giá trị của các hành vi. Trong lý thuyết về đạo đức của mình, Cantơ cho rằng đạo đức học có nhiệm vụ *chứng minh sự phụ thuộc của tri thức vào tín ngưỡng*. Học thuyết đạo đức của Cantơ không nói về các quan hệ đạo đức hiện thực nhưng ông sẽ trình bày các *mệnh lệnh tuyệt đối*. Theo học thuyết đạo đức của Cantơ, các mệnh lệnh là sự tôn trọng hành động của cá nhân mà ý chí cá nhân ấy lại luôn luôn có thể là nguyên lý của một *pháp chế phổ biến*.

Mệnh lệnh tuyệt đối mà Cantơ nêu lên gắn liền với *nghĩa vụ đạo đức*. Theo Cantơ, một hành vi đạo đức *cứu người vì thương người* thì không phải là đạo đức chân chính, vì đó không trở thành một nguyên lý pháp chế phổ biến, ở đó không nêu rõ tính biện chứng chủ quan của các quan hệ đạo đức.

Cantơ coi con người như một mục đích chứ không phải là một phương tiện. Đó chính là giá trị nhân đạo trong học thuyết đạo đức của Cantơ với tư cách là sự giác ngộ tự thân.

Cantơ chống đạo đức phong kiến về danh dự và mọi thứ đạo đức chung chung. Cantơ đề xuất đạo đức đi đến giải phóng cá nhân. Về mặt đạo đức, Cantơ thừa nhận có thượng đế, có linh hồn bất tử và ý chí tự do không phụ thuộc vào các động cơ. Quan niệm tự do đạo đức gắn với sự xúi giục của linh hồn bất tử đã đưa các lý thuyết đạo đức của Cantơ đến rất nhiều mâu thuẫn.

Khác với cách tiếp cận với đạo đức của chủ nghĩa duy tâm khách quan, phương pháp tiếp cận với đạo đức của Cantơ *khi xuất phát từ mệnh lệnh tuyệt đối*, đã đặt vấn đề lương tâm cá nhân thành

vô cùng quan trọng. Trong tác phẩm *Phê phán lý tính thực tiễn và Những nguyên lý của siêu hình học về đức hạnh* của Cantor (1785), thì mệnh lệnh tuyệt đối là một phương pháp hành động đạo đức để hành vi của con người trở thành nguyên lý của một phương pháp hành động đạo đức để hành vi của con người trở thành nguyên lý của một pháp chế phổ biến. Có nghĩa là các hành động theo ý chí chủ quan đồng thời có thể là lý chí của mọi người (pháp chế phổ biến). Trong phương pháp tiếp cận với đạo đức của mình, Cantor đã coi đạo đức là cái vốn có của cá nhân. Nó không gắn đạo đức của cá nhân với sự được tự do của cá nhân nhưng không giải thích được tự do của xã hội. Bởi vì ông cho rằng các chuẩn mực xã hội kìm trói quá khích tự do cá nhân. Phương pháp tiếp cận đạo đức của Cantor yêu cầu tuân theo nghĩa vụ luân lý không phải vì quan niệm. Ta cứu người vì một pháp chế phổ biến chứ không phải vì thương hoặc yêu người.

Theo cách tiếp cận này thì đạo đức phải theo ba định lý sau:

1. Tự do của ý chí con người.
2. Có linh hồn bất tử, có báo ân, báo oán, làm điều thiện, kiếp sau được đền đáp.
3. Có nguyên nhân vô thượng = Thượng đế.

Toàn bộ lý thuyết đạo đức và phương pháp tiếp cận với đạo đức của Cantor nhằm vươn tới chủ nghĩa tự do cá nhân và sự ràng buộc của linh hồn bất tử. Hoa Kỳ.

Khác với các tư tưởng đạo đức học của Cantor, lý thuyết đạo đức của Heghen được trình bày trong *triết học pháp quyền* đã làm rõ thực chất về một cá nhân và người khác. Đây là lĩnh vực của pháp luật. Sự tự nhận thức các tư tưởng diễn ra ba bậc: 1) Tư tưởng pháp lý trừu tượng - Cơ sở khách quan tương tác giữa các cá nhân; 2) Luật pháp chủ quan là luân lý; 3) Đạo đức là sự thống nhất giữa pháp luật khách quan và luân lý chủ quan. Như vậy theo Heghen, trong lĩnh vực đạo đức, người ta không chỉ nói đến lợi ích của một

chủ thể mà còn nói đến *lợi ích của những người khác*. Luận lý là phương diện chủ quan của đạo đức, còn đạo đức là phương diện khách quan của luận lý. Nhiệm vụ của đạo đức là hoà hợp các hành vi của các chủ thể khác nhau. Hêghen phân biệt đạo đức với *phong hoá*. Phong hoá là một giai đoạn phát triển của đạo đức. Các ràng buộc của thực thể phong hoá là nghĩa vụ ràng buộc ý chí của chủ thể và chủ thể lại thấy phong hoá biểu hiện bản chất tinh thần của mình.

Theo Hêghen, đạo đức học là triết học pháp quyền; pháp quyền trừu tượng: luân lý đạo đức. Đạo đức bao gồm gia đình, xã hội công dân, nhà nước. Đạo đức là sự phân thân của tinh thần pháp luật. Đạo đức là sự chia đôi của pháp luật. Pháp luật nhà nước và pháp luật thần thánh. Ông đặt đạo đức ra ngoài mâu thuẫn giai cấp. Và trong hai loại đạo đức thì không có đạo đức nào là chân lý. Do đó, phải chấp nhận một đạo đức phổ biến. Đó là *sự hoà giải các mâu thuẫn trong đạo đức*.

Cách tiếp cận với đạo đức của Hêghen quay xung quanh một trật tự xã hội có đẳng cấp. Hêghen giải thích một cách phiến diện về các quan hệ đạo đức xã hội. Cui đạo đức là một quan hệ *vốn có vĩnh cửu* được xác lập từ các ý niệm, phương pháp tiếp cận với đạo đức của chủ nghĩa duy tâm khách quan của Hêghen đã giải thích các quan hệ đạo đức không thật sự khách quan, khoa học. Các tư tưởng đạo đức học của Hêghen thiên về bảo vệ trật tự xã hội có áp bức, bóc lột. Các quan hệ đạo đức, các phẩm chất đạo đức của con người là mang tính định mệnh. Con người phải chấp nhận đạo đức khách quan bằng cách điều hoà luận lý chủ quan của mình. Các tư tưởng đạo đức của Hêghen nhằm duy trì trật tự xã hội ở đó số đông bị số ít áp bức, bóc lột. Nếu con người phản kháng trật tự đạo đức thì cá nhân sẽ rơi vào bi kịch.

Các nhà triết học *duy vật từ thời cổ đại đến Phoiơbắc* đã có cách tiếp cận với các quan hệ đạo đức khác hẳn với Cantơ và

Hêghen. Cả Êpiquya, Hêraclít, Đêmôcrít đều đặt các quan hệ đạo đức trong đời sống hiện thực của con người. Các ông đều cho rằng bản chất thực sự của các quan hệ đạo đức là cách quan niệm về cái thiện và cái ác. Theo các nhà duy vật từ thời cổ đại đến Phoiôbác thì đạo đức là một quan hệ xã hội gắn với cái thiện và cái ác. Sống hoà hợp, có độ thì đạt được đạo đức. Đêmôcrít cho rằng: con người ta sống có đạo đức là sống có độ lượng. Nhiều nhà đạo đức học đã nói đến cách phong cách sống đề cao giá trị tinh thần và có đạo đức.

Arixtốt trong cuốn *Đạo đức học* của mình đã phê phán học thuyết ý niệm thiện của Platôn là tách rời *đời sống đạo đức thực tế*. Trong các trang mở đầu của tác phẩm này, Arixtốt nói rằng: ông yêu quý cả Platôn và chân lý, nhưng vì *trách nhiệm đạo đức* ông quý yêu chân lý hơn. Theo Arixtốt những vấn đề của đạo đức học phải được khảo sát gắn liền với các sinh hoạt xã hội của con người. Đạo đức học phải là học thuyết về đạo đức của con người với tư cách là một động vật chính trị.

Theo đạo đức học của Arixtốt thì đạo đức có mối quan hệ giữa khả năng và hiện thực. Đức hạnh, tính người là khả năng. Thực hiện cuộc sống rèn tạo và bộc lộ đức hạnh và tính người.

Arixtốt cũng theo quan niệm đạo đức học của Platôn về đạo đức chủ nô. Ông cho rằng chỉ có người tự do mới có đời sống đạo đức. Đạo đức là mức độ, là chừng mực, mực thước phù hợp với của cải. Giàu mới sang, còn nghèo thì hèn.

Học thuyết về công lý phân phối và công lý bình quân trong tư tưởng đạo đức của Arixtốt có quan hệ đến giàu nghèo và đối chác.

Kế thừa truyền thống đạo đức học duy vật cổ đại, những nhà đạo đức học duy vật thế kỉ XVII, XVIII ở châu Âu đã gắn đạo đức với pháp luật, với lợi ích cá nhân, với giáo dục. Chống lại các quan hệ đạo đức phong kiến, học thuyết đạo đức của Henvêtiuyt gắn với khái niệm đạo đức chung. Đạo đức chung là nguồn gốc của đức

hạnh, mục tiêu của luật lệ và phong tục, tập quán. Trong tác phẩm: *Bàn về con người, những khả năng trí tuệ của con người và giáo dục con người*, Henvêtiuyt đã gắn lý luận giáo dục đạo đức với nhà nước, với pháp luật phục vụ việc chuẩn bị tư tưởng cho cách mạng tư sản. Học thuyết đạo đức của Henvêtiuyt nêu lên những ấn tượng cảm tính, tính vị kỷ, sự khoái lạc và lợi ích cá nhân. Trong hệ thống về các lý thuyết đạo đức của mình, Henvêtiuyt đã trình bày sự bình đẳng tự nhiên trong năng lực trí tuệ của con người. Ông gắn con người với công nghiệp hoá môi trường sống của giai cấp tư sản.

Trong tác phẩm *Ethica* (đạo đức học) của mình viết vào năm 1677, Xpinôda (1632 - 1677) đã gắn đạo đức, tâm hồn con người với thượng đế. Ông coi tri thức là nguồn gốc của đạo đức. Có tri thức thì tránh được dốt nát. Ông gắn tự do với tất yếu trong các quan hệ đạo đức. Và theo ông chỉ có người giàu có về trí tuệ mới có đạo đức, nhà hiền triết mới có tự do. Vì tự do tư tưởng tôn giáo nên Henvêtiuyt đã bị giáo đoàn Do Thái Amxtécđam rút phép thông công.

Đỉnh cao của cách tiếp cận với đạo đức trong khuynh hướng duy vật, phải kể đến nhà duy vật cổ điển Đức vĩ đại L. Phoiơbắc đã xây dựng học thuyết đạo đức học trên cơ sở nhân loại học. Theo Phoiơbắc khát vọng hạnh phúc là hành vi có tính nhân loại. Con người hướng đến cái thiện và cố chống cái ác. Điều tốt dẫn đến niềm vui sướng, sự hoan hỉ; điều ác đem đến nhục nhã, xót xa, tổn thất. Do đó *cảm giác hạnh phúc* là điều kiện đầu tiên của đạo đức.

Tôn giáo vì con người là hạnh phúc. Tôn giáo phi nhân là bất hạnh. Phoiơbắc cho rằng nhu cầu hạnh phúc của cá nhân là tôn giáo của con người, còn khắc kỷ là tôn giáo phi nhân, đạo đức giả. Đạo đức vị kỷ mà lành mạnh; giản dị mà ngay thẳng, đó là hạnh phúc. Hạnh phúc là một thứ đạo đức hợp thành nhất thể với bản tính con người.

Phoiơbác chống lại sự ích kỷ thô thiển. Đó là vị kỷ tham lam khác xa với vị kỷ đạo đức. Vị kỷ trong ý nghĩa triết học của nó là vị kỷ không mâu thuẫn với lợi ích xã hội của mọi người. Vị kỷ không có nghĩa là chỉ có một người. Theo Phoiơbác, ở đâu mà không có người khác trong lợi ích của mình thì không có đạo đức. Đạo đức chân chính không phải là hạnh phúc vị kỷ. Hạnh phúc chung có tính tập thể là đạo đức chân chính. Vị kỷ phải gắn với vị tha. Đạo đức là sự thương yêu lẫn nhau.

Xuất phát từ lý thuyết nhân loại học của mình, Phoiơbác ca ngợi một xã hội không có đấu tranh giai cấp, chỉ có luân lý của tình yêu.

Đạo đức học của Phoiơbác đã đứng trên giai cấp, ngoài lịch sử. Ăngghen đã gọi “học thuyết của Phoiơbác về đạo đức thì cũng giống như tất cả những học thuyết trước đó. Nó được gọt giũa cho thích hợp với mọi thời kỳ, mọi dân tộc, mọi hoàn cảnh, và chính vì thế mà không bao giờ nó có thể đem áp dụng được ở đâu cả. Và đối với thế giới hiện thực, nó cũng bất lực như cái mệnh lệnh tuyệt đối của Cantơ vậy”¹.

Nói khái quát thì đạo đức học duy vật của Phoiơbác đã dựa trên thành tựu của Khoa sinh học thế kỷ XIX về chủ nghĩa nhân bản. Ông ca ngợi những con người yêu thương lẫn nhau, hôn nhau và sống hoà thuận với nhau.

Cách tiếp cận với đạo đức của Phoiơbác cũng như của nhiều nhà đạo đức học theo chủ nghĩa duy vật vẫn coi *đạo đức là cái vốn có, bẩm sinh* của con người. Phương pháp tiếp cận ấy có tính duy tâm về mặt lịch sử. Họ không đặt các quan hệ đạo đức trong xã hội có giai cấp, do đó tại sao trong xã hội có áp bức bóc lột giai cấp thì có sự suy thoái về đạo đức, họ đã không giải thích được.

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t. 21, tr. 425.

Cách tiếp cận với đạo đức của C.Mác và Ph.Ăngghen là một giai đoạn mới trong sự phát triển của đạo đức học. Coi đạo đức là một hiện tượng xã hội một hình thái ý thức xã hội, có bản chất xã hội dân tộc, giai cấp, thời đại, cách tiếp cận với đạo đức của C.Mác và Ph.Ăngghen dựa trên cơ sở của chủ nghĩa duy vật biện chứng và chủ nghĩa duy vật lịch sử xem xét các quan hệ đạo đức khác hẳn với các phương pháp trước đó. Các phương pháp của duy vật biện chứng và duy vật lịch sử có một hệ thống quan điểm tiếp cận với đạo đức một cách *khách quan, khoa học và vô cùng phong phú*. Trong các cách tiếp cận với đạo đức của C.Mác và Ph.Ăngghen có các nguyên tắc, các quan điểm và những phương pháp cụ thể là rõ các tầng, các lớp, các phương diện khác nhau cũng như sự vận động của các quan hệ đạo đức xã hội.

C.Mác và Ph.Ăngghen đã từ quan hệ biện chứng giữa cái phổ biến, cái đặc thù và cái đơn nhất mà phân tích các quan hệ đạo đức. Các chuẩn mực, các giá trị và các quan hệ đạo đức, cái thiện, cái ác, các biểu hiện cơ bản của nó trong các mối quan hệ lợi ích là những điều cơ bản mà lý thuyết đạo đức của C.Mác và Ph.Ăngghen quan tâm. Theo C.Mác và Ph.Ăngghen, nguồn gốc của đạo đức xuất hiện trong lao động và trải qua hàng ngàn năm nó gắn với các phương thức sản xuất. Ý thức đạo đức, giá trị đạo đức có các quy luật phổ biến trong hoạt động thực tiễn của con người. Các quy luật phổ biến này lại vận động trong các xã hội khác nhau trong các nghề nghiệp khác nhau, trong các cá nhân khác nhau. Việc tìm hiểu các quan hệ đạo đức vì thế phải gắn giữa cái phổ biến với cái đơn nhất và các đặc thù nhằm làm rõ không chỉ bản thân cái đạo đức mà còn khai mở mối quan hệ giữa đạo đức và các hình thái ý thức xã hội khác.

C.Mác và Ph.Ăngghen dựa trên quan điểm duy vật biện chứng và duy vật lịch sử đã xây dựng *một học thuyết đạo đức học có tính cách mạng*. Không tán thành với các học thuyết đạo đức của

Cantơ, của Hêghen và của cả Phoiơbắc, C.Mác và Ph.Ăngghen *gắn quan hệ đạo đức với đời sống hiện thực của con người*. Lần đầu tiên trong lịch sử phát triển của đạo đức học, C.Mác và Ph.Ăngghen đã gắn các quan hệ đạo đức với các phương thức sản xuất. Theo C.Mác và Ph.Ăngghen, con người bao giờ cũng gắn các quan niệm đạo đức của mình với hiện thực. “tự giác hay không tự giác, rút cuộc đều rút ra những quan niệm đạo đức của mình từ những quan hệ thực tiễn đang làm cơ sở cho vị trí giai cấp của mình, tức là những quan hệ kinh tế trong đó người ta sản xuất và trao đổi”¹. Những điều thiện, điều ác không phải nhất thành bất biến. Nó đã từng thay đổi trong tiến trình phát triển của thực tiễn con người. Nó đã thay đổi từ dân tộc này đến dân tộc khác. Các biểu tượng về đạo đức của các thời đại có khác nhau. Trong xã hội có giai cấp thì đạo đức có tính giai cấp. Do vậy, không thể có đạo đức vĩnh cửu như lý thuyết của các nhà đạo đức học của chủ nghĩa cổ điển Đức đã đề xuất.

Đạo đức gắn với các phương thức sản xuất, khi phương thức sản xuất thay đổi thì các quan niệm đạo đức cũng nhanh chậm thay đổi theo. Sự phát triển lịch sử của xã hội loài người qua các phương thức sản xuất đã tạo nên nhiều kiểu đạo đức khác nhau: Đạo đức của xã hội thị tộc, đạo đức của các xã hội tiền tư bản, đạo đức trong xã hội tư bản và của giai cấp tư sản. Vì thế *đạo đức trước hết là một hình thái ý thức xã hội*, phản ánh các quan hệ lợi ích, thiện, ác của xã hội.

Tuy nhiên, như các hình thái ý thức xã hội khác, đạo đức có *tính độc lập tương đối*. Đạo đức nằm trong kiến trúc thượng tầng, nó vừa phản ánh các quan hệ kinh tế vừa *tác động trở lại* các quan

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t.20, tr. 136.

hệ kinh tế. Các quan hệ đạo đức có thể thúc đẩy kinh tế, có thể phá hoại kinh tế.

Tính độc lập tương đối của ý thức đạo đức còn ở chỗ, đạo đức, các quan hệ đạo đức *không phản ánh trực tiếp hoặc thay đổi tức thì* cùng với các quan hệ kinh tế. Tính độc lập tương đối của các quan hệ đạo đức, ý thức đạo đức còn thể hiện ở *cơ chế kế thừa* của nó. Sự vận động lịch sử của các quan hệ đạo đức không xuất phát từ một gia tài trống không. Nó phải có truyền thống. Thế hệ nọ tiếp nối thế hệ kia để phát triển đạo đức. Tuy mỗi thế hệ sinh ra rồi mất đi, nhưng các quy tắc đạo đức, các ứng xử đạo đức, các giá trị đạo đức vẫn còn có thể kế thừa từ lòng sâu trong xã hội. Sự kế thừa biện chứng là quy luật tồn tại của đạo đức trong học thuyết về đạo đức của C.Mác và Ph.Ăngghen.

Nếu các quan hệ kinh tế có những biến chuyển mạnh thì các quan hệ đạo đức có thể có tính bền vững hơn. Ngược lại nếu quan hệ kinh tế mới có những nét căn bản phát triển quan hệ kinh tế cũ thì các lý thuyết về đạo đức cũng có thể bảo lưu theo tiến trình ấy. Ph.Ăngghen đã từng viết rằng: “Đối với những giai đoạn phát triển kinh tế giống nhau hay gần giống nhau thì những học thuyết về đạo đức tất phải ít nhiều trùng hợp với nhau”¹. *Mệnh lệnh không được ăn trộm* có thể tồn tại trong nhiều hình thái kinh tế xã hội.

Các phương thức sản xuất cũ đã qua đi, nhiều giá trị đạo đức của nó còn tồn tại lâu dài trong xã hội mới. Cả C.Mác và Ph.Ăngghen đã nghiên cứu đạo đức của xã hội tiền tư bản. Ở đó có lao động tự do, lao động thủ công tạo ra niềm hứng thú lao động và nhiều phong tục tập quán tốt đẹp. Nếu giữ được một số quan hệ đạo đức về lòng khoan dung, sự cởi mở, sự quan tâm đến nhau, sự hy sinh vì chính nghĩa... thì đó cũng là do tính độc lập tương đối của ý thức đạo đức đề xuất ra.

1. Xem: *Sđd*, tr. 136.

Các nhà sáng lập chủ nghĩa Mác thấy rằng trong sự phát triển của đạo đức, sức mạnh của tập quán, sức mạnh của truyền thống có ý nghĩa lớn lao.

Tính độc lập tương đối của ý thức đạo đức còn thể hiện ở chỗ, đạo đức có ảnh hưởng sâu rộng đến các hình thái ý thức xã hội khác: Chính trị, khoa học, nghệ thuật, pháp luật. Do bản chất xã hội của mình, đạo đức luôn luôn có tính dân tộc, tính thời đại và tính giai cấp.

Tính cách mạng của học thuyết đạo đức của C.Mác và Ph.Ăngghen là ở chỗ các ông đã đặt sự vận động của các quan hệ đạo đức trên cơ sở vận động của các phương thức sản xuất và tìm ra tính chất độc lập tương đối của đạo đức. Phân tích các quan hệ đạo đức trong các xã hội có áp bức, bóc lột giai cấp khốc liệt, C.Mác và Ph.Ăngghen đã nhận thấy rằng mâu thuẫn giai cấp đã phản ánh vào ý thức đạo đức. Và thái độ đạo đức chân chính nhất là đấu tranh chống áp bức và bóc lột. Những điều này các lý thuyết về đạo đức của chủ nghĩa cổ điển Đức không hề đặt ra.

Lần đầu tiên trong lịch sử phát triển các học thuyết đạo đức, C.Mác và Ph.Ăngghen đã đặt cơ sở cho việc nghiên cứu toàn diện các quan hệ đạo đức trên cơ sở các phương thức sản xuất. Các ông cho rằng phương thức sản xuất xã hội chủ nghĩa đẻ ra các quan hệ đạo đức xã hội chủ nghĩa rất mới so với các quan hệ đạo đức của xã hội tư bản và tiền tư bản. Đó là một quan hệ đạo đức nhân đạo sâu sắc, con người với con người là đồng chí, là anh em. Các ông viết rằng: “Không có đạo đức nào là chân chính cả, nếu nói theo ý nghĩa tuyệt đối cuối cùng; nhưng tất nhiên, thứ đạo đức hiện nay đang tiêu biểu cho sự lật đổ hiện tại, biểu hiện cho lợi ích của tương lai, tức là đạo đức vô sản, là thứ đạo đức có một số lượng nhiều nhất những nhân tố hứa hẹn sự tồn tại lâu dài”¹.

1. Xem: *Sđđ*, tr. 136.

Học thuyết về đạo đức của C.Mác và Ph.Ăngghen dựa trên cơ sở của chủ nghĩa duy vật biện chứng và chủ nghĩa duy vật lịch sử đã lần đầu tiên trong lịch sử phát triển của khoa học đạo đức đặt cơ sở thật sự khoa học cho việc lý giải bản chất, nguồn gốc, quy luật vận động của các quan hệ đạo đức trong đời sống xã hội. Theo các ông: “Một đạo đức thực sự có tính người, đứng trên những đối lập giai cấp và trên mọi hồi ức về những đối lập ấy, chỉ có thể có được ở một trình độ phát triển của xã hội, trong đó người ta không những đã thắng được những đối lập giai cấp mà còn quên những đối lập ấy trong đời sống thực tiễn”¹. Đạo đức học của C.Mác và Ph.Ăngghen đã đặt sự vận động của các quan hệ đạo đức trong sự vận động chung của toàn bộ đời sống xã hội. Đạo đức học của C.Mác và Ph.Ăngghen là khoa học nghiên cứu đạo đức thật sự khoa học.

Đạo đức học của C.Mác và Ph.Ăngghen phản ánh các giá trị, các lợi ích của tuyệt đại đa số nhân dân lao động. Đạo đức học của C.Mác và Ph.Ăngghen bảo vệ và phản ánh các quan hệ lợi ích rất mới. Chế độ phong kiến dựa trên lợi ích kinh tế của giai cấp địa chủ đã thiết chế một quan hệ đạo đức bảo vệ trật tự xã hội: Vua quan dân trên nguyên tắc của sự bất bình đẳng và lòng trung thành. Mục tiêu đạo đức mà xã hội phong kiến cần gìn giữ là tôn ti trật tự và sự bất bình đẳng thế hệ, bất bình đẳng giai cấp, bất bình đẳng dân tộc và bất bình đẳng giới tính. Trung với vua, hiếu với cha mẹ, thủy chung của vợ với chồng là hệ giá trị đạo đức cơ bản của trật tự phong kiến ở phương Đông.

Chế độ tư bản, với phương thức sản xuất mới, nó phá bỏ nền đạo đức ngàn năm của giai cấp phong kiến và thay vào môi trường văn hoá tư sản một cơ chế đạo đức có tính chất lợi ích lạnh lùng quay chung quanh phạm trù lợi nhuận. Chủ nghĩa tư bản

1. Xem: *Sđd*, tr. 137.

đã làm cho con người trở nên vị kỷ. Nền đạo đức tư sản làm tha hoá sâu thẳm bản chất nhân đạo của con người. Với sự tự do cạnh tranh khốc liệt, môi trường văn hoá tư sản mang tính phi nhân rất điển hình. *Lợi ích cá nhân* là động cơ cơ bản tạo thành nhiều quan hệ đạo đức giả trong nền văn hoá của chủ nghĩa tư bản. C.Mác và Ph.Ăngghen đã viết rằng: “Giai cấp tư sản thẳng tay phá vỡ, không để lại giữa người và người một mối quan hệ nào khác, ngoài lợi ích trần trụi và lối “tiền trao cháo múc” không tình, không nghĩa. Giai cấp tư sản đã dim những xúc động thiêng liêng của lòng sùng đạo, của nhiệt tình hiệp sĩ, của tính da cảm xuống dòng nước lạnh giá của sự tính toán ích kỷ. Nó đã biến phẩm giá của con người thành giá trị trao đổi”¹.

Đạo đức học của C.Mác và Ph.Ăngghen là một cuộc cách mạng trên lĩnh vực đạo đức học. Các lý thuyết đạo đức học của C.Mác và Ph.Ăngghen đều phát triển sâu các quan niệm duy vật lịch sử và duy vật biện chứng. Khi nghiên cứu phương diện đạo đức của đời sống xã hội, C.Mác và Ph.Ăngghen đã nghiên cứu các vấn đề nguồn gốc, bản chất, các chuẩn mực và vai trò của đạo đức trong đời sống xã hội trên cơ sở quan điểm về các môi liên hệ phổ biến và sự phát triển. *Vấn đề quan hệ giữa cá nhân với xã hội, vấn đề kết hợp giữa lợi ích cá nhân và lợi ích xã hội, các chuẩn mực, các quy tắc, các phẩm chất đạo đức của con người được C.Mác và Ph.Ăngghen quan tâm sâu sắc trong các lý thuyết về đạo đức của mình.*

Trong các tác phẩm *Tuyên ngôn của Đảng cộng sản, Gia đình thần thánh, Chống Duyrinh, Lútviçh Phoiơbắc và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức*, khi bác bỏ lý luận duy tâm về đạo đức đứng trên và ngoài lịch sử, C.Mác và Ph.Ăngghen đã coi phạm vi nghiên cứu của đạo đức học gắn với *sự vận động của hiện thực, với lợi ích giai cấp và lợi ích xã hội, gắn các điều thiện và điều ác.*

1. Xem: *Sđd*, t. 4, tr. 600.

C.Mác và Ph.Ăngghen trong lý thuyết về chủ nghĩa xã hội đã giải thích một cách khoa học mục tiêu đạo đức của chủ nghĩa xã hội là tạo tiền đề hiện thực để phát triển những con người hài hoà và phong phú. Các ông đã nhìn nhận lịch sử phát triển xã hội trong các mục tiêu đạo đức của nó. Các ông đã thấy đằng sau những quan hệ xã hội không có tính người thay thế nhau trong lịch sử trước chủ nghĩa xã hội vẫn hiện lên các vấn đề xã hội thực sự có đạo đức. Xã hội thực sự có đạo đức là kết quả hợp quy luật của lịch sử vừa kế thừa, phát triển, khắc phục các hạn chế về đạo đức của các xã hội trước. Vì thế *nhiệm vụ lịch sử đầu tiên* trong mục tiêu đạo đức của chủ nghĩa xã hội là *khắc phục các hạn chế về đạo đức* của các xã hội trước kia trong đó có việc khắc phục các hạn chế của những tư tưởng đạo đức của nền triết học cổ điển Đức.

Cuối thế kỷ XIX và những năm đầu của thế kỷ XX, tình hình đấu tranh xã hội có những chuyển biến sâu sắc, nhiều quan điểm đạo đức mới xuất hiện. Trong các quan điểm ấy phải kể đến các quan điểm đạo đức của các *nhà thực chứng và các nhà hiện sinh*. Trong số các nhà nghiên cứu đạo đức theo chủ nghĩa thực chứng, có đại biểu của chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối ở Anh như Brétlây (Bredley Prenci Hécbéc (1846 - 1924). Trong học thuyết đạo đức của Brétlây, cái thiện và cái ác theo một chủ nghĩa chủ quan tuyệt đối. Ông cho rằng cái ác là khía cạnh đạo đức của cái bề ngoài đầy mâu thuẫn được khắc phục thông qua quá trình tự hoàn thiện đạo đức của cá nhân. Coi con người là chỉnh thể hoàn hảo của xã hội, ông đề cao chủ nghĩa khoái lạc, tính ích kỷ. Ông ca ngợi các chuẩn mực đạo đức học tiên nghiệm, không nên dùng đạo đức học làm phương tiện xã hội hoá con người. Theo Brétlây, sự hình thành cá nhân là quá trình tự thực hiện các chủ thể đạo đức của “cái tôi hiện thực” Quá trình tự thực hiện chủ thể đạo đức được kích thích bởi bản thân tính tất yếu mà mỗi con người gắng gỏi giành lấy địa vị của mình trong các hoạt động sinh tồn giữa sự hài hoà chung của xã hội.

Trong quan niệm đạo đức của mình, Brétlây gắn *cái tôi tuyệt đối với tôn giáo*. Theo Brétlây tôn giáo giữ vai trò quy tắc hoá quan trọng của quá trình cá nhân tự kích thích đạo đức, bởi vì thượng đế là lý tưởng đạo đức hiện thân của cái tuyệt đối. Các lý thuyết đạo đức của Brétlây ảnh hưởng rất mạnh tới các khuynh hướng bảo thủ chính trị ở phương Tây những năm cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX.

Cùng với chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối của Brétlây, các nhà thực chứng nhân danh thực nghiệm, nhân danh khoa học cũng đã rơi vào một luận điểm khác trong lý giải các quan hệ đạo đức. Đó là sự hoà giải mâu thuẫn trong xã hội có đấu tranh giai cấp. Các nhà thực chứng nhân danh các quan niệm đạo đức từ dưới lên và nhân danh khoa học, họ đã chú ý đến đạo đức cá nhân, đến lợi ích cá nhân. Và trong quan niệm của chủ nghĩa thực chứng thì đạo đức là cái đem lại lợi ích. Cái gì đem lại lợi ích đều là đạo đức. Nhà thực chứng học người Pháp Đuych Kê (1858 - 1917) đã coi con người là một *Homo duplex*, tức là có thực tại hai mặt: cá nhân và xã hội. Lý luận đạo đức của ông là: "Cần phải xem các sự kiện xã hội với tư cách là sự vật" Tức là không bắt đầu đạo đức từ khái niệm mà từ thực tại. Phải coi các quan hệ đạo đức phức tạp là tổ hợp của các quan hệ đạo đức giản đơn. Chức năng xã hội của đạo đức là sự phù hợp của nó với nhu cầu nào đó của hệ thống xã hội. Đuych Kê đã đồng nhất sự cạnh tranh giai cấp và đề xuất sự hợp tác chung các giai cấp trong xã hội đấu tranh giai cấp. Theo ông thì sự giải phóng cá nhân chỉ có thể thực hiện bằng cách cá nhân phục tùng xã hội. Và sự phục tùng đó là nguồn cội của đạo đức.

Nhà thao tác luận người Mỹ, Bridgmen (Bridgman William Pecxi 1882 - 1961), thì đề cao học thuyết về cái tôi và không thừa nhận bất cứ một mục đích đạo đức nào trong hành vi của con người. Ông là một nhà vật lý thực nghiệm. Ông cho rằng: "Nếu tôi không làm đầy đủ nghĩa vụ của tôi thì tôi cũng không thể vút ra

khỏi vũ trụ” Trên tinh thần của tư tưởng đó, Bridômen đã kiến giải phương pháp thao tác trong khoa học, trong đó có khoa học đạo đức.

Trên quan điểm thực chứng luận, C.Náp Rudôn (1891 - 1970) người Áo cho rằng: nghĩa vụ, thiện, ác, danh dự, lương tâm đều là danh từ không có ý nghĩa.

Quan điểm của các nhà thực chứng là đề cao tự do cá nhân, phủ nhận quan hệ xã hội, các cuộc đấu tranh giai cấp.

Các nhà triết học hiện sinh theo các khuynh hướng khác nhau như khuynh hướng hiện sinh tôn giáo Mácxen, hiện sinh vô thần như Xác-tơ-rô đều nghiên cứu lãnh vực đạo đức gắn với chủ nghĩa nhân đạo. Phương pháp nghiên cứu đạo đức của Mácxen (1889 - 1973) gắn với học thuyết về thần - nhân đồng hành. Theo Mácxen, tự do cá nhân và tinh thần trách nhiệm của con người luôn mâu thuẫn, căng thẳng trong thế giới con người. Con người đang hấp hối phải giáo dục tâm hồn cho con người. Phải chống lại thần tượng chủng tộc và giai cấp, chống lại tuyên truyền và kỹ thuật. Ở Mácxen, đạo đức gắn với đạo tin lành và đạo thiên chúa. Năm 1961 - 1962 trong tác phẩm: *Cơ sở hiện sinh của phẩm giá con người* do trường đại học Havôt xuất bản, ông đề cao phạm trù *hiện diện* và trong phạm trù này thì chủ nghĩa cá nhân là tiêu chuẩn của đạo đức.

Trong các phân tích đạo đức, chủ nghĩa hiện sinh của Xác-tơ-rô (1905 - 1980) lại đặt phạm trù *tự do cá nhân* là giá trị đạo đức cao nhất. Trong tác phẩm “Chủ nghĩa hiện sinh đó là chủ nghĩa nhân đạo”, Xác-tơ-rô cho tự do của cá nhân với tư cách là sự noi gương cho người khác. Ông viết: “Mỗi người cần phải nói với mình rằng phải chăng tôi phải là người có quyền hành động để cho nhân loại noi theo mình” Xác-tơ-rô cũng khẳng định: “Bất cứ một hành động nào của con người cũng là tốt và có đạo đức nếu nó được thực hiện vì những mục đích được lựa chọn một cách độc lập và tự do, thậm chí

nếu như những mục đích này là đối lập tuyệt đối”

Có thể nói, quan niệm đạo đức ngoài Mác-xít của chủ nghĩa tư bản hiện đại có ba đặc điểm sau:

Vượt truyền thống và xoá bỏ các quan hệ đạo đức truyền thống.

Giải phóng cá nhân, đề cao cá tính và nhận cách một cách triệt để.

Đón nhận các thành tựu khoa học kỹ thuật hiện đại.

Đây là những quan niệm rất mới và mở rộng thêm so với đạo đức học của chủ nghĩa cổ điển Đức, song nó vẫn thiếu khoa học và tạo nên rất nhiều các phản đạo đức khi thừa nhận linh hồn bất diệt, phủ nhận truyền thống và đề cao quá khích tự do cá nhân.

Hiện nay ở nước ta chỉ có các tư tưởng đạo đức của chủ nghĩa Mác - Lênin là đúng đắn. Các tư tưởng đó có thể xâm nhập sâu và toàn diện vào các quan hệ đạo đức đang vận động phức tạp trong đời sống. Các tư tưởng đạo đức của chủ nghĩa Mác Lênin tiếp thu tinh hoa của các tư tưởng đạo đức tiến bộ của nhân loại, trên cơ sở một thế giới quan khoa học gắn với sự vận động toàn diện của thực tiễn đạo đức mới, của sự vận động những lý tưởng đạo đức của con người cho phép chi phối một cách toàn diện và chính xác các chuẩn mực, các hành vi đạo đức, ý thức đạo đức, lý tưởng đạo đức, giá trị đạo đức tốt đẹp. Nghiên cứu các tư tưởng đạo đức của chủ nghĩa cổ điển Đức, kể cả các tư tưởng đạo đức ngoài mácxít hiện đại cần phải dựa vào các tư tưởng đúng đắn của C.Mác và Ph.Ăngghen.

TRIẾT HỌC CANTƠ - MỘT TRIẾT HỌC VĂN HOÁ

NGUYỄN VĂN HUYỀN*

Hai thế kỷ rưỡi đã đi qua kể từ khi xuất hiện, triết học I.Cantơ vẫn là một trong những hiện tượng triết học gây nhiều tranh luận nhất. Những vấn đề triết học được I.Cantơ nêu lên và giải quyết trong Bộ ba tác phẩm cơ bản và cốt lõi của triết học I.Cantơ - *Phê phán lý tính thuần túy*, *Phê phán lý tính thực tiễn*; *Phê phán năng lực phán đoán* - làm đảo lộn nhiều tư tưởng triết học nhân loại, đặc biệt là những tư tưởng triết học đã được khẳng định trong triết học phương Tây suốt từ thời Platôn đến Đêcátơ; nó gợi mở tư duy triết học mới mẻ với những giá trị có tính nhân loại và tính thời đại; nó không chỉ được đánh giá như cuộc cách mạng Côpécnic trong triết học, mà điều quan trọng hơn là đem lại ý nghĩa lớn lao cho một tư duy triết học tương lai.

Tác phẩm đầu tiên *Phê phán lý tính thuần túy* ra đời lập tức được giới triết học coi là kỳ công của Cantơ nói riêng, của tư tưởng triết học nhân loại nói chung. Chính vì sự đánh giá rất cao đó mà suốt từ giữa thế kỷ XIX đến gần cuối thế kỷ XX, nhiều triết gia đã xem việc khảo cứu công trình này là cơ bản của toàn bộ triết học Cantơ. Thực ra, ngay sau Cantơ, Hêghen đã nhận thức đúng và cảnh báo rằng, *Phê phán lý tính thực tiễn* mới là tư tưởng chủ chốt

* Giáo sư, tiến sĩ, Viện Viện Khoa học Chính trị, Học viện Chính trị quốc gia Hồ Chí Minh.

trong hệ thống triết học Cantơ. Thực tế, giới triết học thời sau Hêghen vẫn không thấy rõ điều đó, thậm chí tác phẩm *Phê phán năng lực phán đoán*, tác phẩm có giá trị lớn từ góc độ văn hoá, dường như còn bị người ta lãng quên.

Từ những thập niên cuối thế kỷ XX, với sự phát triển vũ bão của khoa học - công nghệ, đặc biệt là với những biến động to lớn trong đời sống chính trị- xã hội, loài người nhận thức ra những vấn đề tư tưởng trọng đại đặt ra cho chính mình mà để giải quyết chúng thì chỉ có thể dựa vào nền tảng nhân đạo, nhân văn, nói chung là dựa vào văn hoá. Các nhà triết học hiện đại với thiên tư phản tỉnh của mình mới thấy ra: *Phê phán lý tính thuần tuý* chỉ là chìa khoá cho việc khám phá những nội dung nhân lõi nhất của *Phê phán lý tính thực tiễn*, và là điều kiện cho sự thâm nhập vào thế giới tư tưởng sâu thẳm của *Phê phán năng lực phán đoán* của Cantơ.

Nhìn nhận một cách tổng quát và hệ thống, chúng ta mới thấy hết ý tưởng sâu xa mà nhà triết học xứ Koenixbeg đề ra. Ba tác phẩm phê phán của Cantơ chứa đựng những nội dung đặc biệt quan trọng, chúng làm tiền đề, bổ sung cho nhau, liên kết nhau tạo thành một hệ thống tư tưởng triết học độc đáo và đặc sắc. Hệ thống triết học đó có khát vọng trả lời ba câu hỏi lớn và cơ bản nhất đặt ra cho cả loài người mọi thời đại: Tôi (con người) có thể biết được gì? Tôi cần phải làm gì? Tôi có thể hy vọng cái gì? Tựu trung lại, toàn bộ tinh thần triết học Cantơ nhằm giải quyết một vấn đề quan trọng nhất, đó là vấn đề lý tưởng và khả năng của con người. Giải quyết vấn đề này, Cantơ đã đi sâu vào ba lĩnh vực phản ánh một cách toàn vẹn đời sống của con người: Lĩnh vực nhận thức (chân lý), lĩnh vực thực tiễn- đạo đức (thiện), lĩnh vực hoạt động thẩm mỹ (mỹ). Đây là một hệ thống toàn vẹn về các phương diện và giá trị chân - thiện - mỹ của đời sống tinh thần - thực tiễn nhân loại, nói một cách khái quát, đó là thế giới văn hoá.

Để thực hiện ý đồ tư tưởng phổ quát đó, trước hết Cantor tiến hành công trình *Phê phán lý tính thuần túy* đi sâu vào hoạt động lý tính của con người. Tri thức của con người là gì? Con người có thể nhận thức được gì? Và khả năng nhận thức của con người đến đâu?

Bằng tư duy phê phán sắc bén, Cantor đã tấn công vào quan niệm nhận thức luận của nhiều triết gia trước đó. Cantor phê phán quan điểm của Platôn, người cho rằng, con người là anh em với thần linh nên cũng có thể thấu hiểu mọi điều, khả năng nhận thức của con người là vô tận. Cantor phê phán Đêcátơ ở tư tưởng tuyệt đối hoá khả năng duy lý của con người và cho rằng bản chất của tri thức là những quan niệm thuần túy và với tư duy lý tính thuần túy, thì con người có thể đi tới tận cùng của chân lý tuyệt đối.

Cantor cho rằng, triết học phương Tây cho đến Đêcátơ đã cung cấp cho loài người nhiều quan niệm về nhận thức. Chẳng hạn Xôcrát đề cao tri thức - người ta phạm tội bởi vì người ta thiếu tri thức. Nhưng theo Cantor, giữa tri thức và nhận thức là có giới hạn. Khi đưa ra quan điểm về hạn chế của nhận thức, Cantor cũng đồng thời không đồng tình với Hium về việc ông phủ nhận trí năng, không công nhận vai trò của lý trí trong nhận thức, xem nhận thức của con người chỉ dựa trên những cảm giác.

Cantor phê phán Đêcátơ đã lẫn lộn tri thức với khái niệm, và Hium thì đã đồng nhất tri thức với cảm giác. Vì theo ông, cảm giác và khái niệm gắn bó chặt chẽ với nhau - khái niệm mà thiếu cảm giác thì khái niệm trống rỗng, ngược lại, cảm giác mà không đi đến khái niệm thì cảm giác mù quáng.

Trên con đường tìm tòi tới sự nhìn nhận đúng đắn về khả năng nhận thức của con người, Cantor cảm ơn Vônphơ - người mà ông gọi là triết gia vĩ đại nhất của thuyết giáo điều, và Hium người đã thức tỉnh ông khỏi giấc ngủ giáo điều.

Như vậy, trong khi xây dựng lý luận nhận thức của mình,

Cantơ vừa chống lại những quan điểm giáo điều của những triết gia đã tuyệt đối hoá khả năng nhận thức của con người và của phương pháp khoa học thực nghiệm. Ông nói rằng, phương pháp khoa học thực nghiệm là hay song nó phải áp dụng đúng chỗ; còn đối với những thực tại không có khả năng nhận thức bằng kinh nghiệm (tức đối tượng mà giác quan không thấy được) thì khoa học thực nghiệm không nói được gì hết.

Lý luận về nhận thức được Cantơ bàn đến ở ba khả năng nhận thức của con người, đó là: Cảm năng, Trí năng, Lý trí. Cảm năng cho ta biết những gì khi đối tượng tác động đến giác quan của chúng ta như: nóng lạnh, thô ráp, êm ả, chói tai,... Trí năng là khả năng phán đoán trước đối tượng nhận thức. Trí năng cùng với cảm năng là nguồn gốc của tri thức về vạn vật và cũng là nguồn gốc của kinh nghiệm nói chung. Lý trí là khả năng khái quát, kết luận. Cantơ phân biệt rõ giữa trí năng và lý trí. Theo ông, trí năng là khả năng phán đoán; còn lý trí là khả năng kết luận, hai năng lực này hoàn toàn khác nhau. Kết luận là đi từ quan niệm này sang quan niệm kia chứ không nhằm vào thực tại. Vì vậy kết luận hoàn toàn mang hình thức khái quát, nó không quan tâm đến cái thực tại mà nhằm tới cái phải có. Kết luận khác với phán đoán, vì phán đoán là tương quan giữa quan niệm và thực tại chứ không phải là tương quan giữa các khái niệm với nhau như luận lý và kết luận. Ngoài ra, lý trí còn có khả năng suy luận, phán quyết những thực tại siêu hình (thượng đế, linh hồn bất tử,..) mà khả năng phán đoán của trí năng không làm nổi.

Quan điểm về nhận thức được Cantơ lý giải trong ba nội dung:
a) Thế nào là một tri thức khoa học đích thực; b) Cơ cấu của tri thức của con người; c) Khả năng nhận thức của tri thức. Nhận thức này diễn ra bằng các khả năng phán đoán, phán đoán tổng hợp, phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, trong đó phán đoán tổng hợp tiên nghiệm là hình thức cao nhất. Song theo Cantơ, dẫn đến bậc cao

nhất này thì trong phán đoán vẫn chịu tính mâu thuẫn nội tại của phán đoán như là logic tất yếu - antinômi. Đây là giới hạn của lý tính lý tính chỉ nhận thức được thế giới hiện tượng. Đối với bản chất sự vật - vật tự nó - nhận thức lý tính không tiến thêm được.

Nhưng theo Cantơ, con người không chịu dừng lại ở đó. Con người vượt qua giới hạn này bằng một năng lực hoạt động khác. Trong công trình *Phê phán lý tính thực tiễn*, Cantơ tiếp tục giải quyết vấn đề khả năng của con người ông chuyển sang nghiên cứu lĩnh vực hoạt động thực tiễn đạo đức. Đối tượng của hoạt động thực tiễn đạo đức là vấn đề tự do và hành vi đạo đức của con người.

Nền tảng của vấn đề đạo đức theo Cantơ vẫn nhất quán dựa trên tư tưởng cốt lõi: Vạn vật trong vũ trụ đều thuộc loại những hiện thực hiện tượng; chúng nhất thiết chịu sự chi phối của những quy luật tất yếu và nhân quả. Con người, xét như một sự vật cũng nằm trong thế giới hiện tượng này. Nhưng con người còn là một hữu thể có lý trí, cho nên, nó là vật tự thân. Với tư cách hữu thể lý trí tự thân, con người có khả năng đặc thù hoạt động vượt ra bên ngoài thế giới hiện tượng, thực hiện mục tiêu và khát vọng hoàn thiện con người. Đây là hành vi thể hiện khát vọng thực tiễn- đạo đức, vì vậy là hoạt động tự do.

Có thể nói, *Phê phán lý tính thực tiễn* là luận đề về tự do của con người, nó bàn nhiều đến tự do và quy luật của đạo đức, tự do và tự chủ, tự do và đối tượng hoạt động của đạo đức. Ông viết, các luật nhân quả bằng tự do, tức nguyên tắc thực tiễn thuần túy sẽ nhất thiết là thời điểm mà ở đó nó sẽ xác lập cho ta những đối tượng mà nguyên tắc này được áp dụng. Điều đó có nghĩa, ý chí tự do của con người là khởi điểm cho hoạt động đạo đức, hoạt động đạo đức là vươn tới tự do.

Cantơ cho rằng không có đạo đức thì không có tự do; thiếu tự do thì không có đạo đức. Và "tự do và quy luật thực hành tuyệt đối

liên hệ chặt chẽ với nhau đến nỗi không thể có cái này mà không có cái kia".

Giải thích về quy luật đạo đức, Cantor viết: Quy luật đạo đức là gì nếu không phải là tôi tự buộc mình hành động theo lẽ phải, dù hành động có thể gây ra tai hại đối với tôi? Chính quy luật đạo đức dưới hình thức mệnh lệnh tuyệt đối đã cho tôi thấy chắc chắn là tôi tự do. Ta biết ta tự do, vì hành động của ta không bị kích động bởi những sự kiện do cảm giác cảm tính đem lại, mà ta quyết định hành động hoàn toàn theo lý trí. Những hành động không bị thôi thúc bởi những cảm giác cảm tính mà bằng lý trí thì phải công nhận rằng nó hoạt động như một "vật tự nó" - đó chính là tự do! Là tự do bởi nó không bị chi phối bởi những sự kiện kinh nghiệm. Khi phải giải quyết một hành động, tôi phải nhằm vào hình thức tuyệt đối của quy luật đạo đức - của lý trí. Những hành động do tôi quyết định không bị chi phối bởi tính tự ái, tư lợi, tình cảm, dư luận. Lý trí trực tiếp đề ra luật cho nó và tự nó thực hành. Lý trí hoàn toàn quyết định theo hình thức của quy luật đạo đức, đó là điều kiện tối cao, làm tôn chỉ cho mọi người hoạt động.

Cantor phê phán quan điểm đạo đức lấy tư lợi và hạnh phúc làm nền tảng và tiêu chuẩn của hành động. Ông cho rằng, tư lợi và hạnh phúc là những "cố vấn" nham hiểm xây cất nên những quan niệm đạo đức, ngay cả "giả sử tất cả mọi người cùng đồng tình lấy nguyên tắc tự ái và hạnh phúc bản thân làm quy luật thực hành đạo đức, thì sự đồng tình đó cũng chỉ có tính chất ngẫu nhiên, và một nguyên tắc quyết định như thế vẫn chỉ có giá trị chủ quan, không thể có tính tất yếu của một quy luật".

Chẳng hạn, khi bàn đến cái thiện, Cantor đã phê phán những quan điểm của triết học truyền thống phương Tây, thứ triết học đứng trên thái độ tự ái và tình cảm cá nhân để quan niệm về cái thiện. Quan niệm đặc trưng của triết học đó là: có được cái thiện khi ta "không thêm muốn cái gì nếu không thấy nó tốt". Cantor cho

rằng, câu này là hàm hồ vì chữ tốt có thể hiểu theo hai nghĩa: có thể tốt với anh, nhưng không tốt với tôi. Ông phê phán cả quan niệm của Arixtốt: thiện là một vật thể làm đối tượng cho ý chí của ta: con bò thấy cỏ non thì chạy lại, con người thấy sự thiện thì đi theo; mọi hành vi của con người đều hướng về cái thiện. Con người luôn nhằm tới cái thiện dưới mọi hình thức cảm nhận được. Theo Cantơ, quan niệm này của Arixtốt chưa thoát khỏi tư tưởng truyền thống - "ta không thèm muốn gì, nếu ta thấy nó không tốt". Theo Cantơ, nếu quan niệm như vậy thì tất cả những cái tốt, cái thiện đều bị chi phối, phủ định bởi dục vọng của ta hơn là của lý trí. Để bảo toàn sự tự quyết của lý trí (chỉ như vậy mới làm cho những quyết định hành động được tự do), lý trí phải tuân theo những quy luật đạo đức phổ quát, và chỉ khi đó mới thực sự có cái thiện.

Khi phê phán những quan niệm đạo đức chủ quan, Cantơ lên án quan niệm được xây dựng trên tình cảm, cái mà ông gọi là thuyết "tình cảm đạo đức". Theo ông, đây là chủ trương của những người cho rằng " một thứ cảm giác đạo đức định đoạt cho quy luật chân lý chứ không phải lý trí định đoạt: ý thức đạo đức của ta được gắn liền với sự thoả thích, cũng như ý thức tội ác gắn liền với sự rối loạn và đau khổ của tâm hồn". Ông coi những người theo thuyết này là do thiếu khả năng suy luận nên đã viện đến tình cảm để biện hộ cho lý luận của mình. Cantơ không coi thường tình cảm để biện hộ cho lý tình cảm đạo đức, mà chỉ chống lại việc lấy tình cảm làm nguyên tắc cho hoạt động đạo đức, Vì theo ông, "bốn phận là cái không thể do tình cảm quy định; nếu ta cho quy luật đạo đức là việc tình cảm thì ta sẽ quan niệm bốn phận bằng một sự nước đôi giằng co giữa xu hướng tế nhị và xu hướng thô tục".

Từ những quan điểm cốt lõi nêu trên về đạo đức, Cantơ phân thành hai loại khả năng ước muốn của con người trong hoạt động đạo đức: Khả năng ước muốn hạ đẳng và khả năng ước muốn thượng đẳng. Khả năng ước muốn hạ đẳng là khi con người quyết

định hành động của mình vì những lợi ích vật chất, tiền tài, danh vọng, vì lợi ích cá nhân, đảng phái, thậm chí lợi ích của cộng đồng. Khả năng ước muốn thượng đẳng thể hiện khi con người quyết định hoạt động của mình chỉ vì bổn phận và lý trí.

Trong hoạt động đạo đức, Cantơ muốn chúng ta vượt lên khỏi sự chi phối của tính tư lợi để vươn tới tâm toàn nhân loại trong khi quyết định những hành động của mình. Chính vì vậy, ông đã tự nhận mình là "công dân của thế giới" và ông muốn rằng những ai thực sự muốn xứng danh con người thì phải thực hành đạo đức trên quan điểm như vậy.

Nhưng theo Cantơ, con người không chỉ mong hiểu biết và hành động để đáp ứng những nhu cầu đời sống đạo đức dù là cao cả và hoàn thiện. Điều quan trọng ở con người là thực hiện những khát vọng cho cái cần có, cho mai sau. Với *Phê phán năng lực phán đoán*, Cantơ thực hiện ý tưởng đó. Công trình này nghiên cứu khả năng tình cảm thuần túy mà đối tượng của nó là hành vi và mong muốn của con người thoả mãn những ước mơ, khát vọng cần phải có và có thể có trong đời sống hiện thực cũng như trong tương lai.

Trong ba khả năng nhận thức là cảm năng, trí năng và lý trí thì theo Cantơ, trí năng thuần túy là hình thức tối cao của khả năng tri thức, lý trí là hình thức tối cao của ý chí, còn "phán đoán là hình thức tối cao của khả năng vươn tới những tình cảm vui buồn, mong muốn, khát vọng". Cantơ phân biệt hai loại phán đoán: phán đoán xác nhận và phán đoán suy luận. Phán đoán xác nhận đi từ một quan niệm phổ quát để nhận định, áp dụng cho những trường hợp đặc thù - tức đi từ cái phổ biến đến cái đặc thù, cái riêng. Còn phán đoán suy luận là từ những sự kiện riêng lẻ, rời rạc tìm ra những mối quan hệ và quy luật phổ quát - tức đi từ cái riêng đến cái chung.

Trong *Phê phán năng lực phán đoán*, Cantơ đi sâu nghiên cứu loại phán đoán thứ hai này. Cantơ chỉ rõ, trong phán đoán xác

nhận, con người dựa vào các phạm trù với tư cách là khuôn vàng thước ngọc để nhận thức sự vật, hiện tượng, tức là dựa vào các định luật được vạch sẵn, theo đó mà thực hành công việc nhận thức. Nhưng phán đoán suy luận thì không giản đơn như thế.

Nếu ở phán đoán xác nhận, quá trình lý tính diễn ra một cách khuôn mẫu, xơ cứng, thì ở phán đoán suy luận, quá trình lý tính lại vô cùng năng động và uyển chuyển, con người hành động như một chủ thể hoàn toàn tự do. Cantơ gọi loại phán đoán này là "nghệ thuật" nhận thức của con người, vì nói đến nghệ thuật là nói đến linh cảm hơn là nguyên tắc, nói đến sự linh động, uyển chuyển hơn là nói đến những gì chặt chẽ, tất yếu.

Cantơ nghiên cứu năng lực phán đoán trong hai nội dung: phán đoán thẩm mỹ và phán đoán mục đích.

Phán đoán thẩm mỹ theo Cantơ đó là hành vi của khả năng cảm giác siêu nghiệm, nó không dựa vào một quan niệm nào, và cũng không dẫn tới một tri thức mới nào - tức không giúp cho phán đoán tạo ra một tri thức mới (hiểu theo nghĩa tri thức thuần túy) nào. Phán đoán thẩm mỹ đem lại cho chủ thể một cảm tưởng khó diễn tả, bởi nó mang tính chất chủ quan và được xây dựng chủ yếu trên cảm thức tổng giác, lĩnh vực không thể tranh luận đúng hay sai, cao hay thấp. Nói đúng hơn, phán đoán thẩm mỹ là sự hoà hợp giữa hai khả năng: lý trí và tưởng tượng, một sự hoà hợp mà theo Cantơ là diệu kỳ và sâu xa nhất trong lĩnh vực tinh thần của con người. Để giải thích rõ thêm điều này, Cantơ viết: đại để thì óc tưởng tượng dựa vào những đường nét kinh nghiệm về sự vật trên đó phác hoạ ra một mô hình lý tưởng được coi là tuyệt mỹ, rồi lý trí cũng nhận ra và xác nhận điều tuyệt mỹ này. Chính sự hoà điệu giữa khả năng lý trí và óc tưởng tượng như vậy làm phát ra một niềm khoái cảm sâu xa. Đây là một sự cảm nhận trực tiếp tới đối tượng, cho nên nó vượt qua phân tích tổng hợp tiên nghiệm, vượt qua lý tính thuần túy, nó có thể tiếp cận tới thượng đế, linh hồn

bất tử, tự do, tới "vật tự nó", tới sự hoàn thiện của cái đẹp.

Phán đoán mục đích lại được Cantor phân tích khác với phán đoán thẩm mỹ. Trong khi phán đoán thẩm mỹ giúp con người thấy rõ mục đích của chính mình thì phán đoán mục đích lại vượt lên trên, giúp con người nhận rõ tính mục đích của vạn vật vũ trụ. Phán đoán mục đích được Cantor nghiên cứu ở ba nội dung: a) Bản chất của phán đoán mục đích; b) Biện chứng của phán đoán mục đích; c) Phương pháp của phán đoán mục đích.

Những chương bàn về phán đoán mục đích là hết sức sâu sắc và thú vị, đầy trí tuệ và cũng hết sức nhân văn. Cantor coi thiên nhiên là một hệ thống các mục đích, trong đó con người được coi là mục đích tối cao của thiên nhiên, vì nó là thực thể duy nhất có lý trí trong thiên nhiên và có khả năng đặt ra cho mình những mục đích cao quý và tối thượng. Chính vì thế con người xứng đáng là chúa tể của thiên nhiên. Nhưng Cantor cũng cảnh báo rằng tuy là chủ thể tối cao như vậy nhưng nếu con người chỉ biết tìm niềm tin và hạnh phúc trong lĩnh vực cảm thức thì con người vẫn chỉ nằm trong vòng cương tỏa của thiên nhiên mà thôi. Do đó, con người phải tìm cho mình một mục đích tối hậu không chỉ thích hợp với thiên nhiên, mà theo ông, còn hoà hợp với thiên nhiên, vượt lên thiên nhiên, vươn tới những giá trị hoàn thiện chân thiện - mỹ, đó là thế giới văn hoá.

"Văn hoá, và chỉ có văn hoá mới được coi là mục đích tối hậu của thiên nhiên trong tương quan với loài người". Khái niệm văn hoá mà Cantor dùng ở đây không phải là chữ nghĩa, mà nó mang đầy đủ ý nghĩa của nó: cải tạo, giáo dục, giáo dưỡng, phát triển con người, làm cho nhân cách con người ngày càng hoàn thiện, cùng với sự phát triển nhân cách con người là sự phát triển của xã hội loài người, đưa loài người tới cuộc sống của cái có thể có.

Rõ ràng, ba công trình lớn trả lời ba câu hỏi khái quát mà Cantor đặt ra như là nhiệm vụ triết học của mình và cũng chính là

cho cả loài người - đó là ba mặt đầy đủ của lăng kính con người và lăng kính xã hội loài người. Trước hết là nhận thức nạp năng lượng văn hoá cho chính mình; thứ hai là hoạt động thực tiễn đạo đức thoả mãn những nhu cầu sống của con người; và thứ ba là sáng tạo, xây dựng những mô hình lý tưởng nhằm thoả mãn những ước mơ, khát vọng và những dự đoán tương lai của loài người. Tư tưởng xuyên suốt trong toàn bộ hệ thống tư tưởng triết học Cantơ thể hiện ở chỗ trí tuệ cần kết hợp với chất nhân văn, tất cả thăng hoa trong cảm thức tổng hợp sự hài hoà, vươn tới con người và xã hội tương lai.

Ba công trình là ba mặt, chân - thiện - mỹ, đó là cấu trúc hoàn thiện của con người và xã hội loài người. Đó là một loại triết học không đơn thuần nhận thức và hiểu biết, và cũng không chỉ là triết học hành động mà là triết học thực hiện những khát vọng hoàn thiện, toàn vẹn, vươn tới cuộc sống hoàn thiện, cao đẹp, cuộc sống được đo bằng các giá trị. Tư tưởng triết học đó kế thừa các giá trị của quá khứ, lấy các giá trị quá khứ đưa vào hiện tại, kết hợp tất cả các giá trị của các nền văn hoá nhân loại đó là triết học thể hiện suy tư đồng nhất cảm quan con người, tất cả đều đồng hành với con người, vì con người, đó là triết học văn hoá, triết học phấn đấu cho mục tiêu văn hoá của con người và của toàn nhân loại.

THẾ GIỚI ĐẠO ĐỨC TRONG TRIẾT HỌC THỰC TIỄN CỦA CANTƠ

NGUYỄN KIM LẠI*

Tác phẩm lớn thứ hai của Cantơ, *Phê phán lý tính thực tiễn* xuất bản vào năm 1789, hơn nữa là nó cũng được xuất bản tại Riga giống như tác phẩm phê phán thứ nhất. *Phê phán lý tính thực tiễn* là học thuyết Cantơ về đạo đức, hay là đạo đức học Cantơ. Trong đó, cả việc lý giải về đạo đức lẫn cấu trúc của tác phẩm đều là hoàn toàn đặc biệt.

Chúng ta cần lưu ý rằng, Cantơ đã viết tác phẩm *Luận chứng cho siêu hình học đạo đức* vào năm 1785. Tác phẩm này là sự chuẩn bị cho sự ra đời của học thuyết đạo đức học Cantơ. Có thể hình dung *Phê phán lý tính thực tiễn* như một kiểu bi kịch trí tuệ. Những nguyên tắc, những định hướng, những giá trị đạo đức khác nhau thể hiện là những "nhân vật" trong cuộc đối đầu căng thẳng thường xuyên giữa chúng. Trong *màn kịch thứ nhất*, Cantơ đề cập tới cuộc đấu tranh giữa năng lực mong muốn thấp nhất và năng lực mong muốn cao nhất, giữa khát vọng *hạnh phúc* và *thiện chí* như sự tuân thủ bổn phận. Mặc dù, những "nhân vật" của vở kịch thoạt nhìn là những nguyên tắc, những định đề trừu tượng, đan xen thành một hệ thống suy luận phức tạp, thì độc giả chăm chú

* Nghiên cứu viên, Viện Triết học.

và nhạy cảm về mặt tinh thần vẫn hoàn toàn có thể cảm nhận thấy những mâu thuẫn bi đát sâu sắc của lý luận bắt nguồn từ những mâu thuẫn hiện thực, từ những bi kịch hiện thực trong hành vi và sự tương tác về mặt đạo đức giữa những con người cụ thể, kể cả bản thân chúng ta và những người đương thời với chúng ta. Điểm chủ yếu trong quan điểm được Cantor trình bày trong *Luận chứng cho siêu hình học đạo đức* năm 1785, là sự cần thiết phải đem học thuyết thuần túy về đạo đức đối lập với cả sự suy đồi đạo đức, lẫn mọi chủ nghĩa tương đối về đạo đức mà sự lộng hành không phải ngẫu nhiên lại đến vào giai đoạn suy thoái đạo đức. "Như vậy, siêu hình học đạo đức là hết sức cần thiết không những vì có những kích thích tư biện nhằm nghiên cứu nguồn gốc của những nguyên tắc thực tiễn chứa đựng một cách tiên nghiệm trong lý tính chúng ta, mà còn vì bản thân các quy tắc đạo đức đang bị suy đồi cho tới khi chưa có sợi chỉ đỏ này và chuẩn tắc tối cao để đánh giá chúng một cách đúng đắn"¹.

Trong lời nói đầu cho *Phê phán lý tính thực tiễn* (1788), vấn đề tự do được Cantor đặt vào vị trí trung tâm tác phẩm. Và một lần nữa không phải là tự do dưới hình thức tự do bị cắt xén, bị hạn chế, khi mà nó có nguy cơ biến thành sự cưỡng chế của con người đối với bản thân mình, hay đối với người khác (thí dụ, khi con người bị tước mất tự do vì sự giải phóng họ!). Ngay trong lời nói đầu cho đạo đức học Cantor đã lập tức xuất hiện tự do thuần túy, tiên nghiệm "với nghĩa tuyệt đối của nó"². Tự do như vậy dĩ nhiên là có nét đặc thù của mình, bộ mặt này được phác họa qua những nhu cầu nội tại của toàn bộ hệ thống triết học Cantor: *với tư cách một khái niệm tuyệt đối tất yếu, tự do là chỗ dựa, là hòn đá tảng*

1. Cantor: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1965, ph. I, tr. 224, (tiếng Nga).

2. *Sđd*, tr. 313.

cho toàn bộ tòa nhà lý tính. Nhưng, điều cơ bản thực ra là ở mối liên hệ qua lại nội tại mang tính biện chứng giữa tự do với quy tắc đạo đức, với năng lực của con người định hướng vào các nguyên tắc và các cơ sở đạo đức có ý nghĩa phổ biến (theo nghĩa tuyệt đối).

Cantơ thừa nhận rằng, ở đây thậm chí sẽ có một nghịch lý, một vòng luẩn quẩn: nếu không có quy tắc đạo đức thì cũng không có tự do, "nhưng nếu không có tự do thì cũng không có quy tắc đạo đức"¹. Từ đây, theo Cantơ thì có thể coi đây là vấn đề "thiện chí" trong sự xung đột với hạnh phúc.

Trong *Luận chứng cho siêu hình học đạo đức*, cũng như trong *Phê phán lý tính thực tiễn* và cả trong các tác phẩm đạo đức khác, Cantơ sử dụng rộng rãi khái niệm thiện chí. Đây là một khái niệm rất quan trọng đối với Cantơ. Bởi vì, theo Cantơ: chúng ta giả định, chúng ta gặp một người thành đạt về mọi mặt - anh ta có quyền lực, của cải, danh dự, sức khỏe, tinh thần sáng khoái, anh ta thỏa mãn với cuộc sống của mình, công việc của mình và anh ta tự thể hiện, tự coi mình là một con người hạnh phúc. Chúng ta tự hỏi: có thể nói về con người này rằng, anh ta là một con người hạnh phúc không? Theo Cantơ, đương nhiên là có thể. Nhưng, nếu nảy sinh câu hỏi con người hạnh phúc có đạo đức hay không, thì chúng ta trả lời: "hoàn toàn không nhất thiết". Cantơ nói thêm rằng, hạnh phúc mà các nhà triết học tranh luận đã buộc họ thường xuyên đặt ra cho mình và cho người khác câu hỏi: hạnh phúc là gì? Có hạnh phúc hay không? - là dễ dàng nhận biết được trong cuộc sống hiện thực. Khi con người cảm nhận mình hạnh phúc (hay ít nhất muốn để người khác coi mình là người hạnh phúc), con người như vậy rất dễ nhận thấy, nhưng một người khác có tâm hồn lương thiện, thì anh ta sẽ cảm thấy vui vẻ và dễ chịu khi nhận thấy những người hạnh phúc. Song, khi vui mừng về

1. *Sđđ*, tr.313.

hạnh phúc của những người thân (hay, ngược lại, đồng cảm với nỗi bất hạnh của họ), đa số chúng ta so sánh của cải, lối ứng xử. Tóm lại, cuộc sống của con người hạnh phúc với tổng thể những phẩm chất mà thiếu nó thì con người thành đạt, hạnh phúc sẽ không còn là con người hấp dẫn về mặt đạo đức đối với chúng ta. Tức là, trong cuộc sống hàng ngày, chúng ta tìm kiếm một cách có ý thức những căn cứ và những nguyên tắc đạo đức trong con người, mà ở đó chúng ta muốn xác lập những phẩm chất, những hành vi, hoàn cảnh trực tiếp tạo điều kiện cho hạnh phúc.

I. Cantor quan niệm một cách hoàn toàn hiện thực mâu thuẫn rất phổ biến là một mâu thuẫn khi mà một số trạng thái và phẩm chất của con người hạnh phúc không dung hợp được với những cơ sở đạo đức. Lúc đầu, khi Cantor mới bắt đầu sử dụng khái niệm thiện chí, thì nó vẫn là một khái niệm chưa hoàn toàn được xác định. Theo Cantor, thiện chí là cái mà thiếu nó thì không thể chấp nhận được những phẩm chất rất cần thiết đối với con người - lý trí, sự sắc sảo, năng lực phán đoán, sự dũng cảm, sự kiên định, sự có chí hướng, v.v.. Và, "chúng cũng có thể trở thành những phẩm chất hết sức xấu xa và tai hại nếu không có thiện chí..."¹. Thiện chí là cái mà thiếu nó thì con người hạnh phúc, thoả mãn không gây ra được thiện cảm của người khác. Cantor tuyên bố rằng: "Thậm chí hình dáng con người thường xuyên thành đạt mà lại không được một đặc điểm nào của thiện chí và ý chí trong sạch tô điểm, sẽ không bao giờ có thể đem lại sự thoả mãn cho người quan sát vô tư, có lý tính; như vậy, thiện chí dĩ nhiên cấu thành điều kiện không thể thiếu, thậm chí cho việc xứng đáng trở thành con người hạnh phúc"².

1. *Sđđ*, tr. 228.

2. *Sđđ*, tr. 228.

Chúng tôi xin nêu ra sự khác biệt của đạo đức học Cantơ so với đạo đức học chỉ lấy hạnh phúc, khát vọng hạnh phúc của con người làm cơ sở cho mình (Quan điểm này trong lịch sử đạo đức học người ta thường gọi nó là đạo đức học hoan lạc chủ nghĩa). Quan điểm của Cantơ suy luận theo cách khác, khi ông đề nghị độc giả suy ngẫm xem thái độ đạo đức đích thực đối với hạnh phúc phải là như thế nào? Cantơ không những chống lại quan điểm truyền thống của chủ nghĩa hoan lạc trong tư tưởng đạo đức học. Ông còn muốn nói tới một số tư tưởng, nguyên tắc, định hướng rất phổ biến trong cuộc sống hàng ngày, cũng như trong một số hệ thống tư tưởng khác.

Trong tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy*, Cantơ mô tả một cách trừu tượng mâu thuẫn giữa tính nhân - quả như sự biểu hiện của các quy luật tự nhiên và tự do. Đây là một trong các antinomia vũ trụ luận, tức là các mâu thuẫn có quan hệ với vũ trụ, chính xác hơn là với địa vị của con người có tự do trong vũ trụ bao la. Còn bây giờ *xung đột giữa tính nhân - quả và tự do thể hiện trên một bình diện khác đặc trưng chính cho hành vi của con người*. Hơn nữa, là hành vi của bất kỳ con người nào, không phụ thuộc vào hoàn cảnh lịch sử - xã hội, cá biệt - cá nhân, hoàn cảnh phân biệt hoạt động sống của nó trong thế giới.

Cantơ có thái độ không tin tưởng đối với hạnh phúc. Nhưng, điều này hoàn toàn không có nghĩa Cantơ giả định dường như con người có thể khước từ hạnh phúc và không hướng tới phúc lợi của riêng mình. Ông không hướng dẫn con người khắc phục năng lực ham muốn và khát vọng có hạnh phúc, vì ông hiểu rõ tính không khắc phục được của chúng. Hơn nữa, Cantơ không hướng dẫn con người chạy theo sự bất hạnh. Những lý giải trên đây còn cần phải đi sâu nghiên cứu hơn nữa, để tránh đưa ra những đánh giá sai lầm về những đóng góp cũng như hạn chế trong đạo đức học Cantơ. Bi kịch của đạo đức Cantơ phác họa ra, bi kịch của con

người, chính là ở chỗ con người không thể không có khát vọng hạnh phúc, vì nó không thể không tuân thủ các quy tắc của cuộc sống. Mà cuộc sống, theo Cantor, "là năng lực của con người hành động theo các quy tắc của năng lực ham muốn. Năng lực ham muốn là năng lực thông qua những biểu tượng của mình để trở thành nguyên nhân tạo ra tính hiện thực cho các đối tượng của những biểu tượng ấy. Sự thỏa mãn là biểu tượng về sự phù hợp của đối tượng hay của hành vi với những điều kiện chủ quan của cuộc sống, tức với năng lực quan hệ nhân quả mà biểu tượng có được đối với tính hiện thực của khách thể của nó (hay là xác định sức mạnh của chủ thể đối với hoạt động để tạo ra khách thể)"¹.

Như vậy, con người bình thường, đơn giản tham gia vào cuộc tranh luận thông qua hệ thống đạo đức hoan lạc chủ nghĩa là hệ thống được đưa lên sân khấu và ngay lập tức bị phê phán, luận cứ mạnh mẽ của con người này là luận cứ về sự bất nguồn của năng lực ham muốn từ bản thân cuộc sống, thậm chí là luận cứ về sự đồng nhất của năng lực ham muốn với cuộc sống. Thí dụ, trước mặt chúng ta là một con người thành đạt, toàn bộ bức tranh cuộc sống và hành vi của người này gợi ra sự thiện cảm, vì người này là một con người thiện, trung thực, thực hiện những hành vi phù hợp với bổn phận, đạo đức. Khi quan sát hành vi của con người như vậy, lẽ nào có thể lựa chọn những nguyên tắc của người ấy làm nguyên mẫu cho hành vi thật sự đạo đức? Lẽ nào có thể luận chứng các quy tắc đạo đức dựa trên "vật chất" của sự thỏa mãn dù là tinh tế? Điều đó là hoàn toàn không thể. Bởi vì, theo Cantor, khi thực hiện một hành vi đạo đức đơn giản theo tố chất từ thiện, con người có thể phản bội lại tố chất ấy vào ngày mai. Có khi một con người đạo đức, tức con người thực hiện thì những hành vi đạo đức thực ra theo tố chất, vì nó mang lại sự thỏa mãn, có thể phản bội

1. *Sđđ*, tr. 320.

lại đạo đức khi cái có ý nghĩa lớn hơn đối với nó là sự quyền rũ mạnh hơn hay là mối nguy hiểm đi liền với hệ quả của việc đi theo con đường thiện và' danh dự.

Ở đây, Cantor đã thực hiện một bước đi đặc trưng, thật sự bị kịch, vì nó mà ông bị một số học giả đương thời và hậu thế phê phán gay gắt, nhưng họ lại hiểu không rõ bước đi đó cùng với tính ước lệ và đồng thời cùng với hiệu quả nghiên cứu rất lớn của nó. Cantor đưa lên sân khấu của lý tính thực tiễn một loại người mà ông sẽ thực hiện thí nghiệm lý luận đạo đức học của mình ở đó. Để làm được điều đó thì cần phải lựa chọn con người và lựa chọn nó qua những hành vi trong đó không có các tố chất làm nhẹ bớt tình hình. Thí dụ, bao giờ người ta cũng thích đặt vào trung tâm đạo đức học con người sống thiện với những người khác, thích làm việc thiện. Cantor khắc phục thiên hướng này, bởi vì, theo ông, có thể có những con người có đạo đức khi đạo đức của họ không phải trải qua thử thách nào.

Thử nghiệm đạo đức học của Cantor được tiến hành xung quanh một mô hình đặc biệt - hành vi đạo đức diễn ra trong hoàn cảnh và điều kiện không những hoàn toàn không làm giảm nhẹ mà thậm chí còn cản trở con người trở thành con người đạo đức. Thí nghiệm làm căng thẳng những trở ngại đặc biệt của sự lựa chọn hành vi đạo đức như vậy biểu thị các đặc điểm của tư duy đạo đức học của Cantor. Nhưng vấn đề không chỉ dừng lại ở đó. Cách tiếp cận của Cantor cho phép làm gay gắt thêm mâu thuẫn giữa các tố chất, khát vọng hạnh phúc, khát vọng thỏa mãn và bổn phận đạo đức thuần túy. Mâu thuẫn như vậy thể hiện ra nhẹ nhàng, mờ nhạt hơn trong cuộc sống. Nhưng hoàn toàn không thể không thừa nhận tính chất điển hình, sự bắt nguồn từ cuộc sống của những xung đột giữa động cơ háo danh, khát vọng hạnh phúc cá nhân và các nguyên tắc nghiêm ngặt, không bẻ cong được của bổn phận đạo đức. Cantor phân biệt rõ ràng giữa hành vi hợp thức và hành vi đạo

đức. Hành vi hợp thức chỉ phù hợp với bốn phạm ở vẻ bề ngoài, nó biểu thị sự giả mạo đạo đức. Hành vi đạo đức là hành vi diễn ra hoàn toàn do thái độ phục tùng bốn phạm thuần túy.

Đó là một lập trường mới, kết thúc màn kịch thứ nhất của lý tính thực tiễn và mở ra màn thứ hai. Trong màn kịch thứ nhất, bốn phạm giành thắng lợi về mặt lý luận đối với tổ chức, hình thức đạo đức thuần túy gạt năng lực ham muốn ra khỏi sân khấu đạo đức học. Nhưng vở kịch không kết thúc ở đây. Trong màn diễn thứ hai, một hồi mới cùng với đầu mối thật sự bị kịch sẽ chờ đợi chúng ta. *Mệnh lệnh tối cao* nổi tiếng của Cantơ bước lên sân khấu. Và bây giờ cũng là lúc xuất hiện vấn đề *mệnh lệnh tối cao và những nghịch lý trong tự do đạo đức của con người*.

Để làm sáng tỏ những sắc thái của xung đột đạo đức trí tuệ đang xem xét ở đây, chúng ta cần phải giải thích rõ nội dung, nghĩa của một số thuật ngữ và khái niệm mà Cantơ đã sử dụng trong tác phẩm *Luận chứng cho siêu hình học đạo đức* và ông lại đưa vào ngay từ đầu trong *Phê phán lý tính thực tiễn*.

Những nguyên tắc thực tiễn (tức những nguyên tắc của lý tính thực tiễn thuần túy), theo Cantơ, thực chất là "những luận điểm bao hàm trong mình định nghĩa chung về ý chí mà nhiều quy tắc thực tiễn phục tùng"¹ Các quy tắc thực tiễn được Cantơ chia ra thành các quy tắc chủ quan; các quy tắc thực tiễn khách quan, tức các quy tắc có hiệu lực đối với ý chí của mỗi thực thể có lý tính, thể hiện là các mệnh lệnh, tức các quy tắc biểu thị bốn phạm, sự cưỡng chế khách quan đối với hành vi. Đến lượt mình, các mệnh lệnh lại được phân chia ra thành mệnh lệnh giả định ("quy định về kỹ năng") mệnh lệnh tuyệt đối các quy tắc phải có ý nghĩa khách quan và phổ biến.

Khi bắt đầu một hồi kịch mới, I.Cantơ công khai và trực tiếp

1. *Sđd*, tr. 331.

vạch ra những mục đích, khát vọng và chủ ý thúc đẩy nó. Cơ sở tối hậu, cơ sở của mọi cơ sở, gốc tọa độ - đó là *tự do*, hơn nữa là tự do "hoàn toàn không phụ thuộc vào quy luật tự nhiên của các hiện tượng trong quan hệ qua lại giữa chúng, mà chính là không phụ thuộc vào quy luật nhân - quả. Sự không phụ thuộc như vậy được gọi là tự do theo nghĩa chặt chẽ nhất, tức theo nghĩa *tiên nghiệm*"¹. Và tương ứng Cantor gọi ý chí tự do là ý chí định hướng không phải vào tính chủ quan luôn cụ thể và biến đổi của quy tắc đạo đức, mà vào "hình thức lập pháp" thuần túy của nó. Do vậy, khi chúng ta nhận thấy và hiểu rằng, với toàn bộ tính chủ quan của các quy tắc đạo đức, chúng vẫn bao hàm trong mình hình thức chung của sự định hướng đạo đức, thì chúng ta đã bắt đầu hành động như là đại diện có đầy đủ thẩm quyền của ý chí tự do.

I. Cantor đặt ra vấn đề quan trọng cả về mặt lý luận lẫn về mặt thực tiễn. Mặc dù, bây giờ chúng đã nhận thấy rõ ràng "tự do và quy tắc thực tiễn tuyệt đối dựa vào nhau", song dấu sao thì chúng ta vẫn chưa giải thích được "*nhận thức* của chúng ta về cái thực tiễn tuyệt đối *bắt đầu* từ đâu - từ tự do hay từ quy tắc thực tiễn"². Khi tự coi mình là thực thể tự do, con người có thể căn cứ trên cái gì? Theo Cantor, đơn giản không thể bắt đầu từ tự do, nếu hiểu sự bắt đầu một cách kinh nghiệm chủ nghĩa, tức hy vọng tách tự do ra từ kinh nghiệm. Cantor thiên về tư tưởng cho rằng, cơ sở tối hậu hay cái chỉ báo, chứng minh đầu tiên cho ý chí tự do là bản thân quy tắc đạo đức. Khi chúng ta suy ngẫm kỹ xem lý tính gán cho chúng ta quy tắc đạo đức một cách tất yếu như thế nào thì chúng ta tìm thấy dấu vết của tự do. Điều này thoát nhìn thì có cảm tưởng là kỳ quặc, bất bình thường: ông coi biểu hiện và bằng chứng rõ ràng nhất của tự do là năng lực của con người tự nguyện,

1. *Sđd*, tr. 344.

2. *Sđd*, tr. 345.

tự giác phục tùng sự cưỡng chế của quy tắc đạo đức, tức là, độc lập tuân thủ bốn phạm. Theo Cantor, *lĩnh vực bốn phạm đạo đức chính là lĩnh vực tự do của con người!* Do vậy, "dấu vết" về tính tất yếu, tính có hiệu lực của bản thân hình thức của quy tắc là dấu hiệu nhận biết của tự do lần đầu tiên trở nên rõ ràng đối với chúng ta.

Như vậy là *mệnh lệnh tuyệt đối* bước ra sân khấu. Chúng ta có thể trình bày nó như sau: "Hãy hành động như thế nào đó để quy tắc của ý chí của bạn bao giờ cũng có thể có cả hiệu lực của quy tắc lập pháp phổ biến". "Sự bước ra" sân khấu của *mệnh lệnh tối cao* ngay lập tức đã được đánh dấu bằng những xung đột. Nhưng, Cantor đã tiên đoán trước điều này. Giải pháp cho nó đã bao hàm trong bản thân cách trình bày mệnh lệnh tối cao, quy tắc đạo đức trong việc tách biệt, luận chứng cho nó mà có thể gọi là "*phép diễn dịch quy tắc đạo đức*".

Theo Cantor, đạo đức không được mang tính tương đối, bị ràng buộc bởi lợi ích riêng tư, mà phải mang tính tuyệt đối và phổ biến, trong trường hợp ngược lại hoàn toàn không có đạo đức. Nói cách khác, kẻ thù của đạo đức đích thực là chủ nghĩa tương đối, là tính tương đối của các nguyên tắc, là sự thích nghi với tình huống. Xung đột có hình thức đặc biệt gay gắt ở đây là xung đột giữa quy tắc đạo đức tuyệt đối, tất yếu nghiêm ngặt, phổ biến mà Cantor bảo vệ, với hành vi luôn do hoàn cảnh quy định của những con người cụ thể. Xung đột này bây giờ bộc lộ ra. Vả lại, con người cụ thể không thể sống và hành động theo cách khác nào đó mà không định hướng vào hoàn cảnh khi xây dựng quy tắc ứng xử chủ quan của mình. Có thể, con người không việc gì phải định hướng vào đạo đức phổ biến? Và phải chăng quy tắc đạo đức phổ biến, tức mệnh lệnh tối cao, chỉ trở thành lý tưởng và ảo tưởng? Bắt đầu đến lượt hồi diễn rất thú vị và gay cấn trong suy luận của Cantor. Mệnh lệnh tối cao bảo vệ các quyền và các kỳ vọng của mình, nhưng nó làm điều đó một cách rất đặc biệt: nó kêu gọi chính hành động và

hành vi hàng ngày của con người làm liên minh. Con người được đề nghị xem xét kỹ bản thân mình và tin tưởng rằng trong nó có những khả năng to lớn nào đó để vận động đến quy tắc đạo đức phổ biến.

Sự vận động đến quy tắc đạo đức phổ biến diễn ra không phải theo cách nào khác như thông qua việc hình thành các quy tắc một cách có ý thức, hợp lý, thật sự có tính người. I.Cantơ dường như khuyên những người thất vọng về mâu thuẫn gay gắt giữa các quy tắc kinh nghiệm tương đối và quy tắc đạo đức phổ biến, rằng không nên thất vọng. Bởi vì, trong hành vi của con người có một cái gì đó mang hy vọng cho việc khẳng định đạo đức chung nhân loại. Chúng ta không nên chờ đợi rằng, Cantơ sẽ dẫn ra những hành vi đạo đức cao cả, anh hùng, sự hy sinh. Theo Cantơ, trong mọi trường hợp như vậy, có thể hoài nghi về động cơ chân thực, có thể hoài nghi hành vi được mô tả như hành vi từ thiện, có thực sự là hành vi đạo đức hay không? Phải chăng nó chỉ là hành vi hợp thức? Phải chăng con người trở thành nhân vật từ bi và có tinh thần quên mình chỉ vì các kích thích nào đó, chứ không phải bổn phận trong sạch chỉ phối anh ta? Như I.Cantơ diễn đạt, việc báo cáo với lý tính những minh họa đạo đức mặc dù gây được ấn tượng nhưng không trở nên hoàn toàn thuyết phục. Tức là, cần phải đi theo con đường khác nhờ giới thiệu với hành vi hàng ngày sức mạnh và sức thuyết phục của cái thiện. Chúng ta còn nhớ hai điều làm cho Cantơ kinh ngạc: bầu trời ở trên đầu và quy tắc đạo đức ở trong con người.

Bây giờ, chúng ta quan tâm tới yếu tố thứ hai: Cantơ dường như yêu cầu tất cả chúng ta tìm kiếm ở trong mình một cái gì đó chỉ ra sự hiện diện sức mạnh đạo đức cao cả trong tâm hồn chúng ta. Chẳng hạn, ông kêu gọi quan tâm tới những bản án của năng lực kỳ lạ trong chúng ta mà được gọi là *lượng tâm*. Khi chúng ta buộc phải thực hiện một điều gì đó không xứng đáng, đáng hoài nghi,

tai hại về mặt đạo đức, chúng ta xoa dịu lương tâm, nói với nó: tôi không có tội, tôi buộc phải hành động... Còn lương tâm làm công việc của mình khi tiếp tục kêu gọi một bản nguyên khác trong tâm hồn chúng ta, bản nguyên chống lại chủ nghĩa theo thời về đạo đức. Mỗi người thực chất đều biết đến những "bản án", những cản dút của lương tâm, nếu nó không biến thành con vật không có năng lực suy xét và tự phân tích, nếu nó không bị vấy bẩn trong những tội ác và những thói hư, tật xấu. Cantor kiên định rằng, thậm chí cả những người rơi xuống đáy cuộc đời, những người có năng lực trí tuệ kém phát triển, cũng biết đến những sự cản dút và những bản án của lương tâm: "Có một cái gì đó bất bình thường trong việc đánh giá vô cùng cao về quy tắc đạo đức thuần túy, được giải phóng khỏi mọi lợi ích, quy tắc đạo đức dưới dạng mà lý tính thực tiễn giới thiệu nó với chúng ta để tuân thủ; tiếng nói của nó thậm chí bất kể phạm tội dúng cảm nhất phải run sợ và cản dút trước cái nhìn của nó..."¹.

Đến đây chúng ta thấy cần phải đề cập tới tính thời sự của đạo đức học Cantor, tức là vấn đề *cái cá nhân và cái chung nhân loại trong mệnh lệnh tối cao*. Theo quan điểm của Cantor, mệnh lệnh tối cao là sự trình bày việc con người cần phải hành động như thế nào khi cố gắng tiếp cận với đạo đức. Ông trực tiếp hướng tới con người đang hành động, tới cá nhân đang thực hiện những hành vi cụ thể: "hãy hành động như sao đó để...". Cantor khuyên con người có thái độ nghiêm khắc, nghiêm túc và chăm chú nhất đối với các quy tắc ứng xử của mình, tức đối với các quy tắc chủ quan của *lý tính thực tiễn*. Theo Cantor, có thể và cần phải khuyên điều gì cho con người, cho một thế hệ, cho một dân tộc, cho loài người khi họ hướng tới các quy tắc? Khi xuất phát từ các quy tắc luôn mang tính chủ quan ấy thì lẽ nào có thể đi theo con đường đạo đức chung nhân loại, có

1. *Sđd*, tr. 405-406.

hiệu lực đối với mọi thời đại? Cantơ dường như mời độc giả tham gia suy luận cùng với ông.

Bạn, một cá nhân bình thường và cụ thể, thực hiện một hành vi hoàn toàn xác định nào đó. Và *bạn* cần phải hình thành rõ ràng và không úp mở quy tắc mà dựa trên đó thì hành vi được thực hiện. Hãy dừng gây ngạc nhiên, hãy dừng tự lừa dối mình khi xác định quy tắc của mình trước hay sau khi thực hiện hành vi. Còn sau khi đã xác định một cách rõ ràng và khách quan quy tắc, hãy đặt ra cho mình câu hỏi: điều gì sẽ xảy ra nếu những người khác hành động dựa trên quy tắc của bạn trong những trường hợp tương tự? Và giả như có cuộc cạnh tranh giữa các quy tắc về vai trò của các quy tắc đạo đức đối với toàn thể nhân loại, hơn nữa là các quy tắc có ý nghĩa đối với mọi thời đại, thì sao? Bạn có thể tiến cử quy tắc ứng xử của mình làm cơ sở cho việc tạo dựng quy tắc đạo đức phổ biến hay không? Cantơ đưa ra một lời khuyên nữa, khi ông căn cứ trên đạo lý làm người trong *Kinh thánh*. Nếu bạn thực hiện hành vi đối với người khác, hãy đặt ra cho mình câu hỏi: bạn có muốn để hành vi như vậy được thực hiện đối với bạn dựa trên chính quy tắc ấy hay không?

Nói cách khác, nếu bạn làm nhục một người nào đó, hãy nghĩ rằng, bạn có muốn để người ấy (hay một người nào khác) làm nhục bạn hay không? Khi thực hiện hành vi và hơn nữa là hình thành quy tắc đạo đức, bạn dường như tự đặt mình vào địa vị mà người khác hiện đang giữ với tư cách đối tượng của hành vi của bạn. Và còn một sự chuẩn xác hóa nữa khi I.Cantơ cho rằng, trong những hành vi đạo đức cụ thể, con người phải vượt lên trên đỉnh cao nhất bằng tư duy, phải hiểu rằng mỗi hành vi mà những con người, sự vật, hoàn cảnh bị lôi cuốn vào sẽ có ảnh hưởng đến toàn bộ loài người. Do vậy, *cần phải lựa chọn số phận, phẩm giá của loài người trong mỗi hành vi cụ thể*.

Đương nhiên, tất cả những điều đó là những suy luận về lý

tưởng đạo đức. Trong cuộc sống hiện thực, chắc gì có thể tìm ra những người tuân theo những chỉ dẫn của Cantơ trong mọi trường hợp. Và lại, Cantơ cũng không khẳng định rằng, mệnh lệnh tối cao bao giờ cũng có hiệu lực. Tuy nhiên, ông kiên định quan điểm cho rằng, không có gì khác có thể được gọi là đạo đức theo nghĩa cao cả nhất của từ này. Nếu bạn không muốn tự giác tuân theo quy tắc đạo đức tối cao, hãy biết rằng bạn không những đang đi xa khỏi đạo đức đích thực có tính người mà còn làm tổn hại nó. Nếu bạn đưa bốn phạm trước loài người vào quy tắc ứng xử của mình, hơn nữa là như bốn phạm trước con người cụ thể mà là một bộ phận của loài người đối với bạn, thì khi đó và chỉ khi đó bạn mới hành động có đạo đức theo nghĩa cao cả của từ này.

Còn có một sự giải mã nữa đối với mệnh lệnh tối cao: *bằng mọi cách phải né tránh việc biến con người và loài người chỉ thành phương tiện để đạt tới mục đích của bản thân mình*. Tiếc thay, con người lại hay làm điều này nhất. Nhưng ở đâu và khi nào mà điều đó diễn ra, Cantơ khẳng định, thì đạo đức kết thúc ở đó và khi đó. Giải thích thực chất của mệnh lệnh tối cao, Cantơ kết luận: *hành vi đích thực đạo đức là hành vi trong đó con người và loài người thể hiện như mục đích tuyệt đối*.

Sự mở đầu và sự kết thúc của *Phê phán lý tính thực tiễn* là nguyên tắc về tự do, là sự tự trị của ý chí con người. Ngoài ra, điều quan trọng là tất cả mọi thứ ở Cantơ đều được xây dựng dựa trên việc khẳng định tinh thần có năng lực chịu trách nhiệm đạo đức của con người. Điều này có nghĩa: cho dù con người có tự biện minh cho mình bằng bất kỳ hoàn cảnh nào dẫn tới hành vi này hay hành vi khác, thì nó vẫn tự do hành động theo một cách xác định. Chúng ta không lấy tự do ở đâu ra cả, nếu chúng ta không kiên quyết trở thành những người tự do. Vì quy tắc đạo đức ở Cantơ dựa vào tự do, còn tự do dựa vào quy tắc đạo đức, cho nên trở thành con người tự do cũng có nghĩa là trở thành con người đạo đức. *Thiếu những*

quyết định và những hành vi đạo đức tự do của bản thân chúng ta và của những người khác, thì tự do và đạo đức sẽ không được khẳng định và bảo vệ trong thế giới. Với tư cách thực thể có tính người, có lý tính, chúng ta chịu trách nhiệm về tự do và về đạo đức. Do vậy, một sự phán xét nghiêm khắc về đạo đức được đề ra cho mỗi người trong chúng ta và cho tất cả chúng ta. Và bản thân chúng ta không thể không thực hiện sự phán xét như vậy đối với bản thân mình.

Tác phẩm đạo đức học muộn hơn của Cantor là *Siêu hình học đạo đức* (gồm hai phần Xuất bản năm 1797). Trong tác phẩm này, tác phẩm mà khi còn sống, I.Cantor chỉ kịp xuất bản phần thứ nhất với tên gọi là *Các cơ sở siêu hình học của học thuyết về pháp luật*, có thể rút ra nhiều điều quan trọng và hữu ích đối với thời đại chúng ta. Trước hết, *Cantor gắn chặt pháp luật với đạo đức* vấn đề mà không thể không coi là vô cùng cấp bách hiện nay. Phần thứ hai *Các cơ sở siêu hình học của học thuyết về đức hạnh* bao hàm sự phát triển quan điểm đạo đức học I.Cantor, một sự phát triển quan trọng, hướng tới con người cụ thể. Bổn phận của con người đối với bản thân mình là gì? "Việc hoàn thiện đạo đức" có phải là bổn phận của con người đối với bản thân mình hay không? Nghĩa vụ đạo đức đối với những người khác là gì? Những khuyết tật căm thù nhân loại là gì? Những vấn đề cho tới nay vẫn rất cấp bách đó được Cantor đặt ra và giải quyết một cách rõ ràng, sâu sắc và nhân văn.

ĐẠO ĐỨC HỌC CANTƠ VÀ TƯ TƯỞNG VĂN HÓA HÒA BÌNH

VŨ THỊ THU LAN*

Loài người luôn có khát vọng hướng tới những giá trị nhân văn cao đẹp. Những giá trị đó phải mang tính chất nhân loại chung, phải hướng tới chân thiện mỹ (cái vĩnh hằng). Đó vừa là điều kiện cần thiết, vừa là mục đích tối cao của sự phát triển trong bối cảnh loài người đã bước vào thiên niên kỷ thứ ba với nhiều biến động khó lường. Hơn lúc nào hết, con người càng phải đề cao giá trị chung đó, hướng tới hòa bình, hợp tác, chuyển từ đối đầu sang đối thoại trong việc giải quyết các vấn đề nảy sinh giữa các quốc gia, giữa các dân tộc, cùng chung sức giải quyết những vấn đề cấp bách của toàn cầu. Những ý tưởng đó đã được nhiều nhà tư tưởng lớn, nhiều triết gia lỗi lạc đề cập đến. Tuy nhiên, người quan tâm đặc biệt đến những giá trị chung đó chính là I. Cantơ - người sáng lập nên triết học cổ điển Đức, một nền triết học có ảnh hưởng đáng kể đến lịch sử văn hóa nhân loại nói chung và là nguồn gốc lý luận trực tiếp của thế giới quan duy vật biện chứng, đồng thời cũng đặt ra nhiều vấn đề cho triết học hiện đại với tư cách là một trong những cội nguồn của triết học hiện đại. I. Cantơ được đánh giá là người có công rất lớn tạo nên văn hóa hòa bình, là người gián tiếp

* Thạc sĩ, giảng viên trường Đại học Văn hoá Hà Nội.

tạo nên bộ mặt tinh thần cho văn minh hiện đại.

Có thể nói, toàn bộ triết học I. Cantor mang đậm tinh thần nhân văn với mục đích đem lại cho con người một cách nhìn mới về thế giới và về chính bản thân mình. Tính chất nhân văn của triết học I. Cantor biểu hiện rất rõ và hết sức độc đáo trong học thuyết đạo đức của ông. Trong đó, bản chất đạo đức và khát vọng vươn tới đạo đức của con người được khẳng định như là một giá trị cao cả nhất của loài người. Đặc biệt, khi nghiên cứu đạo đức học I. Cantor, chúng ta thấy xuất hiện những luận điểm có giá trị như là tiền đề cho tư tưởng văn hóa hòa bình mà thế giới hiện nay đang hướng tới.

Theo I. Cantor, tất cả các vấn đề triết học đều phải hướng vào việc giải quyết những vấn đề nảy sinh trong cuộc sống và hoạt động thực tiễn của con người. Triết học phải đem lại cho con người một nền tảng thế giới quan mới, vạch ra những nguyên tắc cơ bản của cuộc sống và những lý tưởng nhân đạo. Vì vậy, ông đã đưa ra và giải quyết những vấn đề cơ bản sau:

1. Tôi có thể biết được cái gì?
2. Tôi cần phải làm gì?
3. Tôi được phép hy vọng gì?

Những vấn đề này phản ánh các khía cạnh cơ bản nhất trong mối quan hệ "con người - thế giới", đó là nhận thức, thực tiễn, giá trị. Vấn đề thứ nhất có nghĩa là, con người với tư cách chủ thể nhận thức, có thể biết được những gì về thế giới. Đây là vấn đề mang tính nhận thức luận thuần túy, được nghiên cứu trong triết học lý luận của I. Cantor (*Phê phán lý tính thuần túy*). Vấn đề thứ hai là con người phải làm gì để đem lại hạnh phúc cho chính mình. Đây là vấn đề thực tiễn, được nghiên cứu trong triết học thực tiễn (*Phê phán lý tính thực tiễn*). Vấn đề thứ ba là thế giới tinh thần, ước mơ, khát vọng vươn tới sự hoàn thiện, tới tương lai. Vấn đề này bao hàm cả khía cạnh lý luận lẫn khía cạnh thực tiễn, được

ngiên cứu trong mỹ học I. Cantor (*Phê phán năng lực phán đoán*). Sau này, I. Cantor cho rằng ba vấn đề này thực chất được quy thành một vấn đề về con người.

Là người vẫn chịu ảnh hưởng của triết học duy lý, I. Cantor cho rằng, trong đời sống của con người và xã hội thì lý tính thuần túy là có giới hạn. Tức là, cuộc sống của loài người nói chung và con người nói riêng không chỉ phục tùng lý tính lý luận mà còn phục tùng một lý tính khác, I. Cantor gọi đó là lý tính thực tiễn. Ông muốn xây dựng một khoa học về lý tính thực tiễn (tức đạo đức học) - khoa học đưa ra, hình thành các quy tắc, nguyên tắc mang tính phổ biến, tất yếu và bắt buộc đối với tất cả mọi người. Theo đó thì các chân lý đạo đức học cần phải được luận chứng một cách độc lập, không phụ thuộc vào các chân lý của niềm tin. Hay nói cách khác, các chân lý đạo đức phải dựa vào ánh sáng tự nhiên của lý tính con người giống như khoa học. Nhưng đồng thời I. Cantor cũng nhận thức rằng, đạo đức học không thể giống như khoa học tự nhiên. Và để giải quyết mâu thuẫn đó, ông đề nghị coi đối tượng của đạo đức học là một và là thống nhất, tức là, đạo đức học có đối tượng của mình là *loài người như một*. Với việc xác định đối tượng của đạo đức học như vậy, chúng ta thấy nổi bật lên tính chất nhân văn, cố kết loài người thành một khối thống nhất để hướng tới những giá trị đích thực của con người. Luận điểm này có thể coi là một trong những tiền đề, hạt nhân cho tư tưởng coi thế giới là ngôi nhà chung, có chung giá trị đạo đức được thể hiện qua các công ước quốc tế.

Khi xác định loài người là một thì hành vi đạo đức của mỗi người cụ thể trong loài phải mang trong mình các đặc điểm chung của loài, tức là, đạo đức học xác lập các quy tắc ứng xử chung cho loài và cho mỗi người. I. Cantor gọi các quy tắc như vậy là *mệnh lệnh tuyệt đối*, hay *nguyên tắc tối cao của học thuyết về phẩm hạnh*. *Mệnh lệnh tuyệt đối* biểu thị khái niệm về bốn phạm trù tuyệt

đối và phổ biến, nó có thể được mọi người lĩnh hội như nhau. Tuy nhiên, I. Cantơ không dựa vào *mệnh lệnh tuyệt đối* để suy diễn ra mọi quy tắc đạo đức có nội dung kinh nghiệm cụ thể, vì ông cho rằng làm như vậy là phủ định tính tự chủ, ý chí tự ràng buộc của con người vốn là chủ thể thực tiễn. Do đó, theo ông, nhiệm vụ của đạo đức học không phải là quy định nên nguyên tắc đạo đức bao hàm nội dung kinh nghiệm cụ thể, mà là phát hiện một nguyên tắc tối cao đơn thuần hình thức. I. Cantơ trình bày *mệnh lệnh tuyệt đối* như sau:

"Chỉ hành động theo quy tắc mà khi tuân thủ nó, anh đồng thời có thể muốn để cho nó trở thành quy tắc chung"¹

I. Cantơ cũng ý thức rất rõ rằng, mỗi người đều có những ham muốn, những dục vọng, những ý định hoàn toàn mang tính cá thể, cá biệt, và chắc gì họ lại muốn phục tùng các quy tắc ứng xử chung nhân loại. Và phải chăng quy tắc đạo đức phổ biến, tức *mệnh lệnh tuyệt đối*, chỉ trở thành lý tưởng và ảo tưởng? I. Cantơ đã chỉ ra rằng, *mệnh lệnh tuyệt đối* bảo vệ các quyền và các kỳ vọng của mình, nhưng nó làm điều đó một cách rất đặc biệt: nó kêu gọi chính hành động và hành vi hàng ngày của con người làm liên minh, con người được đề nghị xem xét kỹ bản thân mình và tin tưởng rằng trong nó có những khả năng to lớn nào để vận động đến quy tắc đạo đức phổ biến. Hơn nữa I. Cantơ cũng khẳng định rằng, có những quy tắc đạo đức mà nếu người nào đó không thực hiện, không tuân thủ thì người ấy không còn là con người theo đúng nghĩa của nó.

Theo I. Cantơ, khi mỗi người có ý định thực hiện *mệnh lệnh tuyệt đối* thông qua hành vi của mình thì *mệnh lệnh tuyệt đối* thể hiện dưới dạng quy tắc đạo đức. Còn khi một cộng đồng người (loài

1. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1965, t. 4, ph. II, tr.261 (tiếng Nga).

người) muốn thực hiện *mệnh lệnh tuyệt đối* thông qua hành vi của mình thì *mệnh lệnh tuyệt đối* thể hiện ở dạng nguyên tắc đạo đức. Như vậy, quy tắc đạo đức thể hiện ở việc khi một người mong muốn cách ứng xử của mình trở thành cách ứng xử chung của mọi người. Dưới hình thức thứ nhất của *mệnh lệnh tuyệt đối* I. Cantor đề nghị:

"Người phục tùng bốn phận không phải tự hỏi mình xem quy tắc của mình có thể trở thành nguyên tắc phổ biến hay không, mà hãy tự hỏi mình xem có mong muốn quy tắc ứng xử của mình trở thành nguyên tắc phổ biến hay không"¹

Ở đây, I. Cantor đã hướng tới con người đang hành động, tới cá nhân đang thực hiện những hành vi cụ thể. Ông khuyên con người có thái độ nghiêm khắc, nghiêm túc và chăm chú nhất đối với các quy tắc ứng xử của mình, tức đối với các quy tắc chủ quan của lý tính thực tiễn. I. Cantor khuyên con người rằng, nếu anh thực hiện hành vi đối với người khác, hãy đặt ra cho mình câu hỏi: anh có muốn để hành vi như vậy được thực hiện đối với anh dựa trên chính nguyên tắc ấy hay không? Nói cách khác, nếu anh làm nhục một người nào đó, hãy nghĩ: anh có muốn để người ấy (hay một người nào khác) làm nhục anh hay không? Khi thực hiện hành vi, và hơn nữa là hình thành quy tắc đạo đức, anh phải tự đặt mình vào địa vị mà người khác hiện đang giữ với tư cách là đối tượng của hành vi của anh. Hơn nữa, I. Cantor cho rằng, trong những hành vi đạo đức cụ thể, con người phải vượt trên đỉnh cao nhất bằng tư duy, phải hiểu rằng: mỗi hành vi mà những con người, sự vật, hoàn cảnh bị lôi cuốn vào, sẽ có ảnh hưởng đến toàn bộ loài người. Do đó, cần phải lựa chọn số phận, phẩm giá của loài người trong mỗi hành vi cụ thể.

1. *Sdd*, tr. 260.

Dưới dạng nguyên tắc đạo đức thì *mệnh lệnh tuyệt đối* được trình bày một cách khái quát như sau:

"Hãy hành động như sao đó để nhân loại do anh hay do bất kỳ ai khác đại diện luôn được anh xem là mục đích và không bao giờ chỉ như là phương tiện"¹.

Theo I.Cantơ, quan hệ với mình và với người khác không chỉ như với phương tiện mà còn như với mục đích không có nghĩa là biến hoặc bản thân mình, hoặc người nào đó, hoặc tất cả mọi người nói chung thành mục đích trực tiếp của những hành vi của mình. *Thứ nhất*, không nên biến con người thành mục đích của những hành vi của mình bởi vì chỉ những gì chưa có mới trở thành mục đích, còn con người vốn đã tồn tại thông qua bản thân mình và người khác. Như vậy, chỉ có thể nói về mục đích khi bàn về trạng thái cụ thể nào đó của con người hoặc về phẩm chất của con người. *Thứ hai*, thậm chí khi cho rằng, nói đến mục đích là nói đến trạng thái hay phẩm chất của con người thì cũng không nên biến phẩm chất đó chỉ thành mục đích, vì khi đó không thể cùng một lúc biến phẩm chất của mình và của một người khác nào đó thành mục đích được. Trên thực tế, nếu luôn coi một vài phẩm chất của mình chỉ như là mục đích thì cũng không nên sử dụng chúng để tạo điều kiện phát triển những phẩm chất như thế ở người khác, vì điều đó sẽ có nghĩa là sử dụng mình như phương tiện. Đối với vật, chỉ có thể quan hệ như với phương tiện vì chúng không phải là mục đích tự thân. Sự đặt mục đích, theo I. Cantơ, chỉ có ở con người và thực thể có lý tính nói chung, và duy nhất họ mới có thể trở thành mục đích tự thân:

"Những vật mà sự tồn tại của chúng mặc dù không phụ thuộc vào ý chí của chúng ta mà phụ thuộc vào tự nhiên, nếu chúng không được ban cho lý tính, và chỉ có giá trị tương đối như là

1. *Sđd*, tr. 270.

phương tiện, thì vì thế được gọi là vật. Trong khi đó thì những thực thể có lý tính được gọi là con người vì bản tính của họ đã tách biệt họ như mục đích tự thân, tức như cái gì đó không được phép sử dụng chỉ như là phương tiện"¹

Quan hệ với con người như với mục đích tự thân giả định rằng, trong mục đích riêng của mình và trong việc lựa chọn những hành vi, cần phải chú ý tới mục đích của người khác. Bất cứ mục đích nào của con người cũng là mục đích riêng của mình, và trong khi hiện thực hóa nó, con người cư xử với bản thân mình như với chủ thể đang hướng tới mục đích. Nếu như chỉ cần có vài mục đích không phù hợp với tư tưởng nhân loại thì tôi có thể coi mình là phương tiện, là vật; vì, khi theo đuổi những mục đích đó, tôi sẽ coi thường những người khác, coi thường những mục đích thuộc về bản chất của mình. I. Cantor còn chỉ ra được cụ thể những mục đích với tư cách là bốn phạm vi và mang tính khách quan, đó là: *sự hoàn hảo của bản thân và hạnh phúc của người khác*. Như vậy, ở đây, thứ nhất, trong khi đặt ra cho con người mục đích là *sự hoàn hảo của mình*, đạo đức thực hiện chức năng thúc đẩy sự phát triển tinh thần của cá nhân và của toàn thể xã hội; thứ hai, khi giả định mục đích khách quan là *sự quan tâm tới hạnh phúc của người khác*, đạo đức góp phần cố kết xã hội.

Thông qua *mệnh lệnh tuyệt đối* I. Cantor cảnh báo cho chúng ta rằng, bằng mọi cách phải tránh việc biến con người và loài người chỉ thành phương tiện để đạt tới mục đích của bản thân mình. Trên thực tế, con người lại hay làm điều này nhất. Nhưng, theo I. Cantor, ở đâu và khi nào mà điều đó diễn ra, thì đạo đức kết thúc ở đó. Giải thích thực chất của *mệnh lệnh tuyệt đối*, I. Cantor kết luận: hành vi đích thực đạo đức là hành vi, trong đó con người và loài người thể hiện như mục đích tuyệt đối, như giá trị tự thân.

1. *Sđd*, tr. 269.

Tuy nhiên, xuất phát từ phương pháp tiên nghiệm (biến ý thức thành đối tượng cơ bản, và về thực chất là duy nhất của sự phân tích triết học; coi các hình thức và cấu trúc của ý thức là những cái có ý nghĩa phổ biến và tất yếu), I. Cantor đã giải thích nguồn gốc của tư tưởng về *nhân loại như mục đích tự thân* như sau:

"Nguyên tắc này về nhân loại và về mỗi thực thể có lý tính nói chung như về mục đích tự thân... không phải được rút ra từ kinh nghiệm, mà thứ nhất, được rút ra từ tính phổ biến của mình vì nguyên tắc này được phổ biến ở tất cả mọi thực thể có lý tính nói chung, và không một kinh nghiệm nào đủ để bao hàm nó; thứ hai, vì trong kinh nghiệm, nhân loại không thể hiện như mục đích của con người, tức là như đối tượng tự biến mình thành mục đích, mà với tư cách mục đích khách quan, với tư cách nguyên tắc, nó cần phải tạo nên điều kiện hạn chế cao nhất đối với tất cả mọi mục đích chủ quan, do đó, nó cần sinh ra từ lý tính thuần túy"¹

Như vậy, theo I. Cantor, nguyên tắc chỉ ra tư tưởng về nhân loại như về mục đích tự thân là bắt nguồn từ lý tính thuần túy, và không đề cập đến mối liên hệ thực tế giữa con người với nhau trong quá trình hoạt động sống của họ. Đây cũng là một trong những hạn chế trong học thuyết đạo đức của ông. Hạn chế tiếp theo của ông là, khi thừa nhận nhu cầu hạnh phúc là mục đích hiện hữu thực tế trong mỗi cá nhân, và nhân danh lý tính thực tiễn, khi loại nó ra khỏi hệ thống đạo đức, thì ông lại cho rằng nhu cầu đem hạnh phúc cho người khác là mục đích tất yếu và có ý nghĩa phổ biến. Ông giải thích điều đó như sau:

"Mặc dù *hạnh phúc riêng* là mục đích mà mọi người đều có (nhờ vào sự thôi thúc của bản năng), nhưng đừng bao giờ coi nó là bổn phận. Cái gì mà mỗi người tất yếu đã mong muốn thì không

1. *Sđđ*, tr.272.

phải là bốn phận; bốn phận là sự *bắt buộc* thực hiện”¹.

Có thể nói, mặc dù còn có những điểm duy tâm, mâu thuẫn, nhưng những luận điểm cơ bản trong học thuyết đạo đức của I.Cantơ, mà đặc biệt là *mệnh lệnh tuyệt đối* nguyên lý đạo đức đóng vai trò nền tảng của đạo đức học I. Cantơ đã đem lại cho học thuyết đạo đức của ông giá trị to lớn. Đạo đức học I. Cantơ đưa ra nguyên tắc về phẩm giá tuyệt đối của cá nhân, đề cao giá trị của con người và của cả loài người, coi con người là mục đích của đạo đức, đề cao sự tự do của cá nhân, góp phần thức tỉnh sự tự ý thức của con người. Đạo đức học I. Cantơ kêu gọi lương tâm nhân loại, không phân biệt giai cấp, dân tộc, chủng tộc. v.v., hãy hướng tới những giá trị chung của loài người, hướng tới một nền hòa bình vĩnh cửu. Nó là sự kết tinh những giá trị đạo đức chung của loài người nhằm đem lại tự do, hạnh phúc cho tất cả mọi người sống trên thế gian. Những tư tưởng đó của I. Cantơ mang tính vạch thời đại và vượt thời đại. Ông xứng đáng được thế giới tôn vinh là một trong những người có công rất lớn tạo nên văn hóa hòa bình - văn hóa của hiện tại và tương lai mà loài người luôn khát khao hướng tới...

1. *Sđd*, ph. II, tr.319 - 320.

THA NHÂN TRONG ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA CANTƠ, LEVINAS VÀ VĂN HÓA CỦA VIỆT NAM

NGUYỄN NGỌC THẢO
và LÊ XUÂN HÝ*

Đạo đức học của I. Cantơ có thể hiểu dễ dàng hơn và nắm vững hơn khi chúng ta xem xét bối cảnh chính trị và xã hội ở trong chính thời đại của ông. Trước tiên chúng tôi sẽ trình bày những phác họa vấn đề về thế giới của I. Cantơ cùng với những vấn nạn của chính thế giới đó, và thảo luận về đạo đức học của I. Cantơ nhìn nhận những vấn nạn đó như thế nào. Sau đó chúng tôi sẽ bỏ qua hai thế kỷ và vẽ nên một thế giới Tây phương ngày nay, đặc biệt là nước Mỹ, với những nét tô đậm để thể hiện rõ những vấn nạn đó. Chúng tôi cho rằng người tiếp bước I. Cantơ trong trận chiến với những vấn nạn về đạo đức trong thế giới hôm nay đó chính là Levinas. Cuối cùng, chúng tôi sẽ so sánh Levinas với nền văn hóa truyền thống của Việt Nam và đề xuất cho thấy rằng nền đạo đức của Việt Nam có thể đem đến những liều thuốc giải độc cho một số căn bệnh trầm kha hiện nay.

Thế giới của I.Cantơ

“Hiểu được thuyết đạo đức của I. Cantơ có thể là một việc dễ nản lòng” Roger Sullivan cũng thừa nhận trong phần mở đầu cuốn

* Giáo sư, Trường Đại học Settle, Hoa Kỳ.

sách của ông *Đạo đức học của I.Cantơ*. Các học giả và sinh viên ngành triết học đã và đang vật lộn với triết lý đạo đức của I. Cantơ, đôi khi chính họ cảm thấy bị lạc lối trong những lý luận của I. Cantơ. Để hiểu được phần nào những điều mà I. Cantơ muốn diễn đạt trong các bài viết của mình, việc nghiên cứu các văn bản đó trong hoàn cảnh lịch sử ở chính thời đại của ông đối với chúng ta là cần thiết.

I. Cantơ xây dựng triết lý đạo đức của ông trong bối cảnh xã hội khá phức tạp. Sự phân chia rõ rệt giữa người giàu và người nghèo, giữa người hưởng đặc quyền đặc lợi và người không có cả những quyền thông thường, giữa quyền lực và không có quyền lực đã tạo nên nhận thức sai lầm về nhân phẩm và giá trị thực của con người. Giá trị con người trong xã hội của I. Cantơ được đo bằng quyền lực, vị thế xã hội cao, tài năng, giàu có v.v.. Người nghèo và những người không có những quyền tối thiểu bị chính giai cấp thống trị bóc lột. Việc đánh giá con người dựa trên những giá trị bên ngoài đã làm suy giảm phẩm giá của con người những người không tiếng nói trong xã hội.

Bên cạnh đó chính bản thân I. Cantơ đã sống dưới một chế độ chuyên chế nơi nhân phẩm và sự tự do đã bị xuống cấp. Khi cai trị nước Phổ từ năm 1740 –1786 vua Phêđorích Đại đế cũng đã hấp thụ cái triết lý tàn bạo của Machiavelli người đã sử dụng luật lệ tàn ác để cai trị đất nước. Machiavelli cho rằng người cai trị có thể nói dối và nuốt lời, “Người cai trị cần chuẩn bị sẵn sàng hành động phi đạo đức khi cần thiết” và “Nếu thật thà giúp chúng ta đạt được một cái gì đó, thì hãy làm người thật thà. Nếu cần phải lừa gạt thì hãy lừa gạt.” Ảnh hưởng tư tưởng của Machiavelli, Phêđorích đã chà đạp lên tất cả mọi người dưới quyền của ông. Con người dưới triều đại Phêđorích bị coi như các nô lệ. Hơn nữa, nói dối cũng là một vấn nạn trong suốt thời kỳ trị vì của Phêđorích. Ông đã công khai tuyên bố rằng ông là nô bộc đầu tiên, nhưng theo cách riêng

của mình, ông đã sử dụng thân dân như các công cụ phục vụ cho mục đích riêng của mình.

Hơn nữa, I. Cantor sống trong thời kỳ mà triết học đã trở nên phức tạp hơn. Một số nhà khoa học nổi tiếng như là Galilê, Niuton, Đêcátơ, và cả những người khác đã phát triển một ngành khoa học mới cho rằng vũ trụ giống như một cỗ máy do các quy luật tự nhiên điều khiển. Và nếu như vũ trụ là do các quy luật tự nhiên thì nó chẳng có ý nghĩa và giá trị gì. Theo quan điểm này, con người không hơn gì các sự vật khác đều do quy luật tự nhiên quyết định và điều khiển. Điều này dẫn đến một vấn đề lớn xảy ra, đó là sẽ không có sự tồn tại của cái gọi là đạo đức hay trách nhiệm.

Câu trả lời của I. Cantor về thế giới của ông

Chúng kiến sự bất công và bất bình đẳng trong xã hội, I. Cantor đề xuất một triết lý đạo đức cấp tiến để chống lại sự chuyên chế và để bảo vệ nhân quyền của những người thân phận thấp kém. Cantor cũng muốn gửi một thông điệp tới những người nông dân để nhắc họ nhớ đến phẩm giá của chính họ hơn là để họ ngây thơ tin và chấp nhận vị trí thấp kém do nhà chức trách sắp đặt. Mệnh lệnh tuyệt đối buộc mọi người hành động theo lẽ phải và tôn trọng người khác. Có thể thấy rõ trong phiên bản thứ hai của mệnh lệnh tuyệt đối trong đó có đề cập tới sự tôn trọng với từng cá nhân không tính đến họ có vị trí xã hội như thế nào. “Hãy hành động cũng như cư xử đúng với bản năng của con người dù đó là đối với chính bản thân mình hay là đối với người khác”.

Giá trị thực của con người mà I. Cantor luôn khích lệ đã thách thức không chỉ chế độ chuyên chế mà cả những hiểu biết về nhân phẩm, đó là giá trị con người dựa trên tài năng, địa vị xã hội, thành tựu... Khái niệm nhân phẩm dựa trên các giá trị bên ngoài đã góp phần tạo nên sự phân chia một cách rõ rệt giữa các giai cấp trong xã hội, một xã hội mà trong đó giá trị con người dường như

chỉ thuộc về giai cấp được hưởng đặc quyền đặc lợi. Và nếu giai cấp đặc quyền này có giá trị của riêng họ thì người nghèo và những người thấp kém lại sử dụng để phục vụ cho giai cấp đặc quyền. Hơn nữa, sử dụng tha nhân như một công cụ cũng có ngụ ý cho rằng “Ta có giá trị thực còn người thì không.” Khái niệm này không bao giờ được các nguyên tắc đạo đức của I. Cantor chấp nhận. Theo I. Cantor, mỗi cá nhân là duy nhất và có giá trị riêng của mình, không bao giờ bị đối xử như công cụ để phục vụ mục đích của người khác, “điều mà mang đến cho tất cả mọi người đó không phải là địa vị xã hội hay là tài năng đặc biệt cũng như thành tựu mà là năng lực bẩm sinh của từng cá nhân trong tư duy và chọn lựa, không chỉ để định hình cuộc sống riêng của họ mà còn bảo vệ và khuyến khích sự tôn trọng lẫn nhau bằng các quy luật hiện hành để có thể hình thành các mô hình cuộc sống hợp lý cho tất cả mọi người”

I. Cantor không phải là người đầu tiên ủng hộ vấn đề nhân quyền, nhưng phát ngôn của ông lại nổi tiếng ít nhất theo hai cách sau: nó được diễn đạt chi tiết và rõ ràng hơn, và sự hiểu biết sâu rộng của ông đã tiên liệu được đến những vấn đề ngày nay. Levinas diễn đạt điều này rất rõ trong một cuộc phỏng vấn:

Q: “ Ông nghĩ thế nào về chủ thể đạo đức của I. Cantor là vật tự thân ?”

E.L: “ Tôi thích công thức thứ hai của mệnh lệnh tuyệt đối, cho tôi thấy tôi tôn trọng bản thân mình khi tôi tôn trọng tha nhân. Trong cách diễn đạt này, chúng ta không phải ở trong một vũ trụ riêng biệt mà đã có sự hiện diện của tha nhân. Quyền của con người không có gì là mới mẻ, chúng tôi đã tìm thấy dấu tích ở Cicero. Điều quan trọng đối với tôi đó là quyền của tha nhân có trước các quyền của chính bản thân tôi, điều đó quan trọng hơn nhiều. Chúng ta phải hiểu quyền của tha nhân không bắt đầu bằng sự bảo vệ quyền của chính bản thân”

Một tổng kết ngắn gọn về hoàn cảnh lịch sử mà I. Cantor đưa ra đề xuất về triết lý đạo đức cấp tiến phần nào giúp chúng ta đánh giá được cả nội dung và chức năng triết lý của ông.

Mặc dù do ảnh hưởng của phong trào khai sáng ở châu Âu khi mà lý trí được đề cao, nhưng đạo đức học của I. Cantor dường như không quá trừu tượng, ngược lại nó động chạm tới nền tảng cơ bản của mối quan hệ con người và nó thực sự thúc đẩy sự bình đẳng và công bằng trong xã hội của ông. I. Cantor hay người tiền nhiệm xứng đáng của ông sẽ nói gì với thế giới ngày nay? Hãy cùng phác họa nhanh thế giới của chúng ta.

Thế giới của chúng ta ngày nay

Qua hai thế kỷ với nhiều tiến bộ về khoa học - công nghệ. Các phương tiện giao thông như ô tô, máy bay, điện thoại, phát thanh và truyền hình đã thu gọn thế giới thành một làng toàn cầu. Cửa cải, tiện nghi, và nguồn thực phẩm đã tăng mạnh ở nhiều nơi trên thế giới. Thật trớ trêu thay, tất cả các tiến bộ lại làm cho mọi điều kiện tồi tệ hơn đối với cả người giàu và người nghèo. Người nghèo thì vẫn đói, môi trường sống của họ đang bị đe dọa. Sự nghèo đói của họ đối lập với sự sung túc ở một nơi khác trên thế giới và nó càng làm cho điều này khó chịu hơn, và nhân phẩm lại một lần nữa được đưa ra tranh luận. Khá kinh ngạc khi thấy người giàu cũng phải chịu đựng theo nhiều cách. Hãy xem xét phương Tây làm ví dụ của những lời hứa thất bại.

Hàng thập kỷ qua, chúng ta thấy ở phương Tây được lập trình là do những lời hứa tâm lý và lý trí mà trong đó sự hoàn thiện cá nhân, bình đẳng xã hội và tự do cá nhân được đề cao. Mặc dù hiện thực này đem lại cho chúng ta sự thoả mãn cá nhân lúc đó, nhưng nó phá hoại chính cái tôi trong bản thân chúng ta đang cần được nuôi dưỡng bằng cách gạt bỏ tha nhân, hy sinh bản thân vì tha nhân, đặt tha nhân lên ưu tiên trên cả bản thân mình. Maico

Bácơ đã làm khái niệm này rõ hơn khi ông nói: “Nói yêu bản thân là nói cái tôi như một người khác, là chuyển sự tôn trọng mà chúng ta có được trong mối quan hệ với người khác vào chính bản thân chúng ta. Chắc chắn yêu bản thân tạo nên lý do để yêu quý đối với người khác một cách phóng khoáng, thực sự và chân thành”

Bình đẳng xã hội cũng là một vấn đề chúng ta cần thảo luận. Bình đẳng dường như là một thuật ngữ hay trong các thể chế dân chủ, nhưng nó tiềm ẩn sự nguy hiểm trong các mối quan hệ của con người, đó là, chúng ta cư xử với người này hay người khác đều giống nhau. Tuy nhiên trên thực tế chúng ta không bao giờ giống nhau; tha nhân luôn vượt ngoài tầm hiểu biết và tri thức của tôi. Như Gioógiơ Cun lý luận, “Tôi có bình đẳng chính trị với người khác sự bình đẳng trước hiến pháp và pháp luật, nhưng tôi không có bình đẳng đạo đức, sự bình đẳng dựa trên kinh nghiệm về quyền và trách nhiệm trong các cuộc gặp gỡ trực tiếp”

Chú trọng về nhu cầu cá nhân, sự tự do, và chủ nghĩa vị kỷ của tâm lý học phương Tây đã góp phần phá hỏng mối quan hệ con người thay vì ủng hộ một hạnh phúc xác thực. “Tâm lý học hiện đại được coi như bản thể học cũng đã góp phần tạo nên sự độc lập của bản thể đối với tha nhân. Chúng ta cần tâm lý học là lĩnh vực rộng lớn hơn bản thể học. Chúng ta cần ngành tâm lý học được dựa trên mối quan hệ nghịch lý giữa bản thể và tha nhân riêng biệt nơi mà bản thể, luôn tách biệt, thấy cái tôi của mình trong tha nhân bằng chính cam kết của mình đối với tha nhân, luôn tách biệt” Sự tự do như kiểu tự trị, tiếp nhận sự độc lập cá nhân và phá vỡ cộng đồng đang trở nên cực đoan ở nước Mỹ như Rôbốt Bêla và các cộng sự của ông đã viết trong cuốn sách nổi tiếng của họ *Thói quen của Trái tim*.

Levinas trả lời thế giới ngày nay

Nếu I. Cantơ là một người tiên phong trong việc đề cao nhân

phẩm ở thế kỷ XVIII, Levinas có thể được coi là một trong triết gia đạo đức nổi tiếng nhất trong thế giới đương đại. Triết lý của Levinas đề cập đến nhiều trong rất nhiều phòng hội thảo, trường đại học ở Mỹ và ở châu Âu trong các thập kỷ qua, vì triết lý của ông động chạm tới cái con người còn dang tranh đấu và rất khao khát có, đó là, một thế giới hoà bình và công bằng. Peperzak đã đặt Levinas trong bối cảnh lịch sử theo cách này: “Cuốn sách *Tổng hoà và vô tận (Totality and Infinity)* là tác phẩm quan trọng đầu tiên của Levinas đề xuất một cuộc cách mạng không chỉ trong hiện tượng học mà đề cập tới toàn bộ lịch sử triết học châu Âu, từ Pác-mê-nít tới Haidơ-gơ. Levinas phê phán toàn bộ nền văn minh phương Tây mà theo ông đều do triết học Hy Lạp thống trị. Tư tưởng của phương Tây theo quan điểm của ông đều bị đánh dấu do các nỗ lực vì sự tổng hoà mà trong đó vũ trụ đã thu hẹp để trở thành một thể thống nhất cuối cùng bằng cách khái quát chung và tổng hợp biện chứng. Kiểu Monism, theo Levinas, cần phải phê phán dựa trên quan điểm tư duy bắt đầu từ hiện tượng khi chúng tự bộc lộ mình. Phê phán như vậy phù hợp với tư tưởng truyền thống thời kỳ cổ đại bắt nguồn kinh Thiên Chúa và kinh Do Thái, nhưng nó cũng xuất hiện ở Platôn và Đécác-tơ”

Levinas không đồng tình với sự nhấn mạnh tự do cá nhân, một kiểu tự do vi phạm quyền của tha nhân. Sự tự do xác thực mà Levinas đề xuất có thể là ý định đáp ứng nhu cầu của tha nhân. Một lần tôi sử dụng tự do để bỏ qua nhu cầu của tha nhân hay làm giảm bớt tha nhân để biến tha nhân thành một cái gì đó phù hợp với nhu cầu của tôi, tôi đã làm cho bản thân tôi tồi tệ hơn và hạn chế sự tự do của chính mình. Nhìn thấy hiểm họa từ cách tư duy và hành động của chủ nghĩa cá nhân ở Tây phương, Levinas quảng bá một cách thức tư duy và hành động đối lập, đó là cuộc sống lấy tha nhân làm trung tâm. Levinas chọn điểm xuất phát cho toàn bộ hệ thống lý luận của ông là xây dựng nền tảng vững chắc cho mối

quan hệ con người. Mặt đối mặt với tha nhân chính là điểm khởi đầu để biết về bản chất.

Mặc dù được đào tạo ngành Hiện tượng học, nhưng Levinas, học trò của Huxéc và Haidơgơ, đã sớm tiếp nhận con đường nghiên cứu triết học và thách thức toàn bộ hệ thống triết học phương Tây. Ngược lại với triết học truyền thống chỉ tập trung vào nhận thức luận, bản thể luận và siêu hình học, Levinas bắt đầu triết lý của mình từ đạo đức học và coi đạo đức học là cơ sở nền tảng cho các ngành triết học khác như là nhận thức luận, bản thể luận và siêu hình học. Theo Levinas, đạo đức học sẽ không còn là một nhánh của triết học, mà phải là triết học đầu tiên, bởi vì ông tin rằng chúng ta không thể nói về nhận thức luận, bản thể luận và siêu hình học mà không đề cập tới mối quan hệ con người trước đó. Patricia Werhana bình luận, "khi tranh luận đạo đức không phải là một ngành của triết học mà phải là triết học đầu tiên" mục tiêu của Levinas là "tạo dựng nên bước đầu tiên của đạo đức đó là bước đầu tiên của mối quan hệ giữa người và người - ngữ nghĩa, giáo huấn, và công bằng - là bước đầu tiên của một cấu trúc không thể thu nhỏ nhưng trên đó các cấu trúc khác đều có thể dựa vào."

Đạo đức học mà Levinas cố gắng xây dựng không phải là đạo đức giáo điều với những chuẩn mực, nguyên tắc luật lệ như trong đạo đức tôn giáo. Ngược lại, đạo đức học của Levinas bắt đầu từ những mối quan hệ mặt đối mặt của con người và trách nhiệm đối với người khác của con người. Levinas tin rằng để biết được bản chất, đầu tiên chúng ta cần khám phá bản chất trong các mối quan hệ giữa con người.

Sự hiện diện của tha nhân như một sự sống thu hút sự chú ý của tôi, thách thức những khái niệm sai lầm về giá trị của con người và khuynh hướng của tôi là biến tha nhân thành một cái gì đó phục vụ cho nhu cầu của mình. Với Levinas, chúng ta không chỉ nhận được sự kính trọng của tha nhân như I. Cantơ cho thấy,

chúng ta phải có trách nhiệm đối với tha nhân người tình cờ tôi gặp trong cuộc đời. Có lần tôi mặt đối mặt với tha nhân, giết chết, lạm dụng hay tận dụng tha nhân, điều đó không bao giờ được phép xảy ra. Hơn thế nữa, trách nhiệm, theo Levinas, phải vượt xa khỏi sự tự do. Điều này có nghĩa là ai mà trời đã giao trách nhiệm thì người đó phải thực hiện trách nhiệm đó. Nói một cách khác, "anh ta phải chịu trách nhiệm hơn là tự muốn chịu trách nhiệm".

Levinas tin rằng mục đích của triết học là tìm ra được bản chất, và bản chất được tìm thấy đầu tiên là ở mối quan hệ của con người. Đó là gặp gỡ mặt đối mặt với tha nhân người bạn đồng hành của con người. Trên thực tế, Levinas không bác bỏ bản chất, nhưng ông muốn cho thấy rằng làm người tốt là nhu cầu đầu tiên của triết học và của cuộc sống. Vì vậy, Levinas lý luận rằng tha nhân phải là trọng tâm trong triết lý của ông. Nếu I. Cantor nhấn mạnh sự bình đẳng giữa người với người trong triết lý đạo đức của mình, thì Levinas dường như nghiên cứu sâu hơn để đi đến điểm nhận định rằng ông đã đặt tha nhân ở một vị trí cao hơn và quan trọng hơn chính bản thân ông. Tha nhân không chỉ có những phẩm giá đồng đều như bản thân tôi có, nhưng tha nhân đòi hỏi trách nhiệm của tôi. Theo Levinas, trách nhiệm không xuất phát từ sự lựa chọn của tôi mà nằm ngoài tầm hiểu biết của tôi. Sự hiện diện của tha nhân thu hút sự chú ý của tôi, đòi hỏi tôi đáp lại. Dù đó có là người da trắng, da đen, châu Á, bệnh tật, thần kinh, nghèo đói, thì sự hiện diện của họ là một điều bí ẩn hay là vô tận trong ngôn ngữ của Levinas. Sự vô tận của tha nhân không cho phép tôi thu hẹp họ trở thành một cái gì đó phục vụ cho nhu cầu của tôi. Hơn nữa, sự hiện diện của mỗi người là một loại ngôn ngữ đặc biệt đối với tôi, yêu cầu tôi phải đáp lại, và bắt tôi phải chú ý tới nhu cầu của người kia. Đó là khuôn mặt của tha nhân nói chuyện với tôi. Theo lời của Cantor: "khuôn mặt của tha nhân diễn tả được hết không cần phải thốt nên lời", "đừng có dùng bạo lực với

tôi. Hãy đáp ứng nhu cầu của tôi". Khi tôi nói "Ta ở đây" là từ thứ hai. Tôi không cần mở miệng. Sự hiện diện của tôi đã nói rằng Ta ở đây. Ta đã nghe thấy người và người đã chạm vào ta..."

Nhiều năm trước đây, khi tôi làm việc ở trại dành cho người vô gia cư, tôi thực sự sốc khi nhìn thấy rất nhiều thanh niên trong số những người vô gia cư. Phản ứng của tôi lúc đó là coi họ là những kẻ lười biếng, say rượu hay nghiện ngập. Tôi rất sợ họ và cảm thấy không được thoải mái khi nói chuyện với họ. Trong số đó có một thanh niên Việt Nam. Anh ta tiến lại gần tôi và hỏi xin thuốc, tôi lưỡng lự trả lời anh ta. Không phải bởi vì tôi không có thuốc lá trong túi mà tôi ngại bị làm phiền vì tôi đã dán cho anh ta một cái mác là "người xấu" Trong cuộc nói chuyện sau đó với anh ta, tôi phát hiện ra rằng anh ta hỏi xin thuốc không phải vì anh ta cần thuốc, mà vì anh ta cần tìm ai đó để nói chuyện với anh ta bằng tiếng Việt. Anh ta chỉ muốn nói chuyện với ai đó có thể nói chuyện với anh ta bằng ngôn ngữ của anh ta, hiểu hoàn cảnh và thông cảm với anh ta. Đó là tất cả những gì anh ta muốn. Đã nhiều năm qua bệnh thần kinh của anh do những tổn thương trong lần chạy trốn khỏi Việt Nam là một vết nhơ đã cô lập anh ta với xã hội, với cộng đồng quê hương anh. Anh ta giờ đây chỉ khao khát được liên hệ với con người, được nói chuyện với đồng bào mình, sự thấu hiểu và một sự chấp nhận vô điều kiện.

Quả thật, đằng sau sự hiện diện của một con người có rất nhiều câu chuyện chưa được kể nhưng nó lại ngoài tầm hiểu biết của tôi. Tôi không thể quay mặt đi khi tôi gặp một người mà cứ như là tôi gặp một đồ vật. Sự hiện diện của tha nhân thôi thúc trong tôi cảm giác về nhận thức và trách nhiệm trách nhiệm *có trước* lý do của tôi. Nói một cách khác, nhu cầu về tha nhân xuất hiện trong tâm trí tôi *trước* tư duy của tôi và chúng gọi tôi đáp lại.

Sự cận kề giữa đạo đức học của Levinas và văn hóa truyền thống của Việt Nam

Cũng như phương pháp của Levinas là cực đoan đối với phương Tây, văn hóa truyền thống của Việt Nam là sự đối lập của nền kinh tế thị trường ngày nay. Chúng ta nghĩ rằng nhiều người Việt Nam có thể nắm vững dễ dàng triết lý của Levinas vì nó cũng đề cập những điều mà người Việt Nam tin và làm theo qua nhiều thế kỷ. Có nhiều bằng chứng cho thấy mối quan hệ con người bên chặt trong văn hoá Việt Nam, nhưng chúng tôi muốn làm nổi bật ba nguyên tắc đạo đức quan trọng cũng phù hợp với đạo đức học của Levinas: 1) quan hệ con người như là cơ sở nền tảng của đạo đức học; 2) nhấn mạnh đến sự tôn trọng tha nhân; 3) có trách nhiệm đối với tha nhân đến mức hy sinh bản thân.

Giống như Levinas, triết học Việt Nam không quan tâm đến nhận thức luận, bản thể luận và siêu hình học như ở phương Tây. Ngược lại, triết học được coi như một sự phản ánh những điều đã trải nghiệm mà người phương Đông hướng tới một cuộc sống hoà hợp với những người khác trong cộng đồng. Hơn nữa, đặc điểm triết học Việt Nam tập trung chủ yếu vào các nghiên cứu về con người. Nói một cách khác, khách thể và kết quả các nghiên cứu triết học Việt Nam đều tập trung vào con người và mục tiêu cũng là nhằm phục vụ cuộc sống của con người. Bởi vì con người là trung tâm của nghiên cứu triết học nên sự phản ánh sâu sắc về mối quan hệ con người là một trong khuynh hướng quan trọng nhất của triết học Việt Nam”

Đối với người Việt Nam, bản chất không phải là một hệ thống tư duy trừu tượng, nhưng nó lần đầu tiên xây dựng dựa trên những trải nghiệm của mối quan hệ con người. Các trải nghiệm này được thể hiện qua các tác phẩm văn học, truyện dân gian, và các lễ nghi trong xã hội. Nói một cách khác, đối với người Việt Nam,

triết học tập trung hơn vào các mối quan hệ giữa các cá nhân với nhau hơn là buộc mỗi người phải đi theo các nguyên tắc chung những nguyên tắc bên ngoài mối quan hệ con người.

Một trong những vận dụng rõ ràng nhất của mối quan hệ con người có thể thấy qua các cách thức chào hỏi của người Việt Nam. Tiếng Việt có nhiều cách thức chào hỏi dựa trên tuổi tác, giới tính, quan hệ hôn nhân. Ví dụ: như người em ít tuổi trong gia đình đều gọi là *em*, cho cả em trai và em gái. Còn nam giới lớn tuổi hơn thì gọi là *anh*, còn nữ giới lớn tuổi hơn thì gọi là *chị*. Khi nói chuyện với cô, chú thì các cháu trai và cháu gái nên dùng từ *cháu*, để xác định vị trí của mình trong mối quan hệ. Tương tự như vậy, cô, chú nên sử dụng cách xưng hô là *cô* (là nữ) và *chú* (là nam). Có nhiều cách thức chào hỏi người Việt Nam sử dụng để diễn đạt mối quan hệ gần gũi với mọi người trong gia đình. Hơn nữa, các cách thức chào hỏi được mở rộng trong các lĩnh vực xã hội bao gồm tất cả mọi người trong gia đình. Các cách thức chào hỏi này không chỉ có chức năng như một hành vi phù hợp giữa con người trong xã hội tôn ti, mà còn ẩn chứa ý nghĩa triết lý sâu xa đó là, mối quan hệ con người được đánh giá cao và nhấn mạnh.

Thêm vào các cách thức chào hỏi trên, mối quan hệ con người cũng được thể hiện qua cách con người sống và ủng hộ lẫn nhau trong cộng đồng. Một trong những đặc trưng nhất của văn hoá Việt Nam là văn hóa làng xã. Trong ngữ cảnh văn hóa này, con người cần xây dựng mối quan hệ thân mật để họ có thể kết thân một cách hài hoà với nhau. Vì vậy, những mối quan hệ hàng xóm, bạn bè, cũng như mối quan hệ giữa các tổ chức xã hội đều hết sức quan trọng trong văn hóa Việt Nam.

Bằng chứng thứ ba của mối quan hệ con người trong văn hóa Việt Nam được thể hiện qua các tác phẩm văn học, những bài hát dân ca, cũng như các giáo huấn truyền thống. Câu chuyện nổi tiếng nhất về nguồn gốc Việt Nam là một truyền thuyết nói về sự

ra đời của 100 đứa trẻ đều được sinh từ cùng một người mẹ. Câu chuyện không chỉ cho thấy sự độc lập của một đất nước, mà còn lưu giữ một giá trị triết lý sâu xa, đó là, tất cả mọi người đều có cùng gốc rễ và mọi người cần coi nhau như anh em trong một nhà. Vì vậy, khi nói chuyện về cộng đồng nói chung, thuật ngữ "*đồng bào*" có nghĩa là sinh ra từ một bào thai luôn được sử dụng để chỉ toàn bộ người Việt Nam.

Bên cạnh ba lĩnh vực của mối quan hệ con người đề cập trên đây, tôn trọng tha nhân là một trong lĩnh vực quan trọng mà có thể thấy trong đạo đức học của I. Cantor và Levinas trong văn hóa Việt Nam. I. Cantor lý luận rằng mọi người, không phân biệt vị trí xã hội, đều có nhân phẩm và giá trị thực của mình, và không ai được phép vi phạm. Levinas, trong cuốn sách nổi tiếng của ông *Tổng hòa và vô tận*, nhấn mạnh đến chiều hướng vô tận của con người như một lĩnh vực khó hiểu. Nói một cách khác, tha nhân luôn luôn vượt ngoài tầm hiểu biết của tôi, và tôi cần tôn trọng người đó. Đó là chiều hướng vô tận của tha nhân mà tôi không bao giờ được phép vi phạm, làm bị thương hay là giết tha nhân. Tương tự như vậy, tôn trọng đối với tha nhân là một trong giáo huấn đạo đức quan trọng trong xã hội Việt Nam. Một vài người hiểu nhầm khái niệm tôn trọng tha nhân trong văn hóa Việt Nam. Họ nghĩ rằng chỉ có người lớn tuổi xứng đáng được nhận sự kính trọng từ những người trẻ hơn. Trên thực tế, mặc dù người lớn tuổi hơn đều nhận được sự tôn trọng đặc biệt từ những người trẻ, người trẻ chắc chắn cũng có vị trí trong cộng đồng và họ xứng đáng được người lớn tuổi tôn trọng. Vì vậy, điều giáo huấn "kính trên nhường dưới" đã trở thành một trong mẫu đạo đức quan trọng nhất trong những mối quan hệ giữa người Việt Nam. Mọi người dù họ già hay trẻ đều có vị trí trong xã hội và họ nên được tôn trọng.

Nếu có trách nhiệm đối với tha nhân là một điểm trọng yếu trong đạo đức học của Levinas, thì có trách nhiệm đối với tha nhân

đến mức hy sinh bản thân là một trong những chuẩn mực đạo đức đối với người Việt Nam. Đáp ứng nhu cầu của tha nhân được coi như một yêu cầu đạo đức đối với mọi thành viên trong cộng đồng. Nhu cầu đó kêu gọi nhận thức về trách nhiệm của tôi, và bằng cách đáp lại tha nhân tôi đã hoàn thành nghĩa vụ của mình đối với con người đó. Hơn nữa, đạo đức đòi hỏi mọi người yêu tha nhân như chính bản thân mình. Mỗi người nên làm và phải làm một cái gì đó đáp ứng nhu cầu của tha nhân thậm chí họ có thể bị thiệt thòi hay đối mặt với cái chết. Sự ích kỷ và chủ nghĩa cá nhân bị chỉ trích gay gắt; thái độ "sống chết mặc bay" bị tập quán Việt Nam lên án mạnh mẽ. Cuộc sống không như con ốc sên thu mình vào trong vỏ và chỉ quan tâm đến bản thân. Sống là sống vì tha nhân và với tha nhân, gặp gỡ tha nhân, đáp ứng nhu cầu của tha nhân. Một trong những giáo huấn nổi tiếng đối với người Việt Nam là "thương người như thể thương thân" hay "lá lành đùm lá rách" Điều giáo huấn không phải là tư tưởng tôn giáo, nhưng nó đã trở thành chuẩn mực về đạo đức và đã được người Việt Nam thực hiện trong lịch sử của dân tộc mình. Mặc dù trách nhiệm đối với các thành viên trong gia đình cũng được nhấn mạnh, mình vì mọi người và yêu thương mọi người là trách nhiệm của tôi. Khi làm điều đó, tôi không chỉ hoàn thành trách nhiệm của tôi đối với tha nhân, mà tôi còn làm phong phú thêm sự tồn tại của mình. Khi ông Trần Văn Đoàn giải thích, con người thực cần phải chân thật với lòng tốt bản năng là tính nhân văn và lòng tốt tự nhiên có trong tim họ; một người hoàn hảo là người biết kết hợp sự sáng tạo và góp phần xây dựng một xã hội hoàn hảo với những cá nhân hoàn hảo. Những chỉ dẫn đạo đức giúp định hướng cho người Việt Nam tới một cuộc sống cảm thông và cởi mở với nhu cầu của tha nhân.

Hơn nữa, nếu đạo đức học của I. Cantơ và Levinas phát triển chiều hướng toàn cầu trong mối quan hệ con người, thì người Việt Nam được dạy dỗ "Anh em năm châu bốn biển" coi như là người

một nhà. Chúng ta có thể dễ dàng nhận thấy tập quán này qua cách người Việt Nam chào đón nồng nhiệt những người khách lạ, vì sự hiếu khách đã trở thành một đặc trưng quan trọng của văn hóa Việt Nam, và nó phản ánh ý nghĩa sâu xa chiều hướng cảm thông mà mỗi người nên thực hiện đối với tha nhân con người.

Critofero-Borri, một nhà truyền giáo Jesuit đã sống ở miền trung Việt Nam năm năm, lưu ý rằng lòng thương người đối với tha nhân, đặc biệt đối với người nghèo đói là bản chất của người Việt Nam. Họ không bao giờ từ chối làm việc tốt, vì từ chối làm việc tốt bị coi là thiếu trách nhiệm với tha nhân. Sự công bằng hướng tới con người, dù họ có là ai, yêu cầu họ giúp đỡ và đáp lại. Nếu họ thấy một người nước ngoài đói khát đứng trước cửa hỏi xin thức ăn, tất cả mọi người trong gia đình đều vội vã mang ra cho anh ta thức ăn.

Việt Nam trong làng toàn cầu

Mặc dù các nguyên tắc đạo đức trình bày trên đây đã được người Việt Nam kế thừa và gìn giữ qua nhiều thế hệ, nhưng khái niệm trách nhiệm đối với tha nhân dường như suy giảm trong giới trẻ Việt Nam. Ngày nay thế hệ trẻ có xu hướng tư duy độc lập và sống một mình hơn là các thế hệ trước. Cuộc sống hiện đại quả thật đã góp phần làm thay đổi trí lực của thanh niên Việt Nam. Mọi vài người tin rằng khi kinh tế phát triển thì trí lực của con người cũng thay đổi theo sự phát triển kinh tế. Chính vì vậy, một vài nhà lãnh đạo và giáo dục Việt Nam quan tâm đến chủ nghĩa cá nhân mà hiện nay đang tồn tại trong giới trẻ Việt Nam. Một nghịch lý cho thấy trong khi Levinas nhìn thấy hiểm họa của cuộc sống cá nhân ở Tây phương và cố gắng giúp mọi người thoát ra khỏi cái tôi vị kỷ, thế hệ trẻ Việt Nam dường như đang bước đi trên con đường ngược lại với những gì Levinas mong muốn. Lưu ý rằng Levinas không bao giờ tấn công chủ nghĩa cá nhân như một

con người duy nhất trên thế giới. Nhưng ông tấn công cuộc sống cá nhân coi mình là trung tâm. Theo Levinas, chủ nghĩa cá nhân như một con người duy nhất phải được nhìn nhận và khuyến khích phát triển bởi vì nó giúp con người nhận ra sự có mặt của họ là cần thiết là vì tha nhân, hơn là vì sự hiện diện của bản thân.

Một cách thức có được điều tốt nhất của cả hai thế giới đó là phân biệt rõ giữa *bảo tồn và bảo vệ*, lý luận cho thấy chúng ta có thể vẫn trung thành với truyền thống trong khi chúng ta phát triển và thay đổi. Chúng ta đồng ý cho rằng mọi sinh vật sống, bao gồm cả văn hóa cần phát triển và thay đổi. Chúng ta chỉ quan tâm tới chúng ta có thể bị mất giá trị truyền thống của chúng ta khi nhấn mạnh các tha nhân, đó là điều có giá trị nhất và cần thiết nhất trong thế giới hiện nay. Có người đề xuất thay đổi là cấp tiến, từ sự hài hòa dựa vào âm đến sự hài hoà dựa vào dương. Nhấn mạnh đến sự hài hoà có nghĩa là trung thành với văn hóa truyền thống Việt Nam, nghiêng về phía dương thịnh, đôi lúc cần thiết làm giảm việc chú trọng về mối quan hệ con người mà thông thường có liên quan tới âm hay là phía dành cho nữ. Cửa cải và tự do cá nhân đang rất cảm dỗ, nhưng Bêla đã cho thấy họ đã không cứu được thế giới phương Tây thịnh vượng. Levinas đưa ra các ý tưởng để củng cố lại phương Tây, trong khi nền văn hóa truyền thống Việt Nam đã vận dụng rất nhiều ý tưởng qua hàng nghìn năm. Một nhận thức rõ ràng về truyền thống Việt Nam có giá trị như thế nào sẽ giúp chúng ta trung thành với ý tưởng đó, để góp phần vào hoà bình và công bằng toàn cầu ngày nay.

ĐỊNH HƯỚNG PHÊ PHÁN DUY HẠNH PHÚC LUẬN TRONG ĐẠO ĐỨC HỌC CANTƠ

DƯƠNG THỊ LIÊU*

Một trong các đặc điểm quan trọng của đạo đức học I. Cantơ là việc phủ định khả năng luận chứng đạo đức học dựa trên nguyên tắc về hạnh phúc. Các học thuyết đạo đức học căn cứ trên nguyên tắc về hạnh phúc được gọi là duy hạnh phúc luận (Eudaemonism), các học thuyết này cho rằng *hạnh phúc là tiêu chuẩn của đạo đức, là cơ sở của hành vi đạo đức và các yêu cầu đạo đức*. Đạo đức học I. Cantơ xét về phương diện này, là mang tính chống duy hạnh phúc luận.

Thực ra, I. Cantơ cũng thừa nhận rằng, trở thành người hạnh phúc là mong muốn tất yếu của mỗi thực thể hữu hạn có lý tính. Tuy nhiên, ông cho rằng những tư tưởng của duy hạnh phúc luận chỉ chú ý đến tính "vật chất" của năng lực mong muốn, chúng cho rằng hành động của con người bị quy định bởi một khách thể vật chất nào đó mà con người hướng tới, ông gọi đó là những "khát vọng cảm tính", và theo I. Cantơ, những khát vọng cảm tính này chỉ hướng con người tới những hành động mang tính vụ lợi, sự tính toán thiệt hơn mang tính cá nhân, chúng chỉ đưa con người tới chỗ

* Tiến sĩ triết học, giảng viên Trường Đại học Kinh tế Quốc dân, Hà Nội.

hưởng thụ cá nhân, ích kỷ và phi đạo đức. Theo I.Cantơ, nhu cầu về hạnh phúc chỉ liên quan đến “vật chất” của năng lực mong muốn, cái “vật chất” này lại có quan hệ với cảm giác thoả mãn hay không thoả mãn mang tính chủ quan, cảm giác này đóng vai trò cơ sở của bản thân mong muốn. **Vì cơ sở vật chất này chỉ được chủ thể nhận thức một cách kinh nghiệm chủ nghĩa, nên không nên xem nhiệm vụ đạt tới hạnh phúc như là quy tắc.** Quy tắc mang tính khách quan. Nó cần phải mang trong mình cùng một căn cứ mang tính quyết định của ý chí trong mọi trường hợp và đối với mọi thực thể có lý tính. Song, khái niệm "*hạnh phúc*" không quy định một cái gì một cách đặc thù cả. Cái mà mỗi người coi là hạnh phúc của mình, phụ thuộc vào cảm giác thoả mãn hay không thoả mãn đặc biệt và phụ thuộc vào những nhu cầu khác nhau ở trong cùng một chủ thể do có những biến đổi tương ứng trong cảm giác ấy. Do vậy, quan niệm về hạnh phúc tất yếu mang tính chủ quan, là một nguyên tắc hoàn toàn ngẫu nhiên, nó có thể và cần phải là khác nhau trong các chủ thể khác nhau, do đó nó không bao giờ có thể được sử dụng làm nguyên tắc. I. Cantơ khẳng định: "*Hạnh phúc của mỗi người tùy thuộc vào trạng thái tình cảm thoả mãn hay không thoả mãn của người đó, và thậm chí trong cùng một chủ thể, hạnh phúc nhiều lúc phụ thuộc vào nhu cầu, mà nhu cầu thì luôn thay đổi nhằm phù hợp với trạng thái tình cảm đó*"¹.

Thậm chí nếu những thực thể hữu hạn có lý tính tư duy hoàn toàn giống nhau, thì họ cũng không thể mạo nhận nguyên tắc về hạnh phúc của bản thân là quy tắc đạo đức thực tiễn, vì sự đồng thuận này của họ chỉ mang tính ngẫu nhiên. Khi đó căn cứ mang tính quyết định sẽ chỉ có ý nghĩa chủ quan, chỉ mang tính kinh

1. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcơva, 1964, t.4, ph.I, tr. 340 (tiếng Nga).

nhịệm chủ nghĩa và không có tính tất yếu vốn có trong mỗi quy tắc, mà chính là tính tất yếu khách quan bắt nguồn từ những căn cứ tiên nghiệm. Do vậy, I. Cantor coi một điều ngạc nhiên là chỉ dựa trên căn cứ cho rằng mong muốn hạnh phúc có tính chất chung, "*những con người có lý tính lại có thể có ý định mạo nhận nó là quy tắc thực tiễn chung*"¹.

Theo I. Cantor, tất cả mọi nguyên tắc được rút ra từ nguyên tắc về hạnh phúc đều mang tính chất kinh nghiệm chủ nghĩa, mà các nguyên tắc kinh nghiệm chủ nghĩa không thích hợp để cho các quy tắc đạo đức căn cứ trên chúng. Nếu căn cứ của các quy tắc này được rút ra từ cấu tạo đặc biệt của bản tính con người hay từ những hoàn cảnh ngẫu nhiên mà nó được đặt vào đó thì thứ nhất, sẽ không còn có tính phổ biến mà theo đó các quy tắc đạo đức có hiệu lực đối với mọi thực thể có lý tính, thứ hai, sẽ không còn có tính tất yếu thực tiễn tuyệt đối. I. Cantor nhấn mạnh: "*Các nguyên lý cảm tính nói chung không thích hợp để có thể xây dựng các quy tắc đạo đức dựa vào chúng*"².

Theo I. Cantor, **các nguyên tắc đạo đức cần thoát ly mọi cơ sở vật chất**, ý chí cần tự thiết lập cho mình những quy tắc mang tính bắt buộc chung. Ông khẳng định, nguyên tắc cơ bản của đạo đức không phải là nguyên tắc về hạnh phúc mang tính chất kinh nghiệm chủ nghĩa mà nguyên tắc cơ bản của đạo đức là tuân theo mệnh lệnh tuyệt đối (categorical imperative). Mệnh lệnh tuyệt đối khuyên mỗi người "*hành động tới mức tôi đã sao cho điều đó trở thành quy luật phổ quát, nghĩa là điều đó được đưa vào cơ sở lập pháp phổ biến*"³. Chỉ có hành động nào của con người phù hợp với mệnh lệnh tuyệt đối mới được coi là có đạo đức. Mệnh lệnh tuyệt đối nhấn mạnh rằng, các mệnh lệnh thể hiện cái mà một người *hợp lý* ý thức được sẽ phải làm, mà không cần kèm theo bất kỳ điều

1, 2, 3. *Sđđ*, tr.343, 85, 398.

kiện nào khác. Mệnh lệnh tuyệt đối thể hiện khả năng tự chủ của con người, khả năng tự do ý chí mà không có tính vụ lợi, không có sự tính toán thiệt hơn.

Trong số tất cả các nguyên tắc kinh nghiệm chủ nghĩa thì trước hết cần phải bác bỏ nguyên tắc *hạnh phúc cá nhân*. Nguyên tắc này tự thân nó là giả dối; kinh nghiệm bác bỏ quan niệm cho rằng, dường như hành vi tốt luôn dẫn tới hạnh phúc; cuối cùng, nguyên tắc hạnh phúc hoàn toàn không thúc đẩy việc tạo dựng đạo đức; hoàn toàn không phải cùng một điều làm cho con người trở nên hạnh phúc hay trở nên tốt đẹp. Nhưng, nguyên nhân chủ yếu để không chấp nhận nguyên tắc hạnh phúc là ở chỗ, theo I. Cantor, nó "*đặt nền móng cho đạo đức là các động cơ mà thực ra phá huỷ đạo đức và triệt tiêu tính chất cao cả của đạo đức, đánh đồng kích thích đức hạnh và kích thích thói hư tật xấu, chỉ dạy có một điều duy nhất là tính toán tốt hơn*"¹.

Việc thừa nhận mong muốn tự do là mong muốn tất yếu của mỗi thực thể có lý tính và do vậy là căn cứ tất yếu quy định mong muốn của nó, đã đặt cho I. Cantor một vấn đề là mức độ hạnh phúc mà cá nhân hưởng thụ trong cuộc sống hiện thực, là phù hợp với hành vi có đạo đức ở mức độ nào.

Trên thực tế, vấn đề đạt tới hạnh phúc cần tìm trong thế giới kinh nghiệm là không thể giải quyết được trong lĩnh vực cuộc sống riêng tư của cá nhân. Giải pháp cho vấn đề này phụ thuộc vào địa vị mà quan hệ xã hội đang tồn tại đặt cá nhân vào đó. Người tìm kiếm hạnh phúc cá nhân không phải là cá thể tách biệt. Đó là cá nhân do quan hệ xã hội thường biến quy định.

Theo I. Cantor, mâu thuẫn giữa lối tư duy có đạo đức, hành vi có đạo đức của cá nhân với mức độ hạnh phúc với tư cách cái cấu thành số phận của cá nhân, về nguyên tắc, là không thể loại bỏ được

1. *Sđd*, tr.285 - 286.

trong khuôn khổ của thế giới cảm tính. Thế giới này không biết đến sự phù hợp cần thiết giữa tính cách đạo đức của cá nhân và các kết quả ứng xử của nó. Trong khi đó thì tự ý thức đạo đức không chấp nhận sự không phù hợp ấy. Nó tất yếu đòi hỏi sự đáp ứng.

I. Cantor thừa nhận điều kiện cho sự đáp ứng như vậy là việc bất lý tính lý luận phục tùng lý tính thực tiễn. Theo quan điểm lý luận, nếu sự phù hợp giữa hành vi đạo đức và hạnh phúc với tư cách kết quả của nó là không thể tìm thấy được trong khuôn khổ của thế giới những hiện tượng cảm tính, thì nó cần phải được tìm thấy trong thế giới "vật tự nó" siêu cảm tính. Điều kiện cần thiết nhất cho sự phù hợp được lý tính thực tiễn đòi hỏi là tự do của con người, sự bất tử của nó và sự tồn tại của Chúa. Không được bất kỳ luận cứ nào của lý tính lý luận chứng minh, tự do, sự bất tử và tồn tại của Chúa là những định đề cần thiết của lý tính thực tiễn. Chính chúng đã đưa I. Cantor tới **quan niệm về bốn phạm đạo đức** như là lối thoát ra khỏi sự hạn chế của hạnh phúc cá nhân trong vấn đề xác định căn cứ phổ biến của hành vi đạo đức.

Có thể nói việc đem bốn phạm đối lập với ham muốn là một đặc trưng của đạo đức học I. Cantor. Theo I. Cantor, với tư cách quy định vô điều kiện, mệnh lệnh tuyệt đối không phụ thuộc vào bất kỳ ham muốn nào. I. Cantor gọi bốn phạm là hành vi thực tiễn khách quan mà, do tác động của quy tắc đạo đức, loại bỏ mọi căn cứ mang tính quyết định và xuất phát từ ham muốn. Bốn phạm bao hàm sự cưỡng chế thực tiễn, tức sự quyết định thực hiện những hành vi, cho dù chúng có diễn ra thế nào đi chăng nữa. Theo I. Cantor, tính chất đạo đức của hành vi thể hiện chính ở sự cần thiết của chúng nhờ xuất phát chỉ từ ý thức về bốn phạm và chỉ từ thái độ tôn trọng quy tắc, chứ không phải từ tình yêu và từ sự ham muốn cái cần phải dẫn tới các hành vi ấy. Tính tất yếu đạo đức tất yếu là sự cưỡng chế. Cần phải nhìn nhận mỗi hành vi căn cứ trên tính tất yếu đạo đức như là bốn phạm, chứ không phải như

là một loại hình hoạt động mà bản thân chúng ta tùy tiện lựa chọn.

Theo I. Cantor, quy tắc đạo đức là quy tắc thiêng liêng chỉ đối với thực thể hoàn hảo nhất. Còn đối với ý chí của mỗi thực thể có lý tính hữu hạn thì quy tắc này là quy tắc về bốn phận, hay là sự quyết định hành vi chỉ xuất phát từ thái độ tôn trọng đối với quy tắc và từ thái độ tôn trọng bốn phận của mình. Tất nhiên, người có hành vi tốt đẹp là người làm việc thiện cho người khác nhờ xuất phát từ tình yêu đối với họ. Song ham muốn như vậy vẫn chưa phải là quy tắc đạo đức chân chính cần thiết cho thực thể có lý tính.

Để đạt tới đạo đức chân chính, cần phải làm sao đó để cho lối suy nghĩ của con người căn cứ trên sự cưỡng chế đạo đức, chứ không phải căn cứ trên thái độ sẵn sàng tự nguyện, nói cách khác, căn cứ trên thái độ tôn trọng đòi hỏi phải tuân thủ quy tắc, cho dù có không thích làm điều đó. Trạng thái đạo đức mà con người luôn cần ở trong đó, là "*đức hạnh, tức lối suy nghĩ có đạo đức trong cuộc đấu tranh*"¹. Theo I. Cantor, đó là ảo tưởng cho rằng, dường như không phải bốn phận, tức thái độ tôn trọng quy tắc, được sử dụng làm căn cứ mang tính quyết định đối với hành vi đạo đức của con người. Chỉ có thể ca ngợi hành vi hy sinh quên mình như là hành vi cao cả vì "*có những dấu vết cho phép giả định rằng, chúng được thực hiện chỉ do có thái độ tôn trọng đối với bốn phận của mình, chứ không phải là cảm hứng tình thần*"².

Theo I. Cantor, các nguyên tắc đạo đức được rút ra từ quan niệm đạo đức bên trong của chủ thể, do đó chúng có tính độc lập và giá trị tự thân. Điều đó cũng có nghĩa là ưu thế của quy tắc đạo đức là ở trong bản thân nó, tức trong việc bắt con người tuân thủ chỉ dẫn của mệnh lệnh tuyệt đối một cách không phụ thuộc vào bất kỳ nội dung kinh nghiệm chủ nghĩa nào, nên không một hành

1, 2. *Sđđ*; tr.411, 412.

vi nào được thực hiện chỉ dựa trên ham muốn của bản tính kinh nghiệm chủ nghĩa, có thể trở thành hành vi đạo đức.

Luận điểm này mang lại cho đạo đức học I. Cantor tính chất khác kỳ chủ nghĩa là một tính chất thù địch với bản chất cảm tính của con người. I. Cantor thiên về tư tưởng cho rằng, hành vi được thực hiện theo chỉ dẫn của bốn phạm đạo đức nhưng đồng thời lại phù hợp với ham muốn cảm tính, tất yếu sẽ đánh mất một phần giá trị đạo đức của mình. Ông công khai khẳng định: "*Không nên coi nguyên tắc chủ quan khác là động cơ, nếu không thì hành vi có thể được thực hiện như là quy tắc ấn định, tuy nhiên, vì nó mặc dù phù hợp với bốn phạm, nhưng nó được thực hiện không phải do có ý thức bốn phạm, nên ý định thực hiện hành vi là phi đạo đức*"¹. Vì quy tắc đạo đức làm suy yếu và thậm chí thủ tiêu thái độ hoài nghi ở trong chúng ta, theo I. Cantor, nó là đối tượng của thái độ tôn trọng lớn nhất, và do vậy là cơ sở của cảm giác tích cực có nguồn gốc nằm ngoài kinh nghiệm và được nhận thức một cách tiên nghiệm. Do đó, thái độ tôn trọng đối với quy tắc đạo đức là cảm giác nảy sinh trên cơ sở trí tuệ. Các quy tắc đạo đức được ông gọi là "đạo đức thần thánh", bởi vì tính chân thực của nó là đương nhiên không cần chứng minh, do đó lý tính của chúng ta tất yếu chịu sự hạn chế của nó. Ở đây, I. Cantor đã hoàn toàn không nhòm ngó đến hiện thực xã hội, đến thực tế nhân tính để chế định ra các quy tắc đạo đức.

Như đã biết, các đặc điểm cơ bản của đạo đức học I. Cantor là chủ nghĩa hình thức và chủ nghĩa khác kỳ. Nhưng, đặc trưng của nó không dừng lại ở đó. Trong triết học I. Cantor, bản thân các đặc điểm ấy đã có tính chất hai mặt: chúng biến thành sự biểu thị thần bí hóa nhưng rõ ràng một số tư tưởng tiến bộ của thời đại đương thời với I. Cantor.

1. *Sđđ*, tr.408.

Một trong các tư tưởng vĩ đại của đạo đức học I. Cantơ là tư tưởng về phẩm giá tuyệt đối của mỗi cá nhân con người. Theo I. Cantơ, quy tắc đạo đức thực tiễn, hay mệnh lệnh tối cao, chỉ có thể với điều kiện có một cái thể hiện là giá trị tuyệt đối tự thân nó. "Giá trị tự thân" như vậy trong đạo đức học I. Cantơ là con người, chính xác hơn là cá nhân.

Có những đối tượng mà tồn tại không phụ thuộc vào ý chí chúng ta, mà phụ thuộc vào tự nhiên, nhưng có một số đối tượng không phải do lý tính gán ép, có giá trị tương đối, chỉ được sử dụng làm phương tiện cho mục đích, song không thể trở thành giá trị tự thân. I. Cantơ gọi những đối tượng như vậy là vật. Ông gọi những thực thể có lý tính là cá nhân. Bản thân tự nhiên quy định chúng là các mục đích tự thân, tức là cái mà không nên chỉ sử dụng như điều kiện hay như phương thức đạt tới một mục đích nào đó.

Con người không những tất yếu quan niệm tồn tại của mình như là mục đích tự thân, và quan niệm này không những là nguyên tắc chủ quan của các hành vi con người. Luận điểm mà theo đó thì cá nhân là mục đích tự thân, đồng thời cũng là nguyên tắc khách quan. Tất cả mọi quy tắc của ý chí cần được rút ra từ nó như là từ căn cứ thực tiễn tối cao. Do vậy, mệnh lệnh tối cao chỉ có thể là như sau: *"Hãy hành động như sao đó để nhân danh bạn và nhân danh bất kỳ người nào khác, bạn luôn có thái độ đối với loài người như đối với mục đích và không bao giờ chỉ như đối với phương tiện"*¹.

Do vậy, mỗi cá nhân đều cần phải làm cho ý chí của mình phù hợp với điều kiện đảm bảo sự tự trị của thực thể có lý tính. Nó không được phục tùng một ý chí nào đó mà là không thể có được xét theo quy tắc ý chí của bản thân chủ thể. Chính vì vậy nó không bao giờ có thể chỉ được sử dụng như là phương tiện.

1. *Sđd*, tr.270.

Trong điều kiện có sự áp bức và xâm phạm cá nhân, luận điểm của I. Cantơ về cá nhân như mục đích tự thân có nghĩa là **lời kêu gọi giải phóng cá nhân**. Được chủ nghĩa cá nhân dân chủ của Rútxô tác động đến ý thức I.Cantơ, những mầm mống ấy đã phát triển thành một trong các học thuyết đạo đức học quan trọng nhất.

Nhưng I. Cantơ hoàn toàn xa lạ với việc trình bày học thuyết đạo đức của mình nhờ xuất phát từ khái niệm lịch sử cụ thể về con người như về một thực thể xã hội. Chính trong học thuyết về cá nhân và về con người như về mục đích tự thân, I. Cantơ đã cố gắng tìm ra phương tiện để đi vào siêu hình học về tồn tại siêu cảm tính và về cơ sở siêu cảm tính của mọi cái cảm tính. Đối với I. Cantơ thì sự kích thích tối cao và chân chính của lý tính thực tiễn thuần túy thể hiện ở chỗ, nó "*cho phép chúng ta cảm nhận thấy tính chất cao thượng của tồn tại siêu cảm tính của bản thân mình*"¹.

Quan niệm về cá nhân như về mục đích tự thân trong đạo đức học I. Cantơ không tách rời với tư tưởng về bốn phận với tư cách cái đối lập với hạnh phúc cá nhân. Theo ông, mối liên hệ giữa quan niệm và tư tưởng đó làm cho đạo đức học duy hạnh phúc của Êpiquya là hoàn toàn không chấp nhận được.

Thực ra, nhiều niềm vui và khoái cảm cuộc sống có thể đi liền với sự kích thích của quy tắc đạo đức đối với việc hoàn thành bốn phận tối cao. Nhưng, theo I.Cantơ, ở đâu nói tới bốn phận, thì không nên xem sự hưởng thụ cuộc sống là động cơ của hành vi hay là một bộ phận nhỏ của động cơ ấy: "*Phẩm giá cao cả của bốn phận hoàn toàn không có quan hệ với sự hưởng thụ cuộc sống; nó có quy tắc của mình và toà án đặc biệt của mình*"².

1. *Sđd*, tr.415.

2. *Sđd*, tr.416.

Vậy con người cần kết hợp cả hai thứ đó (sự hưởng thụ cuộc sống và sự hoàn thành bổn phận) như thế nào? Việc hoàn thành bổn phận và việc thực hiện chức năng đạo đức tối cao là có thể như thế nào đối với cá nhân? Việc đặt ra vấn đề này sẽ đưa I. Cantor đến với khái niệm đạo đức quan trọng bậc nhất trong đạo đức học của ông - khái niệm "**tự do cá nhân**"

Như vậy, từ định hướng chống duy hạnh phúc luận, I. Cantor đã đi tới bổn phận đạo đức như tiêu chuẩn và định hướng chủ đạo đối với hành vi của con người với tư cách thực thể có lý tính. Và, từ đây ông đã chuyển sang vấn đề tự do cá nhân trong lĩnh vực đạo đức, tức vấn đề lương tâm, danh dự, v.v., tức những vấn đề có liên quan đến thế giới nội tâm của cá nhân với tư cách quyết định luận của hành vi đạo đức. Đây là một cách tiếp cận rất có triển vọng vì nó mở ra **cách tiếp cận văn hóa học** trong đạo đức học. Và, đây cũng là đóng góp lịch sử vĩ đại của I. Cantor cho đạo đức học hiện đại.

QUAN NIỆM CỦA I. CANTO VỀ MỐI QUAN HỆ GIỮA Ý CHÍ TỰ DO VÀ Ý CHÍ PHỤC TÙNG CÁC QUY TẮC ĐẠO ĐỨC

NGUYỄN THẾ NGHĨA

Chúng ta đều biết, trong lịch sử tư tưởng triết học nhân loại, I.Cantơ (1724 - 1804) người sáng lập nên triết học cổ điển Đức - không chỉ nổi tiếng với tư cách người đã tạo nên “bước ngoặt Côpécnic” trong triết học bằng một hệ thống triết học duy tâm tiên nghiệm, mà còn được nhiều người biết đến với tư cách người đã đưa ra một quan niệm hết sức độc đáo về “mệnh lệnh tuyệt đối” như là nguyên tắc đạo đức tối cao cho mọi chủ thể lý tính bằng những luận giải cũng hết sức độc đáo về mối quan hệ giữa ý chí phục tùng các quy tắc đạo đức.

Với hoài bão lớn lao và khát vọng cháy bỏng của một nhà tư tưởng đầy nhiệt huyết và chịu ảnh hưởng sâu xa của triết học Khai sáng Pháp, I.Cantơ đã dành nhiều công sức cho sự nghiệp sáng tạo triết học của ông trong việc tìm kiếm một nguyên tắc đạo đức tối cao, tuyệt đối chắc chắn, không phụ thuộc vào những đổi thay của thiên hướng con người và cũng không chịu sự quy định của những thay đổi ngẫu nhiên trong lịch sử nhân loại. Khi đi tìm nguyên tắc

* Phó giáo sư, tiến sĩ, Viện trưởng Viện Khoa học xã hội vùng Nam Bộ, Tổng biên tập Tạp chí Khoa học xã hội.

đạo đức tối cao này, I.Cantơ đã xuất phát từ quan niệm của nhà triết học Khai sáng Pháp G.Rút-xô (1712 - 1778) - quan niệm về tính độc lập của ý thức đạo đức so với tri thức và giáo dục. Xuất phát từ quan niệm này của G.Rút-xô và khi coi các nguyên tắc đạo đức là sản phẩm của lý tính thực tiễn, là kết quả hoạt động thực tiễn của lý tính con người trong thế giới các “vật tự nó”, còn các quy luật tự nhiên là sản phẩm của lý tính tư biện (lý tính thuần túy), là kết quả hoạt động nhận thức của lý tính con người trong thế giới hiện tượng luận, I.Cantơ đã đi đến kết luận rằng, các nguyên tắc đạo đức là những cái tồn tại độc lập đối với các quy luật tự nhiên. Rằng, trong hoạt động nhận thức của chủ thể lý tính, các quy luật tồn tại trong thế giới hiện tượng luận là cội nguồn xuất phát duy nhất, còn trong hoạt động thực tiễn của chủ thể lý tính ấy thì cội nguồn xuất phát duy nhất chỉ có thể là các nguyên tắc đạo đức tồn tại trong thế giới các “vật tự nó” và do vậy, “mọi nguyên lý cảm tính nói chung” đều không phải là những cái thích hợp để dựa vào đó, chủ thể lý tính xây dựng nên các quy tắc đạo đức¹. Rằng, mọi nguyên tắc mà con người đưa ra nhằm biến một khách thể, một đối tượng nào đó thành nguyên nhân xác định ý chí đều không thể mang lại một quy luật thực tiễn có tính phổ quát. Đối với chủ thể lý tính, những quy luật thực tiễn có tính phổ quát chỉ có thể là những nguyên tắc mà trong đó, không chứa đựng nguyên nhân xác định ý chí theo khách thể, theo vật chất; chúng chỉ chứa đựng nguyên nhân xác định ý chí theo hình thức một cách thuần túy. Chẳng hạn, một quy luật nào đó đòi hỏi chủ thể lý tính cần phải làm một cái gì đó, hoặc cần vươn tới một cái gì đó, nhưng khi chủ thể lý tính ấy “nhắc ra khỏi” quy luật này cái khách thể, hoặc đối tượng đó thì cái còn lại duy nhất ở đây chỉ là một hình

1. Xem: I.Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1965, t.4, ph. I, tr. 285 (tiếng Nga).

thức thuần túy của một quy luật có tính phổ quát. Và, do cái còn lại này chỉ là thuần túy hình thức và đã thoát ra khỏi mọi kinh nghiệm, nên người ta chỉ có thể coi quy luật này là nguyên tắc của một đạo đức có ý nghĩa phổ quát hơn nữa, có thể coi đây là quy luật phù hợp với bất cứ nội dung nào. Quy luật đó là quy luật đạo đức hay "mệnh lệnh tuyệt đối" mà theo đó, mỗi chủ thể lý tính đều phải hành động để sao cho ý chí tự do phải trở thành "quy luật có ý nghĩa phổ quát", mang hình thức của "sự chế định phổ biến" hay "nguyên tắc lập pháp phổ biến", nghĩa là mỗi chủ thể lý tính đều phải hành động để sao cho mọi chủ thể lý tính khác đều có quyền, có nghĩa vụ và bốn phạm hành động theo ý muốn của họ, theo quyền tự do vốn có của họ¹.

Đặt lý tính thực tiễn ở vị trí đối lập với lý tính tư biện và dành cho nó vai trò hàng đầu trong việc giải đáp những vấn đề hiện thực mà mỗi chủ thể lý tính đều phải luôn trần trụi với nó trong suốt cuộc đời, I.Cantơ coi lý tính thực tiễn ấy là khả năng tiên nghiệm đặc biệt của chủ thể lý tính. Với khả năng này, chủ thể lý tính hoàn toàn có thể hướng đến những cơ sở nền tảng và có ý nghĩa quyết định của ý chí với tư cách năng lực tạo ra các khách thể phù hợp với biểu tượng về chúng để từ đó, tạo ra động cơ hành động. Và, khi có được động cơ hành động, chủ thể lý tính này hiện ra là chủ thể tự do. Nhưng, hiện chủ thể lý tính này có thể có sự tự do trong một thế giới mà ở đó, mọi hiện tượng, sự kiện và quá trình đều diễn ra một cách không tự do chứ không phải là một cách phù hợp với tính tất yếu của chúng? Rằng, hiện chủ thể lý tính này có thể có sự tự do trong một thế giới mà ở đó, cái chiếm vị trí thống trị không phải là "tính nhân quả tự do", mà là "tính nhân quả tất yếu"? Câu trả lời của I.Cantơ cho vấn đề này là: Tự do - đó là chìa khoá để lý giải tính độc lập của ý chí và tự do ý chí là thuộc tính

1. *Sđđ*, t.4, ph.II, tr. 323.

vốn có của ý chí. Với tư cách này, tự do ý chí là quy luật phổ quát của ý chí mà theo đó, mọi nguyên lý hành động chỉ phù hợp với cái nguyên tắc có đối tượng là chính bản thân nó với tư cách quy luật phổ quát. Và, tự do ý chí với tư cách này cũng là một khả năng tiên nghiệm đặc biệt của chủ thể lý tính, khả năng cho phép chủ thể lý tính này hoạt động một cách độc lập đối với các quy luật tất yếu của tự nhiên trong thế giới các hiện tượng. Tự do ý chí với tư cách này tồn tại một cách tuyệt đối trong thế giới các “vật tự nó” mà lý tính tư biện của chủ thể lý tính không thể nhận thức được. Do vậy, tự do không chỉ là ý tưởng đạo đức cao cả nhất của mỗi chủ thể lý tính, mà còn là mục đích, là lý tưởng đạo đức cao đẹp nhất mà mọi chủ thể lý tính đều phải hướng tới, đạt tới. Cũng do vậy, “ý chí tự do và ý chí phục tùng các quy tắc đạo đức - đó chỉ là một”¹.

Đặt “ý chí tự do” và “ý chí phục tùng các quy tắc đạo đức” ở vị trí ngang bằng và trong mối quan hệ lẫn nhau, đồng thời coi đó là *mệnh lệnh tuyệt đối*, là nguyên tắc tối cao của đạo đức, song I.Cantơ vẫn dành quyền ưu tiên cho “ý chí phục tùng các quy tắc đạo đức” Ông cho rằng, dẫu ở chủ thể lý tính có sự tự do ý chí, nhưng “ý chí tự do” đó vẫn phải phục tùng các quy tắc đạo đức và nó cũng chỉ phải phục tùng, chỉ phải tuân theo các quy tắc đạo đức mang tính phổ quát. Bởi lẽ, mọi quy tắc đạo đức đều mang tính phổ quát, theo ông, đều có năng lực tự trị và tính tự quyết; rằng bất cứ hành vi đạo đức nào của chủ thể lý tính cũng mang tính mệnh lệnh. Và, trong các mệnh lệnh đạo đức, có mệnh lệnh yêu cầu chủ thể lý tính phải hướng tới một mục đích xác định, lại có mệnh lệnh không yêu cầu chủ thể lý tính phải hướng tới một mục đích nào đó, nó không bị quy định bởi bất cứ mục đích nào, và do vậy, hành vi đạo đức cũng có hành vi do mục đích quy định, lại có hành vi không do mục đích nào quy định. Mọi hành vi đạo đức đều

1. *Sđd*, t.4, ph. I, tr. 290.

có giá trị tự nó. Mọi quy tắc đạo đức mang tính phổ quát đều có giá trị tự nó mà ý chí tự do của chủ thể lý tính phải tuân theo. Chẳng hạn, cái Thiện bao giờ cũng là cái Thiện tự nó. Cái Thiện tồn tại ngay cả khi không có cái gì được coi là Thiện; nó tồn tại ngay cả khi cái đối lập với nó - cái Ác không tồn tại. Dẫu ở một thời điểm nào đó, chủ thể lý tính không phân biệt đâu là Thiện, đâu là Ác thì điều đó cũng chỉ là nhất thời, rốt cuộc, bao giờ nó cũng tìm tới cái Thiện và hướng hoạt động của mình theo cái Thiện.

Giải thích vì sao ý chí tự do của chủ thể lý tính phải và chỉ phải phục tùng, tuân theo các quy tắc đạo đức mang tính phổ quát, I.Cantơ đã nói đến tính nhân quả với tư cách “tính tất yếu tự nhiên” và tính nhân quả với tư cách tự do. Ông cho rằng, tính nhân quả với tư cách “tính tất yếu” gắn liền với sự tồn tại của các sự vật, hiện tượng, bởi nó được xác định theo thời gian, tức là gắn liền với thế giới các hiện tượng. Còn tính nhân quả với tư cách tự do thì chỉ gắn liền với thế giới các “vật tự nó”, bởi với nó, sự tồn tại theo thời gian là vô nghĩa. Do vậy, theo ông, người ta không thể dung lượng tính nhân quả với tư cách “tính tất yếu” với tinh thần nhân quả với tư cách tự do.

Quy luật “tính tất yếu” tự nhiên với tư cách quy luật phổ quát, theo I.Cantơ, là “quy luật lý trí mà bất cứ dạng nào, nó đều không cho phép có những sai lệch hay ngoại lệ đối với bất kỳ hiện tượng nào” Khi giả sử có một ngoại lệ nào đó, thì giả sử đó có nghĩa là chúng ta đã “đặt hiện tượng bên ngoài mọi kinh nghiệm có thể có... và biến nó thành sản phẩm trống rỗng của tư duy và trí tưởng tượng”¹. Rằng, ở mỗi con người, mỗi chủ thể lý tính, cũng như ở mỗi sự vật, hiện tượng trong thế giới được tiếp nhận một cách cảm tính, chúng ta phải tìm ra tính chất kinh nghiệm của nó. Nhờ tính chất kinh nghiệm này mà các hành vi của con người, của chủ thể

1. *Sđd*, t. 3, tr. 484.

lý tính khi tuân theo các quy luật tự nhiên phổ quát có thể tham gia vào “mối liên hệ dày đặc với những sự vật, hiện tượng khác”, đồng thời cũng có thể “tách ra khỏi những mối liên hệ ấy” và do vậy, có thể cùng với các sự vật, hiện tượng ấy “tạo thành một dãy trật tự tự nhiên thống nhất”¹.

Với quan niệm này, I.Cantơ cho rằng, “đối với tính chất kinh nghiệm ấy, không thể có tự do” Và do vậy, theo ông, người ta không thể gán ép tự do cho thực thể mà sự tồn tại của nó được quy định bởi những điều kiện thời gian. Cũng như vậy, tính nhân quả tất yếu và tính nhân quả tự do là không thể dung hợp, hay tất yếu và tự do là hai cực đối lập.

Với quan niệm đó, khi xem xét quan niệm của nhiều nhà triết học, đạo đức học đương thời về khả năng có tự do ý chí đối với chủ thể lý tính nhờ phân định được tính nhân quả tâm lý và tính nhân quả vật lý, I.Cantơ coi đó chỉ là cách thức mà chủ thể lý tính chuyển tự do từ lĩnh vực tính nhân quả vật lý vào lĩnh vực tính nhân quả tâm lý và đó chẳng qua chỉ là một “mảnh khoé đáng thương hại”, là “sự thông thái rỏm nhỏ mọn” Bởi lẽ, tính nhân quả tâm lý, theo ông, là thái cực về vương quốc tất yếu, trong khi đó thì vấn đề tự do lại là vấn đề về tính có năng lực chịu trách nhiệm và về khả năng xuất hiện của tính nhân quả nội tại, nghĩa là vấn đề đánh giá những ảnh hưởng của hành vi tuân theo quy tắc đạo đức đến tính tất yếu mà hành vi đó được thực hiện theo quy luật nhân quả tự nhiên. Rằng, đó cũng chính là vấn đề xem xét xem tại sao cùng một hành vi đạo đức lại có thể được coi là tự do, nếu hành vi đó đồng thời tuân thủ tính tất yếu tự nhiên. Và do vậy, cách thức hợp lý trong việc xem xét vấn đề tự do hoàn toàn không phụ thuộc vào điều tính nhân quả ấy nằm trong hay nằm ngoài chủ thể lý tính. Một khi tính nhân quả ấy nằm trong chủ thể lý tính thì tính

1. *Sđd*, t. 3, tr. 482.

tất yếu của hành vi đạo đức có thể được xác định bởi bản năng hay lý tính. Và, một khi tự do ý chí của chủ thể lý tính chỉ là sự tự do tâm lý và mang tính tương đối chứ không phải tự do mang tính tiên nghiệm và tuyệt đối thì, theo I.Cantơ, “về thực chất, nó không có gì tốt hơn sự tự do thích nghi để quay cái xiên nướng thịt mà một lúc nào đó, đã được khởi động và đang tự quay”¹.

Từ quan niệm này, I.Cantơ cho rằng, để “cứu vãn” tự do; tức là chỉ ra bằng cách nào đó, chủ thể lý tính có thể có tự do chỉ có một con đường. Đó là coi sự tồn tại của sự vật theo thời gian và do vậy, cả tính nhân quả tự nhiên (tính nhân quả được thực hiện theo quy luật tất yếu của tự nhiên) là hiện tượng; đồng thời ghi nhận sự tự do cho chính thực thể ấy, nhưng phải coi đó không phải là thực thể với tư cách hiện tượng, mà là thực thể với tư cách “vật tự nó”

Quan điểm đó cho thấy, để luận chứng cho khả năng xuất hiện tự do ý chí ở chủ thể lý tính, I.Cantơ đã khẳng định việc cần phải thừa nhận sự khác biệt giữa thế giới các hiện tượng và thế giới “vật tự nó” Sự khác biệt này được ông coi là luận điểm trung tâm trong hệ thống triết học phê phán của mình và nó đã được ông trình bày trong phê phán lý tính thuần túy. Trong tác phẩm đầu tiên của bộ ba tác phẩm Phê phán này, khi nói về antinomia của lý tính thuần túy, I.Cantơ đã sơ bộ đề cập đến mối quan hệ giữa ý chí tự do và ý chí phục tùng các quy tắc đạo đức. Sau đó, trong các cơ sở của siêu hình về đạo đức và *Phê phán lý tính thực tiễn*, ông đã đưa ra những luận giải rõ ràng hơn về mối quan hệ này, song những luận giải đó vẫn dựa trên quan điểm thừa nhận sự khác biệt giữa thế giới các hiện tượng và thế giới “vật tự nó”. Trong phép biện chứng tiên nghiệm, khi phát triển luận điểm “nếu hiện tượng, về thực chất, là vật tự nó, thì như vậy, không có cách nào có thể

1. *Sđd*, t. 4, ph. I, tr. 426.

cứu vãn được tự do”¹, I.Cantơ đã đi đến kết luận: “Tự do có thể có quan hệ với một loại điều kiện hoàn toàn khác với tính tất yếu tự nhiên và do vậy, ..., cả cái này lẫn cái kia đều có thể tồn tại một cách độc lập và không cản trở lẫn nhau”². Điều đó cũng có nghĩa là ông đã thừa nhận sự tồn tại độc lập của tự do ý chí và ý chí phục tùng các quy tắc đạo đức.

Tuy nhiên, cách mà I.Cantơ đặt vấn đề xem xét mối quan hệ giữa tự do và tất yếu trong *Phê phán lý tính thuần túy* và trong việc nghiên cứu khả năng nhận thức lý luận của chủ thể lý tính lại hoàn toàn không giống với cách mà ông đặt vấn đề trong *Phê phán lý tính thực tiễn*. Trong *Phê phán lý tính thuần túy*, về thực chất, I.Cantơ chỉ giải quyết vấn đề liệu có tồn tại hay không tồn tại một antinomia nào đó giữa tự do và tất yếu trong cùng một hành vi đạo đức. Và, ở đây, ông đã đưa ra câu trả lời phủ định. Đó là không thể có một antinomia nào giữa tự do và tất yếu, bởi tự do có thể có quan hệ tới một dạng điều kiện hoàn toàn khác so với tính tất yếu tự nhiên. Ở đây, khi khẳng định không thể có antinomia giữa tự do và tất yếu, I.Cantơ hoàn toàn không có ý định luận chứng cho tính hiện thực của tự do được hiểu theo nghĩa đó. Ông cho rằng, việc luận chứng như vậy là không bao giờ có, bởi từ kinh nghiệm cảm tính, người ta không bao giờ có thể đưa ra được một kết luận theo phương diện nhận thức lý luận về một cái gì đó cần phải suy tư, giống như tự do - cái hoàn toàn không tuân theo các quy luật kinh nghiệm cảm tính. Thậm chí, ở đây, ông cũng không có cả ý định luận chứng cho khả năng xuất hiện tự do ý chí của chủ thể lý tính, bởi từ những khái niệm tiên nghiệm, tiên thiên được xem xét ở đây, theo ông, người ta không thể nhận thức được khả năng vốn có của một cơ sở hiện thực, cũng như tính nhân quả hiện thực.

1, 2. *Sđd*, t. 3, tr. 480, 482.

Khi chỉ quan tâm đến việc chỉ đưa ra các antinomia mà lý tính cùng với các quy luật hoạt động của nó sa vào đó, chỉ ra tính chất tiên nghiệm, tiên thiên của tự do và tất yếu, I.Cantơ cho rằng, vấn đề chỉ là ở chỗ, hiện tự do ý chí có thể được thực hiện hay không đối với những hành vi đạo đức mà xét theo bản chất của chúng, có thể được xác định với tư cách cái tất yếu tự nó?

Trả lời câu hỏi này, I.Cantơ cho rằng, nếu một khi đã coi thế giới các hiện tượng, về thực chất, không phải là thế giới các “vật tự nó”, mà chỉ là những quan niệm có liên quan với nhau theo các quy luật của kinh nghiệm cảm tính, thì bản thân các hiện tượng trong thế giới các hiện tượng sẽ không còn có quan hệ với nhau nữa và tính nhân quả ở đây sẽ chỉ còn là tính nhân quả “đạt tới lý tính” Tính nhân quả này, theo ông, không được thiết định, không bị quy định bởi các hiện tượng khác. Sự tác động của nó có thể diễn ra trong hàng loạt điều kiện kinh nghiệm cảm tính, nhưng bản thân nó thì lại nằm ngoài kinh nghiệm cảm tính ấy. Bởi vậy, theo ông, sự tác động trong mỗi quan hệ với tính nhân quả “đạt tới lý tính” của nó có thể được coi là sự tác động tự do. Và, dẫu có như thế, thì trong mỗi quan hệ với các hiện tượng, tính nhân quả ấy chỉ có thể phù hợp với tính tất yếu tự nhiên. Cùng một sự tác động của thực thể, song lại tùy thuộc vào việc sự tác động ấy có liên quan tới tính nhân quả “đạt tới lý tính” hay có liên quan tới tính nhân quả “cảm tính” của nó, I.Cantơ khẳng định, có thể diễn ra một sự kết hợp mà không có một antinomia nào cả giữa tự do và tất yếu.

Với quan niệm này, I.Cantơ cho rằng, mọi antinomia giữa tự do và tất yếu đều là giả tạo, đều chỉ là cái bề ngoài. Bởi lẽ, tự do luôn có thể có quan hệ với một dạng điều kiện hoàn toàn khác so với tính tất yếu tự nhiên và do vậy mà quy luật tính tất yếu không có ảnh hưởng tới tự do. Tự do và tính tất yếu tự nhiên có thể tồn tại một cách độc lập và không làm phương hại đến nhau. Và, điều này cũng có nghĩa là, ý chí tự do và ý chí tuân theo các quy tắc đạo

đức cũng tồn tại độc lập và sự tồn tại của chúng không làm phương hại đến nhau.

Không chỉ đơn giản nhắc lại kết quả của việc giải quyết mối quan hệ giữa tự do và tất yếu được thực hiện trong *Phê phán lý tính thuần túy*, trong *Phê phán lý tính thực tiễn*, I.Cantơ còn chứng minh cho sự thống nhất giữa tự do và tất yếu và hơn nữa, như ông nói, “biến cái có thể thành cái sẽ có, thành cái có khả năng trong hiện thực” và “thông qua những bằng chứng chứng minh rằng một số hành vi đạo đức luôn đòi hỏi phải có tính nhân quả như vậy (tính nhân quả lý tính), tính nhân quả không thể thiết định được về mặt cảm tính”¹.

Như vậy, có thể nói, trong hệ thống triết học của I.Cantơ, mối quan hệ giữa ý chí tự do và ý chí phục tùng các quy tắc đạo đức mặc dù được ông luận giải theo tinh thần của chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm, song nhờ việc luận chứng cho mối quan hệ này trên cơ sở xem xét mối quan hệ sâu xa giữa lý luận nhận thức và đạo đức học, giữa học thuyết về “lý tính thuần túy” (lý tính tư biện) và học thuyết về “lý tính thực tiễn”, ông đã đi đến kết luận về sự cùng tồn tại trong một mối quan hệ lẫn nhau giữa ý chí tự do và ý chí phục tùng các quy tắc đạo đức - “ý chí tự do và ý chí phục tùng các quy tắc đạo đức - đó chỉ là một” và coi đó là “mệnh lệnh tối cao”, là nguyên tắc tối cao của đạo đức.

1. *Sđd*, t.4, ph. I, tr.435.

VỀ SỰ KẾ THỪA ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA I. CANTƠ TRONG TÁC PHẨM *LÝ THUYẾT VỀ CÔNG LÝ* CỦA JOHN RAWLS

TRẦN THẢO NGUYÊN*

Ra đời vào những năm 70 của thế kỷ XX, tác phẩm *Lý thuyết về công lý* (*A Theory of justice*) của John Rawls (1922-2002) chịu ảnh hưởng trực tiếp triết học của I. Cantơ (1724-1804), đến mức rất nhiều nhà nghiên cứu đã nhận định rằng, Rawls là người đã kế thừa I. Cantơ và Rút-xô để phát triển chủ nghĩa tự do ở giai đoạn sau này. Sở dĩ nhiều học giả phương Tây đánh giá cao tác phẩm triết học đạo đức này vì sự kế thừa triết học I. Cantơ ở trong đó nhằm tìm ra một phương cách tồn tại cho xã hội phương Tây thời hậu công nghiệp.

I. Cantơ được coi là nhà triết học của thời đại phê phán lý trí hay còn gọi là thời kỳ khai sáng, ánh sáng ở đây là muốn nói đến ánh sáng của lý trí và thời khai sáng là một thời đại phê phán đối với một lý trí bị giằng xé giữa hai cực của tự nhiên và tự do. Có thể nói rằng sự nghiệp phê phán của I. Cantơ đã đem lại vinh quang cho ông và để lại cho những thời đại sau một cuộc cách mạng trong nhận thức. Câu hỏi "Tôi có thể biết cái gì? Tôi phải làm gì? Tôi có thể hy vọng cái gì? đã như là sự nhắc nhở, sự thừa nhận rằng mục

* Tiến sỹ, giảng viên Học viện Ngân hàng.

đích cuối cùng của sự nghiệp phê phán ấy thuộc về đạo đức. Con người, chúng ta là ai? Ý nghĩa tồn tại của ta là gì? trên thực tế tính người quyết định số phận của họ chứ không phải là những tri thức tư biện. Vì thế, trong *Phê phán lý tính thuần túy* (1781), I. Cantor đã thừa nhận "tôi đã phải xoá bỏ tri thức để nhường chỗ cho lòng tin" (lòng tin thuần túy của lý trí thuần túy vào việc ứng dụng nó vào đạo đức). Mệnh đề nổi tiếng này có nghĩa là việc nêu rõ những điều kiện để có thể có mọi nhận thức phải cho phép chúng ta đồng thời vạch ra những giới hạn của tự do. Tự trị (autonomy) gắn liền với sự tăng trưởng của tri thức, là cái xác định tự do hành động, tự do tự thân muốn có hiệu quả.

Trong *Lý thuyết về công lý* có rất nhiều phân xuất phát đạo đức học của I. Cantor như, vấn đề Con người - Đạo đức - Tự do, I. Cantor cho rằng nếu thiếu một trong ba yếu tố trên thì không phải là người. I. Cantor nhìn sự vật chẻ đôi thành hai nửa của nó, nhận thức hai mặt đối lập trong thể thống nhất mới là nhận thức biện chứng, nhưng nhận thức biện chứng là chưa đầy đủ, hoạt động thực tiễn mới thực là biện chứng. Trên cơ sở tư duy biện chứng, tách được hai mặt đối lập và đưa nó vào chính thể có sự tương tác, chuyển hoá thành cái khác nó, tức là biến, là phát triển. Như vậy, đối với I. Cantor, biện chứng là cách thức, là biện pháp để nhận thức, cũng là cách thức để hoạt động tức là để tạo ra cái đối lập, tạo ra sự chuyển hoá, biến đổi. Như vậy, con người là gì?, I. Cantor cho rằng có hai con người: con người đạo đức là con người tự do và con người lệ thuộc. Nếu lý tính thực tiễn thúc hành động của con người tức là ta làm theo mệnh lệnh của chính ta thì đó là tự do.

Dẫn dắt hành động của con người là lý tính nhưng có hai lý tính, đó là lý tính lý luận sẽ dẫn đến những hành động phi đạo đức vì trong đó có sự tính toán, vụ lợi và hành động được dẫn dắt bằng lý tính thực tiễn sẽ là có đạo đức (tiên thiên, lương tri). Người để là

người phải là người tự do, tức là có đạo đức. Do đó lý tính thực tiễn là bản chất con người. Tuy nhiên cho rằng lý tính tiên thiên, đạo đức là cái có sẵn là cách nhìn duy tâm. Và hãy dùng lý trí của mình hướng vào chính mình để nghe tiếng nói của lương tri, hành động cho hạnh phúc. Không tuyệt đối hoá hai mặt của thế giới, thấy được sự tương tác, chuyển hoá đó là biện chứng, nhưng lại cho biện chứng ấy là có sẵn.

Sử dụng lý tính thực tiễn để sản sinh ra những nguyên tắc sống được I. Cantor gọi là *tính tự trị của ý chí*. I. Cantor lập luận rằng, ý chí thực sự tự trị khi những nguyên tắc của chúng ta mong mỗi có khả năng trở thành những luật phổ quát, từ đó làm nảy sinh những mệnh lệnh tuyệt đối hay những bổn phận có sự ràng buộc con người một cách vô điều kiện nhằm tới một mục tiêu nào đó - tính phổ quát hoá. Theo lập luận của I. Cantor, chính vì có ý chí tự trị mà con người có một phẩm hạnh. Phối hợp ý chí tự trị với tính phổ quát nêu trên, I. Cantor đi tới ý tưởng về một vương quốc của những mục đích tự tại, của những cộng đồng người tôn trọng ý chí phổ quát của nhau. Theo I. Cantor, nhà nước là sự liên kết của mọi người trong khuôn khổ luật pháp nhằm giám sát và bảo đảm bình đẳng cho mọi công dân. Như vậy, ông vừa thừa nhận kế ước xã hội vừa nhấn mạnh tính tất yếu của sự hình thành nhà nước do nhu cầu nội tại của xã hội, sự hoàn thiện của nhà nước là vì lợi ích con người, con người thông qua nhà nước mà tự khẳng định mình, tỏ rõ sức sáng tạo và tính tích cực của mình.

Kế thừa những tư tưởng này của I. Cantor, J.Rawls đã xây dựng nên *Lý thuyết về công lý* của mình với những giả thuyết về Vị thế khởi thủy (The original position) bức màn không biết (The veil of Ignorance), và hai nguyên tắc về công lý (Principles of justice) của ông.

Trong toàn bộ tác phẩm này, người ta thấy Rawls đã dựa vào những tư tưởng của I. Cantor như Tính tự trị của ý chí (the

autonomy of the will); mệnh lệnh tuyệt đối (categorical imperatives) để lập luận cho các vấn đề như Khế ước truyền thống; Sự ưu tiên của cái đúng; Lý luận về cái thiện; Bức màn không biết; Quan điểm Công lý như là công bằng... Hơn thế nữa, Rawls còn diễn giải lý thuyết của mình theo kiểu I. Cantơ ở mục 40.

Về tính tự trị của ý chí (the autonomy of the will), thừa nhận đây là phẩm chất hàng đầu của con người có lý trí, Rawls đã dựa vào lý luận này của I. Cantơ để đưa ra quan niệm về tự quyết trong đạo đức thực hành (autonomy in applied ethics), ông cho rằng con người là những tác nhân tự quyết do đó có thể đi đến những thoả thuận nhất trí về những nguyên tắc của công bằng. Theo I. Cantơ, lý tính thực tiễn mách bảo người ta hành động, không bị ràng buộc bởi những tính toán vị kỷ cho nên hành động đó gắn với đạo đức, là cái thiện (good) còn lý tính lý luận gắn với cái đúng (right), những tính toán rạch ròi trước khi hành động có thể là phi đạo đức và đối với I. Cantơ thì cái tốt và cái đúng là tách rời nhau. Siêu hình. Sau này thừa nhận I. Cantơ nhưng Hêghen đã cho rằng cái tốt và đúng là hai mặt không tách rời nhau, bởi thế nên con người càng tự do bao nhiêu lại càng lệ thuộc bấy nhiêu. Đến Rawls, ông kế thừa cả I. Cantơ và Hêghen, nhưng ông cho rằng cái đúng phải được ưu tiên hơn cái tốt.

Trong lý thuyết của mình, Rawls đã tìm cách diễn giải theo kiểu I. Cantơ về Công lý như là công bằng và ông đã dành hẳn một mục (mục 40 chương IV) để lý giải như sau:

Tôi tin rằng theo I. Cantơ, một người được coi là hành động theo ý chí tự do khi các nguyên tắc trong hành động của anh ta được chính anh ta lựa chọn như là một sự thể hiện thích hợp nhất có thể có, về bản chất của anh ta với tư cách là một cá thể tự do và có lý trí bình đẳng. Những nguyên tắc mà anh ta dựa vào đó để hành động, không được thông qua vì vị trí xã hội của anh ta hay những tài năng tự nhiên, cũng như theo quan điểm của một dạng

xã hội nhất định mà anh ta sống trong đó hay những thứ cụ thể nào đó mà anh ta ngẫu nhiên mong muốn. Hành động dựa trên những nguyên tắc này là hành động một cách độc lập, tự chủ. Đến giờ, bức màn không biết đã lấy đi của những cá nhân ở Vị thế khởi thủy những kiến thức có thể giúp họ lựa chọn những nguyên tắc mang tính dị trị (heteronomous). Các bên tham gia đi đến sự lựa chọn chung như là những người tự do và có lý trí bình đẳng, chỉ biết rằng những tình huống đó làm tăng thêm nhu cầu về những nguyên tắc công lý."

Lý thuyết đạo đức của I. Cantor tập trung quanh vấn đề "mệnh lệnh tuyệt đối" (categorical imperatives), quy luật đạo đức hình thức trong đạo đức học của I. Cantor dựa trên lý trí. Nó đối lập với các mệnh lệnh giả định, những mệnh lệnh tùy thuộc vào những ước muốn. Hãy hành động theo châm ngôn mà đồng thời bạn muốn nó trở thành phổ quát. Vì thế mà các câu châm ngôn là những nguyên tắc thuộc dạng: Trong tình huống S, ta có hành động A để đạt được cứu cánh E. Mệnh lệnh tuyệt đối thử nghiệm các châm ngôn bằng việc chỉ định một thử nghiệm ý chí trong đó người ta tự vấn xem có thể biến châm ngôn đó thành luật phổ quát - là luật mà dựa vào đó mọi người sẽ chọn cho hành động của mình. Vậy là lý tính thực tiễn lệnh truyền khiến con người hành động có đạo đức và lệnh truyền ấy là mang tính phổ quát nó tất nhiên được mọi người thừa nhận. Đối với I. Cantor đạo đức không chỉ là quy luật, là sự tự trị của ý chí mà còn là cứu cánh. Diễn giải *Lý thuyết công lý* như là công bằng theo kiểu I, Cantor, Rawls viết:

Các nguyên tắc công bằng cũng tương tự như mệnh lệnh tuyệt đối. Bởi vì một mệnh lệnh tuyệt đối được I. Cantor hiểu là gắn với bản chất con người, nó đem lại cho họ thuộc tính tự do và có lý trí bình đẳng. Giá trị của nguyên tắc này không đặt điều kiện là con người phải có một mục đích hoặc khát vọng cụ thể. Trong khi một mệnh lệnh giả định thì ngược lại, giả định như vậy: nó hướng dẫn

chúng ta thực hiện một vài bước nhất định như là những công cụ hữu hiệu để đạt được một mục đích cụ thể. Dù mong muốn này là về một vật cụ thể hay là về một cái gì đó mang tính khái quát hơn, như là những loại cảm giác dễ chịu hay vui sướng, nhu cầu tương ứng là mang tính giả thuyết. Khả năng áp dụng của nó phụ thuộc vào việc sở hữu mục đích của con người, mà việc này con người không cần phải có như là một điều kiện để là một con người có lý trí. Lập luận ủng hộ hai nguyên tắc công bằng không giả định rằng các bên tham gia có những mục đích cụ thể, mà chỉ là họ mong muốn có một số của cải cơ bản. Đó là những thứ mà việc muốn có nó là hợp lý bất kể là người ta còn muốn gì khác nữa. Do đó, với bản chất của con người, muốn có chúng là một phần của việc có lý trí; và trong khi mỗi người được cho là có một khái niệm về cái tốt, cái thiện, không kiến thức gì về mục tiêu cuối cùng của anh ta được biết tới. Sự ưu ái dành cho những của cải cơ bản, do đó, chỉ bắt nguồn từ những giả định khái quát nhất về khả năng duy lý và những điều kiện của cuộc sống con người. Hành động xuất phát từ nguyên tắc công bằng là hành động xuất phát từ những nhu cầu chân thực theo nghĩa là chúng áp dụng cho chúng ta bất kể mục tiêu cụ thể của chúng ta là gì. Điều này đơn giản phản ánh sự thật là không có những yếu tố ngẫu nhiên như vậy xuất hiện mang tính tiên đề trong nguồn gốc của chúng¹.

Những mệnh lệnh mang tính giả định có liên quan đến quan niệm về tự do ý chí của I. Cantor. Và Rawls viện dẫn về giả định này để làm rõ hơn quan niệm về Vị thế khởi thủy của ông. Rawls viết: "Như vậy, Vị thế khởi thủy có thể được xem như một cách diễn giải chính thức quan niệm về sự tự trị của ý chí và mệnh lệnh tuyệt đối của I. Cantor trong khuôn khổ một lý luận kinh nghiệm"².

1, 2. *Sđđ*, tr. 222-223, 226.

Kế thừa I. Cantor nhưng *Lý thuyết về công lý* của Rawls có sự khác biệt với I. Cantor ở chỗ: Rawls quan niệm ngay từ đầu là các bên tham gia vào quá trình hợp tác xã hội luôn bị ràng buộc bởi điều kiện sống của mình. Do đó, sự tự do của con người cũng có những giới hạn nhất định, sự lựa chọn duy lý của họ cũng vậy, trong khi ở I. Cantor thì những cá nhân duy lý không bị tác động bởi hoàn cảnh. Đây chính là sự khác biệt giữa Công lý như là công bằng với đạo đức học của I. Cantor.

Trong tác phẩm *Lý thuyết về công lý* người ta có thể thống kê được có 12 luận điểm chính được bắt đầu từ những lập luận của I. Cantor và trong hầu khắp các chương các mục đều có bóng dáng lý luận của I. Cantor trong đó. Có lẽ chính vì vậy, trong nhiều bài viết về Rawls sau khi ông qua đời người ta đã lấy những tiêu đề gắn ông với tên tuổi bất diệt của I. Cantor.

Sự lựa chọn của con người dựa trên “cái tôi lý trí” tôi đã giả định là một sự lựa chọn mang tính tập thể. Tác dụng của việc các cá nhân bình đẳng nghĩa là các nguyên tắc được lựa chọn phải chấp thuận được với các cá nhân khác. Bởi vì tất cả các cá nhân đều tự do và duy lý như nhau, mỗi cá nhân phải có tiếng nói ngang bằng trong việc lựa chọn những nguyên tắc chung cho tập hợp những nguyên tắc xử thế.¹

Với cách diễn giải theo kiểu của I. Cantor về Công lý như là công bằng. Rawls một mặt đã chỉ ra những quan điểm của I. Cantor được đánh dấu bởi một loạt những cặp nhị nguyên đối lập sâu sắc, đặc biệt là sự đối lập giữa cái tất nhiên và cái ngẫu nhiên, giữa nội dung và hình thức, giữa hiện tượng và lý trí. Mặt khác cũng phủ định những cặp nhị nguyên này. Rawls cho rằng, quan niệm đạo đức của I. Cantor có một cấu trúc đặc trưng dễ nhận thấy rõ ràng hơn trong khi những cặp nhị nguyên không được dùng theo nghĩa

1. *Sđd*, tr.226.

mà ông gán cho chúng mà được chuyển thể và ý nghĩa đạo đức của chúng được phát biểu lại trong phạm vi của một lý luận kinh nghiệm của mình.

I. Cantor cho rằng: lý trí thực tiễn đều không phát sinh những nguyên tắc hành động từ sự phản ánh do các giác quan đem lại. Nó tìm thấy các nguyên tắc hành động trong chính bản chất lý trí của nó. Khả năng sử dụng lý trí thực tiễn để sản sinh ra nguyên tắc sống được I. Cantor gọi là "sự tự trị của ý chí". Theo lập luận của Cantor, chính vì có tự do ý chí mà con người có một phẩm cách hay mục tiêu cho chính mình và do tự do ý chí có tính phổ quát, cho nên sẽ tồn tại những mục đích tự tại hay những cộng đồng người tôn trọng ý chí tự do phổ quát của nhau.

Là hậu thế của I. Cantor, tôn trọng và kế thừa tư tưởng trên của I. Cantor. Rawls coi đây là cơ sở để xây dựng *Lý thuyết về công lý* của mình.

Mặt khác, trong lý thuyết "công lý như là công bằng", con người đã thoả thuận trước một nguyên tắc tự do bình đẳng, lúc thoả thuận họ không biết gì về những lợi ích cụ thể hơn của bản thân mình. Vì thế họ hoàn toàn tán thành đồng nhất quan niệm về cái tốt của họ với những gì mà nguyên tắc công bằng yêu cầu, hay ít nhất cũng không có những đòi hỏi vi phạm trực tiếp những nguyên tắc này. Do đó, nếu một cá nhân thấy vui thích trong sự thiếu tự do của người khác thì phải hiểu rằng anh ta không có quyền đòi hỏi sự thoả mãn đó. Vì bản thân sự thoả mãn có được từ sự thua thiệt của người khác đã là sai, và việc đáp ứng nó sẽ vi phạm những nguyên tắc mà chính anh ta đã tán thành ở vị trí ban đầu. Nguyên tắc về cái đúng cũng như nguyên tắc công bằng đặt ra giới hạn để xem xét giá trị của sự thoả mãn, cũng như áp đặt cái lý của quan niệm thế nào là cái tốt. Khi đưa ra những dự kiến và trong những quyết định về những mong muốn con người phải kiểm chế để đi đến sự tính toán này. Vì thế công lý như là công

bằng, là cách để đáp ứng những mong muốn của con người, nhưng không phải mọi thiên hướng và xu thế của con người đều được chấp nhận như chúng vốn có, dù chúng có là gì đi nữa. Thay vào đó, những mong muốn và nhu cầu của con người bị giới hạn ngay từ đầu bởi những nguyên tắc công bằng. Những nguyên tắc này đặt ra giới hạn mà con người phải tôn trọng khi đưa ra hệ thống mục tiêu của mình. Ý này có thể diễn đạt qua nhận định: theo thuyết “công lý với nghĩa công bằng”, khái niệm cái đúng được đặt lên trên cái tốt. Một hệ thống xã hội công bằng sẽ xác định được phạm vi để cá nhân có thể phát triển những mong muốn của mình và đưa ra một khung hình về những quyền, những cơ hội và những phương tiện thoả mãn mà với nó mọi cá nhân có thể đạt được mục đích của mình một cách bình đẳng. Sự ưu tiên hàng đầu của công bằng được lý giải một phần qua lập luận là sự ưa thích dẫn tới sự vi phạm nguyên tắc công bằng được coi là không có giá trị. Khi không được coi trọng ngay từ đầu, chúng không thể thay thế những yêu cầu của công bằng.¹

Khi nêu ra hai nguyên tắc của công bằng mà chúng ta có thể gọi nguyên tắc thứ nhất là tự do bình đẳng và nguyên tắc thứ hai có liên quan đến sự bất bình đẳng thì đồng thời Rawls đặt vấn đề ưu tiên (the priority problem)² để giúp cho việc lựa chọn áp dụng các nguyên tắc đó. Ông lập luận rằng, các nguyên tắc của ông phải được sắp xếp theo trật tự từ vựng. Trật tự từ vựng (Lexical order) là dạng rút gọn của thuật ngữ, (lexicographical ordering), có nghĩa là một trật tự đòi hỏi thoả mãn hoàn toàn nguyên tắc thứ nhất trước khi bắt đầu áp dụng nguyên tắc thứ hai. Ông viết:

chúng ta có thể tìm ra những nguyên tắc có thể xếp theo thứ tự chuỗi hoặc thứ tự từ vựng (thuật ngữ chính xác là

1. *Sđđ*, tr.28.

2. *Sđđ*, tr.36.

lexicographical). Đây là một kiểu thứ tự yêu cầu chúng ta phải thoả mãn nguyên tắc thứ nhất trong chuỗi thứ tự trước khi chuyển sang nguyên tắc thứ hai, thoả mãn nguyên tắc thứ hai rồi mới tới nguyên tắc thứ ba,... Một nguyên tắc sẽ không được tính đến nếu nguyên tắc trước nó chưa được áp dụng hay thoả mãn hoàn toàn. Kiểu thứ tự chuỗi này tránh cho ta việc phải so sánh các nguyên tắc. Nguyên tắc đứng trước chắc chắn có giá trị hơn nguyên tắc đứng sau và không có trường hợp ngoại lệ. Chúng ta có thể coi cách xếp hạng này là kiểu xếp hạng tương tự dẫn tới một chuỗi những nguyên tắc tối đa. Bởi vì chúng ta có thể cho rằng bất kỳ nguyên tắc nào trong thứ tự này đều được tối đa hoá với điều kiện những nguyên tắc trước đã được thoả mãn hoàn toàn. Đây là một trường hợp đặc biệt, tôi sẽ đưa ra một chuỗi thứ tự kiểu này bằng cách xếp nguyên tắc tự do bình đẳng trước nguyên tắc có liên quan đến bất bình đẳng kinh tế xã hội. Điều này có nghĩa là, cấu trúc cơ bản của xã hội phải giải quyết sự bất bình đẳng về của cải và quyền lực theo nguyên tắc tự do bình đẳng trước đó.¹

Rawls có chú thích cách xếp trật tự này cũng giống như quan niệm của I. Cantor về sự ưu tiên phải dành cho cái đúng (chân) trong quan hệ cái đúng và cái tốt (thiện).

Kế thừa tư tưởng của I. Cantor, J. Rawls nghiên cứu sâu mối quan hệ giữa cái đúng và cái tốt trong trật tự ưu tiên để con người lựa chọn hành vi. Ông cho rằng, cái tốt và cái đúng phải xếp theo trật tự ưu tiên, cái đúng phải được ưu tiên và độc lập với cái tốt hay điều thiện, công bằng chỉ có trong sự hợp tác xã hội, đối tượng của công lý là cấu trúc nền tảng của xã hội. Đề cao quyền tự nhiên của con người Rawls mong muốn *Lý thuyết về công lý* của ông sẽ là giải pháp thay thế cho những quan niệm đã thống trị từ lâu trong triết học truyền thống như xã hội công dân, nhà nước lý tưởng...

1. *Sđd*, t.2, tr.38.

Người ta đề cao *Lý thuyết về công lý* của Rawls bởi lẽ ông đã kế thừa I. Cantor và cũng như các nhà triết học đương thời khác ở phương Tây hiện nay, I. Cantor được coi là một triết gia vĩ đại nhất của mọi thời đại người đã đưa ra luận điểm "*Chúng ta có được tri thức là nhờ cả kinh nghiệm lẫn trí năng*" và "*công việc của triết học không phải là đưa ra những luật lệ mà là phân tích những lý trí riêng tư của lý trí phổ biến*".

Bản sao lưu trữ

MỘT NỀN HOÀ BÌNH VĨNH CỬU VÀ TOÀN CẦU HOÁ

BARBARA BAUDOT*

Giả sử I. Cantor có thể tổ chức lễ kỷ niệm ngày mất lần thứ 200 của mình bằng một cuộc viếng thăm xã hội hiện đại, liệu ông có bị những thành tựu công nghệ và vật chất gây ấn tượng hay không? Liệu xã hội hậu hiện đại vốn được gọi bằng những cái tên khác nhau như xã hội tiêu thụ toàn cầu, xã hội truyền thông, xã hội thông tin hay thậm chí xã hội điện tử, có nhận được cái nhìn khoan hoà của ông hay không? Liệu sự phát triển của một nền kinh tế toàn cầu với mức độ toàn cầu hoá ngày càng gia tăng, bao hàm cả sự phát triển thiếu tương xứng của biên giới các quốc gia và sự phân định ngày càng mờ nhạt những vấn đề quốc nội và quốc tế có được ông nhìn nhận một cách tích cực hay không? Và hơn thế nữa, liệu các tổ chức quốc tế mà nổi bật là Liên hợp quốc, có được ông coi như những bước thích hợp để tiến tới một chính thể quốc tế bền vững hay không?

Với nhân sinh quan không bao giờ thoả hiệp, hẳn ông sẽ chú ý tới và thể hiện sự bất bình trước các vấn đề lớn môi trường toàn cầu ngày một suy thoái nghiêm trọng, những khu vực đói nghèo lan rộng, sự sụp đổ của cấu trúc xã hội, sự tồn tại dai dẳng

* Giáo sư, tiến sĩ, Trường đại học St. Auselm, Hoa Kỳ.

của thói thiếu khoan dung, của chủ nghĩa chủng tộc, của đủ loại thành kiến và của sự bất bình đẳng - những thứ đang làm tổn hại đến xã hội.

Nhưng dầu sao những điều này cũng không khiến ông ngạc nhiên. Bản thân từng sống trong thời kỳ bất ổn, ông phác ra một kịch bản cho một nền hoà bình vĩnh hằng để làm xuất phát điểm cho cả một chặng đường dài tiếp theo. Giờ đây chắc chắn ông sẽ tiếp tục nhấn mạnh bản phác thảo đó với mức độ cấp thiết cao hơn nhiều.

Trước khi phân tích kế hoạch của I. Cantor và tính thích hợp của nó trong thời đại ngày nay, cần tiến hành hai việc sau: *thứ nhất*, xem xét quan điểm của các bậc tiền bối về mô hình nền hoà bình vĩnh cửu; *thứ hai*, phác ra những khía cạnh cơ bản trong triết học của I. Cantor ẩn dưới kế hoạch này.

Quan điểm của các bậc tiền bối

Bản phác thảo cho một nền hoà bình bền vững của I. Cantor chỉ là một trong số những mô hình không tưởng đầy ấn tượng được nêu lên vào đầu thế kỷ XIV. Malfred Lachs đã tóm tắt tất cả các mô hình này trong cuốn *Nhà dạy luật quốc tế*. Cần phải phân tích rõ ràng một số mô hình này để phân biệt với phác thảo của I. Cantor.

Phác thảo đầu tiên trong số này là cuốn *Khôi phục miền đất thiêng* được viết năm 1306 của tác giả Pierre Dubois. Tác phẩm kêu gọi các bậc quyền chức nhà thờ, những đấng cai trị theo Thiên chúa giáo dùng ảnh hưởng để đặt chiến tranh ra ngoài vòng pháp luật, để duy trì hoà bình vĩnh viễn và để bảo đảm dàn xếp các cuộc xung đột bằng cách phân xử. Một tác phẩm cũng ra đời rất sớm khác là tác phẩm của Đantơ (năm 1311). Tác phẩm của ông nhằm vào một mục tiêu thiết thực là *generis humani totaliter accepti*. Năm 1324, Marsilius de Padua cho ra đời tác phẩm *Người bảo vệ*

hoà bình (Pacis Defensor). Hơn một thế kỷ sau, vào năm 1464 Georg Podebrand đã khởi thảo một kế hoạch chi tiết với cái tên "liên minh chung của các ông hoàng Thiên Chúa giáo" - concordia universalis nhằm bảo vệ hoà bình và an ninh ở châu Âu. Năm 1623, Emeric Cruce đưa ra trình bày trước "những người thiện chí" bản dự thảo "tự do" cho một nền hoà bình chung. Trong tác phẩm *The New Cyneas* của Cruce, hoà bình được thiết lập trên nền tảng tự do thương mại bằng cách thống nhất các đơn vị tiền tệ, các đơn vị đo khối lượng, các đơn vị đo khác và bằng giải quyết các bất đồng giữa các quốc gia từ châu Âu, Trung Đông đến Trung Quốc và Nhật Bản bằng một hội đồng quốc tế. Việc nhận thức được mức độ cần thiết phải hợp tác giữa các nhà cai trị khi giao thương với những người da đỏ rõ ràng đã tạo động lực cho sự ra đời Mô hình lớn (1658) của vua Henry đệ tứ (chứ không phải dự thảo của Sully - một cận thần của ông) theo nguyên mẫu Đại nghị liên bang của nhà nước Hy Lạp cổ đại.

Bản dự thảo có ảnh hưởng đặc biệt tới I. Cantor cũng như G. Rút-xô được Charles-Francois Castel de Saint Pierre (L' Abbé de Saint Pierre) thư ký của toàn quyền Pháp tại Peace of Utrecht soạn thảo một cách công phu năm 1713. "Il y aura une paix permanent et per....." ông tuyên bố về bản dự thảo của mình "...." thể hiện sự phản đối chiến tranh quyết liệt và ủng hộ con đường hoà giải bắt buộc. Với kế hoạch về một nhà nước liên bang, ông đã tiên đoán được tương lai của châu Á. Cơ sở cho hoà bình, trong những bản dự thảo trước đó, đều bắt nguồn từ thương mại, nhưng Rút-xô lại cho rằng một nhà nước liên bang như vậy chỉ có thể được hình thành bằng con đường chiến tranh và cách mạng. Mặc dầu vậy ông vẫn đề xuất một kịch bản khác cho sự thành lập liên bang châu Âu.

Nói về hai bản dự thảo này, I. Cantor viết: "Ý tưởng này dù có vẻ thiếu tính thực tế đến mấy và có thể bị chê cười, (...) nhưng đầu

sao nó cũng là một lối thoát rõ ràng cho nhân loại khỏi cảnh cơ cực. Chính nó đã thúc đẩy các quốc gia quyết tâm đạt tới hòa bình và an ninh bằng một bản hiến pháp với những quy định chặt chẽ (...) và để đạt được điều này những con người ngông cuồng, dù có cảm thấy bất đắc dĩ đến mấy, cũng buộc phải từ bỏ cái thứ tự do đầy thú tính của họ." I. Cantor đồng thời cũng cho rằng: sự xung khắc giữa loài người vốn là bản chất, sẽ thúc đẩy họ hình thành nên các xã hội, và chiến tranh sẽ đưa lại những mối quan hệ mới giữa các nhà nước, và cuối cùng là một khối thịnh vượng chung hay liên bang giữa các quốc gia.

Năm 1795, theo sau cuộc cách mạng Pháp, Tuyên ngôn nhân quyền và sự thiết lập nền cộng hoà Pháp (dù ngắn ngủi) đầu tiên, I. Cantor đã đưa ra kế hoạch của mình vì một nền hoà bình vĩnh hằng, một kế hoạch mà, xét theo nhiều khía cạnh, có thể coi là độc nhất vô nhị nếu đem so sánh với những lý thuyết của các bậc tiền bối ông từng kế thừa. Tóm lại, I. Cantor đã đưa ra các điều khoản quy định việc thành lập những thể chế cộng hoà tiêu biểu ở từng quốc gia làm nền tảng cho hoà bình. Ông ủng hộ luật pháp riêng của các quốc gia trong liên minh các nhà nước tự do cũng như quyền công dân chung của nhân dân các quốc gia này. Quy luật tự nhiên và lý luận về kinh tế sẽ bảo đảm cho hoà bình và loại trừ chiến tranh.

Những luận đề cơ bản

Để hiểu được lý thuyết của I. Cantor cần nắm vững những luận đề cơ bản của nó, bao hàm quan điểm của I. Cantor về con người và định hướng của ông trước cuộc sống, tri thức và luật pháp. Những luận đề này ẩn dưới các bước chuẩn bị và những điều khoản rõ ràng để hướng tới hoà bình. Tìm hiểu sâu những luận đề này và chỉ ra vai trò của chúng trong lý thuyết của I. Cantor là một công việc đòi hỏi cao, vượt quá khả năng cho phép của bản báo cáo ngắn

này. Chỉ biết rằng kế hoạch mà I. Cantor nêu lên chỉ trong vài trang là những tư tưởng cơ bản về xã hội loài người trong triết học của ông. Kế hoạch này được ông soạn thảo vào giai đoạn cuối sự nghiệp và dường như nó bao quát toàn bộ kiến thức của ông về con người, về năng lực suy lý, về ý thức bẩm sinh đối với những nguyên lý đạo đức *a priori*, về vị trí của nó trong cuộc sống và triết học về luật pháp và nhà nước.

I. Cantor đã tiên liệu cả những xu hướng tiêu cực trong bản năng con người cũng như khả năng to lớn trong sự tiến bộ của nhân loại nhờ vận dụng năng lực suy lý thuần túy. Tuy nhiên tiến bộ về văn hoá mới là công trình vĩnh cửu cho con người, là bước tiến đến gần hơn với giá trị nhân văn. Mặt khác, tự nhiên, theo I. Cantor, không bao giờ dễ dàng mang lại cho con người những tiện nghi vật chất." Chúng ta vẫn thấy, với sức mạnh huỷ diệt của mình - dịch bệnh, đói rét, lũ lụt, (...) và tất cả những cái tương tự, tự nhiên đã cướp đi mạng sống của biết bao nhiêu con người, nhiều hơn với bất kỳ loài sinh vật nào khác". Ngoài ra, sự xung khắc trong bản tính tự nhiên của loài người cũng khiến họ dẫn sâu hơn vào những bất hạnh do chính họ tạo ra và đi đến chỗ gây tổn hại đến chính đồng loại mình" bởi sự áp bức của các thế lực cường quyền, bởi sự man rợ của chiến tranh và những thú tương tự như vậy". Thậm chí nếu tự nhiên có tạo điều kiện thuận lợi và vì hạnh phúc của con người, thì hạnh phúc đó cũng không thể có được trong điều kiện bình thường bởi lẽ bản tính tự nhiên của con người không có khả năng đạt tới điều đó.

Dẫu vậy, con người sinh ra không phải để trở thành nạn nhân của tự nhiên và bản năng của mình. Là sinh vật biết suy lý duy nhất trên trái đất, được phú cho trí thông minh và nghị lực vô hạn, con người mang trong mình khả năng vượt lên không ngừng. Lý trí giúp họ nới rộng những hạn định và mục đích của việc khai thác các nguồn lực, vượt lên trên cả bản tính tự nhiên của họ, cho

xúng với những kế hoạch họ đã vạch ra. Bởi tự nhiên đã phú cho loài người lý trí và quyền tự do sử dụng lý trí cho nên nó được vận dụng, không phải nhờ bản năng mà là qua những lần thử nghiệm, những trải nghiệm, những nguồn thông tin để từ những nỗ lực của bản thân nó đạt được những tiến bộ về tri thức. Có vẻ như tự nhiên không chú ý giúp con người sống cho thoải mái mà là khiến con người ý thức được lòng tự tôn của mình trong quá trình vượt qua khó khăn và chứng tỏ được rằng mình đã xứng đáng được sống và phát triển thịnh vượng như thế nào. Hạnh phúc và sự hoàn thiện của con người phải được bảo đảm bằng lý trí, hoàn toàn không có dấu vết của bản năng. Chính mâu thuẫn vốn có và những khó khăn trở ngại là nguyên nhân đưa đến trật tự được pháp luật quy định nghiêm ngặt trong xã hội.

Kế hoạch cho một nền hoà bình vĩnh cửu

Kế hoạch của I. Cantơ được chia ra làm hai phần: phần đầu bao gồm sáu điều khoản khái quát về hoà bình giữa các quốc gia; phần hai là ba điều khoản quy định rõ ràng về hoà bình vĩnh cửu giữa các quốc gia. Ngoài ra, còn có một phần phụ lục nói về tự nhiên yếu tố đảm bảo cho nền hòa bình vĩnh cửu và hai phần khác bàn về đạo đức và luật pháp. Báo cáo này chỉ tập trung vào hai phần chính của kế hoạch và trình bày phần nghiên cứu khiếm tốn về những điều khoản sơ bộ và mức độ đúng đắn của chúng trong thời đại ngày nay.

Sáu điều khoản khái quát về một nền hoà bình vĩnh cửu

Điều khoản thứ nhất: quy định rằng không có bất kỳ một hiệp ước hoà bình nào tồn tại được, nếu hiệp ước đó được ký kết với nguy cơ chiến tranh tiềm ẩn. Luôn nhận định đúng về sự thiếu nhất quán trong bản tính con người, I. Cantơ nhận thức rõ ràng về bề ngoài dễ đánh lừa của kiểu hiệp ước này. I. Cantơ sống trong thời

kỳ chủ nghĩa trọng thương đang chiếm ưu thế, thời kỳ mà việc tích lũy của cải và quyền lực là chính sách hàng đầu của những chính phủ được coi là "khôn ngoan". Mất quyền lực và của cải đồng nghĩa với việc đánh mất sự an toàn trước kẻ thù tiềm tàng. Mặc dù ngày nay toàn cầu hoá và hệ tư tưởng tân tự do đang thống lĩnh nền kinh tế thế giới, mạch ngầm của sự tích lũy của cải và quyền lực vẫn len lỏi một cách mạnh mẽ trong chính sách đối ngoại của các quốc gia, giống như thời kỳ ký kết Hiệp ước Vextophali. Tuy đây đó vẫn cất lên những tiếng phản đối việc coi chiến tranh là công cụ cho chính sách ngoại giao, nhưng những lời phản đối đó không tồn tại được lâu.

Khi Hội quốc liên được thành lập sau Chiến tranh thế giới thứ nhất, một số quốc gia mong muốn hoà bình trong khi một số nước khác lại muốn trả thù điều mà theo như họ nói là để hiệu chỉnh lại cách giải quyết bất công. Trong suốt thập niên 1930, Anh và Pháp đã giải trừ vũ khí nhằm đạt tới lý tưởng như Hiệp ước Kellogg Briand được ký kết năm 1928 quy định: Chiến tranh là bất hợp pháp. Và thực tế đã cho thấy, hai nước này đã đi một bước nguy hiểm và phải trả giá đắt trong Chiến tranh thế giới thứ hai. Sự kiện này còn được ghi lại một cách sống động vào năm 1945, khi Hiến chương Liên hợp quốc được ký kết ở San Francisco, nhằm cứu loài người khỏi "đại hoạ chiến tranh". Tuy nhiên, vào lúc đó thế giới vẫn còn xa mới đạt được mục tiêu "liên minh các quốc gia tự do", và niềm tin vào hoà bình của các quốc gia sáng lập không phải đều giống nhau. Gần như ngay lập tức cuộc Chiến tranh lạnh đã xuất hiện, khẳng định sức mạnh của những liên minh quân sự, ngược lại với những cố gắng cao nhất nhằm ngăn chặn nguy cơ vốn được nhận định là không thể tránh khỏi của chiến tranh. Ngày nay các cuộc xung đột lan tràn khắp nơi. Trong khi bản Hiến chương vẫn được công nhận rộng rãi như một biện pháp để đạt tới hoà bình cho thế giới, những lời biện hộ cho sự tự vệ thậm chí đã

trở thành lý do hợp pháp cho các cuộc chiến tranh được ưu tiên chống lại các quốc gia vốn hầu như không tiềm ẩn bất cứ nguy cơ đe dọa an ninh nào. Và như vậy, các nước lớn có vẻ như không có thiện chí, thậm chí còn kém thiện chí hơn cả trước đây, để chấp nhận điều khoản sơ bộ cho một nền hoà bình bền vững này.

Điều khoản thứ hai: ủng hộ nguyên tắc độc lập chủ quyền. Nó quy định: "Không một nhà nước độc lập nào đang tồn tại, dù lớn hay nhỏ, lại có thể bị một nước khác giành lấy bằng bất kỳ con đường nào - thừa kế, trao đổi, mua bán hay làm quà tặng". Cách diễn đạt của điều khoản này phản ánh thực tế thời đại của I.Cant, thời kỳ mà các ông hoàng bà chúa tự do mua bán, trao đổi đất đai của mình hay thực hiện các cuộc hôn thú nhằm hợp nhất lãnh thổ, thần dân và các nguồn tài nguyên mà không hề đếm xỉa đến từng cá nhân tạo nên các nhà nước đó. Tuy cách làm đó có vẻ đã lỗi thời nhưng việc tôn trọng nguyên tắc độc lập tự chủ rõ ràng vẫn giữ nguyên tầm quan trọng của nó trong thế giới hiện đại.

Đối với I. Cantơ, một nhà nước phải là một xã hội của nhân dân chứ không phải là một thứ tài sản để mua đi bán lại. Một nhà nước hợp pháp phải bắt nguồn từ tự do, tự trị và phẩm giá của từng công dân của nhà nước đó, tức là phải hội tụ đủ cả ba yếu tố đó. Tiên đề này cũng xuất hiện trong luật pháp quốc tế, làm nguyên tắc cho quyền tự quyết của các dân tộc. Có thể nói, nguyên tắc này lần đầu tiên được áp dụng trong thời đại của I. Cantơ. Năm 1791, sau khi xứ Avignon thoát khỏi sự cai trị của giáo hoàng, Quốc hội Pháp đã thực hiện việc sáp nhập lãnh thổ và điều này lại ngẫu nhiên trùng hợp với nguyện vọng của người dân bản xứ. Hiệp ước Paris (1856) nhằm kết thúc cuộc chiến Crimean là bước đi đầu tiên tiến tới việc coi quyền tự quyết như một nguyên tắc của luật pháp quốc tế.

Vào thế kỷ XIX, quyền tự quyết trong thực tế đã bị coi nhẹ trước làn sóng thực dân hoá có quy mô lớn ở châu Phi, Trung Đông

và một vùng rộng lớn ở châu Á. Đối với những kẻ thực dân những vùng miền này chỉ là "những nhà nước không hề tồn tại" và những người bản xứ cần phải được chinh phục và cai trị. Với sự ra đời của Hội quốc liên, quyền tự quyết mới chính thức được coi trọng phần nào. Trong bài phát biểu trước Thượng viện năm 1917, Tổng thống Woodrow Wilson, bằng cách nói gần giống như I. Cantơ, đã nhận định: "Không một nền hoà bình nào có thể tồn tại lâu dài hoặc nên tồn tại lâu dài nếu như nó không nhận ra và chấp nhận nguyên tắc rằng quyền lực mà các nhà cai trị xứng đáng được hưởng chỉ có được nhờ sự chấp thuận của những người bị cai trị, và rằng không một nơi nào được phép tồn tại cái quyền trao đi đối lại nhân dân của các dân tộc như thể họ là một thứ đồ sở hữu". Mặc dầu vậy, trước khi nguyên tắc này được hiện thực hoá trong Hiến chương Liên hợp quốc và đi vào thực tế trên phạm vi toàn cầu, thì bi kịch Chiến tranh thế giới thứ hai đã xảy ra. Điều 1, khoản 2 của Hiến chương tuyên bố rằng một trong những mục đích của tổ chức là "phát triển mối quan hệ hữu nghị giữa các quốc gia trên cơ sở tôn trọng nguyên tắc về các quyền bình đẳng và quyền tự quyết của các dân tộc, (...)". Việc xoá bỏ chế độ thực dân ngay sau đó đã được thực hiện trên một quy mô lớn. Số thành viên của tổ chức đã tăng vọt lên từ 50 đến 125 quốc gia vào giữa thập kỷ 1970. Vào năm 2004 đã có đến hơn 190 quốc gia thành viên của tổ chức này.

Trong thế giới hậu hiện đại, I. Cantơ hẳn sẽ thấy nguyên tắc này lại bị xói mòn, lần này là do toàn cầu hoá. Dưới lớp vỏ tự do mậu dịch, tự do quay vòng vốn và tự do đầu tư, có một sự chuyển giao âm thầm các hệ thống tài nguyên kinh tế do các tập đoàn toàn cầu và những tổ chức cùng loại thực hiện. Các thiết chế này hoạt động cũng giống như các lãnh chúa phong kiến, hầu như không bị giới hạn, đặc biệt là ở các quốc gia nhỏ yếu. Các hoạt động kinh doanh, các thoả thuận, những vụ sáp nhập và cả những bước thâm tóm đã mở rộng tầm kiểm soát của chúng tới những nguồn tài

nguyên thiên nhiên và thị trường hết sức rộng lớn mà không hề vấp phải sự chống đối nào bất kể biên giới quốc gia. Điều này gợi cho chúng ta nhớ đến những cuộc sáp nhập các vùng lãnh thổ của các lãnh chúa phong kiến thời trung cổ thông qua các cuộc hôn nhân. Không hề có các cuộc trưng cầu dân ý ở các quốc gia này và người dân như một thứ đồ sở hữu, cứ âm thầm trải qua các thể chế cai trị về kinh tế, xã hội, văn hoá và cuối cùng là chính trị, của các thế lực liên minh đang lan tràn khắp toàn cầu mà hầu như không gặp bất kỳ trở ngại nào. Theo lời của cựu Phó tổng Thư ký Liên hợp quốc, Nitin Desai, thì "hệ thống các nhà nước, vốn được tổ chức như những nền dân chủ đặt trên nền tảng thị trường, đang bị suy yếu bởi toàn cầu hóa và sự phân rã, bởi sự suy thoái của nền dân chủ, bởi sự thiếu công bằng của thị trường, bởi sự xói mòn của tình đoàn kết, và bởi sự suy tàn của các thể chế địa phương". Joseph Stiglitz, cựu chuyên gia kinh tế cấp cao của Ngân hàng thế giới, từng đạt giải Nôben, nhận xét rằng "chúng ta đều biết tới một hệ thống có thể được gọi bằng thuật ngữ *sự cai trị toàn cầu không cần đến một nhà nước toàn cầu*, hệ thống mà trong đó chỉ có một vài thiết chế - Ngân hàng thế giới, Tổ chức thương mại thế giới và Quỹ tiền tệ quốc tế cùng một vài đối tượng tham gia như tài chính, thương nghiệp, các cơ quan thương mại gắn bó chặt chẽ với những lợi ích tài chính và thương mại, thống trị tất cả. Đó cũng là hệ thống mà trong đó những người chịu ảnh hưởng từ quyết định của các thiết chế này lại hầu như không có tiếng nói gì". Để tái lập điều kiện tiên quyết này vì một nền hoà bình bền vững thì toàn cầu hoá phải được hiệu chỉnh lại.

Điều khoản thứ ba: quy định việc xoá bỏ dần các tổ chức quân đội hiện hành bởi theo I. Cantor "chúng luôn hàm ý đe dọa các quốc gia khác xuất phát từ thực tế rõ ràng rằng chúng là để chuẩn bị cho chiến tranh". Kể từ các cuộc chiến tranh của Napolêông, ý kiến của I. Cantor về việc giải trừ quân bị được nêu lên trước khi ông

qua đời năm 1804, đã nhận được sự quan tâm lớn. Điều 8 trong quy định của Hội quốc liên đã được dành riêng cho sự giải trừ vũ khí, trong đó quy định cả việc kiểm soát quá trình sản xuất vũ khí. Trong Hiến chương Liên hợp quốc, việc giải trừ quân bị tuy không được nói đến nhiều nhưng cũng chiếm một vị trí quan trọng trong Điều 11. Những quan điểm chung trong suốt thập niên 1960 và 1970, thời kỳ mà các vị nguyên thủ quốc gia như Olaf Palme hết sức tích cực tiến hành giải trừ vũ khí, được thể hiện qua ý kiến của Inis Claude: "Trong những phiên bản được soạn thảo chi tiết và công phu hơn, thì giải trừ vũ khí chính là giả thiết rằng các nguồn lực quân sự quốc gia không chỉ khiến chiến tranh có nguy cơ xảy ra mà còn đóng vai trò quan trọng trong số các nhân tố khiến chiến tranh trở thành nguy cơ chính trị"

Mặc dầu vậy, lý luận giữa các nhà hiện thực không bao giờ mất đi tính hấp dẫn và từ cuối thập kỷ 1970, chính ý tưởng cho rằng giải trừ vũ khí là một mục tiêu hợp pháp đã bắt đầu mất dần vị thế. Sự thất bại và sụp đổ của Liên bang Xôviết được coi là xuất phát từ những chính sách chạy đua vũ trang hiếu chiến của nhà cầm quyền Hoa Kỳ. Như vậy sẽ dẫn tới sự bác bỏ các hiệp ước, sự vi phạm những công ước khác cùng thái độ ngạo mạn tự cho mình quyền bảo vệ vũ khí của mình trong khi đòi hỏi "các quốc gia khác" phải giải trừ vũ khí, và việc này ám chỉ rằng một số quốc gia có quyền trang bị vũ khí hợp pháp trong khi các quốc gia khác thì không. Vào đầu thập niên 1990, Tổng Thư ký Liên hợp quốc Boutros Boutros Ghali, đã đề xuất trong Chương trình nghị sự vì hoà bình rằng tổ chức Liên hợp quốc nên được trao quyền duy trì lực lượng thường xuyên, "một quân đội hiện hành" để đảm nhận nhiệm vụ gìn giữ và kiến tạo hoà bình do Hội đồng bảo an quyết định. Tất nhiên đề xuất này bị bác bỏ nhưng không phải vì việc duy trì một lực lượng như vậy sẽ khiến thế giới trở nên bất ổn mà vì nó đe dọa thế độc quyền sử dụng vũ lực của các cường quốc

trong các vấn đề chung của thế giới. Việc giải trừ vũ khí vẫn tiếp tục được duy trì một cách "gượng nhẹ" trong tổ chức Liên hợp quốc bằng những nỗ lực kém quyết tâm hơn nhằm đạt tới những khu vực không tàng trữ vũ khí hạt nhân, những lệnh cấm thử vũ khí hạt nhân cũng như những hiệp ước cấm nhân rộng loại vũ khí này. Ngày nay cả số liệu và thực tế đều cho thấy nếu không phải thuyết yếm thế thì sẽ là thuyết duy thực sẽ thắng thế.

Sự chuyển giao vũ khí trên thế giới hàng năm lên tới hàng chục tỷ đôla và bằng cách này hay cách khác nó cũng đều tiếp tay cho nguy cơ chiến tranh. Ba phần tư các cuộc mua bán vũ khí này hướng tới thị trường là các nước thế giới thứ ba trong đó châu Á chiếm 42% năm 2002 còn Trung Đông chiếm 27%. Đây là một ngành kinh doanh đa mục đích. Nó phục vụ cho những kẻ nổi loạn chống chính phủ hay để chính phủ đàn áp quân nổi loạn, cho những cuộc chiến tranh giữa các quốc gia láng giềng. Cái tiếp sức cho các cuộc buôn bán này chính là việc củng cố liên minh, can thiệp bên ngoài các cuộc xung đột, kiếm tìm ảnh hưởng ngoại giao và bảo đảm an toàn cho các lợi ích kinh tế. Phần lớn công việc kinh doanh các loại vũ khí truyền thống là do các nhà sản xuất tư nhân tiến hành, ít có sự can thiệp từ chính phủ vào việc điều tiết ngành kinh doanh béo bở này. Tổng số chi phí cho vũ khí trong nước lên tới 800 triệu đôla vào năm 2002, chiếm tới 2,5% tổng sản phẩm quốc nội toàn thế giới, hay chính là 128 đôla/người cho tổng số dân thế giới là 6 tỷ người. Kho dự trữ vũ khí nhiệt hạch ước chừng hơn 3.000 tấn trong đó hai phần ba được sản xuất ở Mỹ và Nga. Ngoài ra, còn đến hàng ngàn tấn hoá chất được dự trữ để chế tạo vũ khí.

Ngày nay điều khoản thứ ba này dường như về cơ bản đã bị lờ đi trong một thế giới bị thống trị bởi chiến tranh và bạo lực. Nhưng ý nghĩa của nó vẫn còn nguyên giá trị.

Điều khoản thứ tư: quy định rằng "không nên gán các khoản nợ với những chính sách đối ngoại của các quốc gia". I. Cantor phân

biệt các khoản nợ hợp pháp được ký kết với mục tiêu phát triển đất nước với các khoản nợ được coi như công cụ cạnh tranh giữa các cường quốc - những khoản nợ bất hợp pháp vì những khoản nợ này tạo ra sức mạnh tài chính nguy hiểm trợ sức cho mà theo ngôn ngữ của I. Cantor, là "thói hiếu chiến của các nước nắm giữ sức mạnh này". Và như thế nước vay nợ sẽ bị lệ thuộc các nước cho vay nợ về chính sách ngoại giao.

Mối quan ngại này, vốn rất phổ biến trong thời kỳ trọng thương mà I. Cantor còn sống, ngày nay càng trở nên rõ rệt hơn trong một thế giới tân tự do nơi các liên minh kinh tế ngày càng trở nên lớn mạnh hơn bao giờ hết. Nợ nần ẩn dưới cái vỏ kinh doanh ma tuý, đầu cơ tích trữ và thiết chế tài chính ảo, những cái sẽ dẫn tới khủng hoảng dây chuyền và tình trạng bán cùng hoá ngày càng nặng nề của các quốc gia nhỏ yếu. Ngày nay, thậm chí cả những khoản nợ hợp pháp được ký kết nhằm phát triển đất nước cũng dẫn tới tình trạng bị lệ thuộc và mất quyền kiểm soát đối với các nguồn tài nguyên thiên nhiên quốc gia. Các nước vay nợ buộc phải xuất khẩu một số lượng lớn các sản phẩm hàng hoá và dịch vụ để trả lãi cho các nước chủ nợ. Xuất khẩu tăng đồng nghĩa với giá trị tiền tệ của các nước vay nợ giảm. Kết quả là chi phí nhập khẩu tăng, dẫn đến mức lương giảm và kéo theo sức mua trong nước giảm. Nhiều nước phía Nam đang phải gánh chịu những khoản nợ khó trả. Vào năm 2002, nợ nước ngoài của các nước phát triển lên tới 2,3 tỷ đôla. 47 nước có thu nhập vừa và thấp tập trung tại các nước Mỹ Latinh và Nam Xahara phải chịu gánh nợ so với tỷ trọng xuất khẩu lên tới 220% và so với tỷ trọng tổng thu nhập quốc dân là hơn 80%.

Nợ nần ở các nước đang phát triển là một trong những vấn đề nghiêm trọng nhất mà thế giới đang phải đối mặt. Đặc biệt nghiêm trọng là vấn đề chính trị bất ổn định do chính sách của các nước mắc nợ áp đặt đối với những người dân vốn dĩ đã nghèo nàn của

mình nhằm hạn chế chi tiêu và làm tăng ngân khố để phục vụ cho việc trả nợ gây nên đó là còn chưa kể tới tình hình phát triển. Và chính sự đa dạng các điều kiện đặt ra giữa hai bên cũng như những định chế tài chính đa phương lại thường gây thêm nhiều phiền toái cho các nước này. Sự áp đặt nợ nần và sự giám hộ đi kèm với nó lên các nước yếu thường vi phạm quyền tự quyết và quyền phát triển của những nước này. Hơn thế, trong kinh tế toàn cầu hoá, các nước này đã không thể kiểm soát được sự ra tăng nợ nần do các yếu tố tiền tệ và kinh tế tạo ra. Các yếu tố này bao gồm sự bất ổn định của tỷ giá hối đoái so với tiền tệ của các nước liên quan, sự đầu cơ ngoại tệ, lãi suất cao ở các nước phát triển, thuế quan và các sự hạn chế khác đối với những mặt hàng có ưu thế cạnh tranh của họ, và tỷ lệ lạm phát cao của nền kinh tế toàn cầu.

Điều khoản thứ tư: của I. Cantor rất sáng suốt và được bàn luận nhiều nhưng lại rất khó được thực thi trong nền kinh tế thế giới tự do ngày nay

Điều khoản thứ năm quy định: “Không có quốc gia nào được can thiệp có vũ trang vào hiến pháp và nhà nước của nước khác” Ở đây I. Cantor nói đến không chỉ sự can thiệp nước ngoài để xâm lược, hay để giành lợi thế chiến lược hay lợi thế kinh tế mà ông còn ám chỉ cách thức tổ chức và đối đãi với nhân dân của một quốc gia đó.

Xét ở khía cạnh đầu tiên khi việc xâm lược là rõ ràng thì sự vi phạm dường như được coi hợp pháp. Trong Hiệp ước liên minh quốc gia (Điều 10) đã nhấn mạnh điều này, trong trường hợp xâm lược thì Hội đồng bảo an sẽ tư vấn đưa ra biện pháp thực thi. Tiếp theo những gì mà liên minh đã trải qua thì điều đó được trân trọng hơn nhiều trong Hiến chương Liên hợp quốc. Điều 2, đoạn 4 viết: “Tất cả các thành viên phải tự kiềm chế trong quan hệ quốc tế, tránh xa sự đe dọa cũng như vũ lực chống lại độc lập chủ quyền và toàn vẹn lãnh thổ của bất kỳ quốc gia nào, hay dưới hình thức nào

đó đi ngược lại với những mục tiêu của Liên hợp quốc. Sự xâm phạm này là chủ đề trong Điều 7 của hiến chương, theo đó 2/3 thành viên của Hội đồng bảo an đã bỏ phiếu tán thành việc năm thành viên thường trực có thể thi hành những biện pháp cần thiết để ngăn chặn sự xâm lược này. Tuy nhiên, hiệu quả của hội đồng bảo an trong việc ngăn chặn những vi phạm này còn rất hạn chế. Sự thành công của việc can thiệp này phải tuân theo mong muốn và lợi ích của nước mạnh.

Nguyên tắc mà I. Cantor phát triển cũng được phản ánh trong luật quốc tế đương đại. Nó được gói gọn trong những vi phạm liên quan tới sự thừa nhận và cách hành xử của các quốc gia trong trường hợp xảy ra nội chiến. Không có bất kỳ hiệp ước hay một sự thoả thuận bằng văn bản nào lên án nội chiến. Như I. Cantor đưa ra trong điều khoản trước, luật pháp quốc tế truyền thống, phân biệt ba cấp độ khủng hoảng theo mức độ thách thức của nó đối với chính phủ lâm thời: nổi loạn, bạo động và giao chiến. Trong trường hợp nổi loạn thì sự can thiệp quốc tế là bất hợp pháp. Không có bất cứ can thiệp nào để những kẻ nổi loạn. Bạo động là cấp độ nghiêm trọng hơn của nổi loạn. Bên thứ ba có thể sẽ xác định rõ quan hệ của mình với những bên tham gia vào bạo động và họ có thể kích động chiến tranh. Điều này đem đến quyền bảo vệ quyền kinh tế cũng như quyền công dân. Giao chiến là chiến tranh giữa các nước có chủ quyền để làm tăng quyền và nghĩa vụ theo luật pháp quốc tế. Bên thứ ba (các nước không tham chiến) có thể lựa chọn hoặc là chọn theo một bên tham chiến nào đó, hoặc là đứng trung lập tuân theo luật quốc tế.

Xét khía cạnh thứ hai, không can thiệp vào công việc nội bộ của các nước thành viên là nguyên tắc cơ bản của Liên hợp quốc và được ghi trong Điều 2, đoạn 7 của hiến chương. Thế nhưng cho tới nay thì Liên hợp quốc không phải lúc nào cũng thành công trong công tác ngăn chặn các quốc gia can thiệp thô bạo vào công việc nội

bộ của các nước khác. Liên hợp quốc đã can thiệp thông qua hợp tác trên các lĩnh vực kinh tế, xã hội và thông qua tư vấn và huấn luyện, đặc biệt là về lĩnh vực nhân quyền trong khuôn khổ quyền được uỷ nhiệm của nó. Tuy nhiên, gần đây thế giới đã có sự thay đổi đáng kể. Một vài quốc gia đã can thiệp vũ trang vào công việc của các nước khác - ví dụ như ở Nam Tư (cũ) và cụ thể là ở Côxôvô, và gần đây nhất là cuộc xâm lược Irắc lần thứ hai. Trong cuộc xâm lược đầu tiên thì có sự ủng hộ của Liên hợp quốc (ít nhất đó là sự ủng hộ ngầm) và lần thứ hai không cần tới sự cho phép này. Quyền can thiệp hay thậm chí việc can thiệp vào công việc của quốc gia khác như một hành động nhân đạo được tranh luận công khai trong các cuộc hội thảo quốc tế, đặc biệt về vấn đề “vi phạm nhân quyền một cách trắng trợn”, như tội diệt chủng.

Điều khoản thứ sáu có viết: “không có quốc gia nào gây chiến với quốc gia khác lại hoan nghênh những hành động gây chiến này chính điều đó sẽ khiến cho không còn sự tin tưởng lẫn nhau khi hoà bình đã được lập lại. I. Cantơ ám chỉ thuật ngữ *asassins* những kẻ ám sát, sự xúi giục bạo động, việc sử dụng gián điệp, những chiến lược hèn hạ và những hành động hiểm ác khác “nếu được sử dụng thì sẽ không chỉ giới hạn trong phạm vi chiến tranh” Điều tồi tệ nhất là hầu như không cần thiết phải chỉ ra rằng thế giới đang phát triển theo hướng này, điều này cũng được triết gia Königsberg nhắc tới.

Tuy nhiên, những hành động này được đặt ra trong luật chiến tranh và luật nhân quyền quốc tế. Các hiệp định đã được nhiều nước phê chuẩn, đáng kể là hiệp định Giơnevơ về tù nhân chiến tranh và bảo vệ quyền công dân trong chiến tranh. Các toà án đã được lập ra, và gần đây nhất là Toà án tội phạm quốc tế, tuy nhiên tội ác xuất hiện ngày càng tăng ở nhiều dạng thức khác nhau, và sự phân biệt giữa dân thường và những kẻ tham chiến thường bị bỏ qua. Trong khi đó thì việc lập ra các toà án quốc tế chiến tranh cho

thấy cộng đồng thế giới cũng như các nước đều mong muốn ngăn chặn những hành động gây chiến. Cho tới nay chỉ những nước thắng trận mới cố gắng với những hành động chiến tranh phi nghĩa này.

Trong sáu điều khoản trước, I. Cantor đã chỉ cho chúng ta thấy rằng trong những “luật cấm”, có những luật hà khắc nhất (Điều 1, 5, 6), nhưng lại có các luật khác cho phép “trong phạm vi chủ quan” theo những điều kiện mà chúng được áp dụng (điều 2, 3, 4). Ngày nay, người ta có thể nghĩ rằng những điều khoản này tạo nên mục tiêu và mục đích để thành lập liên kết các quốc gia. Điều này cũng giải thích việc cần nhắc đặt ra những đoạn cho một hiến chương sau này về vấn đề liên quốc gia. Hay chúng có thể cắt nghĩa cho những điều kiện tiên quyết cho sự thành lập của liên minh này. Đó cũng là đường lối chỉ đạo cho cách hành xử của các nước khi gia nhập liên minh, thậm chí có thể là những quy tắc chung. Dầu sao các điều khoản cũng vẽ ra bức tranh về cái mà I. Cantor coi là quan trọng trong việc đạt được hoà bình. Rõ ràng thế giới vẫn phải cố đạt được các mục tiêu này trên phạm vi rộng. Tuy nhiên, mới chỉ dừng ở mức độ là mục tiêu của Liên hợp quốc. Tổ chức này vẫn đang cố gắng bảo vệ nguyên tắc nhân quyền và quyền tự quyết của các dân tộc và thành lập một tổ chức nhằm ngăn chặn sự đe dọa tới hoà bình và ngăn cản sự xâm lược; theo đuổi giải trừ quân bị và đề nghị trợ giúp nhằm làm giảm gánh nặng nợ nần, ít nhất là đối với các nước yếu và phụ thuộc, và thúc đẩy luật quốc tế về việc gây chiến và trừng phạt tội phạm chiến tranh cũng như tội phạm chống lại nhân loại. Thành công thực sự từ những nỗ lực này còn rất mơ hồ nhưng những mục tiêu đặt ra giúp vạch ra đường lối và là những dấu mốc trên con đường của I. Cantor để đi tới tiến bộ nhân loại.

Những điều tiên quyết về hoà bình vĩnh hằng

Có ba điều tiên quyết về hoà bình vĩnh hằng. Điều đầu tiên là

hiến pháp nhà nước của các nước thành viên phải mang đặc điểm của nhà nước cộng hoà. Điều thứ hai yêu cầu luật pháp của các quốc gia phải dựa trên chế độ liên minh của các nước độc lập. Và điều thứ ba yêu cầu luật quốc tế phải được giới hạn ở những nguyên tắc về sự thân thiện.

Ngay từ đầu I. Cantor đã định nghĩa quốc gia, nơi mà con người sinh sống là những cuộc chiến tranh dai dẳng và là hiểm hoạ của sự thù địch. Do đó hoà bình cần được thiết lập thông qua những hành động có chủ định của con người. Bởi theo I. Cantor, “một quốc gia có thể đối xử với nước láng giềng như kẻ thù trừ khi được quốc gia đó bảo đảm an ninh cho nước mình, điều đó chỉ xảy ra trong luật pháp” Con người chỉ có thể đạt được sự phát triển về quyền pháp của mình theo bản năng để đạt được một xã hội của dân, xã hội đem lại quyền cho người dân. Theo I. Cantor: quyền là tất cả những điều kiện theo đó những hành động tự nguyện của mọi công dân phải hài hoà không đi ngược lại với những hành động tự nguyện của người khác, theo luật chung về tự do. Quan điểm đạo đức này cũng giống như các quan điểm khác của I. Cantor đều có nguồn gốc từ *tri thức tiên nghiệm (priori)*. Bất cứ hành động nào phù hợp và tuân theo luật pháp đều được coi là có đạo đức. Đỉnh cao thực tế của ý chí là thiện chí do lý chí xác nhận. Để phát triển khái niệm *vật tự nó (good in itself)* I. Cantor phát triển khái niệm nghĩa vụ. Việc tự mình muốn làm khác với nghĩa vụ, nó có giá trị đạo đức, ví như Tình yêu đối với người khác có phải là nghĩa vụ không? Nghĩa vụ, theo I. Cantor đó là việc cần phải làm tuân theo pháp luật.

Từ đây, I. Cantor phát triển khái niệm về mệnh lệnh tuyệt đối, được coi là vật tự nó, đó là nguyên tắc của ý chí. Đó là đạo đức và nhìn chung nó thể hiện tất cả những gì tuân thủ theo lý chí. Bên cạnh luật pháp thì mệnh lệnh tuyệt đối là cái mà các nguyên tắc hành động chủ quan của con người phải tuân theo. I. Cantor cho

rằng có và chỉ có một mệnh lệnh tuyệt đối và con người nên hành động tới mức tối đa sao cho điều đó trở thành quy luật phổ quát. Hay hãy hành động tối đa sao cho ý chí biến nó thành quy luật tự nhiên chung.

Cũng theo hướng suy nghĩ này, I. Cantor đã đưa ra khái niệm về con người với tư cách là con người lý tính lý tính đó là khả năng trí tuệ cao nhất của con người. Từ đó, trong quan hệ với nhau “hãy đối xử với bản thân mình cũng như với người khác một cách con người chứ không phải chỉ như một công cụ” Những ý tưởng này tạo nền móng về sự thống trị xã hội của con người và những phát triển về sau.

Trong điều đầu tiên, I. Cantor đã đưa con người ra khỏi trạng thái tự nhiên bằng việc tiếp nhận chế độ cộng hoà dựa trên những nguyên tắc về tự do cá nhân và sự độc lập của cá nhân đối với luật pháp chung cũng như quyền bình đẳng của mọi công dân.

Điều này đặc biệt quan trọng trong điều kiện ngày nay, để nhấn mạnh, I. Cantor đã phân biệt giữa các hình thức thống trị và các hình thức nhà nước. I. Cantor nhấn mạnh hình thức nhà nước cộng hoà so với hình thức dân chủ của nhà nước như một hình thức thống trị. Bởi vì chủ nghĩa cộng hoà là nhà nước mà hiến pháp của nó tuân theo nguyên tắc là quyền lập pháp độc lập với quyền hành pháp. Việc lựa chọn người nắm quyền hành pháp là nhiệm vụ rất khó khăn vì người ta cần phải tìm được người để giao phó việc giữ gìn công lý cho xã hội, và người đó phải vì quyền lợi của nhân dân.

Vấn đề mà I. Cantor nhận thấy ở xã hội dân chủ đó là nguy cơ của một chế độ độc tài khi người hành pháp cho phép mọi người quyết định chống lại một người mà người đó không đồng ý. Do vậy “tất cả” thực chất lại không phải là “tất cả” - đây là tình huống đi ngược lại với nguyện vọng chung theo J. Rút-xô định nghĩa và trái với luật tự do. Hệ thống của I. Cantor được xây dựng trên cơ sở ý

tưởng về tự do theo ý chí. Theo I. Cantor tự do có được khi mong muốn tự nhiên của con người được kiểm soát, chế ngự và tuân theo ý nguyện chung được một ý chí cao hơn ra lệnh. “Luật tự do khác với luật tự nhiên ở vấn đề đạo đức” Do vậy, xã hội nên đem đến cho con người tự do tối đa đồng thời hệ thống rõ ràng những gì họ phải tuân theo. “Một xã hội trong đó tự do theo luật được nhận thấy kết hợp tối đa với sức mạnh không thể cưỡng lại, một dân luật hoàn hảo được tạo ra trước con người”.

I. Cantor sử dụng sự loại suy của cây trong rừng để so sánh hiệu quả của mỗi loại này với các dạng tự do trong xã hội.

Giống như cây trong rừng muốn hít được không khí và ánh nắng nên phải vươn lên cạnh tranh với các cây khác vì thế mà lớn lên thẳng. Trong khi đó những cây thích sống tự do dưới tán của chúng thì sẽ cong queo và uốn lượn. Tất cả nghệ thuật và văn hoá ca ngợi con người, trật tự xã hội tốt đẹp nhất là thành quả của việc thiếu tính xã hội buộc mình sống theo kỷ luật của mình và khéo léo làm giàu mầm mống tự nhiên của nó.

I. Cantor thấy rằng xã hội cộng hoà là có thể hy vọng nhất về một nền hoà bình vĩnh cửu vì hình thức nhà nước này cho phép công dân lựa chọn có nên có chiến tranh hay không. Nói cách khác, những người phải chịu đựng hậu quả chiến tranh nhiều nhất sẽ quyết định có hay không có chiến tranh chứ không phải là một thế lực độc tài duy nhất, thế lực mà không hề bị ảnh hưởng bởi chiến tranh. Nhóm người thứ nhất sẽ không lựa chọn chiến tranh trong khi nhóm thứ hai sẽ theo đuổi chiến tranh như một trò tiêu khiển.

Ngày nay, tự do theo lý chí và nghĩa vụ của I. Cantor dường như bị lãng quên. Tự do thời hiện đại và hậu hiện đại là sự cấp phép và sự chọn lựa kinh tế của một thể chế chính trị có ưu thế. Loại tự do này cho phép người ta làm những gì mình muốn mà không có sự hạn chế nào, cả những việc có bản chất tội lỗi. Điều

này ảnh hưởng nghiêm trọng tới người khác. Sự thực là nhiều quốc gia dân chủ đã phải kiểm soát sự tự do vô độ này để thiết lập trật tự công cộng. Thế nhưng khái niệm dân chủ trở nên có vấn đề khi nó chuyển sang một hệ tư tưởng truyền đi trên toàn thế giới giống như một loại hàng hoá. Hệ tư tưởng này tán thành hành vi cạnh tranh không có kiểm soát, chủ nghĩa lợi ích cá nhân, và mở cửa biên cho lợi nhuận thương mại. Đó là dân chủ của một xã hội thị trường trong đó quan hệ xã hội được vật chất hoá thành các hợp đồng thương mại cá nhân. Đó là xã hội của thế mạnh bầu cử, và ngôn từ của hiến pháp. Nó trọng dụng người mạnh và người giàu. Các ứng cử viên cho các chức vụ được lựa chọn trong số những người giàu có hơn là những người có tài. Như I. Cantor đã dự đoán, hình thức cai trị này sẽ dễ dàng dẫn đến một thể chế độc tài của đa số bất chấp việc nó lớn tới đâu, miễn là đa số nắm được tất cả mọi cơ quan của chính phủ. Theo đó việc quản lý xã hội, quyền hành pháp không phải là việc lớn và không còn là mong muốn tốt đẹp theo những gì I. Cantor đã nói. Theo Platôn: một nền dân chủ chỉ tốt đẹp như người lập ra nó và các động lực duy trì nó.

Điều 2 luật quốc gia dựa trên chế độ liên bang của các nước tự do

Về mặt tự nhiên I. Cantor coi các nước là độc lập với nhau khi chúng không phải là chủ thể của luật pháp. Ông nói: “vì an ninh của mình, một quốc gia có thể cần tới sự tham gia của nước khác vào một thể chế giống thể chế dân sự mà trong đó quyền của nó được bảo đảm” Thể chế này sẽ kêu gọi các nước trở thành một liên minh thừa nhận chủ quyền của nhau. Chủ nghĩa duy tâm của I. Cantor đề cập tới khả năng về liên minh này dựa trên những quan sát của ông về việc thực thi luật quốc tế nhưng điều này chỉ cho ông thấy rằng không có vẻ gì là con người có được phẩm chất

đạo đức đủ mạnh để chế ngự những tội ác trong xã hội mà chỉ là tội ác ở một khía cạnh nào đó, giống như bản chất tự nhiên của nó. Phẩm chất đạo đức này bắt nguồn từ tri thức tiên nghiệm sẵn có trong con người. I. Cantor tin rằng: “tiếng nói của lý trí từ quyền hành pháp tối cao lên án chiến tranh với danh nghĩa là phương thức để tìm ra chân lý. Lý trí khiến trạng thái hoà bình thành một nhiệm vụ trực tiếp. Và trạng thái hoà bình này sẽ không thể được thiết lập hay duy trì nếu không có một hiệp ước giữa các nước”. Do đó cần có một liên minh dưới hình thức nào đó để vĩnh viễn chấm dứt chiến tranh. Liên minh này sẽ tự mình đóng vai trò bảo đảm độc lập cho một quốc gia, cho chính mình hoặc hợp tác với các quốc gia để làm điều đó. Nhà nước cộng hoà nếu thực sự ra đời theo công trình của những người có thể lực và những người khai sáng, xa rời hoà bình sẽ trở thành hạt nhân cho liên minh của các nước khác. Hoà bình sẽ được bảo đảm bởi luật liên minh. Thời của I. Cantor điều tốt nhất có thể đạt được là một liên minh có thể tự duy trì mình, ngăn chặn chiến tranh và phát triển đều đặn.

Woodrow Wilson đã bị thuyết phục trong ý tưởng hoà bình vĩnh cửu của I. Cantor rằng hoà bình thế giới chỉ có thể đạt được giữa các quốc gia theo đường lối dân chủ. Wilson viết: “chỉ có các dân tộc độc lập trên thế giới có thể tham gia vào liên minh quốc gia. Không có quốc gia nào được phép tham gia vào liên minh nếu không chứng minh được là quốc gia đó có những thể chế tự do. Không có nhà nước chuyên quyền nào có thể trở thành thành viên, cũng như không có quốc gia nào mà không được lãnh đạo bằng ý chí và sự bầu cử của nhân dân của nó” Ông tin rằng dân thường có đủ lý lẽ để xa lánh chiến tranh vì họ biết những gì họ sẽ phải chịu đựng, đối lập với những nhà cầm quyền chuyên chế những người chạy theo lợi ích của mình trong khi những người dân của mình phải trả giá. Do đó Wilson tin rằng khi nhân dân nắm chính quyền thì quốc gia sẽ sống trong hoà bình.

Mặc dù không bao giờ được ghi rõ trong Hiệp ước liên minh hay Hiến chương Liên hợp quốc, những người sáng lập ra các tổ chức này đều có chung ý nghĩ này. Hiến chương Liên hợp quốc công khai mở rộng thành viên của mình sang tất cả các dân tộc yêu hoà bình, những nước chấp nhận giao ước của nó. Giao ước bao gồm sự cam kết trung thành với những giá trị dân chủ về quyền cơ bản của con người, về nhân phẩm và giá trị của con người, sự bình đẳng nam nữ và sự bình đẳng giữa nước lớn và nước nhỏ.

Điều tiên quyết thứ ba về hoà bình vĩnh cửu quy định rằng luật toàn cầu hay luật quốc tế phải có điều kiện về lòng hiếu khách trên phạm vi thế giới. Luật này bảo vệ quyền được tiếp đón của người nước ngoài khi ở nước khác nếu anh ta không gây rối. Quyền thăm viếng nước khác là của tất cả mọi người vì trái đất là của chung. Trong nhiều năm, điều khoản này đã có một tầm quan trọng đáng kể. Luật quốc tế đã coi con người là chủ thể cũng như là quốc gia. Luật quốc gia quy định rằng, một người ở nước ngoài cũng được hưởng nhân quyền giống như công dân nước sở tại. Luật về người tị nạn đã phát triển, vấn đề cung cấp chỗ trú chân ở nước khác một cách tự nguyện cho công dân của những dân tộc nếu như họ bị đe dọa trên quê hương của mình. Tuy nhiên, việc áp dụng những luật này vẫn là những vấn đề gây tranh cãi. Những công dân nhập cư và người tị nạn phải chịu đựng cuộc sống và điều kiện làm việc rất khó khăn ở những nước chủ nhà và trên thực tế thì quyền của họ rất hạn chế.

Khái niệm xã hội cộng sản mà I. Cantor đưa ra trong mục này về lãnh thổ mà không thuộc về quốc gia nào, đó là vùng đất thuộc về tất cả mọi người trên hành tinh này đang có vấn đề. Khái niệm này đang mâu thuẫn với khái niệm *re nullius*, cho rằng lãnh thổ thì nhất thiết thuộc về ai đó và vì thế nó sẽ thuộc về quyền sở hữu của người nào cố giành lấy nó. Trường hợp này giống như việc các quốc gia coi tài sản giàu có dưới đáy biển là tài sản chung.

Phụ đính và chú giải

Phụ đính và chú giải mà I. Cantor kèm theo để hoàn thành kế hoạch cho một nền hoà bình vĩnh cửu đóng vai trò tạo lập những giả thiết ông nhấn mạnh về hoà bình vĩnh hằng. Những giả thiết này liên quan đến vai trò của tự nhiên trong việc đưa con người vào xã hội để bảo đảm hoà bình, độc lập và an ninh cho họ. Phần khác đề cập tới triết học I. Cantor, về vai trò của nhà triết học này, về luật và đạo đức. Những điều này đem tới những chỉ dẫn để hiểu được kế hoạch của ông. Trên thực tế những điều này được trích ra từ những điều cốt lõi trong toàn bộ triết học I. Cantor bao gồm tính phổ quát và kế hoạch hài hoà của nhà thiết kế xuất sắc, đó là “đích” của con người. Và vì rằng con người nên nhận ra là nguồn tri thức tiên nhiệm bẩm sinh là mục đích và là ý nghĩa đích thực của mình với tư cách là một thành viên trong thế giới. The summon bonom là hạnh phúc xứng đáng với sự phát triển đạo đức đầy đủ của con người. Theo cách này thì con người sẽ đạt được hoà bình vĩnh cửu chứ không phải một năm mô.

Ngày nay sự tồn tại của Liên hợp quốc là một tổ chức chịu trách nhiệm về hoà bình thế giới. Những thế lực thống trị cho rằng họ có thể tạo ra một thế giới tốt hơn bằng thuyết phục hoặc bằng cưỡng bức. Đại diện cho những người theo chủ nghĩa toàn cầu được tạo bởi quyền lực, cạnh tranh, mở rộng tầm vậ và bằng sức mạnh của mình theo đuổi, khao khát thấu tóm nhiệm vụ của Liên hợp quốc, trong khi đó tiếng nói của số đông, kể cả ở các nước cộng hoà lại có rất ít trọng lượng trong phần lớn các quyết định ảnh hưởng trực tiếp đến đời sống của họ. Những giải thích hợp lý cho những vấn đề đương đại đã được Liên hợp quốc đúc kết trong các Hội thảo quốc tế chủ yếu ở thế kỷ XX về môi trường, dân cư, dân số, nghèo đói, bất hoà và thất nghiệp. Và các nhà lãnh đạo trên thế giới đã

hợp vào năm 2002, xem xét những đề xướng và thông qua Tuyên ngôn kỷ nguyên của Liên hợp quốc trong đó nói rằng: “Chúng ta nhận thấy rằng ngoài những nghĩa của cá nhân đối với một xã hội nào đó thì ta cũng cần phải có trách nhiệm giữ gìn những nguyên tắc về nhân phẩm, công bằng và quyền lợi hợp pháp trên phạm vi toàn cầu” Ngày nay, có rất ít bằng chứng về bất cứ một văn bản cụ thể nào về các nguyên tắc này.

Do đó, kế hoạch của I. Cantor về hoà bình vĩnh cửu ngày nay vẫn còn cấp thiết như khi ông mới trình bày. Nó phù hợp với quan điểm về quan hệ giữa bản chất con người với tự nhiên và nguồn tri thức tiên nghiệm. Một bản phác thảo triết học, đó không phải là một dự án của chủ nghĩa kinh nghiệm để thực thi. Khi nhận thức của triết gia về cái có thể cứu hoà bình vĩnh hằng của nhân loại khỏi nghĩa địa thì kế hoạch đó là một tia hy vọng. Như ông viết: Một chính trị gia thường rất coi nhẹ vai trò chính trị của các nhà lý luận học, coi đó chỉ là những nhà kinh viện. Theo các chuyên gia những ý tưởng trừu tượng của nhà lý luận sẽ không thể gây nguy hiểm cho quốc gia vì quốc gia phải được thành lập dựa trên kinh nghiệm; do vậy có vẻ an toàn khi cho phép chính khách nổ súng đồng loạt và một chính khách thông minh tầm cỡ thế giới sẽ không cần phải hoảng sợ. Và theo đó nếu một chính trị gia thực sự kiên định, thì trong việc tranh luận với các nhà lý luận sẽ không phải yêu sách, để đánh hơi bất cứ hiểm nguy nào cho đất nước trong quan điểm mà nhà lý luận rất ít khi nói ra trước công chúng. Với câu nói an toàn này tác giả của bài viết này muốn diễn tả thể hiện sự an toàn cho mình thông qua phong cách chuẩn mực và phù hợp để chống lại những lối suy diễn ác ý.

Trong những lĩnh vực kiến thức và hoạt động kinh tế học, khoa học tự nhiên và kỹ thuật thì chủ nghĩa kinh nghiệm của chính khách là phù hợp. Tuy nhiên, điều này chưa đủ để đưa vấn đề về

nhân phẩm, các phạm trù giá trị và số phận, tuy thế cũng không nên bỏ qua nó trong đạo luật cho những tiến bộ ổn định, thậm chí cho tồn sinh của con người. Do đó, gọi tên các vấn đề đòi hỏi phải cân nhắc các quan niệm, giá trị và các mối quan hệ không phải là bằng chứng cần thiết cho các nhà kinh nghiệm chủ nghĩa mà có thể phân biệt được thông qua các chất vấn triết học.

Các nhà triết học duy tâm, về mặt duy tâm nhận thức về quyền lực và an ninh mà con người đang phải đối mặt, tuy nhiên, về mặt lý thuyết sắp đặt các quan hệ của con người bằng cách đưa ra những thực tế vật chất tốt hơn, diện mạo và những giá thiết về những giá trị cơ bản của con người. Giới thiệu của I. Cantor về hoà bình vĩnh hằng là sự kết hợp giữa cái bên trong sâu thẳm của một nhà khoa học nghiên cứu về các vì sao, người đã viết *Thông sử về tự nhiên và lý thuyết về bầu trời* khi ông khởi nghiệp với bên trong của trí tuệ con người và xã hội đạt được trong những thập kỷ nghiên cứu về sau, phản ánh và quan sát. Tiểu thế giới của xã hội loài người giống như các thế giới khác và những nhóm người giống nhau trong những thế giới lớn trải ra và cân bằng theo trí tuệ tối thượng.

I. Cantor chỉ ra rằng “siêu tưởng nếu không chỉ dẫn cho chúng ta một cách tích cực thì ít nhất cũng làm tiêu tan những nhận định hạn chế và không đúng về chủ nghĩa vật chất, về chủ nghĩa tự nhiên và thuyết định mệnh. Và do đó nên tạo ra phạm vi cho những lý tưởng đạo đức trên lĩnh vực đầu cơ” Ông chỉ ra rằng, nên chăng Hoà bình vĩnh cửu, mục đích cuối cùng của Quyền dân tộc, trên thực tế trở thành một ý tưởng siêu thực, “những nguyên tắc chính trị, là nhằm đạt được mục đích này, cấm hình thành những liên minh này giữa các nước do có thể thúc đẩy khiến cho Hoà bình vĩnh hằng không còn là cái không thể” Nếu được đưa vào trong những bài diễn văn chính trị về những vấn đề xã hội đương đại

đang phải đối mặt, những nguyên tắc này sẽ mở rộng hướng tư duy và mở ra con đường cho những hành động sáng tạo. Về mặt thực tiễn chúng sẽ thúc đẩy ý thức về hậu quả của việc quá tin vào chủ nghĩa kinh nghiệm và hướng sự chú ý tới vấn đề xu hướng đạo đức trong tư tưởng của con người, đó là xu hướng lãnh đạo các tổ chức quốc gia và quốc tế ngày nay.

Bản sao lưu trữ

TƯ TƯỞNG VỀ LOÀI NGƯỜI NHƯ MỤC ĐÍCH TỰ THÂN TRONG HỌC THUYẾT ĐẠO ĐỨC HỌC CANTO

BÙI THANH PHƯƠNG*

Một trong những đóng góp quan trọng và thực sự có ý nghĩa cấp bách đối với loài người hiện đại là tư tưởng của I. Cantơ về loài người như mục đích tự thân: "Bạn hãy hành động như sao đó để nhân danh bạn và nhân danh bất kỳ ai khác, bạn luôn có thái độ đối với loài người như đối với mục đích và không bao giờ chỉ như đối với phương tiện"¹. Chính tư tưởng này đã đóng vai trò là điều kiện cho mệnh lệnh tối cao - rường cột của học thuyết đạo đức học I. Cantơ: "Nhưng, chúng ta giả định rằng, có một cái gì đó mà sự tồn tại tự thân của nó là có giá trị tuyệt đối, rằng mục đích tự thân nó có thể trở thành cơ sở cho các quy tắc nhất định; trong khi đó thì chỉ có cái có giá trị tuyệt đối mới có thể bao hàm khả năng của mệnh lệnh tuyệt đối"².

Việc tách biệt mục đích tự thân ra từ tư tưởng về mệnh lệnh

* Giảng viên Trường Cao đẳng Công nghiệp, Hà Nội (Nghiên cứu sinh, Viện Triết học).

1. I.Cantơ: *Đặt cơ sở cho siêu hình học đạo đức*. Nxb. Tư tưởng, Mátxcơva, 1998, tr.28.

2. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcơva, 1965, t.4, ph.I, tr.268 - 269.

tuyệt đối có một ý nghĩa phương pháp luận quan trọng. I. Cantor không luận chứng đạo đức thông qua sự tồn tại của mục đích tự thân, ngược lại, theo ông, nếu đạo đức được đặc trưng bởi tính chất bất buộc vô điều kiện, thì khi đó cần phải tồn tại một cái gì đó tự thân (bao giờ cũng với tư cách mục đích chứ không chỉ với tư cách phương tiện), chính cái này là con người và bất kỳ thực thể có lý tính nào. Xét về mặt khách quan, điều này có nghĩa rằng, tư tưởng về loài người như mục đích tự thân là sản phẩm của đạo đức.

Để chống lại kết luận này thì có thể phản bác rằng, I. Cantor không đặt đạo đức và mục đích tự thân vào quan hệ phụ thuộc nhân quả. Điều này thực sự là như vậy. *Thứ nhất*, I. Cantor đã không đặt ra vấn đề về nguồn gốc lịch sử của đạo đức mà lại nghiên cứu ý thức đạo đức dưới dạng đã hình thành. Do vậy, vấn đề tính tuân tự thời gian của đạo đức và ý nghĩa của loài người với tư cách mục đích tự thân là không thích hợp đối với đạo đức học I. Cantor. *Thứ hai*, khái niệm "nhân quả" là không thể được áp dụng vào quan hệ đang phân tích ở đây vì nó chỉ hạn chế ở các đối tượng của kinh nghiệm, còn quan hệ này lại nằm ngoài giới hạn của kinh nghiệm.

Nhân đây cần ghi nhận rằng, tư tưởng về loài người là sản phẩm của đạo đức theo nghĩa tư tưởng này không tách rời đạo đức, được giải thích trong nó và thông qua nó. Quan niệm sự tồn tại của mục đích tự thân với tư cách cơ sở của mệnh lệnh tuyệt đối, I. Cantor không khước đạo đức về một cơ sở bản thể luận, mà mở rộng nội dung của đạo đức.

Vấn đề ở đây là phải làm sáng tỏ tại sao tính chất bất buộc tuyệt đối của đạo đức lại giả định sự tồn tại của mục đích tự thân và sự trùng hợp của mục đích tự thân ấy với loài người. Mệnh lệnh giả thuyết ở I. Cantor quy định hành vi là cái tất yếu để đạt tới mục đích xác định nhưng lại không nói gì về tính chất tất yếu của bản thân mục đích. Mệnh lệnh đạo đức quy định hành vi như là cái tất

yếu tự thân nó, không phụ thuộc vào bất kỳ mục đích nào khác. Nhưng, vì việc giả định mục đích đặc trưng cho mọi hoạt động của con người, nên nó tất yếu cũng có mặt trong đạo đức. Do đạo đức có đặc trưng là tính mệnh lệnh tuyệt đối của các quy định đạo đức, nên mục đích xuất hiện trong khuôn khổ của nó cần phải mang tính tất yếu tuyệt đối.

Theo I. Cantor, bất kỳ đối tượng nào cũng chỉ trở thành mục đích khi nó có quan hệ với chủ thể, với ý chí (năng lực mong muốn) của chủ thể. I. Cantor phân biệt mục đích chủ quan và mục đích khách quan. Mục đích chủ quan căn cứ trên ý chí cá nhân, còn mục đích khách quan "do lý tính đem lại" và "cần phải có ý nghĩa đối với mọi thực thể có lý tính"¹. Như vậy, để trở thành mục đích của con người thì đối tượng phải phù hợp với nhu cầu nào đó của nó hay phải thể hiện là cái tất yếu khách quan đối với nó, tức việc giả định đối tượng với tư cách mục đích là có động cơ. Nhu cầu và động cơ là mang tính thứ nhất đối với mục đích. I. Cantor đã gắn mục đích khách quan với đạo đức.

Mệnh lệnh tuyệt đối của I. Cantor thực sự đòi hỏi phải thừa nhận một đối tượng nào đó là mục đích khách quan. Nhưng, về nội dung của mục đích này, chỉ có thể nói duy nhất một điều rằng, nó có điểm khác biệt là có ý nghĩa phổ biến. Theo I. Cantor, mỗi người và bất kỳ thực thể có lý tính nào cũng có thể và cần phải có mục đích do mệnh lệnh tuyệt đối quy định. Ông giải thích rõ tư tưởng về loài người với tư cách mục đích tự thân: "Theo nguyên tắc này, con người là mục đích cả đối với bản thân mình, cũng như đối với người khác, nó không có quyền sử dụng bản thân mình, cũng như sử dụng người khác chỉ như là phương tiện... biến con người nói chung thành mục đích của mình là bổn phận tự thân"². Như vậy,

1. *Sđd*, tr. 268.

2. *Sđd*, ph. II, tr. 330.

tư tưởng về loài người như mục đích tự thân xuất hiện khi I. Cantor đi từ sự cần thiết của mục đích khách quan đến kết luận cho rằng, dường như chủ thể của bất kỳ mục đích nào (con người như thực thể có lý tính) là mục đích tự thân.

Bất chấp vẻ bề ngoài đơn giản và hiển nhiên, theo chúng tôi, kết luận này là một trong các luận điểm khó giải thích nhất của đạo đức học I. Cantor. Bản thân I. Cantor đã giải thích nguồn gốc của tư tưởng về loài người như mục đích tự thân như sau: "Nguyên tắc về loài người và về mỗi thực thể có lý tính như mục đích tự thân không được rút ra từ kinh nghiệm, thứ nhất, do có tính phổ biến của mình, vì nguyên tắc này được áp dụng vào mọi thực thể có lý tính nói chung, mà không một kinh nghiệm nào là đủ để bao hàm nó; thứ hai, vì loài người thể hiện trong nguyên tắc này không phải là mục đích chủ quan... mà thể hiện là mục đích khách quan, với tư cách quy tắc, nó cần phải cấu thành điều kiện mang tính hạn chế tối cao đối với mọi mục đích chủ quan, cho dù chúng có là gì đi chăng nữa, do vậy, tư tưởng này cần phải xuất hiện từ lý tính thuần túy"¹. Theo I. Cantor, nguyên tắc không phải là sự khái quát mối liên hệ thực tế giữa người với người trong quá trình hoạt động sống của họ. I. Cantor nhấn mạnh sự xuất hiện của nó từ lý tính thuần túy và mối liên hệ tất yếu của nó với khái niệm "thực thể có lý tính nói chung".

Trở ngại ở đây, theo chúng tôi, I. Cantor đã nói rằng, mục đích tự thân (tức đối tượng của mệnh lệnh tuyệt đối) không phải là con người nói chung cùng với mọi phương diện của nó, mà là loài người do bất kỳ con người nào đại diện, tức là một đặc trưng nào đó của con người, là một đặc tính hợp nhất mọi người và rộng hơn là hợp nhất mọi thực thể có lý tính. Loài người dường như là khâu trung gian được đặt giữa cá nhân đang thực hiện hành vi với cá nhân mà

1. *Sđđ*, ph. I, tr. 272.

hành vi ấy có hay có thể có ý nghĩa đối với nó; là khâu trung gian và là khuôn mẫu cho phép kiểm chứng tính chấp nhận được hay không chấp nhận được của hành vi. Nói cách khác, vấn đề nảy sinh nhân có tư tưởng về loài người là ở chỗ, khái niệm "lý tính" với tư cách khuôn mẫu liệu có đủ để thay thế khái niệm "loài người" hay không.

Vấn đề này đòi hỏi phải làm sáng tỏ luận điểm: "có thái độ đối với bản thân và đối với người khác không chỉ như đối với phương tiện mà như đối với mục đích". I. Cantor không có ý nói rằng, dường như điều đó có nghĩa là hoặc biến bản thân mình, hoặc biến người khác nào đó, hoặc biến mọi người thành mục đích trực tiếp của hành vi của mình.

Thứ nhất, không nên biến con người thành mục đích của hành vi của mình, vì mục đích chỉ có thể là cái vẫn chưa có, mà con người thì lại đang tồn tại. Do vậy, chỉ có thể nói về một trạng thái cụ thể hay một phẩm chất cụ thể nào đó của con người như là mục đích. Và chính điều này cho thấy sự cần thiết của khái niệm "loài người" với tư cách khâu trung gian. Nếu trạng thái hay phẩm chất của con người là mục đích, thì khái niệm "loài người" biểu thị nó.

Thứ hai, thậm chí sau khi coi một trạng thái hay phẩm chất nào đó của con người là mục đích, cũng không nên chỉ biến phẩm chất đó thành mục đích, vì khi đó không thể đồng thời coi phẩm chất của mình và phẩm chất của người khác là mục đích. Trên thực tế, nếu luôn chỉ xem một phẩm chất nào đó của mình là mục đích, thì sẽ không thể sử dụng nó để phát triển chính phẩm chất tương tự ở người khác, vì việc làm đó sẽ có nghĩa là sử dụng bản thân mình với tư cách phương tiện. Theo chúng tôi, đây là nội dung quan trọng và hiện thực của luận điểm "bao giờ cũng có thái độ với loài người như đối với mục đích và không bao giờ chỉ như đối

với phương tiện". Mệnh lệnh tối cao không cho phép biến người khác thành mục đích của hành vi bản thân, nó cấm thái độ đối với người khác chỉ như đối với phương tiện.

Để hiểu đúng nội dung của mệnh lệnh tối cao thì điều quan trọng là phải lưu ý rằng, mục đích tự thân cần phải trở thành điều kiện mang tính hạn chế tối cao đối với mọi mục đích chủ quan. Chính điều kiện này đóng vai trò khâu trung gian và tiêu chuẩn để lựa chọn hành vi và mục đích, là cơ sở của hành vi ấy. Khái niệm "mục đích tự thân" đóng vai trò đặc biệt quan trọng ở đây. Trở thành mục đích tự thân trước hết có nghĩa là có năng lực hoạt động có mục đích. Mọi vật không phải đều có năng lực như vậy, do vậy chúng thực chất chỉ là phương tiện. Có thể có thái độ đối với các vật như đối với phương tiện vì chúng không phải là mục đích tự thân. I. Cantor đã hoàn toàn có lý khi cho rằng, việc đặt mục đích chỉ đặc trưng cho con người và cho thực thể có lý tính nói chung. Và duy nhất con người có thể trở thành mục đích tự thân, "bản chất của họ tách biệt họ như mục đích tự thân"¹. I. Cantor không gán địa vị bản thể luận cho các giá trị đạo đức; còn luận điểm "bản chất của con người tách biệt họ như mục đích tự thân" chỉ có nghĩa con người là thực thể biết đặt ra mục đích.

Có thái độ đối với con người chỉ như đối với phương tiện có nghĩa là đối xử với nó như nó không phải là mục đích tự thân, như nó không có mục đích riêng của mình. Có thái độ đối với con người như đối với mục đích tự thân đòi hỏi khi đặt ra mục đích và lựa chọn hành vi, cần phải quan tâm đến mục đích của người khác mà hành vi ấy có thể động chạm đến. Một vấn đề nảy sinh ở đây là: lẽ nào cần phải tính đến mọi mục đích của người khác, kể cả mục đích vô đạo đức? Quy tắc thực tiễn đề cập tới thái độ đối với loài

1. *Sđd*, tr. 269.

người nhân danh mỗi người và nhân danh bản thân mình. Do vậy, tư tưởng về loài người cần phải được sử dụng làm tiêu chuẩn về các mục đích cần phải tính đến khi lựa chọn bất kỳ hành vi nào. Có thể làm sáng tỏ vai trò trung gian của tư tưởng về loài người bằng cách dựa vào một thực tế là I. Cantor phản đối việc đồng nhất mệnh lệnh tuyệt đối với "quy tắc đạo đức vàng" ("Những gì mà bạn không muốn người khác làm cho bạn, thì hãy đừng làm cho người khác"). Theo I. Cantor, không phải mọi ý muốn và mục đích của chủ thể đều có ý nghĩa đối với việc xác định thái độ đối với con người, mà đó chỉ là ý muốn và mục đích của chủ thể *với tư cách thực thể có lý tính*, phù hợp với mục đích của loài người do chủ thể ấy đại diện.

Nội dung của tư tưởng về loài người thể hiện qua chức năng của nó: nó cấm đoán những mục đích và hành vi nào, phê chuẩn (thậm chí quy định) những mục đích và hành vi nào. Vị trí cơ bản trong nội dung là thuộc về tính hợp lý. Tiêu chuẩn cơ bản về tính đạo đức của các mục đích chủ quan là ý nghĩa chung của chúng. Đối với người khác, tôi không nên theo đuổi mục đích không thể trở thành mục đích của người ấy, tức không một người nào có quyền đạo đức để quan niệm mục đích của mình là mục đích khách quan và gán ép nó cho người khác. Như vậy, đặc trưng cơ bản của loài người là tính có ý nghĩa chung. Vấn đề này đang thực sự trở nên cấp bách trong bối cảnh toàn cầu hóa các lĩnh vực chính trị, kinh tế và đặc biệt là văn hóa. Xét trên phương diện này thì loài người hoà làm một với lý tính.

Nhưng, I. Cantor còn sử dụng khái niệm "lý tính" theo một nghĩa hơi khác với nghĩa "ý nghĩa chung" khi ông nói tới loài người như mục đích tự thân không những với tư cách điều kiện mang tính hạn chế tiêu cực mà còn với tư cách điều kiện mang tính hạn chế tích cực đối với mục đích chủ quan. "Hành vi không mâu thuẫn

với loài người như mục đích tự thân do chúng ta đại diện là chưa đủ; nó còn cần phải phù hợp với loài người. Loài người có những mầm mống để hoàn thiện nhiều hơn, những mầm mống này thuộc về các mục đích tự nhiên của loài người; việc coi nhẹ chúng tất nhiên là tương dung được với việc bảo vệ loài người như mục đích tự thân nhưng lại không tương dung với việc thúc đẩy mục đích ấy"¹. I. Cantor đưa vào khái niệm "loài người" một cái gì đó lớn hơn là năng lực "xây dựng các phán đoán chung và tất yếu" và hành động phù hợp với chúng. Ông nói tới các mầm mống để hoàn thiện nhiều hơn, tới các mục đích tự nhiên của loài người. I. Cantor đã loại bỏ khái niệm "bản tính loài người" và cái biến nó thành khái niệm "bản tính của thực thể có lý tính nói chung". Bản tính này được ông gán cho khát vọng hoàn thiện với tư cách một đặc tính không tước bỏ được. Như vậy, nếu I. Cantor đã không vượt ra khỏi khuôn khổ của lý tính trong tư tưởng về loài người như mục đích tự thân thì ông đã xem xét lý tính một cách có nội dung phong phú hơn là năng lực đưa ra các phán đoán chung và tất yếu.

Việc vượt ra khỏi khuôn khổ của "ý nghĩa chung" cũng diễn ra trong trường hợp thúc đẩy mục đích của người khác. Thực thể có lý tính không thể chấp nhận mục đích mâu thuẫn với mục đích của những thực thể có lý tính khác, vì thực thể có lý tính chỉ chấp nhận các mục đích có ý nghĩa chung. Ngoài khái niệm "thực thể có lý tính", I. Cantor còn sử dụng một tiền đề khác: tư tưởng hợp tác giữa những thực thể có lý tính (và đây cũng chính là một trong các tiền đề của nhà nước tự do chủ nghĩa mà I. Cantor hoàn toàn có quyền được coi là một trong những người sáng lập ra nó), tư tưởng này cho rằng việc thực hiện mục đích của một thực thể có lý tính phụ thuộc vào sự thúc đẩy của các thực thể khác.

1. *Sđd*, tr. 271 - 272.

Việc phân tích ở trên về mệnh lệnh tối cao cho phép chúng ta nhận thấy ý nghĩa quan trọng của nó. Trước hết, chúng ta có thể khẳng định cảm hứng nhân văn của nguyên tắc này trong đạo đức học I. Cantor. Chính yếu tố này góp phần khắc phục quan niệm đạo đức thuần túy mang sắc thái tôn giáo về thế giới. Không dừng lại ở đó, chúng tôi muốn nhấn mạnh ý nghĩa đạo đức học của mệnh lệnh tối cao, vai trò của nó trong việc xác định các đặc điểm đặc thù của đạo đức.

Chức năng cơ bản của mệnh lệnh tối cao là làm sáng tỏ bản chất của mục đích đạo đức. I. Cantor quan niệm đạo đức là cơ chế đem lại sự hài hoà cho tổng thể những mục đích của con người và hợp nhất chúng thành một hệ thống. Phương tiện chính để thực hiện chức năng này là tư tưởng về loài người như mục đích tự thân.

Vấn đề về bản chất của mục đích đạo đức là rất quan trọng. Theo I. Cantor, mục đích khách quan có nguồn gốc của mình là bổn phận tuyệt đối, tức đạo đức. Phải chăng điều đó là như vậy? Phải chăng I. Cantor đã có lý khi khẳng định rằng, một số mục đích bắt nguồn từ đạo đức? Theo Cantor, để mục đích bắt nguồn từ đạo đức, thì nó phải là sản phẩm của lý tính thực tiễn thuần túy. I. Cantor chỉ ra hai mục đích mà đồng thời là bổn phận: sự hoàn hảo của bản thân và hạnh phúc của người khác¹. Vì các mục đích này đồng thời cũng là bổn phận, nên chúng thuộc về cái tất yếu sẽ được thực hiện, chứ không phải thuộc về cái đang hiện hữu, tức chúng do lý tính gán ép, chứ không phải là mục đích hiện thực của mỗi người. Chúng ta có thể nhất trí với điều này. Nhưng chắc gì có thể coi khát vọng hoàn thiện bản thân và sự thúc đẩy hạnh phúc của người khác là nguyện vọng không tách rời được của mỗi người

1. *Sđđ*, ph. II, tr. 319.

riêng biệt. Do vậy, các mục đích này phải có một nguồn gốc siêu cá nhân nào đó (văn hóa nhân văn chung nhân loại, những giá trị chung nhân loại đã được tích lũy và thể hiện trong mọi lĩnh vực sinh hoạt tinh thần của con người).

Như vậy, I. Cantơ đã đúng khi khẳng định rằng, sự tồn tại của các mục đích nào đó, ít nhất là với tư cách bốn phận, buộc phải giả định lý tính thực tiễn - đạo đức là cái xác lập các mục đích ấy. Các tiếp cận của ông với việc xác định các mục đích này cũng thực sự hữu hiệu: đó là sự hoàn hảo của bản thân và hạnh phúc của người khác. *Thứ nhất*, khi đặt sự hoàn hảo của bản thân con người trước con người với tư cách mục đích, đạo đức thực hiện chức năng thúc đẩy sự phát triển tinh thần của cá nhân và cùng với điều đó là của toàn thể xã hội. *Thứ hai*, giả định thái độ quan tâm đến hạnh phúc của người khác với tư cách mục đích của bản thân mình, đạo đức thúc đẩy tinh thần cố kết xã hội. Đây chính là nội dung thực sự nhân văn và cũng thực sự cấp bách đối với chúng ta trong học thuyết đạo đức học I. Cantơ.

Hơn nữa, theo I. Cantơ, đạo đức thâm nhập vào thế giới nội tâm của cá nhân, cải biến sự phân cấp và nội dung các mục đích của cá nhân. Mục đích hạnh phúc cá nhân cũng không tránh khỏi sự tác động như vậy. Quan niệm về hạnh phúc cá nhân phụ thuộc đáng kể vào trình độ phát triển đạo đức của cá nhân. Vấn đề là phải làm cho hạnh phúc cá nhân phù hợp với bốn phận đạo đức của nó. Và, khi tổ chức mục đích chủ quan thành hệ thống, tư tưởng về loài người như mục đích tự thân góp phần hình thành các mối quan hệ ở bên trong cá nhân và giữa các cá nhân. Một kết luận quan trọng của I. Cantơ về nguyên tắc chung của các mối quan hệ này là luận điểm cho rằng, trong đạo đức, cá nhân có quan hệ với nhau như các chủ thể bình quyền. Cơ sở của luận điểm như vậy là quan niệm về lương tâm, tự do cá nhân như về cơ sở

của đạo đức. Như vậy, ý nghĩa của mệnh lệnh tối cao là ở việc mở rộng quan niệm về bản chất của đạo đức, mà chính là mô tả tác động của đạo đức đến hệ thống mục đích và logic quan hệ giữa các cá nhân với nhau và ở bên trong cá nhân. Đây cũng là quan điểm thực sự nhân văn vì nó thức tỉnh lương tâm, thế giới nội tâm của mỗi cá nhân bằng chính những phương tiện nhân văn nhất những giá trị văn hóa nhân văn chung của nhân loại. Quan điểm của I. Cantơ có thể và cần phải trở thành một trong những nền tảng để chúng ta xây dựng một hệ thống đạo đức học toàn cầu.

Bản sao lưu trữ

ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA CANTO VÀ TƯ TƯỞNG HỒ CHÍ MINH VỀ ĐẠO ĐỨC

NGUYỄN ĐĂNG QUANG*

Tòa nhà tư tưởng triết học của I. Cantơ được xây dựng trên bộ ba tác phẩm “*Phê phán*”: *Phê phán lý tính thuần túy*; *Phê phán lý tính thực tiễn* và *Phê phán năng lực phán đoán*. Với cuốn *Phê phán lý tính thực tiễn* (xuất bản năm 1788) I. Cantơ đã đưa ra học thuyết đạo đức mới, chứa đựng nhiều tư tưởng nhân đạo sâu sắc, được giới nghiên cứu xem là trụ cột trong triết học của ông. Với học thuyết đạo đức của mình, đúng như J. Lacroix nhận định, “I. Cantơ đã thay thế triết học *tri thức* của Hy Lạp bằng triết học bốn phận của ông”

Tư tưởng Hồ Chí Minh, là một hệ thống quan điểm toàn diện và sâu sắc về những vấn đề cơ bản của cách mạng Việt Nam, trong đó các quan điểm về đạo đức chiếm vị trí đặc biệt quan trọng. Những tư tưởng lớn của Hồ Chí Minh về một nền đạo đức mới lại được chính tác giả thực hiện trước nhất và nhiều nhất, đã thực sự tạo ra một cuộc cách mạng trên lĩnh vực đạo đức học ở Việt Nam trong nửa đầu thế kỷ XX.

* Chủ nhiệm Khoa Triết học và Khoa học xã hội, Trường Đại học dân lập Quản lý và Kinh doanh.

Nghiên cứu học thuyết đạo đức của I. Cantor và của Hồ Chí Minh chúng ta tiếp nhận được nhiều giá trị sâu sắc, đồng thời phát hiện được những điểm tương đồng cùng với những điểm bổ sung cho nhau rất quan trọng và đều cần thiết cho một xã hội đang đứng trước nguy cơ suy thoái hệ giá trị ngày hôm nay, kể cả ở phương Đông lẫn phương Tây.

Ở đây, trong bài viết này chỉ đề cập vấn đề hai nội dung. Đó là *Tiền đề* xuất hiện và *Đặc điểm* trong cuộc cách mạng về đạo đức học do I. Cantor và Hồ Chí Minh thực hiện:

I- TIỀN ĐỀ XUẤT HIỆN ĐẠO ĐỨC HỌC CANTOR VÀ TƯ TƯỞNG HỒ CHÍ MINH VỀ ĐẠO ĐỨC CÁCH MẠNG

1. Đối với I.Cantor

Chịu tác động mạnh mẽ của các cuộc cách mạng tư sản triệt để ở Anh rồi ở Pháp, I. Cantor đã khởi đầu cuộc cách mạng trong triết học cổ điển Đức nói chung và trong lĩnh vực đạo đức học nói riêng.

Nhưng tính chất nửa vời, thỏa hiệp của cuộc cách mạng tư sản Đức hồi cuối thế kỷ XVIII đã khiến cho đạo đức học tiến bộ của Cantor phải dừng lại ở những triết lý trừu tượng mà không đi vào hoạt động chính trị xã hội mang tính cách mạng. Cũng do đó Cantor làm cuộc cách mạng trong đạo đức học chỉ nhằm xây dựng một hệ thống triết học mới mà không nhằm lật đổ chế độ phong kiến Đức để xây dựng một chế độ xã hội tiến bộ hơn.

2. Đối với Hồ Chí Minh

Cuộc cách mạng xã hội ở Việt Nam kể từ năm 1930 trở đi là cuộc cách mạng giải phóng dân tộc, chống đế quốc, chống phong kiến, cải tạo xã hội cũ, xây dựng xã hội mới. Tính triệt để và sâu sắc của cuộc chiến đấu này đòi hỏi phải xây dựng một nền đạo đức

mới đạo đức cách mạng đủ sức chống lại đạo đức phong kiến, thực dân.

Nhận thức rõ nhiệm vụ này, trong khi lãnh đạo toàn diện cách mạng Việt Nam, Chủ tịch Hồ Chí Minh đã đặc biệt coi trọng cuộc cách mạng trên lĩnh vực đạo đức ở Việt Nam. Chủ tịch Hồ Chí Minh cho rằng: “Đây là một cuộc chiến đấu chống lại những gì đã cũ kỹ, hư hỏng, để tạo nên những cái mới mẻ, tốt tươi. Để giành lấy thắng lợi trong cuộc chiến đấu khổng lồ này cần phải động viên toàn dân, tổ chức và giáo dục toàn dân, dựa vào lực lượng vĩ đại của toàn dân”¹. Nhưng khác với I. Cantơ, Chủ tịch Hồ Chí Minh đã làm điều này không vì mục đích học thuật trừu tượng, mà vì một triết lý mới: “đạo đức là cái gốc của con người, là nền tảng thắng lợi của cuộc cách mạng” Sự nghiệp cách mạng càng khó khăn, phức tạp thì người làm cách mạng càng cần nâng cao đạo đức cách mạng. Do đó, khi giải quyết nhiệm vụ này, Chủ tịch Hồ Chí Minh đương nhiên cũng bắt đầu từ mặt nhận thức, từ mặt lý luận, nhưng *đặt trọng tâm* vào việc truyền bá và thực hiện sâu rộng đạo đức mới trong các tầng lớp nhân dân, đồng thời tự mình suốt đời gương mẫu thực hành những nguyên tắc và hành vi đạo đức mới mà mình đã đưa ra.

II - MẤY ĐẶC ĐIỂM CỦA CUỘC CÁCH MẠNG VỀ ĐẠO ĐỨC HỌC DO I. CANTƠ VÀ HỒ CHÍ MINH THỰC HIỆN Ở THẾ KỶ XVIII VÀ THẾ KỶ XX

1. Thực chất cuộc cách mạng đạo đức do I. Cantơ và Hồ Chí Minh thực hiện

I. Cantơ phân biệt hai khả năng khác nhau của lý trí con

1. Hồ Chí Minh: *T toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2002, t.12, tr.505.

người, *lý trí thuần túy lý thuyết* là khả năng tri thức vạn vật và *lý trí thuần túy thực hành* là khả năng định đoạt về hành vi đạo đức của con người. Lĩnh vực lý trí thuần túy lý thuyết là lĩnh vực của tri thức thực nghiệm nó hướng tới các đối tượng tự nhiên mà ta có thể tri giác được. Còn lĩnh vực lý trí thuần túy thực hành là lĩnh vực của tinh thần và tự do, liên quan đến những thực tại mà không một khoa học thực nghiệm nào có khả năng nghiên cứu, bởi vì nó vượt xa khỏi tầm kinh nghiệm giác quan của con người. Sinh hoạt đạo đức là sinh hoạt đặc trưng của con người, vì ở đây con người không phán đoán về sự vật, mà phán đoán về hành vi và số phận của chính mình.

Triết học Hy Lạp và triết học phương Tây trước I. Cantơ thường dựa vào lý trí thuần túy lý thuyết để giải thích hành vi đạo đức. Chẳng hạn Xôcrát đã xem *"tội lỗi chỉ là một sự dốt nát"* và tri thức khoa học có thể giúp con người tốt lên về đức hạnh. I. Cantơ có cái nhìn khác hẳn. Ông cho ý chí, tức tự do của con người là cái cao quý nhất, làm cho con người khác biệt con vật. Mà ý chí thì nằm trọn vẹn trong lý trí thực hành của con người, còn tri thức thì thuộc phạm vi trí năng. Với trí năng ta có quan hệ với vạn vật; với ý chí ta quyết định và tự chịu trách nhiệm về bản thân ta. Bởi vậy siêu hình học (tức đạo đức học) của I. Cantơ không dựa trên tri thức thực nghiệm như Aristốt, mà được xây dựng trên lý trí thuần túy thực hành. Bởi vậy, trong lĩnh vực đạo đức ông không đề cao tri thức khoa học, mà đề cao hành vi tự do, tự chịu trách nhiệm của con người.

Vì sự khác biệt căn bản này mà phương pháp đạo đức học của I. Cantơ cũng khác hẳn với phương pháp của các khoa học thực nghiệm. I. Cantơ nói đến ba điểm khác biệt chủ yếu sau đây:

a) Triết học về thiên nhiên nghiên cứu về giá trị và giới hạn của tri thức khoa học nên chỉ các triết gia và các nhà khoa học mới có quyền phán quyết. Còn trong lĩnh vực đạo đức thì lương tri của

con người bình thường đều có thể và có quyền phán quyết. Ở đây người dân quê không cần học thêm điều gì ở các triết gia cả.

b) Nếu triết học tự nhiên công bố những tri thức *đã khẳng định* hoàn toàn thì triết học đạo đức đề cập những quy tắc đạo đức mà con người *phải thực hiện*, nhưng đó mới là *những lý tưởng* mà trong thực tế đã có mấy ai thực hiện trọn vẹn. Nói cách khác triết học tự nhiên bàn về những sự kiện xảy ra trong vũ trụ, còn triết học đạo đức lại nghiên cứu những cái ta *phải làm*, tức là những nghĩa vụ, những bổn phận một công dân.

c) Đối tượng nghiên cứu của lý trí thuần túy là thế giới khả giác, còn đối tượng nghiên cứu của lý trí thực hành là thế giới khả niệm, tức là thế giới của sinh hoạt tinh thần và nhân cách.

Tóm lại, phê phán triết học đạo đức dựa trên tri thức thực nghiệm để xây dựng triết học đạo đức dựa trên lý trí là một nội dung quan trọng và đặc trưng trong cuộc cách mạng của I. Cantơ trong lĩnh vực đạo đức học.

Bàn về nguồn gốc của ý thức đạo đức, I. Cantơ đưa ra một nhận định hoàn toàn mới mẻ: *“Trong số tất cả những sự được ta quan niệm là tốt lành ở trần gian này, không một sự gì được ta coi là tốt hoàn toàn, ngoại trừ thiện chí”*. Thiện chí là gì? *Thiện chí là một chân lý hiển nhiên và tiên thiên*. Hiển nhiên vì phán đoán của thiện chí là trực tiếp rõ ràng, không cần chứng minh, biện luận. Tiên thiên vì thiện chí không do học tập, thực tập mà có. Đã là người thì ai cũng có thiện chí nếu người đó chỉ dựa vào lý trí và không bị chi phối bởi dục vọng, tư lợi. Như vậy, theo I. Cantơ thì ý thức đạo đức là cái được in sẵn trong đáy lòng mọi người, không cần học, cũng không thể học được, do đó cũng không thể sửa chữa được.

Phê phán những học thuyết đạo đức xây dựng trên thường nghiệm, I. Cantơ đề cao tính chất duy lý của đạo đức. Ông phê phán như sau: *“Nếu ngó vào những khảo luận đạo đức được viết ra theo thị hiếu của quần chúng, ta sẽ thấy khi thì người ta nói đến*

cứu cánh riêng biệt của bản tính con người, khi lại bàn đến quan niệm bản tính lý trí nói chung, rồi họ đề cập đến đủ thứ, nào là hạnh phúc, nào là tâm tính, nào là sự kính sợ Thượng đế...” Nếu con người là động vật duy nhất có lý trí, thì sinh hoạt đạo đức là sinh hoạt đặc biệt ở con người phải được xác định *hoàn toàn do lý trí*, không được dựa dẫm vào những cái gọi là thường nghiệm như là: tự ái, tình cảm, tư lợi, hạnh phúc, khoái lạc.v.v...

Đạo đức học về hạnh phúc của Aristốt, coi hạnh phúc là cứu cánh của đạo đức là một loại đạo đức học thường nghiệm đã gây ra nhiều tranh cãi I. Cantơ đã phê phán học thuyết đó như sau. Không có gì được xem là “tốt hoàn toàn” ngoại trừ thiện chí. Hạnh phúc không phải là điều tốt tuyệt đối. Nó là ý thức của con người về sự dễ chịu của cuộc sống gắn liền với sự hiện hữu của người đó và nền tảng của nó là “nguyên tắc của tự ái” Cả nền đạo đức dựa trên hạnh phúc lẫn nền hạnh phúc dựa trên khoái lạc đều phạm cùng một sai lầm. Cả hai đều “làm xói mòn đạo đức và phá hủy sự cao cả của nó, bởi vì chúng gắn những động cơ cho đức hạnh và tật xấu ở cùng một cấp độ và chỉ dạy chúng ta biết tính toán tốt hơn mà thôi” Cả hai đều đo lường hành vi đạo đức bằng cách xem xét cứu cánh mà nó hướng tới. I. Cantơ nhấn mạnh: *hạnh phúc phải là kết quả chứ không phải là mục đích của hành vi đạo đức. Chúng ta phải phấn đấu không phải để hạnh phúc, mà để xứng đáng với hạnh phúc.*

Chủ tịch Hồ Chí Minh đã tiến hành cuộc cách mạng đạo đức học ở Việt Nam bằng một hệ thống quan điểm và triết lý đạo đức kết hợp nhuần nhuyễn giữa sáng tạo và kế thừa lịch sử, giữa truyền thống và hiện tại, giữa dân tộc và quốc tế.

Trước hết Chủ tịch Hồ Chí Minh giải thích một cách dễ hiểu sự khác biệt căn bản giữa đạo đức mới với đạo đức cũ. Chủ tịch Hồ Chí Minh viết: “Có người cho đạo đức cũ và đạo đức mới không có gì khác nhau. Nói như vậy là lầm to. Đạo đức cũ và đạo đức mới

khác nhau nhiều"¹. Sự khác biệt này gồm bốn điểm chủ yếu như sau:

Một là, đạo đức cũ như người đầu ngược xuống đất, chân chống lên trời. Đạo đức mới như người hai chân đứng vững được dưới đất, đầu ngẩng lên trời.

Hai là, đạo đức cũ là đạo đức thủ cựu, là đạo đức vì danh vọng của cá nhân. Còn đạo đức mới là đạo đức vĩ đại, đạo đức vì *lợi ích chung của dân tộc*, của loài người.

Ba là, đạo đức cũ là đạo đức mà bọn phong kiến nêu ra, nhưng không bao giờ chúng làm mà lại bắt nhân dân phải tuân theo để phụng sự quyền lợi của chúng.

Ngày nay đạo đức mới nêu ra để cán bộ thực hiện trước, làm gương cho nhân dân noi theo để lợi cho nước, cho dân.

Bốn là, đạo đức mới không phải trên trời rơi xuống (tiên thiên). Nó do đấu tranh rèn luyện bền bỉ hằng ngày mà phát triển và củng cố. Cũng như ngọc càng mài càng sáng, vàng càng luyện càng trong.

“Hiên, dũ phải đâu là tính sẵn,
Phần nhiều do giáo dục mà nên”².

Nếu I. Cantô gắn sinh hoạt đạo đức với đặc trưng cao quý nhất và duy nhất có ở con người là *lý trí*, thì Chủ tịch Hồ Chí Minh đặt đạo đức vào vị trí *cái gốc* của con người, giống như gốc của cây, nguồn của sông. Sự nghiệp giải phóng dân tộc, giải phóng loài người rất to lớn, nặng nề mà tự mình không có đạo đức thì không làm nổi việc gì. Người cách mạng không có đạo đức thì dù tài giỏi mấy cũng không lãnh đạo được nhân dân.

1. *Sđd*, t.6, tr. 320.

2. *Sđd*, t.3, tr. 383.

Đạo đức mới của I. Cantơ gắn liền với lý trí, với thiện chí của con người nên nó mang ý nghĩa phổ quát, vĩnh cửu và toàn nhân loại.

Đạo đức mới của Chủ tịch Hồ Chí Minh gắn các đức hạnh của con người với trời đất. “Trời có bốn mùa: Xuân, Hạ, Thu, Đông;

Đất có bốn phương: Đông, Tây, Nam, Bắc.

Người có bốn tính Cần, Kiệm, Liêm, Chính;

Thiếu một mùa thì không thành trời.

Thiếu một phương thì không thành đất; thiếu một tính không thành người”¹. Do vậy, các phạm trù đạo đức mới được Chủ tịch Hồ Chí Minh sử dụng như: Cần, kiệm, liêm, chính, nhân nghĩa trí dũng liêm, trung với nước hiếu với dân... cũng mang ý nghĩa phổ quát, vĩnh cửu và trường tồn cùng với nhân loại.

Có thể nói cả I. Cantơ và Hồ Chí Minh đều đã đưa đạo đức học của nhân loại lên tầm cao mới. Nếu những đóng góp của I. Cantơ nổi trội hơn ở tầm triết học thì những đóng góp của Hồ Chí Minh nổi trội hơn ở tầm chính trị xã hội nhân văn. Đó là sự bổ sung cho nhau giữa hai nhà đạo đức học.

2. Mệnh lệnh vô điều kiện ở I. Cantơ và ở Hồ Chí Minh

Tiêu chuẩn đạo đức của I. Cantơ (tức là công cụ kiểm chứng tính đạo đức của một hành vi) là “mệnh lệnh vô điều kiện” Ông đòi hỏi: “Hãy hành động như thể nguyên tắc hành động của bạn thông qua ý nguyện, trở thành quy luật phổ quát của toàn thể xã hội”.

Mệnh lệnh vô điều kiện là một yêu cầu đạo đức tối thượng, luôn luôn đúng trong mọi trường hợp, mọi tình huống, mọi nơi và mọi lúc. Mệnh lệnh này xuất phát từ lương tâm, không có bất kỳ giới hạn hay khuôn khổ nào cả.

1. *Sđd*, tr. 631.

“Mệnh lệnh vô điều kiện mang một triết lý trong nghệ thuật ứng xử: “Hãy dành cho người khác những gì bạn mong muốn họ dành cho bạn””

I. Cantor nhận định: “Liệu rằng tôi có thể, thí dụ, dưới áp lực của tình thế, đưa ra một lời hứa mà không hề có ý định thực hiện hay không?” Để có thể trả lời câu hỏi ấy một cách ngắn gọn và dứt khoát, cách tốt nhất là tự vấn bản thân: “Liệu rằng tôi có thể thỏa mãn hay không, khi hành vi hứa hão với mục đích thoát ra khỏi tình thế bói rối trở thành quy luật ứng xử chung của toàn bộ cộng đồng, áp dụng cho tất cả mọi người, kể cả với chính mình?” Rõ ràng khi tôi muốn có quyền được nói dối, tôi cũng không muốn đối trá trở thành một quy luật ứng xử chung.

Theo I. Cantor “mệnh lệnh vô điều kiện” chính là những quy tắc đạo đức đòi hỏi mọi người trong xã hội phải thực hiện. Người có đạo đức là người sống theo lẽ phải và tôn trọng sự thật.

I. Cantor cho rằng thế giới vốn được hình thành trên cơ sở *các quy luật đạo đức*. Vì thế nếu một cá nhân theo đuổi một cuộc sống trái đạo đức, thì cuối cùng các quy luật ấy cuốn phăng mọi nỗ lực và cá nhân ấy đi ngược lại với dòng chảy của cuộc đời.

Một nhà triết học đã phân tích ý nghĩa của “mệnh lệnh vô điều kiện” như sau:

“Một xã hội, một tổ chức hay một doanh nghiệp nào đó vận hành trên nền tảng phi đạo đức thì chẳng bao giờ có được sự thành công lâu bền. Một thương nhân chỉ quan tâm đến mục đích kiếm lợi nhuận, bất chấp mọi thủ đoạn và phương tiện phi đạo đức, sớm muộn sẽ nhận ra rằng lừa đảo và gian trá chỉ mang đến sự mất tín nhiệm của khách hàng và tai họa về mặt luật pháp. Giới doanh nhân và nhà đầu tư hiện đại đánh giá *danh tiếng và uy tín* của thương hiệu như một thứ tài sản thiết yếu; họ luôn đón chào và mong đợi khách hàng tìm đến với sản phẩm của mình trên tinh thần *Thiện chí*”

Có nhà nghiên cứu đã chê bai đạo đức học duy lý trong đó có “mệnh lệnh vô điều kiện” của I. Cantơ là trừu tượng, phi giai cấp, phi lịch sử. Tôi cho rằng sự đánh giá này mang tính thiên kiến, hẹp hòi, biến cái hay của I. Cantơ thành điều dở.

Trong đạo đức mới của mình, Chủ tịch Hồ Chí Minh không sử dụng khái niệm “mệnh lệnh vô điều kiện”, nhưng đã đưa ra một quan niệm có nội dung trùng hợp. Chủ tịch Hồ Chí Minh viết: “Việc gì có *lợi* cho nhân dân, dù khó mấy cũng phải ra sức làm cho kỳ được. Điều gì có *hại* cho nhân dân dù khó mấy cũng phải ra sức trừ cho kỳ hết”¹.

Hoặc: Đạo đức cách mạng là vô luận trong hoàn cảnh nào cũng phải quyết tâm đấu tranh chống mọi kẻ địch, luôn luôn cảnh giác sẵn sàng chiến đấu, quyết không chịu khuất phục, không chịu cúi đầu. Đây chính là *mệnh lệnh vô điều kiện*, là thiện chí và lương tâm của mọi người Việt Nam yêu nước.

“Đạo đức cách mạng là tuyệt đối trung thành với Đảng với nhân dân”

3. Phẩm giá của con người là vô giá

Theo I. Cantơ, mọi vật ngoại trừ con người, đều có *giá trị trao đổi*. Tuy nhiên *nhân phẩm con người* của mỗi cá nhân là *hoàn toàn vô giá*. Bất cứ ai, tự bán mình sẽ bị tước mất quyền làm người chính đáng của họ, bởi lẽ nhân phẩm vượt trên mọi giá trị và mọi hạn định.

4. Tư tưởng Hồ Chí Minh về đạo đức kế thừa các giá trị đạo đức của dân tộc và của nhân loại

Chủ tịch Hồ Chí Minh viết:

“Học thuyết của Khổng Tử có ưu điểm của nó là tu dưỡng đạo

1. *Sđd*, t.9, tr.190.

đức cá nhân. Tôn giáo của Giêsu có ưu điểm của nó là lòng nhân ái cao cả. Chủ nghĩa Mác có ưu điểm của nó là phương pháp làm việc biện chứng. Chủ nghĩa Tôn Dật Tiên có ưu điểm của nó là thích hợp với điều kiện nước ta. Khổng Tử, Giêsu, Mác, Tôn Dật Tiên chẳng có ưu điểm chung đó sao? Họ đều muốn mưu cầu hạnh phúc cho loài người, mưu cầu phúc lợi cho xã hội. Nếu hôm nay họ còn sống trên đời này, nếu họ họp lại một chỗ, tôi tin rằng họ nhất định sống chung với nhau rất hoàn mỹ như những người bạn thân thiết. Tôi cố gắng làm người học trò nhỏ của các vị ấy”

Chủ tịch Hồ Chí Minh đã thực hiện sự tổng hợp này trong các tư tưởng về đạo đức cách mạng của người.

Triết học đạo đức của I. Cantơ và tư tưởng Hồ Chí Minh về đạo đức là tài sản vô giá cần được nhân loại khai thác để chống lại hai cái thái quá đến mức nguy hiểm của xã hội hiện đại. Một là, *tự do thái quá* đến mức mất hết lễ nghĩa. Hai là, *sùng bái các giá trị vật chất, kỹ thuật thái quá* đến mức khinh rẻ các giá trị đạo đức.

Đạo đức học duy lý của I. Cantơ và đạo đức học nhân văn, thực tiễn của Hồ Chí Minh cần được nghiên cứu, và bổ sung cho nhau để cùng phát triển.

QUAN HỆ GIỮA ĐẠO ĐỨC VỚI CÁC LĨNH VỰC ĐỜI SỐNG XÃ HỘI KHÁC TRONG QUAN ĐIỂM ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA CANTO

NGUYỄN VĂN SANH*

Triết học thực tiễn của I. Cantor có một ý nghĩa rất quan trọng đối với nhiều vấn đề lý luận và thực tiễn của thời đại ngày nay. Có thể nói, chính trong lĩnh vực này, I. Cantor đã có những đổi mới với bản thân cách đặt ra và giải quyết nhiều vấn đề triết học, một trong số đó là vấn đề quan hệ giữa đạo đức với các lĩnh vực đời sống xã hội khác. Sự khẳng định mang tính nguyên tắc giữa lý luận và thực tiễn đã cho phép I. Cantor tập trung vào sự đặc thù của thực tiễn, đưa ra một quan niệm khá cụ thể về các lĩnh vực đời sống xã hội khác nhau, qua đó I. Cantor đã khảo cứu toàn diện hơn về đạo đức. Cụ thể là ông đã nghiên cứu đạo đức thông qua mối quan hệ của nó với tôn giáo, nghệ thuật, pháp quyền, đời sống công dân hàng ngày.

Cần nhận thấy rằng, quan hệ đạo đức và tôn giáo là đối tượng nghiên cứu đặc biệt trong suốt hai thế kỷ trước Cantor. I. Cantor đã cố gắng tổng hợp những kết quả ấy. Ông phủ định khuynh hướng vô thần của Khai sáng Pháp và Khai sáng Đức. Đồng thời I. Cantor cũng ủng hộ việc giải phóng đạo đức khỏi tôn giáo và loại bỏ tôn

*Tiến sĩ triết học, Học viện Tài chính.

giáo ra khỏi đạo đức. Ông bắt đầu tác phẩm *Tôn giáo chỉ trong khuôn khổ của lý tính* bằng lời nói: “Vì đạo đức căn cứ trên khái niệm về con người với tư cách một thực thể tự do, nhưng chính vì vậy mà con người tự ràng buộc mình với những quy tắc vô điều kiện thông qua lý tính của mình, nên để nhận thức bốn phạm của mình, nó không cần đến tư tưởng về thực thể khác đứng trên nó, còn để sử dụng bốn phạm này thì nó không cần đến những động cơ khác ngoài bản thân quy tắc... Đạo đức hoàn toàn không cần đến tôn giáo”¹.

Đề cập quan hệ giữa đạo đức và tôn giáo, I. Cantor chủ yếu quan tâm đến việc lý giải tôn giáo như là niềm tin hợp lý trong sự khác biệt với niềm tin giáo hội. Không phải đạo đức sinh ra từ tôn giáo, mà ngược lại, Chúa là định đề của lý tính đạo đức. Không thể có một phán đoán siêu hình học nào về Chúa, sự tồn tại của Chúa được thừa nhận để tư duy có thể gắn liền hành vi hợp mục đích đạo đức với hậu quả hiện thực của nó. Chúa trong đạo đức học I.Cantor hợp nhất đạo đức với hạnh phúc là những cái bị chia cắt trên thực tế, và dường như biểu thị một tương lai xác định của con người tích cực. Những cái tiên nghiệm ở I.Cantor không đồng nhất với những ý niệm ở Platôn là cái tồn tại trước và đem lại nghĩa cho hành vi đạo đức. Ngược lại, bản thân chúng sinh ra từ hoạt động với tư cách những định đề và những mục đích tối hậu của nó. Đạo đức là mang tính tự trị, và tôn giáo không bao hàm trong mình một cái gì sinh ra từ lý tính đạo đức - thực tiễn. Đạo đức định trước nội dung cho tôn giáo. Hơn nữa, tôn giáo đích thực không phải là sự giáo huấn, không phải là các định hướng mang tính quyền uy, mà là sự định hướng thuần túy nội tâm vào một lối sống hoàn hảo, hay như I. Cantor nói: “Tôn giáo là nhận thức về mọi

1. I. Cantor: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Nxb. Tư tưởng, Mátxcova, t.4, ph.II, 1965, tr. 7.

ngĩa vụ của chúng ta với tư cách những lời căn dặn của Chúa”¹.

Trong khuôn khổ khảo cứu vấn đề cội nguồn của tôn giáo đã được giáo lý hoá trong những cuốn sách kinh, cũng như vấn đề nội dung tích cực của tôn giáo nói chung, I. Cantơ đã đặt ra và đào sâu vấn đề tha hoá. Ông khái quát vấn đề tha hoá dưới hình thức đối lập giữa tôn giáo tự nhiên và tôn giáo Mặc khải. Vấn đề không dựa trên nguyên tắc đạo đức của chủ thể, mà dựa trên việc bất chủ thể phục tùng một lực lượng siêu nhiên ở bên ngoài nào đó, theo I. Cantơ, thực tiễn tôn giáo Mặc khải thể hiện là hình thức bị tha hoá của đạo đức. Đây chính là quan điểm sẽ đưa Phoiơbắc đến sự khắc phục tôn giáo về mặt nhân bản.

Vậy I. Cantơ đã có đóng góp gì mới cho việc giải quyết vấn đề quan hệ giữa đạo đức và tôn giáo? Việc bất tôn giáo phục tùng đạo đức bằng cách đem đối lập giữa tôn giáo tự nhiên và tôn giáo Mặc khải - vấn đề đã được đặt ra như vậy trong triết học trước I. Cantơ. Nhưng, I. Cantơ, thứ nhất, đã đặt ra cho vấn đề ấy trở nên gay gắt nhờ lý giải tính hợp thức bên ngoài của tôn giáo Mặc khải như là hậu quả tha hoá của chủ thể hoạt động. Ở đây cách đặt vấn đề lý luận của I. Cantơ đã bổ sung một điều gì đó mới mẻ cho những sự mô tả kinh nghiệm của các nhà Khai sáng. Thứ hai, điều mang tính quyết định khi đó là việc I. Cantơ đã gán cho đạo đức vai trò then chốt trong việc nhận thức con người với tư cách một chủ thể tự nhiên thực hoá. Theo I. Cantơ, đạo đức của con người là năng lực của nó trong việc hiểu biết thực tiễn xã hội như là cái do bản thân nó sinh ra và trong việc nắm bắt tính đa dạng của thực tiễn ấy nhờ những antinômi của lý tính. Những khả năng đạo đức của chủ thể biểu hiện bản chất xã hội của nó, là sự cần thiết phải vượt ra khỏi các hình thức hoạt động hiện có, hạn chế tự do của nó. Qua đó I. Cantơ cũng đã dựa vào quan điểm đạo đức của nhà Khai

1. *Sđđ*, t. 6, tr. 153.

sáng. Theo I. Cantor, sự liên kết xã hội mang tính chất đổi mới toàn diện cần phải được thực hiện theo con đường quy mọi hình thức sinh hoạt xã hội về đạo đức. Năng lực tự đối tượng hoá và sáng tạo xã hội của chủ thể trở thành lực lượng sáng tạo ra lịch sử sau khi tiếp nhận hình thức ý niệm đạo đức của lý tính.

Việc I. Cantor quy thực tiễn của chủ thể về đạo đức là một bước tiến so với khái niệm tự nhiên chủ nghĩa về chủ thể trong chủ nghĩa nhân bản, nhưng bước tiến này lại được thực hiện trong khuôn khổ các hình thức tư duy tiên nghiệm. Hình thức lý luận đạo đức của chủ thể đồng thời cũng là bằng chứng về sự hạn chế của lý luận ấy. Trong lý luận này, các tiềm năng xã hội của chủ thể bị quy về lối tư duy đạo đức; nội dung có ý nghĩa khách quan chung của hoạt động của con người xã hội do quy tắc đạo đức định trước và thể hiện là sự phù hợp của lý tính với bản thân mình.

Bên cạnh mối quan hệ giữa tôn giáo và đạo đức, I. Cantor cũng thường xuyên quan tâm đến quan hệ giữa đạo đức và pháp luật. Chính khi phân tích vấn đề này, chúng ta phát hiện ra thái độ phê phán gay gắt của I. Cantor đối với xã hội đương thời. I. Cantor chủ yếu đã làm sáng tỏ sự đặc thù của đạo đức theo con đường phân định nó với pháp luật.

I. Cantor phân biệt các động lực bên ngoài và bên trong của hành vi xã hội. Các động lực bên ngoài là các động lực pháp lý và được thực hiện nhờ bạo lực. Các động lực bên trong sinh ra từ ý thức về bốn phạm nội tâm và từ thực chất nội tại của bản thân công việc; chúng là các động cơ đạo đức. Nói cách khác, pháp luật chỉ có quan hệ với những hành vi, còn đạo đức với niềm tin: “Đạo đức học nghiên cứu hành vi cần phải trở nên như thế nào nếu nó không xuất hiện từ một bạo lực nào đó, mà chỉ do có một niềm tin đạo đức nào đó”¹. Khi đó I. Cantor coi hành vi đạo đức là

1. *Sđd*, tr. 297.

hành vi định hướng vào toàn thể loài người và sự thịnh vượng của họ với tư cách phúc lợi tối cao. Quan hệ pháp lý định hướng vào ý chí hữu hạn của những cá thể và những mối liên hệ bên ngoài, lạnh nhạt của họ. Như vậy là I. Cantor đã phản ánh đúng quan hệ thực tế đương thời giữa đạo đức và pháp luật: toàn bộ sự nhân từ hiện hành hoàn toàn sinh ra từ nỗi sợ hãi bị trừng phạt hay những mất mát.

I. Cantor không đơn giản đã xuất phát từ tiền đề là cá nhân tự do, Ông đồng thời cũng còn chỉ ra sự tha hoá của con người với tư cách chủ thể của những chuẩn tắc pháp lý. I. Cantor xem đạo đức như là việc khắc phục sự tha hoá đó; do vậy, nó thể hiện như là bước chuyển luật pháp thành đạo đức. Đây là vấn đề nóng hổi của xã hội hiện đại, khi mà cuộc sống xã hội đòi hỏi phải đề cao nguyên tắc pháp quyền và đồng thời cũng phải đặt lên hàng đầu các quyền tự do của cá nhân. Nhưng dấu sao I. Cantor vẫn nhận thấy luật pháp và đạo đức là các mặt đối lập bổ sung lẫn nhau, là sự thống nhất mang tính hình thức của tính chủ quan và tính khách quan trong hành vi. Sự phân định giữa các phương diện luật pháp và đạo đức của hành vi ở I. Cantor biểu thị tính chất mâu thuẫn của cá nhân đương thời. Việc I. Cantor đạo đức hoá những vấn đề xã hội là sự phản kháng chống lại hành vi xã hội vô nhân cách, chống lại tính chất máy móc của đời sống xã hội, trong đó không có mục đích của riêng mình là cá nhân phát triển. Đây là một bước ngoặt quan trọng trong lịch sử đạo đức phương Tây.

-Việc đưa đạo đức vào quá trình lịch sử là sự kế tục và sự đào sâu phân tích quan hệ của đạo đức với tôn giáo và pháp luật. Đạo đức được hiểu là một thành tố của "Tinh thần khách quan" nào đó, mặc dù I. Cantor hoàn toàn xa lạ với việc bản thể hoá theo lối tư biện xã hội với tư cách một chủ thể tích cực, độc lập. Các tác phẩm triết học lịch sử của I. Cantor đã chuyển dịch tư tưởng phiếm thần về trật tự ẩn náu của tự nhiên vào lịch sử của loài người. Loài

người chỉ tự sản sinh ra mình trong bản thân quá trình lịch sử. Mục đích khi đó là chuyển sang “trạng thái hoà bình toàn cầu chung, giống như cái nôi trong đó mọi mầm mống khởi thủy của loài người sẽ phát triển”¹. Ở đây đạo đức được I. Cantơ xác định là lối tư duy có nhiệm vụ đề cao con người hiện thực tới mức độ đồng nhất với loài người. Đối với I. Cantơ thì điều này có nghĩa là sự phát triển mọi năng lực của cá nhân trong điều kiện cộng đồng các quốc gia có hiến pháp hoàn toàn công bằng. Ông xem văn hoá ở giai đoạn này như là vương quốc của đạo đức. Tác phẩm *Siêu hình học đạo đức* (1979) của I. Cantơ là sự trình bày một cách có hệ thống học thuyết đạo đức học của ông, nó có mục đích là đảm bảo về mặt lý luận việc hợp nhất các lĩnh vực văn hoá (pháp luật, đạo đức, tôn giáo và nghệ thuật) ở giai đoạn mang tính quyết định là giai đoạn phát triển và giai đoạn khủng hoảng mà theo Cantơ, trùng hợp với thời đại Khai sáng.

Cũng như đối với Rút-xô, xét trên phương diện triết học lịch sử thì đối với Cantơ, đạo đức là tiêu chí về sự xem xét văn hoá một cách có phê phán. I. Cantơ không gắn liền những đối kháng xã hội với chế độ tư hữu. Ông tổng hợp chúng như là sự xung đột vĩnh cửu, do thói ích kỷ sinh ra, sự xung đột này có thể dẫn tới chỗ chúng ta rất cuộc nhận được “sự không đồng thuận rất hiển nhiên đối với loài người, âm phủ chứa đầy rẫy đau khổ”². I. Cantơ tiến hành phân biệt giữa đạo đức và văn minh, qua đó ông biểu thị nội dung tiến bộ của xã hội tư sản, cũng như sự kết thúc của nó. Văn hoá của xã hội tư sản chỉ thể hiện là vẻ bề ngoài của sự tổng hợp, của sự hài hoà, vì mục đích của loài người, nó tồn tại với tư cách sản phẩm tự phát sinh của những cá nhân ích kỷ. I. Cantơ liên tục chỉ ra nguy cơ tiềm ẩn của thời man rợ là cái gắn liền với sự tiến

1. *Sđđ*, tr. 21.

2. *Sđđ*, tr. 17.

bộ mù quáng, sự tiến bộ được che đậy bởi sự thống nhất bề ngoài, nhưng không có sự thống nhất thật sự của ý thức. Trạng thái công dân hiện tồn là mang tính nhất thời, nó mang tính trừ bị; đây là vẻ bề ngoài của đạo đức, là tính có trật tự bên ngoài thuần tuý, kéo theo sự man rợ tinh tế.

Tư tưởng về trạng thái hoà bình toàn cầu là một trong các tư tưởng triết học xã hội quan trọng nhất của I. Cantơ, nó được ông trình bày trong tác phẩm *Tư tưởng về lịch sử chung trên bình diện hoà bình toàn cầu* (1874). Ông xem nó như là quy luật tự nhiên của lịch sử, còn lịch sử tất yếu phải trải qua trạng thái man rợ của nền văn minh tư sản và khắc phục trạng thái này. Theo chúng tôi, đây là sự chỉnh lý của I. Cantơ đối với quan điểm triết học lịch sử của Rút-xô. Không chấp nhận sự lý tưởng hoá giai đoạn tiền văn minh của Rút-xô, I. Cantơ nhất trí với Rút-xô ở chỗ đạo đức hướng vào một trạng thái mà trong đó sự phát triển toàn diện của mỗi người riêng biệt là điều kiện cho sự phát triển của toàn thể xã hội. Đạo đức thể hiện là hình thức kết thúc lịch sử của loài người. I. Cantơ cho rằng không nên bỏ qua “giai đoạn cuối cùng mà loài người còn cần phải vượt lên tới đó. Nhờ nghệ thuật và khoa học mà chúng ta đã đạt tới một trình độ phát triển văn hoá cao. Chúng ta dường như đã được văn minh hoá theo nghĩa hoàn toàn lịch sử và lễ độ trong giao tiếp với nhau. Nhưng chúng ta còn thiếu rất nhiều thứ để có thể tự coi mình là hoàn hảo về mặt đạo đức”¹. Vốn biểu thị vương quốc của tự do là vương quốc căn cứ trên sự bình đẳng xã hội, tư duy lịch sử trong quan điểm đạo đức của Rút-xô - I. Cantơ đã trở thành thang bậc thanh liêm, cho phép phân tích một cách có phê phán mỗi một trạng thái hiện có của xã hội.

Bài viết của I. Cantơ có tên gọi *Những ký ức của người phản biện* (1785) đã chia mũi nhọn chống lại sự tương đối hoá đạo đức về

1. *Sđđ*, tr.18.

mặt lịch sử của Hécđơ, cụ thể là chống lại tác phẩm *Tư tưởng về triết học lịch sử của loài người* (1784-1791) của Hécđơ. Trong bài viết này, I. Cantơ đã phát triển tư tưởng cho rằng không nên xem xét nó như là một xu hướng. Sự tương đối hoá đạo đức ở Hécđơ là nhằm chống lại sự lý giải đơn tuyến về sự phát triển xã hội, và ông thường xem các thời đại quá khứ là hoàn hảo hơn về phương diện đạo đức so với các thời đại sau đó. Luận chiến chống lại Hécđơ, I. Cantơ đã đặt đạo đức lên trên tất cả mọi thời đại: lịch sử của loài người sẽ đi về đâu, nếu người cổ xưa đã hoàn toàn hạnh phúc? Thực tại đạo đức là mang tính lý tưởng, tức sứ mệnh của loài người là ở sự vận động không ngừng về phía trước, sự hoàn hảo chỉ là mục đích, nhưng là mục đích rất hữu hiệu xét về phương diện văn hoá. Đạo đức - đó là bổn phận, là cái cần phải tồn tại, nhưng chưa bao giờ đã hiện diện trong hiện thực, không hiện diện và sẽ không hiện diện theo đúng nghĩa của từ này.

I. Cantơ cho rằng không thể luận chứng được lối thoát ra khỏi trạng thái tự nhiên thuần túy nhờ dựa vào khái niệm về lực lượng hữu cơ của Hécđơ. Ông bác bỏ quan niệm bao hàm trong khoa học này - quan niệm về lịch sử như là sự tăng trưởng tự nhiên và sự tiến hoá vĩnh cửu. Trong bức tranh về lịch sử mà Hécđơ tạo dựng, theo I. Cantơ, tính chất đối kháng của tiến bộ thể hiện qua những xung đột và những bất hạnh sẽ biến mất. I. Cantơ đã gán cho Hécđơ một sai lầm là sự đa dạng của những hình thức lịch sử tự bao hàm trong mình tiêu chí về mình, làm đánh mất tiêu chí chung của loài người về lịch sử (ở I. Cantơ thì đó là đạo đức, là ý niệm của lý tính). Đến lượt mình, Hécđơ lại phê phán đạo đức học tiên nghiệm của I. Cantơ như là đạo đức học thù địch đối với con người, là lược đồ bạo lực tai hại, bác bỏ tiến trình hiện thực của lịch sử và hạnh phúc thực sự của con người.

Theo chúng tôi, quan hệ giữa đạo đức học tiên nghiệm của lý tính với lịch sử hiện thực thực tiễn chính trị ở I. Cantơ không quá

trừu tượng và kém phát triển tới mức như Hécđơ trình bày trong tác phẩm *Siêu hình học của sự phê phán lý tính thuần túy* (1799). Gắn liền với ý chí thuần túy, các quy tắc về tự do là cái cấu thành đối tượng của siêu hình học đạo đức, đã không được I. Cantơ đem đối lập với những hành vi định hướng vào những mục đích hữu hạn. Học thuyết đạo đức học của I. Cantơ có định hướng lịch sử chính nhờ tính chất trừu tượng của mình. Trong lời nói đầu cho tác phẩm *Hướng tới nền hoà bình vĩnh cửu* (1795), I. Cantơ đã luận chứng sự cần thiết của đạo đức đối với chính trị. Chính trị đạo đức, theo I. Cantơ, có thể bảo đảm các mục đích vĩ đại (chẳng hạn như việc xây dựng một hiến pháp công bằng của nền cộng hoà hay luật quốc tế nhằm mục đích một nền hoà bình kéo dài). Như I. Cantơ khẳng định, đạo đức học không thể trở thành ngọn đèn soi đường cho các nhà chính khách khi họ thông qua những quyết định riêng biệt. Nhưng nó biểu thị những điều kiện chung mà nhà chính khách thực sự có mục đích rõ ràng cần phải định hướng vào. I. Cantơ phân biệt "chính trị kinh nghiệm" thuần túy với chính trị hiện thực là chính trị định hướng vào những mục đích vĩ đại dài hạn. Sự xung đột giữa đạo đức và pháp luật và chính trị chỉ có quan hệ với trạng thái hiện có của thời đại chưa được Khai sáng, trạng thái này cần được khắc phục theo con đường trung gian hoá giữa chính trị và đạo đức tiên nghiệm, tức đạo đức hoá chính trị. Theo Cantơ, những nguyên tắc thuần túy của đạo đức và của pháp luật có thực tại khách quan. Điều này có nghĩa là chúng cần phải đòi hỏi sự hiện thực hoá của mình.

Như vậy, có thể khẳng định một luận điểm rất quan trọng của đạo đức học I. Cantơ là siêu hình học đạo đức cần phải trở thành cơ sở của thực tiễn. Nó không đơn giản đưa ra những quy tắc thực tế cho những trường hợp riêng biệt, mà ngược lại, nó khắc phục tính chất phân tán hiện thực, thay thế tính chất ấy bằng quan điểm về các giá trị đạo đức chung nhân loại. Vào những năm cuối đời,

I. Cantor đã cố gắng phát hiện ra những vòng khâu trung gian giữa lý luận tiên nghiệm về lý tính thực tiễn và hoạt động lịch sử cụ thể. Đây thực sự là một cách tiếp cận hoàn toàn mang tính chất cách tân đối với lý luận và thực tiễn đạo đức, và nó hiện nay có một ý nghĩa rất quan trọng đối với nền văn minh loài người, khi mà chúng ta đang sống trong thời đại “văn hoá hoà bình” nhưng vẫn còn có vô số xung đột nảy sinh do quá trình toàn cầu hoá ngày một gia tăng về chiều sâu và chiều rộng. Đạo đức học I. Cantor nói chung và quan điểm của ông về quan hệ của đạo đức với các lĩnh vực đời sống xã hội khác thực sự trở thành sự định hướng cho hoạt động nghiên cứu và thực tiễn của chúng ta.

MỆNH LỆNH TUYỆT ĐỐI VÀ Ý NGHĨA THỜI ĐẠI CỦA NÓ

LÊ CÔNG SỰ*

Lịch sử triết học đã trải qua chặng đường dài hàng nghìn năm kể từ thời cổ đại đến hiện đại, nhưng hiếm thấy một nhà triết học nào để lại di sản tinh thần quý giá và gây nhiều tranh luận như nhà triết học người Đức I. Cantơ (1724-1804). Với hơn 50 tác phẩm lớn nhỏ, ông đã tạo dựng nên một hệ thống triết học làm cơ sở lý luận cho sự hình thành các trào lưu triết học đa dạng ở phương Tây về sau.

Trong suốt cuộc đời sáng tạo khoa học của I.Cantơ, có hai điều¹ làm ông luôn trăn trở, đó là: *Một là, Những quy luật của tự nhiên quy định sự tồn tại của vạn vật trong vũ trụ mà con người phải luôn đối diện với chúng như những bài toán đố, thách thức loài người tìm lời giải. Các quy luật đó là đối tượng nghiên cứu của khoa học (và triết học) tự nhiên được xây dựng trên những mệnh đề tiên nghiệm của lý tính thuần túy; nó phản ánh giá trị chân lý mà loài người hằng tìm kiếm. Hai là, Những quy luật của đạo đức*

* Tiến sĩ, giảng viên triết học, Đại học ngoại ngữ Hà Nội.

1. Về vấn đề này, I.Cantơ viết: "Có hai điều làm cho lòng người luôn tràn ngập sự ngạc nhiên, sùng kính đó là trên bầu trời đầy sao, còn trong lòng người là quy luật đạo đức" (I. Cantơ: *Các tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1965, t.4, ph. II, tr. 499).

quy định đời sống con người, *phản ánh các giá trị thiện, mỹ* mà loài người luôn khát khao vươn tới - chúng là đối tượng nghiên cứu của nhiều môn khoa học khác nhau như Tâm lý học, Thần học, Đạo đức học, Mỹ học, v.v. trong đó Đạo đức học chiếm vị trí then chốt. Chuyên luận này, không bàn tới vấn đề thứ nhất, mà chỉ đề cập một số khía cạnh của vấn đề thứ hai.

Sống vào buổi giao thời giữa chế độ chuyên chế phong kiến và chế độ dân chủ tư sản, I. Cantơ chịu ảnh hưởng của nhiều luồng tư tưởng, nhưng có một luồng tư tưởng tác động mạnh tâm trí ông, đóng vai trò mở đường cho chủ nghĩa nhân đạo của ông đó là tư tưởng của nhà khai sáng Pháp - G.Rút-xô (1712 - 1778).

Trong các tác phẩm của mình, G. Rút-xô đã nghiên cứu vấn đề đạo đức trong mối tương quan với lịch sử phát triển của xã hội loài người. Theo ông, lịch sử của nhân loại là kết quả hoạt động của con người chứ không phải do bàn tay sáng tạo của Thượng đế. Bản chất của con người là tự do, nhưng trong sự phát triển của quá khứ, khát vọng tự do của nó luôn bị kìm hãm bởi xã hội.

Lịch sử phát triển của xã hội loài người theo quan điểm của Rút-xô trải qua trạng thái sau: 1) Trạng thái tự nhiên - đây là thời kỳ lịch sử bình yên của nhân loại, chưa có tư hữu, mọi người đều có quyền bình đẳng; 2) Sự xuất hiện của chế độ tư hữu và đồng thời với nó là sự phát triển của trí tuệ con người đã phá vỡ trạng thái tự nhiên, lập nên xã hội công dân trong xã hội đó, đây rẫy những bất công, áp bức, tệ nạn xấu. Con người bị tha hoá, các mối quan hệ xã hội trở nên biến dạng, đối lập với bản tính tự nhiên của con người. Nhà nước và pháp luật xuất hiện với tư cách là kết quả của khế ước xã hội. Sự thoả thuận giữa mọi công dân không phá vỡ tình trạng bất bình đẳng tự nhiên nhưng lập lại bình đẳng về đạo đức và pháp luật, mọi người có vị trí ngang nhau trong khế ước. Theo Rút-xô, thiết chế nhà nước phong kiến nói chung và chế độ chính trị Pháp đương thời nói riêng là tự

điểm tập trung của mọi xấu xa, đồi bại của xã hội công dân, bởi vậy cần phải lật đổ nó để xây dựng một trạng thái xã hội mới. Đó là, xã hội dân chủ trên cơ sở công lý và lý tính, trong đó, quyền lập pháp thuộc về nhân dân, giáo dục là động lực to lớn thúc đẩy tiến trình phát triển của xã hội.

Những tư tưởng trên của Rút-xô đã sớm có ảnh hưởng đến I. Cantơ. Năm 1764, trong tác phẩm *Quan sát bằng cảm tính cái đẹp và cái cao cả*, I. Cantơ viết: "Tôi là người nghiên cứu theo khuynh hướng riêng của mình. Tôi khao khát tri thức, ước vọng vươn lên không mệt mỏi và đôi lúc thấy thoả mãn do những thành quả mà mình đạt được. Đã có lúc tôi nghĩ rằng điều này có thể đưa lại niềm vinh dự cho nhân loại, và tôi khinh miệt những kẻ tiện dân không có tri thức. Rút-xô đã cảm hoá tôi. Những mặc cảm mù quáng và tính kiêu ngạo trong tôi mất dần. Tôi bắt đầu tôn trọng mọi người và cảm thấy mình có ích hơn trước"².

Ý tưởng có tính gợi mở của Rút-xô đối với I. Cantơ là ở chỗ nhìn nhận con người như một thực thể tối cao có ý chí hướng thiện, vượt lên trên lý trí, lên trên sự hoài nghi, lên khỏi mọi cảm giác thân thể và cảm dỗ vật chất tầm thường để đấu tranh cho những mục đích cao quý nhất của loài người là *Tự do - bình đẳng bác ái*. Theo Will Durant, khi đọc tác phẩm *Emile* của Rút-xô, I. Cantơ đã bỏ thói quen đi dạo hàng ngày dưới rặng phi lao, đây là một biến cố hiếm gặp trong cuộc đời của người vốn dĩ mọi cái đã trở thành nề nếp này.

Nối tiếp truyền thống của Rút-xô, I. Cantơ tiếp cận vấn đề đạo đức từ phương diện của chủ nghĩa nhân đạo, hướng nhân loại tới việc xoá bỏ mọi thói hư tật xấu, đưa con người lên một vị thế mới xứng đáng với tầm vóc của nó trong mối quan hệ với thế giới xung quanh. Để xây dựng môn đạo đức học, trước hết nhà biện chứng

1. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcơva, 1964, t.2, tr. 205.

khôn khéo của lý tính xác định lập trường tư tưởng hay là quan điểm xuất phát. Muốn làm được điều đó, phải nghiên cứu lịch sử phát triển của đạo đức học. Theo I. Cantơ, các nhà tư tưởng trước ông khi đề cập đến vấn đề đạo đức thường rơi vào *Chủ nghĩa duy hạnh*, cho rằng hạnh phúc là nền tảng của đạo đức, theo đó thì hạnh phúc với tư cách là đối tượng của khát vọng, có nội dung phi đạo đức; còn đạo đức đã đánh mất giá trị tự thân, biến thành phương tiện để con người có thể đạt những mục đích khác. Trên cơ sở phân tích lịch sử của Chủ nghĩa duy hạnh, I. Cantơ đưa ra một bảng tổng kết - so sánh sau:

(khuyh hướng)		<i>chủ quan</i>	
(Nguyên nhân)	<i>bên ngoài</i>	(Nguyên nhân)	<i>bên trong</i>
(Làm do ảnh hưởng của) Giáo dục (Theo Montaigne)	(Làm vì chịu áp lực của) Thiết chế công dân (Theo Mandeville)	(Làm theo thôi thúc của) Xúc cảm tâm - sinh (Theo Epicure)	(Làm theo tiếng gọi của) Tình cảm đạo đức (Theo Hatchenson)
(khuyh hướng)		<i>khách quan</i>	
(Nguyên nhân)	<i>bên trong</i>	(Nguyên nhân)	<i>bên ngoài</i>
(Làm mong hướng tới) (Theo Wolf và các	Sự hoàn thiện, hoàn mỹ nhà khác kỷ)	(Làm vì sự thưởng - phạt của ý Chúa)	(Theo Crucius và các nhà đạo đức hữu thần khác)

Trên tinh thần phê phán của lý tính, I. Cantơ cho rằng, những tư tưởng đạo đức nêu trên đều thiên về *tính vật chất* của đối tượng hành động, nghĩa là hành động của con người bị quy định bởi một khách thể vật chất nào đó mà con người hướng tới - những hành

động như vậy luôn mang tính vụ lợi, sự tính toán thiệt hơn mang tính cá nhân, chứ không phải mang tính bắt buộc chung. Hơn thế, theo I.Cantơ, bản thân khái niệm hạnh phúc cũng rất khó có thể xác định nội hàm, vì quan niệm về hạnh phúc là hoàn toàn mang tính chủ quan “Hạnh phúc của mỗi người I. Cantơ viết tùy thuộc vào trạng thái tính thỏa mãn hay không thỏa mãn của người đó, và thậm chí trong cùng một chủ thể, hạnh phúc nhiều lúc phụ thuộc vào nhu cầu, mà nhu cầu thì luôn thay đổi nhằm phù hợp với trạng thái tình cảm đó”¹.

Theo I. Cantơ, những động lực đạo đức cần phải thoát ly khỏi mọi cơ sở vật chất, bởi vì trong các động lực đó, ý chí cần tự thiết lập cho mình một quy luật bắt buộc. Quy luật như vậy ông gọi là *mệnh lệnh tuyệt đối*. Ông gọi là mệnh lệnh tuyệt đối để phân biệt với *mệnh lệnh giả thiết* - là mệnh lệnh được thực hiện vì một mục đích, một quyền lợi có tính nhân quả nào đấy mà trong cách nói hàng ngày thường được phát biểu dưới dạng: "Nếu...thì..."; "muốn...thì..." Nói tóm lại, mệnh lệnh giả thiết là mệnh lệnh khuyến khích hoặc ngăn chặn các hành vi đạo đức của con người một cách có điều kiện. Còn mệnh lệnh tuyệt đối là mệnh lệnh xuất phát từ tiếng gọi của lương tri con người, nó tiềm ẩn trong trái tim, khối óc, mang tính phổ quát tất yếu và thường được phát biểu dưới dạng: "Hãy làm như...." mà không kèm theo bất kỳ một điều kiện nào cả. Nói cách khác, mệnh lệnh tuyệt đối thể hiện khả năng tự chủ của con người, khả năng tự do ý chí mà không có tính vụ lợi, không tính toán thiệt hơn.

1. I.Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1965, t.4, ph. I, tr.340.

* Về vấn đề này, trong cuốn *Thập đại tông thư* (Nxb. Văn hoá thông tin, 2003), các tác giả Vương Đức Phong và Ngô Hiếu Minh đã dẫn ra một số ví dụ khá lý thú: "Nếu muốn người ta không biết thì trừ khi mình đừng làm"; "Nếu bạn không muốn mang tiếng ác trong đời thì bạn đừng làm chuyện xấu", tr. 202.

Học thuyết của I. Cantơ về mệnh lệnh tuyệt đối phản ánh nội dung cơ bản đạo đức học của ông, nó được trình bày trong các tác phẩm cơ bản: *Cơ sở siêu hình học của đạo đức* (1785); *Tôn giáo chỉ trong giới hạn của lý tính* (1793); *Phê phán lý tính thực tiễn* (1797). Với tư cách là một nguyên tắc cơ bản chi phối mọi hành vi đạo đức, mệnh lệnh tuyệt đối gồm *ba định thức* (formula), tương ứng với ba khả năng vô điều kiện về *phương châm* (maxime) đối nhân xử thế của con người:

1) Mệnh lệnh tuyệt đối là nguyên lý phổ quát quy định mọi hành vi của con người. Nó đòi hỏi mỗi người "hãy hành động theo phương châm như thế nào đó" để một mặt, những hành vi của mình có thể trở thành nguyên lý có tính pháp chế phổ quát; mặt khác, nhằm ngăn chặn những hành vi trái đạo lý của người khác trong chừng mực cho phép¹

2) Mệnh lệnh tuyệt đối yêu cầu mỗi người "hãy hành động như thế nào đó để khi nhân danh cá nhân và nhân danh người khác, luôn phải coi con người như là mục đích chứ không phải là phương tiện", có nghĩa là mọi hành vi đạo đức của con người luôn phải hướng tới những giá trị tích cực nhằm làm cho đời sống con người tốt đẹp hơn, hạnh phúc hơn, chứ không phải lấy tha nhân làm phương tiện để mình đạt mục đích riêng, bởi con người là tồn tại cao trong những tồn tại hiện có².

3) Mệnh lệnh tuyệt đối đòi hỏi mỗi người "hãy hành động theo ý chí tự do của riêng mình, nhưng ý chí đó không vượt ra ngoài khuôn khổ của pháp chế phổ quát". Điều này có nghĩa là, mỗi người khi đề cao quyền tự chủ của mình thì đồng thời cũng phải tôn trọng quyền tự do ý chí của người khác, chống mọi thói hư tật xấu, sự giả dối và tính ích kỷ³...

1, 2, 3. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1965, t.4, ph. I, tr. 260-261, 270, 273.

Nội dung của mệnh lệnh tuyệt đối được I. Cantơ trình bày thông qua một hệ thống các phạm trù như: *Tự do, ý chí, nghĩa vụ, lương tâm, thiện chí, tự chủ, đạo lý, nhân phẩm, hạnh phúc, bổn phận hay trách nhiệm*, v.v..) trong đó, tự do là phạm trù chiếm vị trí trung tâm. Điều này đã được ông nói đến trong thư gửi Havơ ngày 21-9-1798: "Không phải sự nghiên cứu tồn tại của Thượng đế, sự bất tử của linh hồn là quan điểm xuất phát của tôi, mà chính là những antinômia của lý tính," từ antinômia đầu tiên: "Thế giới có sự khởi đầu Thế giới không có sự khởi đầu", v.v., cho đến antinômia thứ tư: "Tự do là bản tính của con người Trong con người không hề có tự do, mà chỉ có tính tất yếu tự nhiên". Chính antinômia này đã đánh thức tôi tỉnh dậy từ giấc ngủ giáo điều, và thôi thúc tôi phê phán lý tính thuần túy để loại trừ sự xung đột của mâu thuẫn bề ngoài giữa lý tính với chính bản thân nó"¹.

Trước I. Cantơ, đã có nhiều học giả bàn về tự do. Chẳng hạn, Hópơ cho rằng tự do là cái phục tùng tất yếu. Xpinôda thì khẳng định: Tự do là sự nhận thức, nghĩa là chỉ có tự do tư tưởng mà không có tự do hành động. Vônphơ tiếp cận tự do từ khía cạnh đạo đức. Rút-xô đi một bước xa hơn khi cho rằng, tự do chính là pháp luật, mọi công dân có quyền tự do hành động trong khuôn khổ *khế ước* mà mình tham gia ký kết. Tiếp thu tinh thần của các bậc tiền bối trong quan niệm về tự do, cũng như chịu sức ép mạnh mẽ từ phía chính quyền nhà nước đương thời, nhà triết học Đức đã đưa ra một quan điểm về tự do trên tinh thần thoả hiệp. Theo I. Cantơ, tự do được hiểu theo những phương diện sau:

- Tự do chính là hoạt động đạo đức của con người. Con người tự hiểu nó cần phải làm gì và làm như thế nào. Do vậy, nó là một thực thể tự do một cách nội tại, tức là *tự do về phương diện đạo*

1. I. Cantơ: *Tiểu luận và thư từ*, Mátxcơva, 1980, tr.617.

đức. I. Cantơ viết: " ý chí tự do và ý chí tuân theo các quy luật đạo đức là như nhau"¹.

- *Xét về phương diện chính trị*, tự do là hành vi hợp pháp, mỗi người có quyền tự do hành động, nếu hành động đó không xâm phạm đến tự do người khác. Nói theo ngôn ngữ của pháp lý thì tự do là tự do hành động của mỗi người trong khuôn khổ của pháp luật. "Mỗi người đều có quyền tìm kiếm cho mình hạnh phúc trên con đường mà bản thân họ cảm thấy tốt đẹp I. Cantơ viết - nếu như họ không xâm phạm đến quyền tự do của người khác hướng tới cùng một mục đích là tự do"².

- *Xét về phương diện lý luận*, tự do được hiểu như là quyền tự do phán xét "tự do sử dụng lý tính của mình trong mọi trường hợp"³, trong sáng tạo khoa học cũng như trong ngôn luận và báo chí. Trong đó, tự do báo chí là nền tảng cho các quyền tự do của công dân. Tự do báo chí là thứ "tự do trong khuôn khổ của sự kính trọng sâu sắc và tình yêu đối với chế độ nhà nước của mình, tự do được bảo hộ bằng phương thức tự do tư tưởng của những thần dân mà nhà nước gọi ý cho"⁴. Nói cách khác, tự do như là khả năng tiên nghiệm cho phép lý tính con người hoạt động độc lập đối với các quy luật tất yếu trong thế giới hiện tượng, bởi con người là một thực thể có lý tính, mà bản chất của lý tính là hướng tới tự do.

Xét về phương diện thực tiễn, thể xác con người sống trong thế giới hiện tượng, nó luôn bị chi phối bởi các quy luật tất yếu (của đạo đức, pháp luật, tôn giáo, chính trị) nên con người chỉ có tự do theo nghĩa tương đối. "Tự do xét theo nghĩa thực tiễn - I. Cantơ viết - chính là sự độc lập của ý chí thoát khỏi mọi sự chế ước của

1. I.Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, 1965, t.4, ph. I, tr. 249 (tiếng Nga).

2. *Sđđ*, tr. 414.

3. *Sđđ*, tr. 79.

4. *Sđđ*, t. 4, ph. II, tr. 95.

những xung động tình cảm"¹. Nhưng tinh thần và lý tính con người luôn hướng tới tự do theo nghĩa tuyệt đối.

Để đạt được tự do theo nghĩa tuyệt đối, I. Cantor đề xuất ba *định đề* (postulat) đóng vai trò như là giả thiết tất yếu cho mọi hành vi đạo đức của con người: *Một là*, có tự do tuyệt đối ở thế giới bên kia với tư cách là cơ sở cho mọi hoạt động của con người; *Hai là*, có một linh hồn bất tử ở thế giới bên kia phán quyết những hành vi đạo đức của con người; *Ba là*, có Thượng đế ở thế giới bên kia với tư cách là nguyên nhân tối thượng bảo đảm cho việc xử lý công minh mọi hành vi đạo đức của con người. Về vấn đề này, I. Cantor viết: "Để nhận thức thuần túy mở rộng tầm hoạt động thực tiễn của mình, cần thiết một dụng ý hay một mục đích tiên nghiệm với tính cách là một khách thể, khách thể đó không phụ thuộc vào mọi cơ sở lý luận, nó là yếu tố cần thiết của mệnh lệnh tuyệt đối. Khách thể đó chính là phúc lợi cao cả. Nhưng phúc lợi này không thể có được nếu thiếu sự giả định ba khái niệm của lý tính thuần túy, đó là: Tự do, Linh hồn bất tử, Thượng đế"².

Theo I. Cantor, Thượng đế là một lý tưởng toàn thiện, toàn mỹ, một quan toà phân xử và thẩm định mọi hành động của con người trong thế giới họ sống. Bởi vậy, cần khẳng định lại một dạng thần học mà bấy lâu nay người ta ít để ý tới: *Thần học đạo đức (Moral theology)* - đó là *tự do xét theo nghĩa tôn giáo*.

Đứng trên quan điểm lịch sử - cụ thể và quan điểm toàn diện, I. Cantor không chỉ nhìn nhận vấn đề tự do của con người với tư cách là tự do của một cá thể tách biệt xã hội, mà nhìn nhận vấn đề đó trong mối quan hệ với lịch sử phát triển tự do của loài người. Tư tưởng này ông trình bày trong các tác phẩm: *Ý niệm về lịch sử phổ biến trên bình diện công dân toàn cầu* (1784); *Dự đoán ban đầu về*

1. I. Cantor: *Các tác phẩm gồm 6 tập*, t.3, tr. 478.

2. *Sđđ*, t. 4, ph. I, tr. 468.

lịch sử loài người (1786); *Nhân chủng học* (1789); *Bức thông điệp cho một nền hoà bình vĩnh cửu* (1795); *Siêu hình học của các tập tục* (1797); *Bàn về giáo dục* (1803).

Theo I.Cantơ, trong thời đại nguyên thủy do lý tính chưa phát triển nên con người không có khả năng lựa chọn, nó đành chịu làm nô lệ cho các quy luật tự nhiên, nghĩa là phục tùng tính tất yếu một cách mù quáng. Trạng thái lịch sử đầu tiên của tự do là giai đoạn chuyển từ thời đại yên tĩnh hoà bình sang thời đại lao động và bất hoà với tư cách là một bước chuyển tiếp đến sự hình thành xã hội. Trong trạng thái tự do, con người là chủ thể lao động, cuộc sống săn bắt và hái lượm cơ bản đã chấm dứt, loài người chuyển sang nghề trồng trọt, chăn nuôi, chế tác công cụ lao động và các phương tiện sinh hoạt khác (nhờ nghề thủ công). Sự xuất hiện xã hội kéo theo sự hình thành *con người xã hội* - đó chính là một bước ngoặt lớn trong lịch sử nhân loại. Nhưng cũng từ đó làm phát sinh nhiều mâu thuẫn xã hội mà hạt nhân là tính đối kháng.

I. Cantơ cho rằng, trong giao tiếp xã hội, con người luôn cảm thấy mình có những tư chất bẩm sinh. Nhưng nếu hành động của con người phù hợp với sự hiểu biết của nó thì tất yếu sinh ra sự phản kháng của những cá nhân khác, và bản thân nó cũng chính là sự phản kháng. "Chính sự phản kháng đó - I. Cantơ viết - khơi dậy nơi con người nguồn sức lực, buộc nó khắc phục sự lười biếng bẩm sinh và thức tỉnh bởi thói háo danh, say mê quyền lực hay vụ lợi, nó tự tạo cho mình một vị thế đối với những tha nhân mà thực ra nó không thể chịu đựng được, nhưng cũng khó mà *lẩn tránh*"¹. Thiếu sự giao tiếp xã hội và sự xung đột, đối kháng thì con người không còn là con người nữa, vì mọi tư chất bẩm sinh của nó không được bộc lộ. Bởi vì "phương tiện được tự nhiên sử dụng để phát triển mọi tư chất bẩm sinh của con người là tính đối kháng

1. I. Cantơ: *Các tác phẩm gồm 6 tập*, t. 6, tr.11

của họ trong xã hội, mà tính đối kháng xét cho đến cùng chính là nguyên nhân lập nên trật tự hợp pháp của họ"¹.

Kết quả của sự đối kháng xã hội theo I. Cantor, chính là sự thiết lập một xã hội công dân pháp quyền phổ biến, trong đó các thành viên có thể giành được tự do trên cơ sở phải tôn trọng quyền tự do của người khác. Chỉ có trong một xã hội như vậy mới có thể đạt tới mục đích tối cao của tự nhiên là phát triển mọi tư chất bẩm sinh vốn có ở con người². Phương tiện để đạt đến một xã hội như vậy chính là *một nền hoà bình vĩnh cửu*; nghĩa là nhân loại phải vĩnh viễn loại bỏ mọi cuộc chiến tranh xâm lược giữa các dân tộc, đặc biệt là các cuộc chiến tranh xâm chiếm thuộc địa của các dân tộc văn minh châu Âu đối với các dân tộc kém phát triển và các thổ dân ở các vùng đất mà người châu Âu mới tìm thấy, bởi chiến tranh đồng nghĩa với đói nghèo, bất hạnh và chia rẽ. Nền hoà bình vĩnh cửu sẽ góp phần hợp nhất các dân tộc trên toàn cầu lại với nhau thành một khối thống nhất, giúp nhân loại tránh được những hiểm hoạ có tính toàn cầu.

Kể từ khi xuất hiện đến nay, đạo đức học của I. Cantor nói chung, mệnh lệnh tuyệt đối của ông nói riêng đã có nhiều lời bình phẩm khen chê khác nhau. Trong tác phẩm *Chống Duy Rinh*, Ph. Ăngghen cho rằng, đạo đức học tư sản nói chung, đạo đức I. Cantor nói riêng mang tính nhân đạo trừu tượng, bởi vì nó phản ánh những giá trị chung chung, trong khi đó, đạo đức là sản phẩm của "những quan hệ thực tiễn" cho nên "Không có đạo đức nào là chân chính cả, nếu nói theo ý nghĩa tuyệt đối cuối cùng... mỗi giai cấp đều có đạo đức riêng của mình"³. V. Ph. Asmus đã tổng quát

1. I. Cantor: *Các tác phẩm gồm 6 tập*, tr.11.

2. *Sđđ*, tr. 12.

3. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t. 20, tr. 136.

hoá đạo đức học của I. Cantơ bằng ba mệnh đề ngắn gọn sau: "Chủ nghĩa hình thức; Sự chối bỏ việc xây dựng đạo đức với tư cách là một học thuyết về những điều kiện và phương tiện đưa con người đến *hạnh phúc*; Sự đối lập giữa *nghĩa vụ đạo đức với lòng ham muốn*, trước hết là lòng *ham muốn xác thịt*"¹. Skripnhic trong cuốn *Mệnh lệnh tuyệt đối của I. Cantơ* có lẽ là người nhìn nhận về I. Cantơ khách quan hơn cả; ông cho rằng" đạo đức học của I. Cantơ là sản phẩm của thời đại tư sản. Chính các quyền lợi của giai cấp tư sản đã xác định khuynh hướng xã hội và khuynh hướng tư tưởng của hệ thống đạo đức này... điểm yếu của đạo đức học I. Cantơ cũng chính là điểm mạnh của nó. Điều này là nghịch lý, nhưng nghịch lý đó có cơ sở thực tiễn sâu sắc. Bởi vì, số phận của các học thuyết triết học không phải lúc nào cũng phụ thuộc vào nội dung phong phú của nó, mà được hình thành dưới ảnh hưởng của các quyền lợi và tâm lý xã hội"².

Bỏ qua tất cả những gì là hạn chế, chúng ta thấy đạo đức của I. Cantơ nói chung mệnh lệnh tuyệt đối của ông nói riêng, cơ những giá trị thời đại đáng lưu ý. Là một người có tinh thần phê phán sâu sắc và khả năng tiên tri lịch sử, nhà triết học cổ điển Đức đã đặt ra *một số tình huống có vấn đề* cho cả lịch sử hiện tại và lịch sử tương lai của nhân loại, đó là;

Thứ nhất, ông nhận thấy rằng, sự phân hoá giàu nghèo trong chủ nghĩa tư bản có nguy cơ dẫn tới suy thoái hoá đạo đức, dẫn đến tình trạng làm cho con người đánh mất bản tính tự nhiên vốn có ban đầu của mình, bởi vậy trong bất kỳ tác phẩm lớn nhỏ nào của mình có đề cập vấn đề đạo đức ông cũng luôn nhắc đến *giá trị người, hay tính nhân loại nói chung*. Về vấn đề này, Skripnhic đã

1. V. Ph. Asmus: *I. Cantơ*, Nxb. Mátxcova, 1973, tr. 327.

2. A.P. Skripnhic: *Mệnh lệnh tuyệt đối của Cantơ*, Nxb. Mátxcova, tr.35.

có nhận xét khá lý thú: "Các nhà triết học cổ đại trung đại và cận đại khi nghiên cứu vấn đề đạo đức đều giống nhau ở chỗ, chỉ nhìn nhận vấn đề đạo đức của thời đại mình, giai cấp mình. Còn I. Cantơ nhìn nhận đạo đức như một hiện tượng lịch sử xã hội vượt lên trên thời đại. Đạo đức theo ông là một hiện tượng chân chính, chân thành, quý giá và mang tính tiếp nối giữa các thế hệ. Toàn bộ lâu đài đạo đức học của I. Cantơ được xây dựng trên quan điểm cho rằng, đạo đức có giá trị phổ quát - tất yếu, không phụ thuộc vào bối cảnh không gian và điều kiện thời gian"¹.

Theo quan điểm của chúng tôi, luận điểm này trong đạo đức học I. Cantơ có ý nghĩa phương pháp luận to lớn cho chúng ta trong thời đại ngày nay khi nghiên cứu những giá trị toàn nhân loại. Bởi vì, trước đây do nhiều nguyên nhân khác nhau chúng ta "quá nhấn mạnh tính giai cấp một cách phiến diện, sai lệch cho nên không chú ý kế thừa những giá trị của nhân loại. Nhiều gia đình ít chú ý tới giáo dục gia phong, gia lễ cho con cái. Điều đó là nguyên nhân tạo ra những khiếm khuyết về nhân cách trong một bộ phận thanh thiếu niên hiện nay"². Cũng ý tưởng như vậy, GS. Trần Đức Thảo trong cuốn *Vấn đề con người và chủ nghĩa lý luận không có con người* cho rằng "dĩ nhiên là trong xã hội có giai cấp, con người là con người giai cấp, quan điểm giai cấp là hoàn toàn đúng đắn và căn bản. Nhưng nếu tuyệt đối hoá quan điểm giai cấp, tựa hồ như ngoài giai cấp thì không còn gì nữa, tức là phủ định con người theo nghĩa chung của loài người, phủ định con người nói chung"³. Theo ông, vì tuyệt đối hoá tính giai cấp trong con người nên nếu có ai đó bị coi là mất lập trường giai cấp thì anh

1. A.P. Skripnic: *Mệnh lệnh tuyệt đối của Cantơ*, Sđd, tr. 9-10.

2. Bộ Giáo dục và Đào tạo: *Giáo trình Chủ nghĩa xã hội khoa học*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2004, tr. 272.

3. Trần Đức Thảo: *Vấn đề con người và chủ nghĩa lý luận không có con người*, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 2000, tr.35.

ta bị mất chỗ đứng trong cộng đồng, mà đây là điều đáng sợ; bởi nỗi sợ này luôn ám ảnh, cho nên không ai dám đấu tranh chống tiêu cực. Như vậy, tính nhân loại hay giá trị người nói chung là nền tảng đạo đức của mỗi con người, từ nền tảng vững chắc đó tính giai cấp, tính dân tộc mới được hình thành. Trong quá trình phát triển của lịch sử, tính nhân loại, tính dân tộc dường như ít bị thay đổi, trong khi đó, tính giai cấp thì luôn biến đổi theo sự vận động của các hình thái kinh tế xã hội. Điều này nhắc nhở chúng ta là phải có một thái độ thật sự khoa học khi tiếp nhận các giá trị đạo đức của nhân loại, tránh quan điểm tuyệt đối hoá tính giai cấp, tính dân tộc trong việc giữ gìn và phát huy các giá trị đạo đức.

Thứ hai, trong đạo đức học của mình, nhà triết học Đức không chỉ đề cao giá trị nhân loại trong con người, mà ông còn đề cao ngay chính bản thân con người. Theo ông, con người là một tồn tại tối cao nhất trong mọi tồn tại hiện có trong vũ trụ. "Chỉ có con người - I. Cantor viết - mới trở thành lý tưởng của cái đẹp, trong tất cả mọi tồn tại của thế giới chỉ có con người trong diện mạo của nó với tư cách là một tồn tại biết suy nghĩ mới có thể là lý tưởng của sự hoàn thiện"¹; mọi hành động của loài người phải xuất phát từ mục đích của con người, mà mục đích cao nhất của con người chính là tự do, tự chủ; bởi vì "con người lệ thuộc người khác thì không còn là người nữa. Anh ta đã đánh mất danh hiệu của mình và trở thành nô lệ của người khác... mà nô lệ là cái ác lớn nhất trong bản chất con người"². Con người là chủ thể có nhân cách, đồng thời là chủ thể hành động, nó cũng là mục đích tối cao của tự nhiên, cho nên "con người có mục đích tự thân, nghĩa là không một ai có thể sử dụng nó như một phương tiện nếu không vì mục đích của chính

1. I. Cantor: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcova, t.5, tr.237 (tiếng Nga).

2. *Sđd*, t. 2, tr. 220.

con người"¹. Với quan điểm này, nhà triết học cổ điển Đức đã dự báo rằng, trong tương lai *vấn đề nhân quyền* (human rights) sẽ trở thành một trong những vấn đề cốt yếu của nhân loại, và điều đó hiện nay đã trở thành hiện thực. Quan điểm này của I. Cantor càng có ý nghĩa to lớn trong *cuộc đấu tranh chống chủ nghĩa khủng bố* hiện nay của loài người. Với bản chất nham hiểm của mình, chủ nghĩa khủng bố đã bắt cóc con tin, biến họ thành phương tiện để đạt mục đích chính trị.

Thứ ba, sống trong thời đại khoa học đang phát triển, nhà triết học Đức đã cảm nhận và dự báo rằng, khoa học là con dao hai lưỡi; nó mang lại cho nhân loại nhiều giá trị vật chất, nhưng nếu tuyệt đối hoá, thì nó cũng sẽ mang lại nhiều hậu hoạ khôn lường như làm tha hoá đạo đức và huỷ hoại môi trường tự nhiên sinh thái. Điều dự báo của I. Cantor đã trở thành hiện thực ở phương Tây sau đó. "Một xã hội phương Tây giàu có về vật chất lại nghèo nàn về văn hoá, tinh thần; tăng trưởng nhanh về kinh tế lại suy thoái nhanh về văn hoá, đạo đức"². Đó cũng là nguyên nhân làm phát sinh các trào lưu triết học phương Tây hiện đại mà mục đích chủ yếu là tập trung luận giải vấn đề con người. Về vấn đề này, TS. Nguyễn Văn Huyền nhận xét: "Ý tưởng nhân đạo của triết học I. Cantor cho đến hôm nay vẫn còn giữ nguyên tính chất thời sự. Nó cho ta phương pháp nhìn nhận tương lai để đấu tranh chống lại chủ nghĩa phi nhân đạo của thuyết vị khoa học - kỹ thuật hiện đại; chống lại quan niệm tách biệt mâu thuẫn và đối lập giữa tiến bộ khoa học - công nghệ với tiến bộ xã hội loài người; và ý nghĩa lớn lao nhất có tính chất nhân loại bao trùm nhất là nó cho ta thấy

1. I. Cantor: *Các tác phẩm gồm 6 tập*, t. 4, ph. I, tr. 413 - 414.

2. Hội đồng Trung ương chỉ đạo biên soạn giáo trình quốc gia các bộ môn khoa học Mác - Lênin và tư tưởng Hồ Chí Minh: *Giáo trình triết học Mác - Lênin*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1999, tr. 641.

rằng, ý nghĩa cuộc sống con người không phải là cái gì trừu tượng mà là thực tiễn cụ thể; hơn nữa, không chỉ là cụ thể của hiện tại mà còn của tương lai, của những khả năng"¹

Thứ tư, bằng những ý tưởng nhân đạo độc đáo, I. Cantơ đã dự báo được xu hướng toàn cầu hoá, xu hướng hợp tác chuyển đổi đầu thành đối thoại của loài người xuất phát từ mục đích chung của nó. Ông cũng giống như David Korten sau này "hình dung loài người giống như những vị khách đồng hành đang cùng nhau bay vào tương lai trên cùng một con tàu vũ trụ (trái đất) với một nguồn năng lượng dự trữ (tài nguyên) đang có nguy cơ cạn kiệt. Con tàu ấy chẳng có xuống cấp cứu, cũng không hề có phao cứu sinh. Con người phải tìm cách tự cứu lấy mình"².

Xét từ góc độ lịch sử, quan điểm đạo đức học của I. Cantơ không phải là mới, bởi trước ông ở phương Đông cổ đại, Khổng Tử cũng đã từng nêu cao tư tưởng *Đức nhân* với luận đề "kỷ sở bất dục, vật thi ư nhân; kỷ sở đạt nhi đạt nhân". Còn Đức Phật Thích Ca thì đòi hỏi con người phải tuân theo *Bát chính đạo* để tự giải thoát mình, để cứu nhân độ thế. Quan điểm đạo đức tương tự chúng ta cũng có thể tìm thấy trong *Nhà nước lý tưởng* của Platôn, trong *Chủ nghĩa xã hội không tưởng* của Tômát Mors, Campanella, XanhXimông, v.v.. Điều đáng nói ở đây là, nhà triết học Đức đã vượt lên trên họ khi cho rằng, những quan niệm đạo đức của ông là lý tưởng, để đạt được lý tưởng đó thì nhân loại còn cần phải phấn đấu nhiều; ý tưởng này được đề cập đến trong *Bàn về giáo dục* tác phẩm cuối cùng của ông: "Chúng ta đang sống trong thời đại kỷ cương, văn hoá và văn minh, nhưng thời đại đạo đức trở

1. Nguyễn Văn Huyền: *Triết học I. Cantơ*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1996, tr.282.

2. Hồ Sỹ Quý và Lưu Minh Văn: *Phạm trù nhân loại*, Tạp chí triết học, số 7-2001, tr. 47.

thành phố quất thì hãy còn xa mới đạt đến. Về tình trạng hiện nay của loài người, có thể nói rằng, sự hưng thịnh của một số quốc gia đi liền với sự bất hạnh của đa số công chúng. Và còn một vấn đề đặt ra, bây giờ sống trong trạng thái văn hoá, liệu chúng ta có hạnh phúc hơn thời nguyên thuỷ không. Trong thực tế, cần phải làm như thế nào cho loài người trở nên hạnh phúc nếu không làm cho họ trở nên đạo đức và thông minh? Đến khi đó điều ác có vì thế mà giảm thiểu không?"¹.

Hai trăm năm đã trôi qua, nhưng mệnh lệnh tuyệt đối của I. Cantor như một bức thông điệp hoà bình vẫn còn vang vọng trong tâm thức loài người, nhắc nhở họ rằng, loài người hãy thông cảm, hợp tác, yêu thương và đùm bọc lẫn nhau; loài người hãy loại bỏ mọi sự xung đột, mọi cuộc chiến tranh ra ngoài lề cuộc sống để chung sống với nhau trong thế giới hoà bình.

1. I.Cantor: *Tiểu luận và thư từ*. Sđd, tr.455.

MỘT SỐ KHÓA CẠNH ĐẠO ĐỨC TRONG TRIẾT HỌC CANTƠ

LÊ THỊ THUYẾT*

Immanuel Cantơ (1724 - 1804) một trong những nhà triết học nổi tiếng, người sáng lập ra triết học cổ điển Đức. Với một tư chất thông minh, từ rất sớm, khi còn đang học ở trường đại học thuộc thành phố quê hương, Kenixbéc thuộc vùng Đông - Bắc nước Phổ, I.Cantơ đã say mê nghiên cứu không chỉ toán học và vật lý học, mà còn nghiên cứu cả triết học, vũ trụ học v.v.. Tốt nghiệp đại học thuộc loại xuất sắc, ông được Trường Đại học Kenixbéc giữ lại làm giảng viên của trường. Năm 1770, ông trở thành giáo sư và được cử làm giám đốc Trường Đại học Kenixbéc, năm năm sau, ông đã bảo vệ thành công luận án tiến sĩ triết học với đề tài: *Lịch sử tự nhiên và lý thuyết về thiên hà*¹

Thế giới quan triết học của I. Cantơ phát triển qua hai thời kỳ chính: Thời kỳ tiền phê phán (1746 - 1770) và Thời kỳ phê phán (sau năm 1770). Trong thời kỳ đầu - thời kỳ tiền phê phán I. Cantơ chủ yếu tập trung nghiên cứu "Triết học tự nhiên", tuy chịu ảnh hưởng quan điểm duy tâm và thần học của Lépniét,

* Tiến sĩ, Phó trưởng khoa Triết học - Phân viện Hà Nội - Học viện Chính trị quốc gia Hồ Chí Minh.

1. Nguyễn Văn Huyền: *Triết học Cantơ*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1996, tr. 28.

Vônphơ, nhưng về cơ bản, thời kỳ này I. Cantơ thể hiện quan điểm của một nhà duy vật khoa học tự nhiên với luận điểm nổi tiếng: "Hãy cho tôi vật chất, tôi sẽ xây dựng thế giới từ nó, nghĩa là hãy cho tôi vật chất, tôi sẽ chỉ cho các anh thấy, thế giới phải ra đời từ vật chất như thế nào".

Trên quan điểm duy vật khoa học tự nhiên, I. Cantơ đã "khởi xướng ra hai giả thuyết thiên tài, mà nếu không có hai giả thuyết này thì lý luận của khoa học tự nhiên ngày này không thể tiến lên được, - thuyết về nguồn gốc của hệ thống mặt trời... và thuyết thủy triều làm giảm tốc độ quay của quả đất, - từ ngày đó các nhà khoa học tự nhiên lại hoan nghênh I. Cantơ"¹.

Những công trình gắn bó giữa triết học với khoa học tự nhiên như: *Về vấn đề trái đất có già đi không, theo quy luật vật lý học?* (1754); *Sự ma sát của thủy triều* (1754); *Lịch sử tự nhiên đại cương và lý thuyết về thiên hà* (1755); *Sự ứng dụng siêu hình học có liên quan tới hình học trong triết học tự nhiên* (1756) v.v. của ông đã đặt nền móng cho quan niệm phát triển biện chứng về tự nhiên.

Năm 1770, I. Cantơ cho xuất bản tác phẩm *Về hình thức và các nguyên tắc của sự cảm thụ cảm tính và thế giới quan tiên nghiệm*, đánh dấu bước ngoặt quan trọng trong quan điểm triết học và thế giới quan của ông - bước chuyển từ Thời kỳ tiền phê phán sang Thời kỳ phê phán. Nhiệm vụ của Thời kỳ phê phán là phải xây dựng một hệ thống triết học theo quan điểm duy tâm tiên nghiệm dựa trên sự "phê phán" toàn bộ các vấn đề triết học đã có từ trước tới nay. Hệ thống ấy được ông trình bày chủ yếu trong ba tác phẩm chính:

- *Phê phán lý tính thuần túy* (1781).
- *Phê phán lý tính thực tiễn* (1788).

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t.20, tr. 492.

- *Phê phán năng lực phê phán* (1790).

Trong *Phê phán lý tính thuần túy*, I. Cantor chủ yếu bàn về vấn đề *tri thức*: Tri thức con người thuộc loại tri thức nào? Con người có thể tri thức những gì? và không thể tri thức những gì? Cuốn sách này, theo như lời của I. Cantor thì đây “chỉ là một biên khảo về phương pháp luận chứ không phải một hệ thống khoa học. Tuy nhiên nó cũng vạch ra tất cả phạm vi của lý trí, xét về phương diện cơ cấu nội tại và giới hạn của lý trí”¹.

Cuốn *Phê phán lý tính thực tiễn* I. Cantor tập trung giải quyết những vấn đề liên quan đến đời sống đạo đức của con người: hành vi đạo đức khác với hành vi vô luân chỗ nào? Tri thức đạo đức và tri thức khoa học khác nhau ở đâu? Châm ngôn và luật đạo đức có gì giống nhau và khác nhau hay không? v.v.. Còn các vấn đề như: mâu thuẫn giữa lý trí và cảm giác; giữa đối tượng cuốn *Phê phán lý tính thực tiễn* với *Phê phán lý tính thuần túy* v.v. được ông giải quyết trong cuốn *Phê phán năng lực phán đoán*.

Nhiệm vụ hàng đầu của hệ thống triết học mới triết học thời kỳ phê phán của I. Cantor là phải xác định bản chất của con người, cũng như vị trí của con người trong triết học, điều này đã được ông thể hiện trong phần nhập đề cuốn *Luân lý* như sau: “Lĩnh vực của triết học quy về bốn câu hỏi này: Tôi có thể tri thức gì? Tôi phải làm gì? Tôi có quyền hy vọng gì? Con người là gì?” I. Cantor nói tiếp “tất cả chỉ là vấn đề con người, bởi vì ba câu hỏi trên cùng quy về câu thứ tư” tức là “con người là gì?”, trong câu hỏi đó lĩnh vực đời sống đạo đức được I. Cantor đặc biệt quan tâm và ông đã có những đóng góp nhất định trong việc làm sâu sắc thêm tư tưởng nhân đạo chủ nghĩa.

Trong đạo đức học của I. Cantor, “*Thiện chí*” phải được coi là

1. Xem: GS.TS. Trần Thái Đình: *Triết học I. Cantor*, Nxb. Văn Mới, 1974, tr. 19.

phạm trừ trung tâm và thể hiện bản chất của đạo đức học Cantơ. Mở đầu chương I cuốn *Những nền tảng của khoa siêu hình học về luân thường* ông viết: "Trong số tất cả những sự được ta quan niệm là tốt lành ở trần gian này, và nói ngay ở ngoài trần gian này, không một sự gì được ta coi là tốt hoàn toàn, ngoại trừ thiện chí" I. Cantơ viết tiếp: "Thiện chí... được coi là thiện vì hành động ước muốn của ta nghĩa là nó tốt tự nó: bởi thế, xét theo bản chất của nó, nó phải được coi là quý giá vô cùng hơn cả những gì ta có thể nhờ nó mà thực hiện lòng thỏa mãn một xu hướng, hoặc thỏa mãn tất cả các xu hướng đi nữa" Luận điểm này của I. Cantơ được coi là "một trong những công thức đặc sắc I. Cantơ dùng để trình bày quan niệm của ông về đạo đức" (Lời bình của Victor Delbos)¹.

Với Cantơ, "thiện chí" được coi là thước đo hành vi đạo đức và là chân lý "hiển nhiên và tiên thiên". Hiển nhiên bởi vì phán đoán và tính chất thiện, ác của hành vi mang tính chất trực tiếp, rõ ràng, không cần chứng minh, không cần biện luận gì cả. Nó có tính "tiên thiên" bởi vì không do thực tập mà có, đó là cái do tạo hóa phú bẩm cho mọi người. Ông viết "về những điều liên can đến hết mọi người, chúng ta không thể tố cáo tạo hóa đã phân phát các ân huệ không đồng đều: bởi đó, trong việc nhận định những cứu cánh thiết yếu của bản tính con người, những triết thuyết cao nhất cũng không dẫn ta đi xa hơn lương tri mà thiên nhiên phú bẩm cho mọi người"².

Với phạm trừ "thiện chí" I. Cantơ đã thể hiện quan điểm duy tâm trong việc luận giải bản chất của đạo đức - cái do tạo hóa sinh ra đó là "chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm" như chính ông thừa nhận. Trong tác phẩm *Lútích Phoiđác và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức*, Ph. Ăngghen viết rằng: "chủ nghĩa duy tâm chẳng

1, 2. GS.TS. Trần Thái Đình: *Triết học I. Cantơ, Sđd*, tr.167, 170-171.

qua chỉ là sự theo đuổi những mục đích lý tưởng. Nhưng những mục đích đó, nhiều lắm, cũng chỉ liên quan một cách tất nhiên tới chủ nghĩa duy tâm của I. Cantor và với mệnh lệnh tuyệt đối của I. Cantor thôi; song, ngay cả I. Cantor cũng gọi triết học của mình là "chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm" và như thế quyết không phải vì triết học ấy cũng bàn đến cả những lý tưởng đạo đức"¹. I. Cantor rất lấy làm hài lòng với phạm trù *thiện chí*, mặc dù "- như C. Mác và Ph.Ăngghen nói -" *việc thực hiện thiện ý* ấy, sự hài hoà giữa thiện ý ấy với những nhu cầu và dục vọng của cá nhân *sang thế giới bên kia*. Các ông còn cho rằng, sai lầm lớn nhất của I. Cantor ở đây là đã "không nhận thấy rằng lợi ích vật chất và *y chí* do quan hệ sản xuất vật chất chi phối và quyết định là cơ sở của những tư tưởng lý luận ấy... biến ý chí ấy thành những quy định khái niệm thuần túy về mặt tư tưởng và những định đề về đạo đức"². Do đó, đạo đức học của I. Cantor là đạo đức học duy tâm, không ra đời từ đời sống hiện thực của con người mà được xây dựng trên cơ sở "lý trí" thuần túy, tức là "đạo đức" đẻ ra "đạo đức".

Một tâm điểm khác đáng chú ý trong đạo đức học của I. Cantor là mối quan hệ giữa *tự do và quy luật đạo đức*. Theo I. Cantor, ở lĩnh vực đạo đức, con người sống ở hai thế giới: *Một là*, Thế giới hiện tượng luận, nơi mà mọi cái diễn ra theo quy luật của tự nhiên, trong thế giới này, tự do của con người là thứ yếu chỉ diễn ra trong khuôn khổ *giác tính*; *Hai là*, Thế giới "vật tự nó". Ở đây con người hoàn toàn có khả năng làm chủ các quy luật tự nhiên, do đó, con người có tự do. Sự tách rời về nguyên tắc giữa "hiện tượng" với những sự vật do hiện tượng biểu hiện, cảm giác với vật bị cảm

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.21, tr. 4.

2. *Sđđ*, t.3, tr.267.

giác; giữa vật tự nó với vật cho ta, cũng như việc thừa nhận sự tồn tại của "vật tự nó" nhưng tuyên bố rằng "không thể nhận thức được vật tự nó" vì nó thuộc vào lĩnh vực ở thế giới "bên kia" mà sự hiểu biết của chúng không thể đạt tới, chỉ có lòng tin mới phát hiện ra được... của I. Cantơ đã bị Lênin phê phán¹ và Lênin cho rằng "vật tự nó chỉ là một trừu tượng trống rỗng, không có chân lý"².

Với I. Cantơ, tự do là cái cao giá nhất ở trên đời này, không một cái gì khác "chỉ có con người và cùng với nó, mỗi người là mục đích của chính bản thân mình" I. Cantơ đã nói như vậy - Tự do, đó là lý tưởng đạo đức cao cả nhất của nhân loại. Với I. Cantơ "ý chí tự do và ý chí tuân theo các quy luật của đạo đức là như nhau". Tự do và quy luật đạo đức gắn bó chặt chẽ với nhau. Không có đạo đức thì không có tự do cũng như thiếu tự do thì không thể có đạo đức, không thể có cái này mà không có cái kia. Về vấn đề này I. Cantơ viết: "Chính quy luật đạo đức được đặt ra trước mắt ta và dẫn ta tới quan niệm tự do, xét như tự do được biểu tượng như một nguyên tắc quyết định cho ý chí ta, một nguyên tắc không bị chi phối bởi một điều kiện khả giác nào hết, nhưng hoàn toàn độc lập đối với những điều kiện khả giác".

Theo I. Cantơ, tất cả những nguyên tắc hành động dựa trên thực nghiệm đều không xứng với bản chất cao quý của tự do và bản chất quy luật đạo đức. Với ông, hành động theo quy luật đạo đức phải dựa trên lý trí, lấy lý trí soi sáng cho hành động, còn hành động dựa trên kinh nghiệm, theo châm ngôn là hành động theo chủ quan và dễ thiên lệch. I. Cantơ viết: Những mệnh lệnh của quy luật đạo đức có một giá trị khách quan và chúng hoàn

1. Xem V.I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến bộ, Mátxcơva, 1981, t.18, tr. 116.

2. *Sđđ*, t.29, tr.116.

toàn khác với những châm ngôn vì châm ngôn là nguyên tắc chủ quan. Theo lôgic đó, I. Cantor đi đến kết luận: quy luật đạo đức có giá trị cho tất cả những hữu thể có lý trí, những hữu thể thuộc *Thế giới khả niệm*. Nhờ sinh hoạt theo quy luật đạo đức cho nên con người được coi là "Thành phần của một triều đại những cứu cánh" - đó là một cộng đồng người gồm những hữu thể có lý trí, sử dụng khả năng tự do của mình để sống dưới sự chi phối của những quy luật đạo đức.

Trong tư tưởng đạo đức của I. Cantor, sự "tự chủ" của con người được coi như yếu tố nền tảng, căn bản nhất. Mỗi khi con người không tự chủ được bản thân thì con người sẽ mất tự do, tự chủ được coi là nghĩa tích cực của tự do. Nhờ có tự chủ theo cách nói của I. Cantor là sự tự trị con người mới nhận thức được trách nhiệm, bổn phận và nghĩa vụ đạo đức của mình trước xã hội. Với ý nghĩa đó, ông cho rằng vấn đề "tự trị" là vấn đề quan trọng số một của khoa học đạo đức, vì "sự tự trị của ý chí là nguyên tắc duy nhất của tất cả các quy luật đạo đức và của tất cả các bổn phận tương ứng với các quy luật đó" (I. Cantor).

Do đã đề cao sự tự trị cho nên I. Cantor đã phê phán mọi học thuyết đạo đức xây dựng trên nguyên tắc "ngoại trị", ông phủ nhận những nguyên tắc đạo đức không xây dựng trên cơ sở sự tự trị, tính tự quyết và ý chí thuần túy đạo đức mà lại xây dựng trên cơ sở sự cưỡng ép từ bên ngoài (giáo dục, luật pháp, ý chí của thượng đế) v.v..

Chúng ta có thể khẳng định, đạo đức học của I. Cantor là đạo đức học duy tâm, quan niệm đạo đức của ông, không xuất phát từ đời sống hiện thực, từ các mối quan hệ vốn có giữa người với người trong hoạt động, giao tiếp, lao động sản xuất, đấu tranh xã hội... mà xuất phát từ "lý trí" từ những khái niệm "thuần túy về mặt tư tưởng". Tuy nhiên, nếu gạt bỏ tính chất duy tâm thân bí trong

đạo đức học của Cantơ, chúng ta vẫn có thể tìm thấy những yếu tố hợp lý nhất định. Chẳng hạn, I. Cantơ nói rằng: Con người tốt là con người không phải hành động "theo bốn phận" mà hành động "vì bốn phận". Ông giải thích, hành động theo bốn phận là hành động dưới sự chỉ dẫn, thúc ép của người khác - là bắt buộc, cưỡng chế còn như hành động "vì bốn phận" là hành động vì chính ta ý thức được rằng đó là việc cần phải làm, ta tự giác làm, ở đây có "sự tự do" trong hành động được sự thôi thúc của chủ thể đạo đức.

Ông có lý khi nêu ví dụ: Một người nào đó làm một việc gọi là "tốt", là "thiện", nhưng làm việc đó để "lấy tiếng" hay vì rủ lòng thương hại... đều không chứa đựng giá trị đạo đức. Theo ông, hành vi đó chỉ có giá trị đạo đức khi việc làm ấy không có vụ lợi và hoàn toàn tự do.

Hoặc là khi nói về phẩm giá, I. Cantơ cho rằng phẩm giá là cái cao nhất, không có gì thay thế nó được. Ông viết: "khi một sự vật có một giá, người ta có thể thay thế nó bằng một sự vật tương đương. Còn khi một sự vật vượt trên tất cả mọi giá, và như vậy không có gì được coi là tương đương với nó thì ta nói nó có một phẩm giá.

I. Cantơ cũng có lý khi ông đề cao vai trò của đạo đức trong đời sống xã hội. Theo ông "Nếu thiếu sự phát triển cần thiết của tư tưởng đạo đức thì cái gì mà người có văn hóa gọi là cao cả, đối với những người chưa phát triển văn hóa chỉ là điều sợ hãi"¹. Chúng ta sẽ không hình dung nổi một xã hội mà ở đó lại vắng bóng hay thiếu sự hiện diện của đạo đức. Cuộc sống chúng ta chứng tỏ rằng, xã hội càng tiến bộ, khoa học càng phát triển người ta càng cần đến đạo đức - đặc biệt là nền đạo đức tiến bộ, mang tính nhân bản, nhân ái sâu sắc.

1. Xem: Đỗ Huy: *Chân Thiện - Mỹ sự thống nhất là đa dạng văn hoá nghệ thuật*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 1994, tr.5, 27.

Hai trăm năm đã trôi qua kể từ ngày nhà sáng lập triết học cổ điển Đức qua đời, lịch sử đã có nhiều biến động, nhân loại đã nhìn nhận, đánh giá ông dưới nhiều góc độ khác nhau, đánh giá ông ở những mức độ không giống nhau, dẫu sao, những giá trị đạo đức tích cực của ông - đặc biệt là những ý tưởng nhân đạo cao cả trong triết học I. Cantơ - cho đến nay vẫn còn giữ nguyên giá trị lịch sử của nó.

Bản sao lưu trữ

QUAN NIỆM CỦA I. CANTƠ VỀ NIỆM TIN TÔN GIÁO VÀ VAI TRÒ CỦA Ý THỨC ĐẠO ĐỨC TRONG VIỆC TẠO DỰNG NIỆM TIN CHO CON NGƯỜI

ĐẶNG HỮU TOÀN

Triết gia vĩ đại người Đức I. Cantơ (1724 - 1804) đã đi vào lịch sử triết học nhân loại với tư cách người sáng lập nền triết học cổ điển Đức, người tạo nên “bước ngoặt Côpécnic” trong lịch sử tư tưởng triết học nhân loại bằng một hệ thống triết học độc đáo - triết học “phê phán” hay chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm, bằng một phép biện chứng cũng độc đáo như vậy - phép biện chứng tiên nghiệm, phép biện chứng mà với nó, ông đã đặt dấu chấm hết cho sự tồn tại của phương pháp tư duy siêu hình từng thống trị tư tưởng Tây Âu suốt hai thế kỷ XVII - XVIII. Không chỉ thế, với bộ ba tác phẩm *Phê phán* đã trở thành bất hủ - *Phê phán lý tính thuần túy* (1781), *Phê phán lý tính thực tiễn* (1788), *Phê phán năng lực phán đoán* (1790), và đặc biệt là với *Tôn giáo chỉ tồn tại trong khuôn khổ của lý tính* (1794) - tác phẩm lớn cuối cùng, kết thúc 20 năm tiến hành một sự nghiệp mà không một nhà triết học nào trước đó có được - sự nghiệp “phê phán lý tính”, I. Cantơ đã đưa ra

* Phó giáo sư, tiến sĩ, Phó tổng biên tập Tạp chí Triết học.

một quan niệm cũng hết sức độc đáo về *niềm tin tôn giáo* và *vai trò của ý thức đạo đức trong việc tạo dựng niềm tin cho con người*.

Kỷ niệm 280 năm ngày sinh, 200 năm ngày mất của I.Cantơ, trong bài viết này, chúng tôi chỉ nói về quan niệm đó của ông với hy vọng góp phần cùng độc giả làm rõ tính độc đáo của nó.

Nói đến quan niệm của I.Cantơ về niềm tin tôn giáo và vai trò của ý thức đạo đức trong việc tạo dựng niềm tin cho con người, trước hết chúng tôi muốn lưu ý rằng, tư tưởng chủ đạo, nội dung cơ bản của tác phẩm được coi là điểm kết thúc sự nghiệp “phê phán lý tính” của triết gia vĩ đại người Đức này đã thể hiện một khát vọng lớn lao của ông – khát vọng hạn chế khả năng của nhận thức lý luận mang tính khách quan để bảo vệ cho quyền lực tối cao của niềm tin và sự nhận thức duy lý - trực giác về Thượng đế. Trong lời tựa viết cho lần xuất bản thứ hai tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy*, khi nói về nội dung của tác phẩm lớn cuối cùng trong sự nghiệp sáng tạo của mình, chính I.Cantơ đã thừa nhận: “Tôi đã buộc phải hạn chế (anfheben - lột bỏ, xoá bỏ) *tri thức* để giải phóng và tạo chỗ đứng cho *niềm tin*”¹.

Lời thừa nhận đây ẩn ý nhưng cô đọng đó không hoàn toàn chuẩn xác, chưa đủ lột tả thế giới quan và quan niệm của I.Cantơ về niềm tin tôn giáo. Khi tiến hành “phê phán lý tính”, I.Cantơ đã không hề “hạn chế” cũng không hề “xoá bỏ” bất kỳ một thành tựu thực sự nào của tri thức khoa học đương thời. Bất kỳ ai đã từng đọc các tác phẩm của I.Cantơ đều dễ dàng nhận thấy rằng, đối với những thành tựu đó, ông thể hiện hoàn toàn không phải với tư cách kẻ buộc tội, mà ngược lại, với tư cách người bảo vệ, người biết phân biệt và bảo vệ một cách đáng thuyết phục chính những cái có giá trị lý luận vĩnh hằng. Sự “phê phán” của I. Cantơ không hẳn

1. I. Cantơ: *Tác phẩm gồm 6 tập*, Nxb. Mátxcova, 1964, t.3, tr. 95 (tiếng Nga).

chĩa vào “lý tính” con người như nó đang được thực hiện trong nghiên cứu khoa học, mà chủ yếu là chĩa vào “những thiên kiến của chủ nghĩa duy lý”, vào “sự tự nghi ngờ, tự lòi cuốn mình của lý tính” con người. I.Cantơ chỉ phê phán, đả phá quan niệm mang tính tư tưởng hệ về khoa học xuất hiện ở thế kỷ XVII - XVIII dưới ảnh hưởng sâu nặng của lối tư duy siêu hình, của cách tiếp cận tư biện thuần túy, quan niệm mà sau này được phổ biến rộng rãi nhưng không phải ở thời đại của I.Cantơ, mà ở thời đại chúng ta. Ông kiên quyết chống lại niềm tin cho rằng mọi vấn đề xuất hiện trong bối cảnh đời sống cá nhân của con người đều có thể được giải quyết bằng những phương tiện lý luận khoa học.

Chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm, triết học “phê phán” của I.Cantơ càng phát triển sâu hơn thì chúng ta càng thấy rõ hơn khuynh hướng chủ đạo của nó - chĩa mũi nhọn chống lại khát vọng đưa vào khoa học những ý đồ nhận thức luận đã được hình thành trong thời kỳ thống trị tuyệt đối của tôn giáo. I.Cantơ đã đưa ra một “mệnh lệnh triết học” cấm mọi mưu toan sử dụng các thành tựu khoa học để đáp ứng các nhu cầu tinh thần mà hàng thế kỷ đã bắt con người phải tìm kiếm chỗ dựa ở tri thức ma thuật, mang tính chất tiên tri và linh cảm. Để cản trở và ngăn không cho sự đáp ứng các nhu cầu đó giữ mãi địa vị thống trị độc tôn của nó, I.Cantơ đã xây dựng *thuyết bất khả tri* - học thuyết về tính không thể nhận thức được thế giới các “vật tự nó” nằm “ngoài khuôn khổ của kinh nghiệm có thể có” của con người. Ở đây, cần lưu ý rằng, càng phát triển hơn nữa thuyết bất khả tri đó, I.Cantơ càng bộc lộ rõ hơn khuynh hướng *chống chủ nghĩa phi duy lý* của mình, càng phê phán một cách gay gắt hơn nữa mưu toan dựa vào khoa học (bằng con đường trực giác thần thoại, linh cảm), vào tri thức về cái không thể biết. Chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm, triết học “phê phán” của I.Cantơ thuyết phục con người hãy tin rằng, đối với các vấn đề mà lý luận khoa học có quyền né tránh, thì nói chung

không thể đưa ra lời lý giải xứng đáng với tên gọi “các chân lý đã được chứng minh” Với những luận giải hết sức độc đáo và cũng rất khó hiểu với nhiều người, ông có gieo vào đời sống con người chính cái niềm tin mà tri thức có thể đem lại cho con người.

Trái với hy vọng của các nhà thần học Đức đương thời, - những người hy vọng rằng trong chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm, trong triết học “phê phán”, I.Cantơ sẽ chỉ ra các chân lý hiển nhiên, mang tính linh cảm, trong tác phẩm “phê phán” thứ hai của mình *Phê phán lý tính thực tiễn* I.Cantơ lại đặt lên hàng đầu *tính xác thực hiển nhiên của ý thức đạo đức*. Ở đây, ý thức đạo đức được I.Cantơ gắn cho sứ mệnh vinh quang *giải phóng niềm tin tôn giáo*. Với tác phẩm này, người đọc có thể tin rằng, thuyết bất khả tri của I.Cantơ không hoàn toàn giống như thuyết bất khả tri của Đ.Hium. Rằng bản thân tính bất khả tri của tồn tại chỉ hiện diện đối với I.Cantơ trong khuôn khổ của một tri thức bất biến về cái Thiện và cái Ác, về cái đạo đức mà mọi người bắt buộc phải tuân theo, về cái đạo đức không thể có trong thế giới quan tôn giáo hiện tồn.

I.Cantơ đặt câu hỏi: Lẽ nào lại cần phải có đức tin ở chính nơi đã vốn có đức tin, và lẽ nào nhu cầu về đức tin lại có thể được đáp ứng bởi thế giới quan tôn giáo hiện tồn, bởi thế giới quan tôn giáo hiện hữu trong lịch sử? Trả lời những câu hỏi này, I.Cantơ đã trình bày theo một cách hoàn toàn mới nhiệm vụ luận chứng về phương diện triết học cho tôn giáo - đặt tôn giáo trước toà án của ý thức đạo đức.

Bản thân lôgic nghiệt ngã của vấn đề này đã biến sự “phê phán lý tính” của I. Cantơ thành sự phân tích đạo đức về thế giới quan tôn giáo hiện tồn và buộc ông phải tiến hành công việc mà lúc đầu, ông chưa ý thức được sự cần thiết vốn có của nó. Không phải tôn giáo “tồn tại ngoài khuôn khổ của lý tính”, mà “tôn giáo

chỉ tồn tại trong khuôn khổ của lý tính” đó là vấn đề mà I. Cantor đặt ra cho sự “phê phán lý tính” của mình.

Điều cần lưu ý ở đây là, chính trong quá trình phân tích thế giới quan tôn giáo, “triết học phê phán” của I.Cantor đã buộc phải đưa ra những lời phán quyết về hy vọng tìm kiếm các chân lý hiển nhiên của các nhà thần học Đức đương thời. Các nhà thần học Đức đã hy vọng rằng, bên ngoài “thế giới kinh nghiệm” không xác định và mâu thuẫn luôn có vấn đề không thể bác bỏ được, trong *Phê phán lý tính thực tiễn*, I.Cantor đã phát hiện ra rằng, bức tranh tôn giáo về thế giới là một mớ lộn xộn đầy những mâu thuẫn và bí ẩn. Hơn nữa, những mâu thuẫn và bí ẩn đó, theo ông, luôn làm cho điều quan trọng nhất - “lối tư duy có đạo đức” trở nên quá mức đối với mọi tín đồ. *Phê phán lý tính thực tiễn* của I.Cantor không đem lại cho các nhà thần học Đức đương thời thứ triết học mà ở đó, có “sự biện hộ cho niềm tin tôn giáo một cách không cần phải rào đón”, nó chỉ đem lại cho họ thứ triết học mà một cách khách quan, đã thể hiện ra là kẻ thù đạo đức lâu đời, khó có thể “đánh gục” của chủ nghĩa tín ngưỡng.

Có thể nói rằng, trong học thuyết của I.Cantor không có chỗ đứng cho thứ niềm tin có thể thay thế được tri thức, có thể bổ sung cho tính chưa đầy đủ và chưa hoàn hảo của tri thức. “Triết học phê phán” của I.Cantor bác bỏ mọi loại niềm tin nảy sinh ra từ nhu cầu khắc phục tính không xác định của thế giới xung quanh và loại trừ cảm giác về tính không được bảo đảm của sự sống con người. Chính vì lẽ đó mà, một cách có ý thức hay không có ý thức, “triết học phê phán” của I.Cantor nói chung, tác phẩm *Tôn giáo chỉ tồn tại trong khuôn khổ của lý tính* của ông nói riêng đã đứng ở phía bên kia trận tuyến với thần học, với các hình thức tôn giáo dựa trên niềm tin mù quáng.

I.Cantor đã luận chứng cho một sự thật hiển nhiên - đó là niềm tin tôn giáo mà trong đại đa số trường hợp đã tự thể hiện trong

lịch sử - trong các cuộc vận động tôn giáo (truyền giáo) - thành sự phục tùng một cách mù quáng các bậc tiên tri, các đấng siêu phàm với tư cách biến thể phi lý của sự toan tính. Bởi lẽ, chủ nghĩa tín ngưỡng, theo ông, đó là sự toan tính đến đại đột, còn niềm tin vốn có của tín đồ, qua mọi kiểm nghiệm, bao giờ cũng chỉ là thứ niềm tin yếu đuối vào sự linh cảm (thứ niềm tin tin rằng, có ai đó và ở đâu đó đang hay đã có một lý tính vượt ra ngoài những khả năng hiện thực của lý tính).

Khi phê phán thứ niềm tin tôn giáo đó, I.Cantơ vẫn giữ lại phạm trù “niềm tin” trong học thuyết của mình và đã đưa ra một quan niệm triết học mới về nó, quan niệm khác với các quan niệm đã có trong thần học và trong tâm lý học truyền thống.

I.Cantơ đặt ra cho “triết học phê phán” của mình mục đích tối cao là xác định bản chất con người trong mối quan hệ “con người - tự nhiên”, đem lại cho con người một cách nhìn nhận mới về thế giới, về chính bản thân mình, đưa con người tới tự do và hạnh phúc. Và, để đạt được mục đích này, theo ông, nó cần phải lý giải các vấn đề: “Tôi có thể biết được cái gì? Tôi cần phải làm gì? Tôi có thể hy vọng vào cái gì?”¹.

Khi lý giải vấn đề “Tôi có thể hy vọng vào cái gì?”, I.Cantơ đã đưa ra một quan niệm độc đáo về niềm tin. Ông cho rằng, hy vọng khác với niềm tin ở chỗ, hy vọng không bao giờ là sự khích lệ tự nó, tồn tại trước hành động và quy định mọi sự lựa chọn. Ở đâu mà hy vọng trở thành nguồn gốc của các giải pháp thực tiễn thì ở đó, bao giờ nó cũng hoặc là *niềm hy vọng*, hoặc là *niềm tin mù quáng* thay thế “một cách lén lút” cho tri thức mà về thực chất là cái có khả năng. Hy vọng là “cái có thể tha thứ được”, vì đó là nguồn an ủi của con người, nhưng với tư cách là sức mạnh khích lệ con người, nó luôn đòi hỏi phải có sự phê phán và thái độ thận trọng nhất đối

1. I. Cantơ: *Các tác phẩm gồm 6 tập*, t.3, tr.661.

với chính nó. Rằng, mọi hy vọng mang tính cảm tính một khi trở thành khát vọng sẽ chỉ đưa con người tới chỗ hưởng thụ cá nhân, vị kỷ, phi đạo đức. Kể cả “lý tính có học thức” một khi chỉ biết “đắm mình vào tư tưởng về một cuộc sống hưởng thụ và hạnh phúc cá nhân” sẽ chỉ khiến cho con người “ngày càng xa rời sự mãn nguyện chân chính”¹. Và do vậy, mỗi con người, theo I.Cantơ, đều phải có nghĩa vụ làm cho hy vọng chân chính, hiện thực của mình phát huy được sức mạnh vốn có của nó.

Nên lưu ý rằng, khi đặt ra những vấn đề cần giải quyết những vấn đề mà nhờ đó, triết học I.Cantơ khác với triết học truyền thống (triết học tư biện) - I.Cantơ cho rằng con người không có quyền đặt ra vấn đề “Tôi cần phải làm gì?” khi chưa tìm ra câu trả lời xác đáng cho vấn đề “Tôi có thể biết được cái gì?” Bởi lẽ, một khi đã không hiểu được giới hạn của tri thức đích thực, thì con người không bao giờ có thể đánh giá được ý nghĩa độc lập, chân chính của bốn phạm và của sự lựa chọn đạo đức tuyệt đối. Con người sẽ mắc sai lầm còn nghiêm trọng hơn nữa, nếu nó biến câu trả lời cho vấn đề “Tôi có thể hy vọng vào cái gì?” thành điều kiện để giải quyết vấn đề “Tôi cần phải làm gì?”, tức là khi biến niềm tin thành tiền đề cho bốn phạm.

Đây là điểm mấu chốt mà I.Cantơ đã dựa vào đó để đưa ra quan niệm triết học của mình về niềm tin. *Đối tượng của niềm tin* (dù đó là Thượng đế hay mục đích của lịch sử) *không thể là đối tượng của sự toan tính, không thể là một định hướng nào đó mà mỗi cá nhân có thể kiểm soát được hành động của mình*. Trong hành động thực tiễn, con người phải trông cậy hoàn toàn vào ý thức hiện hữu trong bản thân mình về “quy luật đạo đức”. *Niềm tin với tư cách là điều kiện cho con người lựa chọn hành động thực tiễn* sẽ làm cho “tính trong sạch” của động cơ đạo đức trở

1. I. Cantơ: *Các tác phẩm gồm 6 tập*, t.4, ph. I, tr. 230.

thành cái có khả năng hiện thực. I.Cantơ cho rằng, nếu niềm tin tôn giáo có quyền tồn tại, thì nó chỉ tồn tại với tư cách là cái an ủi cho con người trước nỗi lo sợ và sự mạo hiểm trong những hành động của mình.

Theo I.Cantơ, nhu cầu về *niềm tin đích thực* xuất hiện không phải vào thời điểm lựa chọn, mà là sau khi sự lựa chọn đã được tiến hành và đã xuất hiện vấn đề có hay không có cơ hội thắng lợi trong cách ứng xử tối đa mà người ta phải tuân thủ một cách vô điều kiện. Bản thân I.Cantơ cũng cảm thấy rằng, trên thực tế, sự phân biệt đó khó có thể thực hiện được đối với người đang tin. Và, do không thể tránh khỏi cảm giác về sức mạnh vạn năng của Thượng đế, nên niềm tin của con người vào sự tồn tại vĩnh hằng của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn nhanh chóng vượt ra khỏi cái khuôn khổ mà “triết học phân tích” muốn đưa nó vào. Thay cho sự tự an ủi bởi niềm tin đó (sử dụng nó chỉ như một hy vọng), một cách vô ý thức và thường xuyên, con người đã biến nó thành sự luận chứng trực tiếp cho các quyết định của mình. Và, khi đó, con người bắt đầu cảm nhận thấy mình là “chiến binh của đội quân thần thánh” mà thắng lợi mang tính toàn cầu của nó được bảo đảm bởi những lời tiên tri và tự biến mình thành tín đồ, thành những kẻ chỉ còn biết tưởng tượng một cách mù quáng vào kết cục tất yếu, tốt đẹp của cuộc đấu tranh vì cái Thiện, chống lại cái Ác, v.v..

Chắc chắn là không phải ngẫu nhiên mà sự đánh giá những hy vọng tôn giáo của người sùng đạo ở I.Cantơ lại thiếu quả quyết, thậm chí còn mập mờ, khó xác định như vậy. Trong quan niệm của ông, những hy vọng tôn giáo đó là sự bắt buộc hay những “cái có thể tha thứ được” đối với con người đạo đức con người nhận thấy ở những hy vọng tôn giáo đó nguồn gốc của tính kiên định đạo đức hay cái “giá đỡ mà nó cần dựa vào đó do sự yếu đuối bẩm sinh” của mình. Điều đó cho thấy, ở đây, I.Cantơ cũng

thể hiện “tính nước đôi” trong quan niệm của mình như V.I. Lênin nhận xét, song ông đã kiên quyết bác bỏ tính quy định của niềm tin tôn giáo đối với quyết định luận đạo đức.

Thật vậy, trong tác phẩm *Những ảo giác của giáo sĩ cần được làm sáng tỏ qua những ảo giác của nhà siêu hình học*, I.Cantơ cho rằng, “sẽ là hợp lý hơn với bản chất con người và sự trong sạch của đạo đức, nếu luận chứng cho hy vọng vào thế giới tương lai dựa trên cảm giác của tâm hồn thanh tao, chứ không phải là luận chứng cho lối ứng xử tốt đẹp dựa trên hy vọng vào cuộc sống tương lai”¹. Còn trong tác phẩm *Tôn giáo chỉ tồn tại trong khuôn khổ của lý tính*, thì tư tưởng đó được I.Cantơ khái quát thành một công thức ngắn gọn: “*Tôn giáo dựa trên đạo đức, chứ không phải đạo đức dựa trên tôn giáo*”².

Ở đây, trong tác phẩm mà I.Cantơ đã dành nhiều công sức để nói về niềm tin tôn giáo và vai trò của ý thức đạo đức trong việc tạo dựng niềm tin cho con người, *đạo đức* theo tuyên bố của bản thân ông, *không đòi hỏi phải có sự luận chứng theo lối tôn giáo*. Với tư cách là một nhà tư tưởng tôn giáo, I.Cantơ đã tỏ thái độ không khoan dung đối với chủ nghĩa vô thần, song ông cũng chính là một trong những người phê phán và bác bỏ thế giới quan tôn giáo. I.Cantơ bác bỏ tôn giáo không phải với tư cách là kẻ thù, mà là người bảo vệ nghiêm túc và thành tâm, người đề ra cho ý thức tôn giáo các yêu cầu đạo đức vượt quá sự đòi hỏi của nó. I.Cantơ cũng là người nhiệt thành ủng hộ quan niệm về sự tồn tại của Thượng đế mà niềm tin một khi được đặt vào đó, sẽ không hạn chế sự tự do của con người và cũng không tước đoạt của con người những phẩm hạnh đạo đức.

1. I. Cantơ: *Các tác phẩm gồm 6 tập*, t. 2, tr. 354.

2. I.Cantơ: *Tôn giáo chỉ tồn tại trong khuôn khổ của lý tính*, Xanh Pêtécbua, 1908, tr.6.

Như vậy, cái làm nên sự độc đáo trong quan niệm triết học về tôn giáo của I.Cantơ là ở chỗ, ông đã khẳng định tính độc lập của ý thức đạo đức trong con người và cho rằng chỉ riêng nó là thích hợp với Thượng đế (Thượng đế đích thực). Thượng đế, theo quan niệm của ông, xa lạ với bất kỳ biểu hiện nào của sự bạc nhược, sự nhần nhục và xu nịnh. Và, với ông, chỉ có những người không sợ hãi Thượng đế và trước Thượng đế không bao giờ hạ thấp phẩm giá của mình, không để cho Thượng đế quyết định những hành vi đạo đức của mình, mới là những người có khả năng đặt niềm tin đích thực vào Thượng đế.

Theo đó, có thể nói, dù muốn hay không muốn, tư tưởng này của I.Cantơ đã bác bỏ tôn giáo hiện tồn. Nó đặt ra một cách nghiêm túc trước mọi tín đồ tôn giáo một câu hỏi mang tính phê phán: “Thực ra, tôi phải cầu cứu ai khi mà bản thân tôi luôn lo sợ, dao động, tìm kiếm sự chỉ dẫn, cầu xin, xu nịnh, toan tính?” Hàng triệu người đã và đang cầu xin như vậy, song phải chăng sự cầu xin đó chỉ là tiếng gào thét của sự bất lực? Nếu Thượng đế (Thượng đế đích thực) tỏ ra xa lạ với sự yếu đuối về tinh thần, với sự bạc nhược và nhần nhục (trạng thái mà con người thường có khi hy vọng rằng họ đang tiếp xúc với Thượng đế) thì phải chăng tất cả những cái đó là “đấng quân vương của sự tối tăm”? Hay phải chăng các đền thờ mà ở đó, con người hiện diện với nỗi sợ hãi, xấu hổ, cầu xin vô vọng chỉ là nơi trú ngụ của quỷ dữ? Bản thân I.Cantơ đã không đưa ra các phương án đối lập nhau một cách gay gắt như vậy. Song, ông đã coi mọi hình thức hiện có của tôn giáo (kể cả Thiên chúa giáo với tư cách một loại tín ngưỡng) đều là sự tôn thờ thần tượng và, ở chừng mực mà chúng cho phép con người có sự nhần nhục và xu nịnh, có quan niệm về sự khoan dung, về ơn huệ của Thượng đế, có sự giả dối mang tính an ủi, chúng sẽ đem lại cho con người niềm tin vào phép mầu nhiệm của Thượng đế, khiến cho con người biết hy sinh vì Thượng đế. I.Cantơ khẳng định

ông chỉ chấp nhận một luận điểm mà không cần tới một sự chứng minh nào cả. Đó là luận điểm cho rằng: “*Ngoài lối sống tốt đẹp, tất cả những gì mà con người giả định phải làm để làm vừa lòng Thượng đế chỉ là ảo tưởng tôn giáo, là sự phụng sự Thượng đế một cách giả dối...* Nếu con người tránh xa yêu cầu tối đa đó, thì sự phụng sự Thượng đế một cách giả dối sẽ không còn có một giới hạn nào nữa”¹. Rằng, nguồn gốc của sự phụng sự giả dối đó, - sự phụng sự mà bản thân Thượng đế với đầy đủ thẩm quyền có thể đánh giá là tội lỗi, hay thậm chí là sự lăng nhục vô hình đối với mình, - được I.Cantơ coi là “sự tôn trọng” bắt nguồn từ sự tôn thờ thần tượng ở thời kỳ nguyên thủy tôn thờ “một thực thể vô hình toàn năng, một thực thể buộc phải gây nên ở những con người bất lực một nỗi lo sợ tự nhiên, nỗi lo sợ xuất hiện từ ý thức về sự bất lực của chính mình”². Và, I.Cantơ cho đó là nguyên nhân dẫn đến những biến thể khác nhau của niềm tin tôn giáo.

Có thể nói, với quan niệm đó, I.Cantơ đã làm cho tôn giáo và thần học buộc phải đụng độ với những mâu thuẫn nội tại, sâu sắc nhất của ý thức tôn giáo. Với một sự phê phán nghiêm túc và luận giải sâu sắc, I.Cantơ đã đặt tôn giáo, thần học và cả bản thân ông trước những trở ngại không thể giải quyết được. Song, mệnh lệnh tuyệt đối mà I.Cantơ coi là mệnh lệnh đạo đức tối cao - mệnh lệnh mà con người phải “hành động tới mức tối đa” để sao cho các nguyên lý cơ bản của đạo đức học, các quy tắc đạo đức “trở thành các quy luật phổ quát” và “được đưa vào cơ sở lập pháp phổ biến”³ - đã khiến cho thế giới quan tôn giáo phải hứng chịu một cú đòn, có thể nói, là choáng váng.

1. I. Cantơ: *Các tác phẩm gồm 6 tập*, Mátxcơva, 1964, tr. 179, 181.

2. *Sđđ*, tr. 185.

3. *Sđđ*, t.4, ph. II, tr. 323.

Trong học thuyết của I.Cantơ, “niềm tin”, như ở phần trên chúng tôi đã đề cập, được hiểu theo nghĩa triết học khác với niềm tin thông thường, niềm tin dựa trên sự linh cảm về sự tồn tại của Thượng đế, giống như hy vọng hiện thực khác với hoài bão và niềm tin mù quáng. Nhưng, Thượng đế đối tượng hoàn toàn không thích hợp đối với hy vọng hiện thực - cho dù có được mô tả như thế nào đi chăng nữa trong các hệ thống tôn giáo và thần học khác nhau, thì theo I.Cantơ, Thượng đế đó bao giờ cũng có một quyền lực đối với tương lai quyền lực cao đến mức không một ai được phép đặt hy vọng vào Thượng đế. Thượng đế phán định phải hy vọng, phải “giao ước” một cách trân trọng với số phận, phải có lòng vị tha mà trong bầu không khí đó, ý thức đạo đức đích thực không thể tồn tại, phát triển với bản chất vốn có của nó.

Với quan niệm này, I.Cantơ coi “sự vô tư” là đặc điểm quan trọng nhất của hành động có đạo đức. Nhưng theo ông, để “sự vô tư” đó xuất hiện trên trần gian thì ở đâu đó trong lịch sử, cần phải xuất hiện bối cảnh mà con người có thể từ bỏ mọi thói ích kỷ, mọi sự toan tính cho lợi ích cá nhân và “biến phúc lợi cao nhất mà thế giới có thể có thành mục đích cuối cùng” của mọi công dân trong xã hội¹.

Cũng với quan niệm ấy (quan niệm triết học độc đáo về niềm tin tôn giáo), I.Cantơ cho rằng, định hướng vào giá trị đạo đức tuyệt đối, định hướng giúp cho con người nhận biết đạo đức đích thực sẽ không bao giờ xuất hiện, nếu trước nó không tồn tại cảm giác về sự vô hy vọng ở mọi khởi nguyên, về tính không thể tiên đoán một cách có nguyên tắc và tính không thể bảo đảm của tương lai. Theo ông, sở dĩ ý thức đạo đức không thể xuất hiện trong các tôn giáo hiện tồn là bởi lẽ, các tôn giáo này đã che đậy tính vô hy vọng của những bối cảnh bi đát và tách những người bảo vệ tôn

1. I. Cantơ: *Các tác phẩm gồm 6 tập*, t.4, ph. II, tr. 11.

giáo ra khỏi sự xung đột với “cái hư vô”, với “thế giới không có tương lai” Song, ở đây, I.Cantơ đã tự mâu thuẫn với chính mình khi vừa thừa nhận ý thức đạo đức không thể xuất hiện trong lòng tôn giáo, thừa nhận tính chất khác kỳ của những hành động có đạo đức, vừa giả định rằng, về mặt lịch sử, ý thức đạo đức đã xuất hiện từ tôn giáo, ra đời trong lòng tôn giáo.

Về thực chất, I.Cantơ không thể đề ra yêu cầu buộc con người phải tin vào bất cứ cái gì. Ông chỉ đề ra nguyên tắc đạo đức dựa trên cơ sở tôn thờ một “Thượng đế được quan niệm đúng” Dấu hiệu cơ bản của “Thượng đế được quan niệm đúng”, theo ông, là ở chỗ, Thượng đế đó cũng cần phải tôn trọng quy luật đạo đức như bất kỳ một người có đạo đức nào đó. Chính việc đề cao quy luật đạo đức trên tất cả mọi cái có thể có, kể cả ý chí của “đấng sáng thế” đã tạo nên nét độc đáo trong “triết học phê phán” của I.Cantơ. Cả con người lẫn Thượng đế, theo I.Cantơ, đều phải phục tùng quy luật đó: Con người - với tư cách là bị can, còn Thượng đế - với tư cách là quan toà. Thượng đế không tính đến những điều hiển nhiên về phương diện đạo đức, theo I.Cantơ, là không thể chấp nhận được, giống như quan toà vi phạm luật pháp khi tuyên bố một ai đó có tội hay vô tội. Sự tồn tại của Thượng đế là không thể chấp nhận được khi “đấng sáng thế” này yêu cầu ở con người một cái gì đó phi đạo đức, khi buộc con người phải hành động trái với các quy tắc đạo đức, với ý thức đạo đức của họ.

Xuất phát từ quan niệm đó, I.Cantơ cho rằng, thế giới quan tôn giáo đã và đang tồn tại trong lịch sử không thể xây dựng được một toà nhà “Tôn giáo có đạo đức” vững chắc và cân đối. Rằng, thế giới quan đó chỉ đưa “lý tính thực tiễn” (tự ý thức đạo đức) tới những mâu thuẫn không thể giải quyết được, giống như “lý tính lý luận” đã mắc phải khi cố phân tích các tư tưởng siêu hình học.

Khi xây dựng học thuyết về đạo đức trong “triết học phê phán” của mình, ngoài việc coi quy tắc đạo đức là cái có quyền uy tối cao,

là mệnh lệnh tuyệt đối mà con người phải tuân theo, I.Cantơ còn coi *tự do là lý tưởng đạo đức cao đẹp nhất mà nhân loại cần hướng tới*. Tự do, trong quan niệm của I.Cantơ, là cái cao quý nhất đối với con người, ngoài nó ra không một cái gì khác khiến cho “mỗi người là mục đích của chính bản thân mình” “Ý chí tự do và ý chí tuân theo các quy luật đạo đức, theo I.Cantơ, là như nhau”¹. *Tự do*, với tư cách một lĩnh vực chủ yếu thuộc về “thế giới vật - tự - nó”, cùng với sự bất diệt của linh hồn và Thượng đế đích thực, trong triết học “phê phán” của I.Cantơ, thể hiện ra là lý tưởng hoàn hảo, tuyệt đối của thế giới trần gian mà con người ai cũng phải hướng tới trong đời sống, trong hoạt động của mình, *là niềm tin giúp cho con người thực hiện các quy tắc đạo đức*. Và, chính điều đó đã góp phần đáng kể vào việc tạo dựng những tư tưởng nhân đạo sâu sắc trong “triết học phê phán” của I.Cantơ - triết học hướng nhiệm vụ chính của nó vào việc giải quyết những vấn đề mà con người luôn phải băn khoăn, trăn trở trong suốt cuộc đời; hướng con người tới hoạt động cộng đồng, đòi hỏi con người phải biết sống phù hợp với tự nhiên, tôn trọng mình và tôn trọng mọi người, sống theo lẽ phải và tôn trọng sự thật; xác định cho con người một vị trí xứng đáng trong thế giới để từ đó, có thể học được cái điều mà ai cũng phải học để làm người.

1. I. Cantơ: *Các tác phẩm gồm 6 tập*, t. 4, ph. I, tr. 414, 466.

QUAN HỆ GIỮA TỰ DO, PHÁP QUYỀN VÀ NHÀ NƯỚC TRONG HỌC THUYẾT PHÁP QUYỀN CỦA G. PHÍCHTƠ

MICHAEL GERTEN*

1. Tình hình nghiên cứu triết học Phíchơ hiện nay

Khoảng từ những năm 1990 trở lại đây, triết học Phíchơ (1762-1814) lại được phục hưng. Điều đó xảy ra không chỉ ở Đức, mà cả ở Pháp, Italia, Tây Ban Nha, Nhật Bản, Bắc Mỹ và phần nào đó cả ở Nga nữa. Ở những nước này có những phân hội quốc tế về Phíchơ hoặc những hội nghiên cứu Phíchơ riêng lẻ hay các nhóm nghiên cứu Phíchơ riêng với mục đích là có điều kiện để nghiên cứu triết học Phíchơ. Trước đây có ba sự lầm tưởng đối với Phíchơ cản trở điều đó:

1. Trong sự phát triển của chủ nghĩa duy tâm Đức sau I.Cantơ, thì Phíchơ chỉ là bước đệm từ “chủ nghĩa duy tâm chủ quan” tới chủ nghĩa duy tâm khách quan của Xêling và tới “chủ nghĩa duy tâm khách quan tuyệt đối” của Hêghen.

2. Triết học Phíchơ giai đoạn cuối kết thúc bằng một thứ chủ nghĩa thần bí phi duy lý.

3. Phíchơ là một người dẫn đường tới chủ nghĩa quốc xã Đức.

* Tiến sỹ của Cộng hoà Liên bang Đức.

Những lầm tưởng trên đây đã được cải chính. Từ năm 1962 ở Đức theo sự uỷ nhiệm của Viện Hàn lâm bang Bayern, các nhà khoa học đã cho xuất bản toàn tập các tác phẩm của Phíchơ trong đó cả những bức thư của ông, (khoảng 40 tập với 18.000 trang) kèm theo một khối lượng lớn những bài viết của ông chưa từng được xuất bản, cuối cùng là các tác phẩm chủ yếu của ông không hề bị chú giải sai lệch. Số lượng các bản dịch (các tác phẩm của Phíchơ) ra các tiếng nước ngoài lập tức tăng không ngừng. Một số nước thậm chí còn dự định xuất bản các tác phẩm của ông với một số lượng lớn. Hạt nhân của triết học Phíchơ như chính bản thân ông gọi là “khoa học luận” để phân biệt ông với những học thuyết triết học đang ngự trị hồi đó. Từ khi cho xuất bản năm 1793 tới khi Phíchơ mất năm 1814, ông đã chỉnh sửa liên tục, những tư tưởng cơ bản của mình trong “khoa học luận” và đưa ra những tư tưởng mới. Chừng 14 bản khác nhau được xuất bản.

Việc hiểu và đánh giá đúng đắn khoa học luận đòi hỏi sự nghiên cứu công phu nhiều năm trời. Để diễn giải được đó là nhiệm vụ của cả một thế hệ các nhà nghiên cứu. Không nghi ngờ gì nữa, nhưng *luận đề cơ bản* (Grundansatz) của triết học Phíchơ là: cái dự định bắt đầu từ I. Cantơ vẫn được gọi là chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm (transzendental Idealismus) chứa đựng tri thức phản tư, hoàn toàn độc lập của lý tính thông qua bản thân chúng trong các quy luật tiên nghiệm phổ quát. Các quy luật đó cấu thành một chỉnh thể thống nhất hữu cơ, thành một hệ thống. Do vậy, mặt khác triết học cũng cố kết thành sự nhận thức quá trình đó như một hệ thống. Luận đề triết học (Philosophie-Ansatz) *mang tính duy tâm*, không hiện thực, bởi nó không phải là nhận thức sự vật hiện có, mà là cái tri thức lấy bản thân tri thức làm điểm xuất phát. Luận đề này *mang tính tiên nghiệm*, (transzendental) không phải là cảm tính, bởi hiện thực với tư cách là những sự vật đơn lẻ thì có thể được *trải nghiệm* bằng kinh nghiệm cảm tính, nhưng chỉ

có thể được nhận thức và *hiểu* (verstehen) xuất phát từ những quy luật lý tính tiên nghiệm mang tính *phổ quát* (allgemein). Bởi Phíchơ còn kiên định hơn I.Cantơ, nhận thức rằng lý tính trong cấu trúc luật định của nó không phải là cấu trúc chết cứng, mang tính quyết định luận một cách cơ học chỉ được thực hiện thông qua tự do. Phíchơ đã có lý khi nói rằng “hệ thống của ông là hệ thống đầu tiên của tự do”

2. Đặc điểm cơ bản và định vị hệ thống triết học pháp quyền Phíchơ

Tự do là tâm điểm trong triết học pháp quyền Phíchơ. Triết học pháp quyền của ông gồm 2 phần: Trong *Những nền tảng của pháp quyền tự nhiên* (viết những năm 1796-1797, một phần là những bài giảng ở Jena năm 1795) và ở những bài giảng *triết học pháp quyền* năm 1812. Những tư tưởng cơ bản có nhiều điểm thống nhất với triết học pháp quyền của I.Cantơ, nhưng đã được hình thành trước *Siêu hình học của đức hạnh*. Phần thứ nhất: *Những cơ sở siêu hình học ban đầu của học thuyết pháp quyền* của I. Cantơ được xuất bản năm 1797. Trong ghi chú triết học pháp quyền với tư cách là “quyền tự nhiên” của mình, Phíchơ đã tiếp nhận khái niệm này từ trong truyền thống triết học trước đây.

Ông nhấn mạnh *đối tượng của triết học pháp quyền* là các quyền ban cho con người một cách “tự nhiên”, chứ không phải những luật pháp do một thể chế nhất định nào đó trong lịch sử ban hành. Sự khác nhau này có tác động đến *hình thức của triết học pháp quyền*. “Quyền tự nhiên” nghĩa là *triết học pháp quyền tiên nghiệm* xuất phát từ những nguyên tắc lý tính thuần túy, đối lập với khoa học pháp quyền ứng dụng hoặc kinh nghiệm lịch sử. Trong kiến giải việc xây dựng học thuyết pháp quyền, nội hàm của khái niệm “quyền tự nhiên” có thể đánh lạc hướng (irrefuehrend): từ một sự thực rõ ràng là pháp quyền không phải do tự nhiên mà

có, mà phải do lý tính thuần túy tạo nên, tự bản thân Phíchơ năm 1812 đã đưa vào triết học pháp quyền kết luận sau: “quyền tự nhiên đó là *quyền lý tính* và phải được coi là như vậy”¹.

Triết học pháp quyền ở Phíchơ là một phần của môn học có nội dung độc lập của triết học, bên cạnh triết học tự nhiên, đạo đức học (hay còn gọi là triết học đạo đức), triết học tôn giáo và triết học lịch sử hiện diện trong tất cả các lĩnh vực khoa học khác. Tư tưởng nền tảng phổ quát của bộ môn khoa học này trong khoa học luận được coi là nền tảng của triết học. (Tên gọi đầy đủ của nó là: *Nền tảng của pháp quyền tự nhiên theo những nguyên lý khoa học luận*). Điều đó nghĩa là: trong khoa học luận thì những nguyên lý tối cao nhất của triết học nhìn chung được phát triển cho tới khi kiến thiết được những cơ sở đầu tiên của bất kỳ môn học tương ứng trực thuộc nào. Dựa trên nền tảng này đối tượng của các môn học trực thuộc được tiếp tục phát triển một cách hợp lý. Ngay việc tính các môn học trực thuộc triết học cho thấy rằng Phíchơ gắn triết học pháp quyền với đạo đức học một cách hữu cơ, đồng thời cũng phân biệt nó khác với triết học tự nhiên và triết học tôn giáo. Xuất phát từ một lý tính thuần túy, không tri thức tự nhiên nào, cũng không có lĩnh vực triết học tôn giáo hay đạo đức học nào được tham dự vào sự phát triển triết học pháp quyền.

Sự lẫn lộn các môn học trên hiện nay còn là chuyện khá phổ biến. Chẳng hạn trong nhiều nền văn hoá hiện đại, nhất là ở phương Tây, nó hay bị lệ thuộc vào chủ nghĩa tự nhiên (quy triết học pháp quyền thành sự pha trộn khó chấp nhận được giữa các môn học tự nhiên và pháp quyền, coi đó là sự thử nghiệm lý giải pháp quyền có cơ sở từ tự nhiên), hoặc đơn thuần là quan niệm pháp quyền kinh nghiệm - lịch sử (cái quan niệm không mấy may đưa đến *luận cứ* về pháp quyền, mà chỉ đơn thuần là sự *miêu tả*

1. Xem: Gi. G. Phíchơ: *Các tác phẩm* (tiếng Đức), t.10, tr.498.

những hiện tượng, trạng thái pháp quyền trong lịch sử). Trong nhiều xã hội cổ truyền đang có xu hướng quy pháp quyền về những nguyên lý tôn giáo và đạo đức. Cả trong trường hợp người ta làm điều đó xuất phát từ những động cơ lành mạnh đi nữa thì kết quả vẫn thường là cái đúng biến thành cái sai, thay bằng tự do là cái phi tự do mà thôi.

Đạo đức và luật pháp khác nhau ở ba điểm sau.

1. Các quy tắc đạo đức mang tính nguyên tắc, nhất quán. Nguyên tắc của nó là mệnh lệnh tuyệt đối. Các luật định thì mang tính giả định, chỉ thích hợp trong những điều kiện nhất định, nghĩa là nếu những điều kiện này không có thì nó không có hiệu lực. Cùng với I. Cantơ và Phíchơ, người ta có thể gọi mệnh lệnh giả định là mệnh lệnh “kỹ năng thực tiễn”. Những mệnh lệnh này đòi hỏi một cái gì đó như là công cụ để tiến tới cái mục đích cao hơn (cuối cùng là đạt tới mục đích tuyệt đối), trong khi mệnh lệnh tuyệt đối đơn giản là cái gì đó chỉ hướng tới chính bản thân nó, tự thân đã như một mục đích tuyệt đối. Với tư cách là mệnh lệnh “kỹ năng thực tiễn”, pháp quyền không phải là mục đích tự thân, mà chỉ là công cụ để đạt được một mục đích nhất định.

2. Đối lập với *đạo đức* và các quy định đạo đức mang tính *hướng nội của hành vi*, điều chỉnh lý tính theo ý chí đạo đức, thì *pháp quyền* và các quy định luật pháp lại thiên về những cách *hành vi hướng ngoại* của lý tính trong thế giới cảm tính. Trong đạo đức học thì vấn đề là quy định của đạo đức, đức hạnh đối với *ý chí* (đạo đức, nghĩa là đức hạnh tốt, phi đạo đức nghĩa là tính xấu); còn trong triết học pháp quyền thì vấn đề là quy định tính hợp thức/chính tắc của một *hành vi* (hợp thức = đúng thể thức; không hợp thức = phi luật định).

3. Với tư cách là định hướng cho lương tâm, cho ý chí đạo đức nên đạo đức không mang tính bắt buộc. Với đạo đức thì cùng lắm người ta chỉ có thể kêu gọi, đòi hỏi của người này đối với người kia

với tư cách là những người tự do. Đây chính là trọng tâm của việc giáo dục bất kỳ một đạo đức nào. Mọi thử nghiệm làm ngược lại, ép buộc một hành vi đạo đức hay một ý muốn đạo đức nào đó, rồi sẽ tự mâu thuẫn với chính mình, tức đi tự do của ý chí đạo đức. Ngược lại, luật thì đòi hỏi sự tuân thủ của các hành vi hướng ngoại với các quy định luật pháp, không lệ thuộc vào việc sự tuân thủ trên xuất phát từ nhận thức của mọi người hay chỉ vì sợ bị bắt phạt. Việc hợp thức một hành vi trong trường hợp cần thiết phải mang tính cưỡng chế.

3. Triển khai khái niệm pháp quyền

Từ đầu tới giờ tôi mới chỉ miêu tả định vị khái niệm pháp quyền một cách chung chung: đó là đối tượng của học thuyết pháp quyền dựa trên nền tảng khoa học luận không phụ thuộc vào những ngành triết học và khoa học khác. Luận cứ và sự tiếp tục quy định sự thực hiện này chỉ có được khi ta xác định được bản thân khái niệm pháp quyền dưới đây. Khái niệm pháp quyền này vốn chỉ được xác định một cách tiên nghiệm triết học đơn thuần, vì đây là khái niệm chung, làm nền tảng cho những khái niệm khác được vận dụng từ nó như luật nhà nước, luật hình sự, luật giao thông, luật kinh tế, luật La Mã, luật của Đức, luật của Việt Nam, luật quốc tế, v.v..

Có một đoạn văn trong *Phê phán lý tính thuần túy* của I. Cantơ mà qua đó ta biết Phíchơ từng nghiên cứu, đã tiên liệu trước tư tưởng cơ bản của khái niệm pháp quyền. Ở đó, I. Cantơ đề cập về tính tất yếu của nhà nước lý tưởng như một “*luật cơ bản của tự do cao cả con người* theo những quy định mà người này có thể cùng với những người khác đều được tự do”¹. *Phê phán lý tính thuần túy*. Trong những bài giảng của mình về *cơ sở của pháp*

1. Xem: Gi. G. Phíchơ: *Các tác phẩm* (tiếng Đức A và B), tr.316 - 373.

quyền tự nhiên, Phíchơ đã nhận thức ý niệm và khái niệm pháp quyền nói chung (cũng như I. Cantơ trong triết học pháp quyền của ông hai năm sau đó đã thừa nhận): khái niệm pháp quyền nằm ở chỗ mỗi thành viên xã hội hạn chế tự do hướng ngoại của mình thông qua tự do hướng nội sao cho tất cả mọi người cùng có thể được tự do hướng ngoại” hay nói ngắn gọn “tất cả mọi người hạn chế tự do theo bản năng nếu như chúng ảnh hưởng tới tự do của người khác”¹. Vấn đề cơ bản của nhiệm vụ phải giải quyết về tư tưởng của triết học pháp quyền là: “làm thế nào để có nhiều người được tự do có thể cùng chung sống cạnh nhau?” Câu trả lời là: thông qua luật, và đó là luật trên thực tế, có tác dụng, chứ không đơn thuần luật trong tư tưởng mang tính đòi hỏi. Sự phát triển hoàn chỉnh về tư tưởng của tất cả các mối liên quan đến khái niệm pháp quyền này diễn ra là *học thuyết pháp quyền* hiện thực đầy đủ cái khái niệm pháp quyền trong học thuyết này là *trạng thái* pháp quyền hoàn toàn tuân thủ luật pháp. Sự phân biệt giữa tư tưởng và thực tế này có nghĩa là tư tưởng và hiện thực trong khái niệm pháp quyền của Phíchơ có liên quan chặt chẽ với nhau, lý luận pháp quyền phải dẫn tới thực tiễn pháp quyền, ngược lại, thực tiễn đúng thì lý luận phải đúng. Chừng nào nó đơn thuần còn là học thuyết pháp quyền, thì vẫn chưa phải pháp quyền được thống trị. Chừng nào vẫn còn những sai lầm nguyên tắc trong triết học pháp quyền thì thực tiễn pháp quyền còn chịu tác động của những sai lầm mang tính nguyên tắc trên triết học pháp quyền vẫn còn là bộ phận không thể thiếu trong tiến trình lịch sử thực hiện pháp quyền.

Khái niệm luật thường không phải do sự phát kiến của triết học trong thế giới hiện thực. Nó vốn luôn được ý thức, trước hết dưới dạng tình cảm (chẳng hạn ở trẻ em), sau đó trong tiến trình

1. Gi.G. Phíchơ: *Học thuyết Pháp*, t.10, tr.497 (tiếng Đức).

lịch sử ngày càng trở thành khái niệm một cách rõ ràng. Hoạt động phản tư triết học của giác tính chỉ là ở chỗ đem lại một cái ý thức về khái niệm này một cách rõ ràng hơn, minh bạch hơn. Trong đó lịch sử của việc ý thức khái niệm pháp quyền và lịch sử thực hiện pháp quyền phụ thuộc lẫn nhau: Cả nhân loại nói chung cũng như mỗi dân tộc, sự quá độ từ tình cảm pháp luật đến khái niệm pháp luật một cách rõ ràng đều gắn liền với sự báo hiệu một thời đại mới!

Nếu như trong triết học pháp quyền đặt vấn đề một cách chính xác làm thế nào để một cộng đồng với nhiều cá thể tự do không vi phạm tự do của mình. Như vậy, nghĩa là đã giả định khả năng tồn tại cộng đồng nhân loại nói chung rồi. Giả định pháp quyền này là điểm kết thúc khoa học luận vốn đi theo hướng học thuyết nền tảng và bắt đầu theo hướng triết học pháp quyền. Sự tồn tại một cộng đồng gồm nhiều cá thể tự do và lý tính nói chung cần những suy tư và những tri thức khoa học luận sau mà triết học pháp quyền cần trong việc triển khai khái niệm pháp quyền¹.

a) Xuất phát điểm đó là tự ý thức của tôi sẵn có và vấn đề làm thế nào để có được việc: *“tự một người hữu hạn không thể xác định bản thân mình nếu không được tự do thể hiện mình”* (tôi phải định hướng hoạt động của mình theo một cái gì đó, giới hạn tôi, một người có ý thức và lý tính mà tôi trực tiếp cảm nhận, với những cái không - tôi).

b) Chứng minh sự tồn tại của thế giới “bên ngoài” chúng ta: (Kết quả là tác động vào cái gì đó không phải bản thân tôi. Cái không -Tôi này là khách thể tri giác, đối tượng của sự tác động của tôi được quy định thành thế giới cảm tính bên ngoài).

1. Xem: Gi. G. Píchtơ: *Những nền tảng của pháp quyền tự nhiên* (tiếng Đức), t.3, tr.17-40.

Chứng minh sự hiện hữu của các cá thể khác ngoài tôi (chứng minh sự tồn tại của cái liên - Tôi (Interpersonalitaet) (cái mà sau này C. Mác gọi là ý thức xã hội): tự bản thân cá thể hữu hạn không thể ấn định tác động tự do trong thế giới cảm tính xung quanh ta mà không tác động đến người khác và nhờ đó cả những cá thể hữu hạn khác cũng được quy định (tác động tự do nghĩa là khả năng lựa chọn giữa tác động và không - tác động nhờ đó ngay từ đầu tôi có thể chuyển từ khả năng lựa chọn này tới lựa chọn và hành xử một cách hiện thực. Để điều này thành hiện thực, tôi phải là một cá thể tự do và thông qua các cá thể tự do khác. Như vậy, cần tồn tại những cá thể tự do khác ngoài tôi).

Xuất phát từ những tiền đề trên, Phíchơ tiếp tục: “Con người (...) chỉ có thể là người trong môi trường con người (...) Cần có cộng đồng người, có thêm người nữa. Khái niệm con người trước hết không phải là khái niệm một người riêng lẻ, bởi vì một người như vậy không thể tồn tại (...) Sự đòi hỏi hoạt động tự do là cái mà người ta gọi là giáo dục. Tất cả các cá thể đều phải được giáo dục thành người, nếu không họ sẽ không trở thành những con người”¹.

Phíchơ cũng giải thích rằng tôi cảm nhận mình là người có lý tính, có ý thức, thông qua những điều kiện ràng buộc sau: những người khác phải cùng với tôi trong một phạm vi, môi trường hoạt động, có tác động qua lại lẫn nhau. Sự tác động qua lại này cần được duy trì và được thừa nhận lẫn nhau hoàn toàn tự nguyện như một yêu cầu của tự do. “*Quan hệ luật pháp* là quan hệ giữa mọi người được triển khai theo một phương cách sao cho mỗi người có thể giới hạn tự do của mình để tất cả mọi người đều được tự do trong điều kiện là người này cũng tương tự bị giới hạn bởi những người khác”². Khái niệm pháp quyền luôn liên quan đến quan hệ

1. Gi.G. Phíchơ: *Các tác phẩm*, t.3, tr.39.

2. *Sđd*, tr.52.

giữa một số lượng nhiều người được tự do cùng hoạt động trong một môi trường được tự do và như vậy có thể xảy ra việc người này ảnh hưởng tới tự do của người kia. Sẽ là vô nghĩa nếu như nói về quyền của một cá nhân riêng lẻ nào đó mà không đề cập quan hệ của cá nhân đó trong cộng đồng với những cá thể khác. Không thể có quan hệ luật pháp trong môi trường mà các cá nhân không có gì động chạm tới nhau.

Trong việc triển khai khái niệm pháp quyền từ đầu tới giờ thì khái niệm pháp quyền mới chỉ được coi là một khái niệm lý tính tất yếu. Trong chừng mực lý tính suy tư trong điều kiện giả định khái niệm pháp quyền cộng đồng của những cá nhân tự do, thì khái niệm pháp quyền thuần túy đơn thuần được rút ra từ khái niệm lý tính phi kinh nghiệm.

4. Triển khai vận dụng khái niệm pháp quyền

Cái mà giờ còn thiếu là phải trình bày khái niệm pháp quyền thuần túy này thực tế trong kinh nghiệm vận dụng dựa trên một cộng đồng hiện thực. “Sự vận dụng khái niệm pháp quyền” là nội dung của phần thứ hai trong tác phẩm *Cơ sở pháp quyền tự nhiên*. Nó diễn ra theo hai bước:

a) Bước thứ nhất là xuất hiện khả năng để các cá nhân *nói chung* tác động vào thế giới cảm tính và tác động *lẫn nhau*, đồng thời nằm trong sự ràng buộc lẫn nhau. Cả hai trường hợp Phíchto thông qua sự triển khai thể xác, công cụ của tự do ý chí của một cá nhân và là bộ phận nhạy cảm của thế giới cảm tính có thể thực hiện tác động hiệu quả vào thế giới cảm tính. Từ đó rút ra các cá nhân sống trong cùng một thế giới cảm tính này là điều kiện để tiến hành các cuộc trao đổi giữa mọi người với nhau.

Sự thể hiện tự do của một cá nhân là tiền đề để giáo dục tự do. Để có thể tiếp cận được với sự giáo dục này, cần tồn tại một cá thể với tư cách là một con người có lý tính tự do như một nền tảng

cho sự thể hiện tự do này. Nền tảng này chỉ có thể nằm trong vóc dáng của cơ thể con người. Đó còn là một điều kiện *vật chất* đơn thuần của quan hệ tự do được thừa nhận: “Mỗi cá thể có vóc dáng như người, thực sự là cần thiết. Mỗi người khác có cùng vóc dáng như thế đều là một người có lý tính và bằng cách vậy được coi là một chủ thể pháp quyền”¹.

Sự hiện diện của thể xác trong thế giới cảm tính theo cách này dẫn đến một tri thức về một cơ thể tự do và có khả năng suy lý không phải thông qua tự do, mà thông qua một năng lực tự nhiên của lý tính. Để có thể đi tới một quan hệ pháp quyền, tôi phải thừa nhận và tuân thủ những tri thức tiên khởi và tất yếu này thông qua những *hành vi* ứng xử của mình. Tôi phải thừa nhận những người khác, những chủ thể hành vi, không phải như những vật mà như những cá nhân. Điều đó nghĩa là tôi không thể trực tiếp động chạm tới thân thể họ như đối với một vật thể bình thường được. Hơn nữa, tôi cần hướng bản thân mình tới cá thể đó như một cơ quan xúc cảm và làm sao cho cá thể đó được tự do. Chỉ bằng cách vậy, quyền bất khả xâm phạm thân thể mới được tôn trọng và quan hệ, trao đổi giữa người với người mới được thực hiện.

Bước thứ hai là, quan hệ pháp quyền chỉ có thể được thực hiện dưới điều kiện cá nhân này với những cá nhân khác cùng chia sẻ, trao đổi qua lại lẫn nhau và cùng *muốn* tham dự cuộc sống chung trong cộng đồng. Ở đây, chứa đựng sự giả định của quy định luật pháp rằng không có gì nói rằng liệu con người có *cần* dứt khoát về nguyên tắc tham dự vào quan hệ luật pháp hay không. Một sự *cần phải* về nguyên tắc là đề tài của đạo đức học, tức triết học đạo đức theo nghĩa hẹp. Không ai được phép ép cưỡng chế quy định luật bằng sức mạnh bên ngoài. Chỉ ai đó muốn sống ở một nơi mà ông ta không hề tác động qua lại với người khác, thì mới không

1. Gi. G. Phíchto: *Các tác phẩm*, t.3, tr.90.

tham dự vào quan hệ luật pháp và khi đó thì không khái niệm pháp quyền nào có thể áp dụng với anh ta. Ngược lại, quan hệ luật pháp được thiết lập ngay tức thì chừng nào anh ta tiếp xúc với những người khác và bước vào cuộc sống cộng đồng.

Quy định pháp luật được thoả mãn khi những *hành vi hướng ngoại* của chúng ta *phù hợp* với khái niệm pháp quyền. Điều đó đòi hỏi sự tôn trọng tự do *hướng ngoại* tương ứng của cộng đồng đối với cá thể tự do, không quan trọng việc này xuất phát từ động cơ nào. Ngược lại, quy định pháp luật đòi hỏi một ý chí, một chính kiến bên trong, trong cách *cư xử xuất phát từ sự chú ý bên trong* đối với tự do và phẩm giá của người khác sao cho bản thân sự chú ý này là *động cơ* của hành vi.

5. Quyền tiên khởi

Những kiến giải từ đầu bài viết đã thể hiện vấn đề trung tâm của triết học pháp quyền. Khái niệm pháp quyền tạo tiền đề cho khả năng trao đổi qua lại giữa các cá thể được tự do và từ đó quan hệ pháp quyền được xây dựng. Quan hệ pháp quyền dẫn tới quy định pháp quyền, nghĩa là dẫn đến đòi hỏi mỗi người co dãn hay hạn chế tự do của mình trong quan hệ với các cá thể khác trong cộng đồng như pháp quyền đòi hỏi. Quy định pháp quyền “không hề là quy luật cơ học tự nhiên, mà là một quy luật tự do (...), trong đó phương thức cơ học cũng đều có thể để con người có lý tính có thể cư xử với nhau thông qua đơn thuần những lực lượng tự nhiên với nhau mà không cần để tâm tới tự do tương tự như mỗi người nhờ quy định của luật pháp mà giới hạn sức mạnh của mình¹. Giờ đây dựa trên khả năng, mỗi cá thể không nên nhưng có thể mở rộng tự do từ chỗ theo một chừng mực nhất định tới chỗ có thể phá vỡ tự do của người khác, mà khái niệm pháp quyền *mang tính phổ*

1. Gi.G. Phíchơ: *Các tác phẩm*, t.3, tr. 91.

quát (với tư cách là tổng thể các điều kiện của cộng đồng các cá nhân được tự do) theo cách nhìn với từng cá nhân riêng lẻ, trở thành khái niệm *quyền cá nhân*. Quyền cá nhân thể hiện ở chỗ được phép tác động vào thế giới xung quanh, thể hiện tự do các hành vi của mình. Phíchơ gọi đây là “quyền tiên khởi” (Urrecht). Giờ đây, mỗi người chỉ có thể là phương tiện của thân thể anh ta trong thế giới các vật cảm tính, bởi vì đánh thức quyền trong thế giới các vật cảm tính hoà quyền với quyền duy trì thân thể. Quyền tiên khởi bao hàm hai thứ quyền sau liên quan với nhau: “Một là, quyền đòi hỏi tự do tuyệt đối và bất khả xâm phạm thân thể (...) Hai là, quyền duy trì tự do hành động của chúng ta tác động vào toàn bộ thế giới các sự vật cảm tính”¹.

Quyền tiên khởi này là quyền công dân một khi ta trừu tượng hoá nó không tính đến quan hệ với các cá nhân khác trong cộng đồng. Tự bản thân nó, cái quyền tiên khởi và kèm theo nó là cái quyền tự do hành động, không có giới hạn. Một hành vi chỉ có giới hạn khi người ta cụ thể hóa cái quyền tiên khởi và xác định các quyền cá nhân một khi nó phải tham dự vào môi trường hoạt động chung. Với khái niệm hoạt động tự do thông qua quan hệ pháp quyền và bị giới hạn bởi pháp quyền, Phíchơ đã đồng thời xây dựng khái niệm sở hữu với nội dung phong phú: Mỗi người được thiết lập một phần môi trường hoạt động chung thông qua một kế ước được pháp luật bảo hộ để tạo điều kiện duy trì pháp luật đối với sự duy trì và bảo vệ thân thể. Cái phần này chính là sở hữu của anh ta và kế ước trên chính là kế ước sở hữu. Đối tượng của khái niệm sở hữu ở Phíchơ về cơ bản là những hành vi và khả năng tác động. Còn những đối tượng hiện thực hay khả năng của hành vi chỉ là thứ cấp.

1. Gi.G. Phíchơ: *Các tác phẩm*, t.3, tr.119.

Những luật cơ bản được tách ra từ cấp độ tối cao việc cụ thể hóa luật tiên khởi. Xuất phát từ luật duy trì và bảo vệ thân thể, người ta phân ra thành luật sống cư trú, luật lao động, luật bảo vệ môi trường, v.v.. Xuất phát từ khả năng giao tiếp với những cá thể khác, người ta xây dựng luật tự do ngôn luận, tự do hội họp và tự do sử dụng phương tiện thông tin đại chúng, v.v..

6. Luật cưỡng chế

Quan hệ pháp luật chỉ có thể thành hiện thực trong mối quan hệ lẫn nhau và trong việc tự hạn chế tự do từ cả hai phía. Nếu người nào đó từ bỏ sự tự hạn chế bản thân, vi phạm vào quyền của tôi thì tôi có quyền trong trường hợp cần thiết phải cưỡng chế ngăn cản hành vi trái pháp luật đó. Trong trường hợp này quyền của tôi được gọi là *quyền cưỡng chế*. Thông qua đó, nảy sinh một trong những vấn đề của triết học pháp quyền: Làm thế nào để dung hợp giữa cưỡng chế và tự do? Cách giải quyết vấn đề ở Phíchơ là: Mỗi người đều có quyền riêng được phép bảo vệ tự do theo luật định đã cho phép người đó trong trường hợp cần thiết được phép cưỡng chế nhằm ngăn chặn việc lạm dụng tự do đó. Đây là lý do duy nhất đối với một thứ quyền cưỡng chế: rằng mỗi người không được phép vứt đi cái quy định pháp luật. Nếu như lý do này mất đi và người khác hành động đúng pháp luật thì cái quyền cưỡng chế cũng mất đi: "Cái quyền cưỡng chế có giới hạn của nó, sự tự nguyện vứt đi cái luật định của người khác là giới hạn; sự cưỡng chế nào vượt quá giới hạn đó thì bị coi là trái luật"¹.

Giờ đây Phíchơ cũng chỉ ra khi nào *khả năng vận dụng* khái niệm luật cưỡng chế dẫn tới một nhan đề. Tự khả năng đơn thuần một kẻ phạm pháp chưa đủ thuyết phục để tạo ra lý do cho việc tiếp tục thực hiện luật cưỡng chế. Một khả năng tương tự là anh ta

1. Gi.G. Phíchơ: *Các tác phẩm*, t.3, tr.96.

có thể phục tùng quy định của luật pháp và như thế thì quyền cưỡng chế của tôi trở thành trái với luật pháp. Để có thể tránh được nguy cơ sử dụng quyền cưỡng chế trái với luật pháp đồng thời tránh được cả sự tổn thương tự do của mình, thì người phạm pháp phải phản kháng lại cái quyền cưỡng chế của người bảo vệ pháp luật. Vấn đề ở chỗ không ai trong số họ biết được liệu người này đối với người kia như thế có đúng luật không. Cả hai có thể trong hoàn cảnh đó khó tránh khỏi lạm dụng vũ lực để chống lại nhau. Điều đó nghĩa là người này có thể từ chỗ hạn chế tối thiểu phạm pháp dẫn đến chỗ loại bỏ một trong hai bên tham gia. “Quyền cưỡng chế với tư cách là khái niệm ứng dụng như vậy chứa đựng một mâu thuẫn. Trong đó chưa quyết định việc cưỡng chế trong một tình huống nhất định nào đó có đúng luật hay không”¹.

7. Luật nhà nước

Để thoát khỏi tình trạng tiến thoái lưỡng nan trên, cả hai bên cần một sự bảo đảm tương lai chắc chắn cho tự do của mình, chứ không đơn thuần một cam đoan hứa hẹn trên lời nói. Điều này chỉ có được khi cả hai bên đều trao toàn bộ sức mạnh thể xác chống lại nhau cho một bên thứ ba, bên mà cả hai đều tin cậy là người bảo đảm công bằng quyền của họ. Để cho quyền này được đảm bảo, cái quyền lực trên phải lớn hơn cả hai cá thể có lý trí trên đang là người trong cuộc. Nhờ uy quyền của phía thứ ba nên quyền của hai bên trong cuộc được bảo đảm chính đáng. “Cả hai đều phải dứt khoát trao (unterwerfen) cái sức mạnh cơ thể và cả sự phán quyết pháp luật, nghĩa là toàn bộ quyền của mình cho phía thứ ba”². Sự hoàn toàn phục tùng (unterwerfen) trên chỉ có nghĩa khi tôi hoàn toàn yên tâm rằng “cái cơ quan chính quyền kể trên đối với tôi “là

1. Gi. G. Phichtơ: *Các tác phẩm*, t.3, *Sđd*, tr.99.

2. *Sđd*, tr. 101.

sự bảo đảm hoàn toàn các quyền lợi của tôi”, rằng trong nó không hề có chuyện chuyên quyền độc đoán, mà chỉ có ý chí pháp quyền. Pháp quyền chỉ có thể chấp hành, thích dụng và kèm với nó là đáng tin cậy khi và chỉ khi có “*các chuẩn mực* giám sát những phán quyết pháp luật... Trong đó hoàn toàn có thể vận dụng quy định pháp luật đối với những trường hợp có thể xảy ra. Những chuẩn mực đó được gọi là *các đạo luật tích cực* (...) Tất cả các đạo luật tích cực bên cạnh nhau hoặc không đời nhau theo quy định của luật pháp. Không hề và không cho phép có sự chuyên quyền độc đoán”¹.

Từ đó suy ra: không thể có tình trạng pháp luật cho riêng một cá nhân nào đó. Mỗi cá nhân chỉ có thể cùng lắm chắc chắn ở việc tất cả mọi người đều cùng muốn có luật. Luật chỉ có thể là luật của cộng đồng, luật chung cho tất cả mọi người. Từ đầu tới giờ chỉ bàn tới sự thiết lập một khái niệm pháp quyền và tự do cho tất cả mọi người được bảo đảm bằng pháp luật. Không chỉ trong tư tưởng với tư cách là khái niệm và quan niệm, mà trong hiện thực cái điều sau đây phải được thừa nhận: “Làm thế nào để duy trì sự bảo đảm rằng chỉ có luật pháp và chỉ có luật pháp là được phép thống trị?” Câu trả lời khá rõ ràng: “Luật pháp phải có một quyền uy (...) Luật pháp phải là chính quyền trung ương. Chính quyền trung ương phải là luật pháp. Cả hai chính là một: và tôi phải được yên tâm rằng chúng là như vậy”². Để tìm kiếm một cơ quan chính quyền mà chỉ là cơ quan chính quyền đích thực chừng nào nó thể hiện ý chí pháp luật và nó tự không còn là nó nữa khi nó không thể hiện đúng luật pháp.

Quan niệm trên dẫn đến tư tưởng về nhà nước và quyền lực nhà nước. Ở Píchtơ, luận chứng triết học về tính tất yếu của nhà nước diễn ra vượt qua (*verlaufen ueber*) tất cả các bước phát triển

1, 2, Gi. G. Píchtơ: *Các tác phẩm*, t.3, tr.101, 103, 105.

khái niệm pháp quyền từng được miêu tả từ trước tới giờ. Triết học nhà nước là chương gần cuối của triết học pháp quyền, trước chương cuối cùng là luật quốc tế (Voelkerrecht). Do vậy, cần tóm tắt lại những điều quan trọng.

Ý chí của mỗi cá thể đó là được sử dụng tự do. Trong quan hệ với những người khác trong cộng đồng tự do này được coi là quyền (luật), đưa cộng đồng trở thành một cộng đồng sống theo luật pháp.

- Khái niệm pháp quyền với tư cách là điều kiện kết giao tự do nhiều người trong cùng một môi trường xã hội chung để thực hiện cần đòi hỏi sự lệ thuộc của tất cả mọi người vào quy định của luật pháp. Thông qua đó, tự do mỗi cá nhân được giới hạn bởi quan niệm tự do của tất cả những người khác.

- Xuất phát từ ý chí của mỗi cá nhân mà hình thành ý chí cộng đồng. Nội dung của nó là: Luật nói chung là sự thống nhất luật tất cả mọi người.

- Do xuất hiện nguy cơ phạm pháp bởi những hành vi trái luật mà ý chí của tất cả mọi người phải được bảo đảm thông qua luật cưỡng chế.

- Sự bảo đảm luật pháp trên chỉ được thực hiện thông qua ý chí của tất cả mọi người, từ đó có thể loại trừ quyền cưỡng chế mang tính cá nhân. Quyền này phải được trao cho một cơ quan luật pháp có quyền uy tối cao vượt lên trên tất cả những cá nhân và quyền uy của nó đồng thời lại được giới hạn bởi sự bảo đảm luật pháp.

- Không cá thể nào, mà chỉ có thể là một tập thể mới có thể quy định quyền lực đối với sự bảo đảm luật pháp này thông qua ý chí chung của tất cả mọi người. Nhà nước và chỉ có nhà nước mới có thể là một tập thể như vậy đảm nhận trọng trách là cơ quan quyền lực. Quyền lực của nhà nước được giới hạn bởi nhiệm vụ của việc đảm bảo luật pháp. Mọi sự lạm dụng các quyền khác đi ngược lại nhiệm vụ trên đều bị coi là trái luật pháp. Khái niệm nhà nước hiện đại là

nhà nước pháp quyền là khái niệm nhấn mạnh đòi hỏi trên.

Quyền tiếp theo của nhà nước trước hết là sự tìm kiếm hai vấn đề cơ bản sau:

Một là: Vấn đề về những thành tố khác nhau của việc kiến tạo cụ thể nhà nước xuất phát từ ý chí tập thể (thoả thuận công dân của nhà nước, bãi bỏ quy định hiến pháp với tư cách là nền tảng của toàn bộ lập pháp tiếp theo, hợp đồng sở hữu, hợp đồng bảo vệ, v.v.). Tôi không tiếp tục đi sâu thêm vào vấn đề này.

Hai là: Vấn đề xác định khái niệm “nhà nước pháp quyền”: làm thế nào để xây dựng một nhà nước, để nó có thể bảo đảm thực hiện được luật pháp mà không lạm dụng luật pháp? Cần tìm kiếm một trật tự nhà nước trong đó “mỗi người có được những quyền mà luật pháp quy định”¹. Giải pháp cơ bản đối với vấn đề này là: Giám sát quyền lực. Giám sát quyền lực được thể hiện ở chỗ “Cần phải báo cáo về việc vận dụng quyền lực của công chúng”².

Hình thức nhà nước pháp quyền tối ưu nhất là nhà nước mà tổ chức của nó gắn kết được việc vừa bảo đảm luật pháp lại vừa giám sát hiệu quả luật pháp một cách chặt chẽ. Điều kiện cơ bản cho việc giám sát luật pháp trên là nguyên tắc nghị viện. Nhân dân giao phó cho nghị viện trọng trách một lượng quyền lực hợp lý được bảo đảm bởi luật pháp. Nếu như không có sự phân chia công bằng này thì việc sử dụng quyền lực và giám sát quyền lực rơi vào tay một người và như vậy có nguy cơ vi phạm luật pháp. Với nhiều biện pháp giám sát quyền lực mà việc phân chia quyền lực được giới hạn và thực hiện việc giám sát lẫn nhau (cần có sự phân chia quyền lực giữa hành pháp, lập pháp và tư pháp).

8. Học thuyết pháp quyền của Phíchơ năm 1812: Nhà nước pháp quyền và nhà nước văn hoá

Sau này Phíchơ đi đến nhận thức là có thể tồn tại những hình

1. Gi.G. Phíchơ: *Các tác phẩm*, t.3, tr.148.

thức nhà nước hoặc chính phủ tốt hơn hay tồi tệ hơn, nhưng nói chung không tổ chức nhà nước nào ngoài mục đích là bảo đảm pháp luật. Nhà nước cũng là một tình trạng nước đôi (Ambivalenz), là cơ quan quyền lực cần thiết, đồng thời cũng có thể là một cơ quan quyền lực nguy hiểm có thể lấn lướt pháp luật. Trong học thuyết pháp quyền năm 1812 có đoạn sau: “Giờ đây có thể lập giao kèo về quyền sở hữu và một trạng thái luật pháp tôn trọng tự do. Nhưng thông qua biện pháp phòng ngừa mà ta đưa ra nhằm bảo đảm tự do, ta thấy ngay hậu quả mặt trái của nó mà ta cần loại bỏ”¹. Nhiệm vụ trừu tượng của sự bảo đảm pháp luật tuyệt đối chuyển thành nhiệm vụ cụ thể là quy định bảo đảm pháp luật. Toàn bộ ý chí của mỗi cá nhân đối với việc bảo đảm luật pháp thông qua xây dựng nhà nước đòi hỏi trong pháp luật không có ngoại lệ. “Nhưng ở đâu con người thực sự được tự do để có thể kiến lập một nhà nước như vậy? Mỗi người đều nhờ cậy nhà nước, nhưng nhà nước lại không nhờ cậy anh ta mà chỉ thể hiện một phần ý chí của anh ta”².

Mục đích cuối cùng của nhân loại là được thiết lập vương quốc của tự do đạo đức. Điều này chỉ có thể tự thực hiện thông qua ý chí đạo đức. Điều kiện bên ngoài đối với ý chí đạo đức là giải phóng khỏi hiểm họa của tự nhiên và của việc luật pháp không chắc chắn. Nhờ đó pháp luật trở thành điều kiện bên ngoài, nhưng thiết yếu trên con đường tới đức hạnh. Nhà nước chỉ đòi hỏi sự tương xứng của luật pháp, một sự hợp thức, chứ không phải là thứ ý chí biến điều kiện luật pháp này thành một nghĩa vụ đạo đức. Tương tự như vậy đối với cái ý chí tự do và không đòi hỏi gì ở nhà nước. Chỉ có nhà nước nào phi luật pháp mới thông qua pháp luật và quyền lực để gây ảnh hưởng đối với chính kiến của các công dân. Ảnh hưởng này có thể được tạo ra thông qua

1. Gi.G. Fichtơ: *Các tác phẩm*, t.10, tr.535.

2. *Sđđ*, tr.538.

việc tác động qua lại, cụ thể là thông qua giáo dục, chứ không thông qua sự cưỡng chế bên ngoài. Một khi cưỡng ép chính kiến, quan điểm thì tức là vi phạm tự do, vi phạm pháp luật và vi phạm cả nhà nước. (Lịch sử thế giới có vô số ví dụ về điều này và ta còn phải chứng kiến nhiều ví dụ như vậy nữa). “Sản phẩm tự do đầu tiên của nhà nước là sáng tạo ra tự do của nhà nước (...) Tự do này là quyền cá nhân tuyệt đối của con người (...) Trong chuyện này nhà nước có hai mặt và hai phương diện khác nhau. Nhà nước là nhiệm sở cưỡng chế và bốn phận; nó có quyền hay bản thân nó là pháp quyền. Nó có pháp quyền này chỉ với điều kiện là bốn phận bảo đảm tự do cao quý, bảo đảm độc lập cho mọi người. Điều này nếu không được nhà nước thực hiện, thì nhà nước không có thể nói gì về pháp quyền, vì nó đã làm tổn thương cái trọng tâm của pháp quyền và bản thân nó đã phạm pháp. Nhà nước chỉ còn là sự cưỡng chế và kẻ xâm lược”¹

Tâm điểm của triết học pháp quyền thứ nhất của Phíchơ là bảo đảm pháp quyền về mặt thể chế, nghĩa là bảo đảm hình thức nhà nước là nhà nước pháp quyền. Điều này giờ đây chuyển xuống hàng thứ yếu những điều kiện thuận tụy bên ngoài của pháp quyền. Trọng tâm giờ đây không còn là câu chữ, mà là linh hồn của pháp quyền. Không phải hình thức, mà mục đích tiềm ẩn bên trong của nhà nước mới được coi là tiêu chuẩn pháp quyền của nhà nước. “*Hình thức* pháp quyền trong tất cả các hình thức nhà nước từ trước tới giờ, không chứng minh gì cho tính pháp luật của nhà nước. Điều kiện duy nhất có thể coi là quyết định đó là mục đích cuối cùng của nó là tự do đạo đức”².

1. Gi.G. Phíchơ: *Các tác phẩm*, t. 10, tr.538.

2. *Sđd*, tr. 634.

Nhà nước chỉ có thể thực hiện nhiệm vụ của mình khi nó biết nhiệm vụ của nó và khi các công dân của nó biết nhiệm vụ đó. Sự giáo dục tự do và ý thức pháp luật không chỉ là tiêu chuẩn của một nhà nước chân chính, mà còn là phương tiện hiệu quả duy nhất để nhà nước bền lâu và luôn luôn công bình: “Điều duy nhất có thể đem lại sự tốt lành đó là tiến bộ giáo dục sự hiểu biết và đạo đức»¹

Bản sao lưu trữ

1. Gi.G. Phíchơ: *Các tác phẩm*, t.10, tr. 634.

GIÁ TRỊ NHÂN BẢN TRONG ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA L.PHOIÖBẮC

PHẠM THỊ NGỌC TRÂM*

L.Phoiöbắc là một trong những nhà triết học nổi tiếng của triết học cổ điển Đức vào nửa đầu thế kỷ XIX. Nét đặc trưng cơ bản phân biệt nhà duy vật Phoiöbắc với những bậc tiền bối, cũng như với những nhà triết học đương thời đó là triết học của ông mang đậm tính nhân bản hay còn được gọi là chủ nghĩa duy vật nhân bản. Trong chủ nghĩa duy vật của Phoiöbắc không chỉ có giới tự nhiên tồn tại khách quan, độc lập với ý thức, ý chí của con người mà lần đầu tiên, còn có cả con người với tư cách là một bộ phận, một sản phẩm của quá trình tiến hoá của giới tự nhiên. Phoiöbắc đòi hỏi phải cải cách triết học đương thời. Theo ông, triết học mới phải thay thế cho triết học cũ. Sự khác nhau cơ bản có tính bản chất giữa triết học mới với triết học cũ là ở *tính nhân bản* - tức là triết học phải lấy Con người làm đối tượng nghiên cứu chủ yếu. Ông viết: "Triết học mới biến *con người, kể cả giới tự nhiên* với tư cách là nền tảng của con người, thành đối tượng duy nhất, phổ biến, cao nhất của triết học, do đó mà cũng biến nhân loại học, kể cả sinh lý học thành khoa học phổ biến"¹.

* Phó giáo sư, Tiến sĩ, Viện Triết học, Viện khoa học xã hội Việt Nam.

1. L.Phoiöbắc, t.I, tr.202 (tiếng Nga).

Sự khẳng định của Phoiơbắc về con người và tự nhiên đều là đối tượng chân chính của triết học duy vật là một bước đột phá mới trong triết học. Con người từ chỗ là sản phẩm của siêu nhiên, của Thượng đế đã trở thành sản phẩm của tự nhiên, của thế giới hiện thực, nó hiện hữu trong cuộc sống đời thường. Ông viết: "Hãy quan sát tự nhiên đi! Hãy quan sát con người đi! Anh sẽ thấy ở đây, trước mắt anh những bí mật của triết học"¹. Với cách quan niệm như vậy về đối tượng của triết học, Phoiơbắc đã hướng thẳng vào việc chống lại chủ nghĩa duy tâm của Hêghen, vào cái "ý niệm tuyệt đối", siêu tự nhiên, siêu nhân loại của nó, đồng thời ông cũng khẳng định tư tưởng nhân bản trong triết học của mình. Thực chất, triết học của Phoiơbắc mang đậm tính nhân bản, được coi là chủ nghĩa duy vật nhân bản, nhưng bản thân ông chỉ nhận đó là "Nhân loại học" hay "Học thuyết về con người".

Triết học duy vật của Phoiơbắc là sự kế tục và phát triển tư tưởng triết học của các nhà duy vật thế kỷ XVII - XVIII ở Tây Âu. Song, sự khác nhau giữa ông với các bậc tiền bối là ở chỗ, ông đã nhìn thấy được tính chất sinh động, muôn màu, muôn vẻ, đa dạng của thế giới vật chất - giới tự nhiên, đồng thời, ông cũng thừa nhận rằng, con người là một thực thể tự nhiên và bằng các giác quan đã nhận thức được thế giới đó.

Tính nhân bản trong triết học Phoiơbắc trước hết được thể hiện ở *những nguyên lý nhân bản* và toàn bộ triết học của ông đã dựa trên những nguyên lý này.

Nguyên lý nhân bản thứ nhất mà ông đưa ra cho triết học của mình là *triết học trước hết phải gắn kết bền chặt với khoa học tự nhiên*, đặc biệt là các bộ môn của sinh vật học như cổ sinh học, sinh lý học, các môn địa lý học, địa chất học, v.v. vì đó là những khoa học cho ta cơ sở để hiểu biết đúng đắn về tự nhiên, về con

1. L.Phoiơbắc, t.I, tr.129 (tiếng Nga).

người. Theo Phoiobác, sự kết hợp giữa triết học và khoa học tự nhiên là sự kết hợp bền vững hơn, sâu sắc hơn và có lợi hơn là sự kết hợp gượng ép đang tồn tại giữa triết học và thần học. Bằng sự kết hợp này, triết học nhân bản mới có thể bảo đảm được tính khoa học, tính chân thật, giản dị và trong sáng của mình.

Nguyên lý nhân bản thứ hai nói về *nguồn gốc tự nhiên của con người*. Phoiobác đã khẳng định, con người có nguồn gốc từ tự nhiên, là sản phẩm của một quá trình tiến hoá lâu dài của thế giới vật chất - điều mà các nhà triết học duy vật trước ông chưa mấy ai nói đến. Với nguyên lý nhân bản này, ông đã chốt lại quan điểm duy vật của mình về con người, đã chỉ rõ mối quan hệ chặt chẽ, sự gắn bó hữu cơ giữa con người với phần thế giới còn lại. Phoiobác đã vạch ra sai lầm nghiêm trọng của chủ nghĩa duy tâm cũng như của tôn giáo bằng sự khẳng định "tư duy chỉ có thể xuất hiện từ cõi tự nhiên" Sai lầm của quan điểm duy tâm và tôn giáo là sai lầm mang tính chất ý thức hệ, bởi vì, theo ông tư duy vốn là thuộc tính cơ bản của con người đã bị chủ nghĩa duy tâm và tôn giáo tách ra khỏi con người để rồi lại biến nó thành một sức mạnh siêu việt, linh thiêng, sáng tạo ra thế giới vật chất, sáng tạo ra thế giới con người, thống trị lên cả tự nhiên lẫn con người.

Nguyên lý nhân bản thứ ba và cũng là nguyên lý quan trọng nhất của triết học Phoiobác: *con người là trung tâm và cùng với giới tự nhiên con người cũng là đối tượng nghiên cứu chủ yếu của chủ nghĩa duy vật*. Theo ông, con người là một sinh vật có hình thể vật chất ở trong không gian và thời gian, và chỉ có như vậy, con người mới có năng lực quan sát và suy nghĩ, nghĩa là có khả năng nhận thức thế giới. Con người có đầy đủ các giác quan để nhận thức thế giới xung quanh mình.

Khi giải quyết vấn đề cơ bản của triết học, Phoiobác đã đứng hẳn trên lập trường của chủ nghĩa duy vật. Ông khẳng định rằng quan hệ thật sự của tư duy đối với tồn tại là: tồn tại - chủ thể, tư

duy thuộc tính¹. Sự thừa nhận tư duy là thuộc tính cơ bản của con người của Phoiobác, một mặt, đã chống lại quan niệm coi tư duy như một thực thể độc lập và đối lập với con người của chủ nghĩa duy tâm và nhị nguyên luận và mặt khác, là tiền đề để ông đưa ra *nguyên lý nhân bản thứ tư cho rằng, con người là một chỉnh thể toàn vẹn và thống nhất* - đó là sự thống nhất giữa linh hồn và thể xác hay giữa tinh thần và thể chất. Tính chỉnh thể toàn vẹn và sự thống nhất giữa tinh thần và thể chất của con người đã được ông quan niệm như là bản chất tự nhiên vốn có ở mỗi con người. Từ đó, Phoiobác đi đến khẳng định, bản chất con người là thống nhất, giống nhau và không thay đổi. Ông còn chỉ rõ, chỉ có về mặt lý luận mới có thể hình dung ra sự tách biệt giữa tinh thần và thể chất, còn trong cuộc sống hiện thực, tinh thần và thể chất luôn gắn bó chặt chẽ và phụ thuộc lẫn nhau.

Phoiobác đã vận dụng những nguyên lý nhân bản để xây dựng nên *đạo đức học và học thuyết về tôn giáo* với những nét đặc trưng sâu sắc và độc đáo, thể hiện rõ ràng và dứt khoát lập trường triết học duy vật và nhân bản của ông. Tuy nhiên, ở đây, chúng tôi chỉ tập trung nêu lên tính nhân bản và đó cũng chính là *giá trị nhân bản trong đạo đức học* của Phoiobác.

Cơ sở lý luận của đạo đức học Phoiobác là các nguyên lý nhân bản trong “Nhân loại học” của ông. Trong đạo đức học, Phoiobác đã nêu lên được những kiến giải duy vật và siêu hình về bản tính tự nhiên của con người, về những nhu cầu tự nhiên, cùng khát vọng hạnh phúc và tình cảm bẩm sinh của họ, v.v.. Tuy nhiên, con người trong đạo đức học Phoiobác là con người trừu tượng, bất biến, đứng ngoài lịch sử. Điều đó thể hiện rõ nhất ở những quy tắc đạo đức mà ông đã xây dựng. Đó là những quy tắc vĩnh viễn,

1. L.Phoiobác, tr.128.

chung cho tất cả mọi người, chúng bất biến trong mọi thời đại, mọi xã hội và không phân biệt đẳng cấp.

Xuất phát từ quan niệm coi cơ sở của đạo đức nằm ở sự tồn tại hiện thực của những con người đang sống và hoạt động trong thế giới hiện thực, Phoiơbác đã chỉ ra *nguồn gốc hay điều kiện đầu tiên của đạo đức là cảm giác*. Theo ông, đã là con người, ai cũng có khát vọng vươn đến hạnh phúc, vươn lên những điều tốt đẹp. Lòng khát khao đó thúc giục người ta hành động, cũng có nghĩa nó là cơ sở của mọi hành vi của con người, mà mọi hành vi của con người trước hết phụ thuộc vào cảm giác. Con người cố gắng đạt đến cái đối với họ là tốt và tránh cái mà họ cho là xấu. Điều tốt sẽ gọi lên cho con người tình cảm thỏa mãn, vui sướng, hoan hỉ. Trái lại, điều xấu sẽ làm cho họ đau khổ, xót xa, tổn thất, thậm chí là nhục nhã. Do vậy, cảm giác phải là điều kiện đầu tiên của đạo đức. Phoiơbác đã viết: “Tiếng nói của cảm giác, đó là mệnh lệnh tuyệt đối đầu tiên”¹. Nhờ có cảm giác, con người nhận biết những trạng thái khác nhau của tâm hồn mình, từ đó quyết định hành vi của mình. Bởi vậy, ở đâu không có cảm giác thì ở đó không có sự khác nhau giữa tốt và xấu, giữa hạnh phúc với bất hạnh, giữa điều thiện với điều ác, giữa vinh và nhục, v.v. có nghĩa là ở đó không có đạo đức.

Từ cảm giác, con người đi đến hành động để thỏa mãn các nhu cầu sống của mình với tư cách như một sinh vật. Vậy, con người phải căn cứ vào những quy tắc đạo đức nào để điều chỉnh hành vi của mình trong khi tìm cách thỏa mãn các nhu cầu mà không vi phạm đạo đức?

Phoiơbác đã xây dựng đạo đức học của mình dựa trên *hai quy tắc cơ bản*: một là, *để đạt đến hạnh phúc, con người phải biết hạn chế những nhu cầu của mình một cách hợp lý*, và hai là, *phải có tình yêu trong mối quan hệ giữa người với người*.

1. Phoiơbác: t.I, tr.636.

Về quy tắc thứ nhất, theo Phoiobắc, con người luôn có khát vọng vươn tới hạnh phúc, tuy nhiên, lòng khát khao hạnh phúc của mỗi người không phải lúc nào cũng có thể thực hiện một cách vô điều kiện, mà luôn phải chịu hai sự uốn nắn. Sự uốn nắn thứ nhất là do *hậu quả tự nhiên* của hành vi của người đó. Bởi lẽ, ở mỗi con người đều có những giới hạn nhất định về mặt sức lực, về tài năng và trí tuệ, như Phoiobắc đã viết: "sau trác táng thì đến chán chường, sau thói quen chơi bời quá độ thì đến bệnh tật". Như vậy, sự uốn nắn thứ nhất này hoàn toàn là do những yếu tố thuần túy tự nhiên sinh học quy định, nó có thể không giống nhau về mức độ chịu đựng ở những người khác nhau. Tuy nhiên, về hậu quả thì giống nhau. Sự uốn nắn thứ hai là do *hậu quả xã hội* của những hành vi của người đó. Sống trong xã hội, con người có nhiều mối quan hệ với những người khác, mà tất cả mọi người ai cũng có lòng khát khao đạt đến hạnh phúc. Bởi vậy, nếu một người vì để đạt đến hạnh phúc cho riêng mình đã không tôn trọng hay làm xúc phạm đến hạnh phúc của người khác, thì lập tức họ sẽ bị người khác trả thù, nghĩa là, họ sẽ bị người khác phản kháng lại, thậm chí, hạnh phúc của họ còn bị phá hoại. Phoiobắc đã rút ra kết luận hết sức sâu sắc rằng, nếu chúng ta muốn thoả mãn lòng mong muốn hạnh phúc của bản thân, thì chúng ta cần phải biết đánh giá đúng hậu quả của hành vi mình làm, nghĩa là, phải biết tự hạn chế nhu cầu của mình một cách hợp lý, phải tuân theo hai uốn nắn tự nhiên và xã hội; đồng thời phải biết tôn trọng những người khác cũng có quyền bình đẳng với chúng ta trong việc mưu cầu hạnh phúc. Đó mới là con người có đạo đức.

Quy tắc thứ hai trong đạo đức học của ông là *đạo đức phải dựa trên cơ sở tình yêu giữa người với người*. Phoiobắc đã coi tình yêu như bản chất của con người, như mục đích của cuộc sống, thậm chí ông còn quy tình yêu thành lực lượng quyết định sự tiến bộ của xã hội nói chung, của đạo đức nói riêng. Ông đã tuyên truyền cho một

"tình yêu phổ biến", mà nhờ nó có thể giải quyết được mọi mối bất hoà giữa người với người và do đó cũng có thể giải quyết được mọi mâu thuẫn, dù là mâu thuẫn đối kháng trong xã hội.

Phoibắc không thừa nhận có đạo đức cá nhân. Theo ông, đạo đức cá nhân, thứ đạo đức chỉ thực hiện riêng cho một người là hoàn toàn bịa đặt. Ở đâu mà ngoài cái "Tôi" ra không có cái "Anh", không có người khác, thì ở đấy không thể nói đến đạo đức. Đạo đức chân chính không hề chỉ biết đến hạnh phúc của mình mà không đếm xỉa đến hạnh phúc của người khác, không biết và không muốn có hạnh phúc riêng biệt nào tách rời và không phụ thuộc vào hạnh phúc của người khác... đạo đức chân chính chỉ biết thứ hạnh phúc chung, có tính chất tập thể"¹.

Xuất phát từ đạo đức "nhân loại học" ông coi sự bất công, bất bình đẳng xã hội chỉ là hiện tượng ngẫu nhiên đi chệch khỏi bản chất chân thật của con người. Điều này, theo ông có thể khắc phục được bằng cách giáo dục hay bằng cách thẩm nhuần "tôn giáo mới" Tình yêu giữa "Tôi" với "Anh". Ông hy vọng rằng, nhờ thứ "đạo đức tình yêu" đó mà con người có thể giải quyết được những sự bất hoà và bất công trong xã hội.

Đạo đức học của Phoibắc rất trừu tượng. Nó hoàn toàn tách khỏi đời sống xã hội, khỏi quá trình lịch sử. Bởi lẽ, con người chỉ là một sinh vật, nó có bản chất tự nhiên giống nhau, và không thay đổi trước những biến cố của lịch sử xã hội. Đúng như Ph.Ăngghen đã nhận xét, đạo đức học của Phoibắc "được gọt giũa cho thích hợp với mọi thời kỳ, mọi dân tộc, mọi hoàn cảnh và chính vì thế mà không bao giờ nó có thể đem áp dụng được ở đâu

1. L.Phoibắc: tr. 621.

cả. Và đối với thế giới hiện thực, nó cũng bất lực như cái mệnh lệnh tuyệt đối của I. Cantor vậy"¹.

Trong một xã hội còn nhiều bất công, vì còn giai cấp đối kháng như xã hội Đức lúc bấy giờ, ngay đến nhu cầu sống tối thiểu của họ còn chưa được thỏa mãn thì những lời dạy bảo về đạo đức của Phoiơbắc cũng đã thẳng thắn thừa nhận: "Trong một cung điện người ta suy nghĩ khác trong túp lều tranh. Nếu như vì đói, vì nghèo mà trong cơ thể anh không có chất dinh dưỡng, thì trong đầu óc anh, trong tình cảm anh và trong trái tim anh cũng không có chất nuôi đạo đức"².

Theo học thuyết về đạo đức của Phoiơbắc thì sở giao dịch chứng khoán là ngôi đền cao nhất của đạo đức, nếu như ở đó người ta luôn luôn đầu cơ một cách có trí tuệ. Đây cũng là điều hết sức ảo tưởng của đạo đức học Phoiơbắc dựa trên nguyên tắc đạo đức: "phải có tình yêu giữa người và người" Nó ảo tưởng bởi lẽ, trong một xã hội đang diễn ra cuộc cạnh tranh khốc liệt vì lợi nhuận theo nguyên tắc "cá lớn nuốt cá bé" thì làm sao có thể "luôn luôn đầu cơ một cách có trí tuệ" được. Ở đây chỉ có sự đau khổ, xót xa, sự tuyệt vọng và thậm chí cả cái chết của những người này sẽ là nỗi hân hoan, vui sướng, mãn nguyện của những người khác.

Con người là một sinh vật, là một sản phẩm của tự nhiên, bản tính tự nhiên thống trị trong bản chất của con người. Phoiơbắc chưa khai thác được bản chất xã hội ở con người. Mặc dù, Phoiơbắc đã đưa ra nguyên tắc tình yêu giữa người và người như một nguyên tắc bất di bất dịch của đạo đức, nhưng bản thân Phoiơbắc chưa phân tích được cái gốc rễ của tình yêu là gì, ngoài việc hiểu bản tính tự nhiên của con người và cũng chưa chỉ ra được làm thế

1. C.Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.21, tr. 425.

2. *Sđđ*, tr. 421.

nào để đạt được một tình yêu đích thực giữa người với người. Việc Phoiobắc kêu gọi một “tình yêu đại thể, tình yêu phổ biến” đã làm cho học thuyết về đạo đức của ông thật sự tách rời những người lao động ra khỏi cuộc đấu tranh cách mạng chống xã hội tư bản chủ nghĩa đương thời.

Qua việc phân tích cơ sở lý luận của đạo đức học Phoiobắc cùng những nguyên tắc đạo đức mà ông đã xây dựng nên trong đạo đức học của mình, chúng ta có thể rút ra những giá trị nhân bản rất sâu sắc sau đây:

- *Một là*, đạo đức học của Phoiobắc đã là sự thể hiện sâu sắc và đầy đủ triết học nhân bản của ông hay theo cách gọi của ông là “Nhân loại học” hay “Học thuyết về con người”. Với “Nhân loại học” của Phoiobắc, lần đầu tiên con người cùng với giới tự nhiên với tư cách là cơ sở tồn tại của con người trở thành đối tượng nghiên cứu chủ yếu và chân chính của triết học duy vật nói chung và của đạo đức học nói riêng.

- *Hai là*, đạo đức học của Phoiobắc là lý thuyết về đạo đức của con người sống hiện thực, tồn tại nơi trần thế, chứ không phải là của những đấng siêu nhân, hay được ban phát từ Thượng đế xuống cho con người, buộc con người phải tuân theo. *Đạo đức của con người*, vì vậy, phải xuất phát từ chính cảm giác của con người. Đây là một giá trị quan trọng khi nghiên cứu về đạo đức học nói chung, đạo đức học của Phoiobắc nói riêng. Không có cảm giác điều khiển, thì con người không thể hoạt động, có nghĩa là con người chưa thể trở thành một nhân cách và do đó cũng không thể nói gì về đạo đức. Vì vậy, sự khẳng định của Phoiobắc “Cảm giác là mệnh lệnh tuyệt đối đầu tiên” của đạo đức là một giá trị nhân bản sâu sắc của đạo đức học của ông, nó khẳng định đạo đức chân thực chỉ có thể là đạo đức của con người hiện thực.

- *Ba là*, trong đạo đức học của Phoiobắc, ông đã khai thác khá triệt để mặt tự nhiên của con người: con người là một sản phẩm

của sự tiến hóa lâu dài và phức tạp của tự nhiên, cụ thể hơn, con người là một sinh vật có hình thể vật chất tồn tại trong không gian và thời gian và nhờ vậy con người có khả năng quan sát và suy nghĩ, nghĩa là có khả năng nhận thức được thế giới. Phoiơbắc thấu hiểu bản chất tự nhiên của con người, trên cơ sở đó ông đã xây dựng hai quy tắc cơ bản của đạo đức con người. Con người tiến hành mọi hoạt động nhằm thỏa mãn nhu cầu của mình là một tất yếu. Tuy nhiên, con người không thể thỏa mãn nhu cầu của mình bằng bất cứ giá nào. Với con người có đạo đức thì sự thỏa mãn nhu cầu đó phải được thực hiện tuân theo hai sự uốn nắn: tự nhiên và xã hội như Phoiơbắc đã chỉ rõ. Qua quy tắc đạo đức về sự “biết hạn chế những nhu cầu của mình một cách hợp lý” trong đạo đức học của Phoiơbắc, chúng ta có thể xem đó chính là quan hệ đạo đức - một quan hệ lấy lợi ích làm cơ sở, vì lợi ích chính là nhu cầu đã được thỏa mãn. Một con người không thể biết tuân theo quy tắc lợi ích trong quan hệ với người khác thì không thể có đạo đức. Đây là *một giá trị có thể được coi như tiền đề của đạo đức học mácxít về cơ sở của quan hệ đạo đức*, đó là quan hệ lợi ích.

Bốn là, với quy tắc đạo đức thứ hai “phải có tình yêu trong quan hệ giữa người và người” trong đạo đức học Phoiơbắc *giá trị nhân đạo sâu sắc đã được khẳng định*. Con người với cái tình túy nhất và cũng là cái đặc trưng cơ bản nhất là tình cảm, là tình yêu thương đã được Phoiơbắc lấy làm cái trục xuyên suốt toàn bộ triết học nhân bản của ông nói chung, của đạo đức học nói riêng. Tình yêu thương giữa người và người được Phoiơbắc đưa lên thành một quy tắc của đạo đức, điều đó chứng tỏ ông là một con người rất giàu lòng nhân ái, bao dung, độ lượng và chính điều đó đã làm nên cái bản sắc nhân bản đặc thù, phân biệt ông với các bậc tiền bối.

Tình yêu thương của con người đối với con người là đặc trưng, là điểm mạnh của triết học Phoiơbắc. Tuy nhiên, sự tuyệt đối hóa tình yêu đến mức thần thánh hóa nó, coi tình yêu như một phương

thuốc bách bệnh, có thể chữa lành mọi bệnh tật trong xã hội, dù đó là xã hội nào thì lại là một điểm yếu, một hạn chế rất đáng tiếc của ông. Ph.Ăngghen đã nhận xét và đánh giá: “Nhưng tình yêu! Vâng, đối với Phoiơbắc thì tình yêu, ở đâu và bao giờ, cũng là một ông thần lắm phép lạ có thể giúp vượt qua mọi khó khăn của đời sống thực tiễn, và điều đó diễn ra trong một xã hội chia thành những giai cấp có những lợi ích đối lập hẳn với nhau! Do đó, những vết tích cuối cùng có tính chất cách mạng trong triết học của ông đều biến mất hết, và chỉ còn lại cái điệp khúc cũ kỹ: Hãy yêu nhau đi, hãy ôm nhau đi, không cần phân biệt nam nữ và đẳng cấp. Thật là giấc mơ thiên hạ thuận hòa!”¹.

Những giá trị nhân bản trong đạo đức học Phoiơbắc đã, đang và sẽ còn sống mãi với thời gian. Bởi vì, một mặt, những giá trị đó đã được các khoa học chứng minh, được các nhà khoa học và triết học tiếp thu và phát triển, trong đó có cả C.Mác và Ph.Ăngghen, và mặt khác, tuy có những yếu tố trừu tượng, không tưởng, nhưng đạo đức học của Phoiơbắc đã đi đúng vào lòng người, nên dễ dàng được công chúng chấp nhận. Hơn nữa, con người dù sống trong hoàn cảnh nào, xã hội nào cũng luôn cần sự thương yêu, đùm bọc, sẻ chia của đồng loại. Những giá trị nhân bản trong triết học cũng như đạo đức học của Phoiơbắc cũng có ý nghĩa sâu sắc hơn trong xã hội ngày nay, khi mà trên thế giới đang lan tràn nạn khủng bố, chiến tranh, nạn phân biệt chủng tộc, sắc tộc, nạn nghèo đói và bệnh tật đang đe dọa sự sống của con người. Sự làm thức tỉnh trong mỗi con người tình yêu thương giữa người với người với tư cách như một quy tắc của đạo đức sẽ vô cùng cần thiết để con người thuộc các dân tộc, các quốc gia khác nhau trên thế giới có thể xích lại gần nhau hơn, cùng chung lòng, chung sức vượt qua những thử thách mới của thời đại.

1. C.Mác và Ph. Ăngghen: *Sđd*, t.21, tr. 425.

I. CANTO VÀ PHẠM TRÙ NGHĨA VỤ ĐẠO ĐỨC

VÕ MINH TUẤN*

1. Phạm trừ nghĩa vụ đạo đức

Đạo đức là một trong những hình thái ý thức xã hội, là phương thức điều chỉnh hành vi của con người một cách tự nguyện thông qua hệ thống các giá trị, nguyên tắc và chuẩn mực. Các phạm trừ đạo đức như: lễ sống, hạnh phúc, nghĩa vụ đạo đức, lương tâm, thiện và ác... là những khái niệm đạo đức cơ bản nhất, bao trùm nhất, phản ánh những đặc tính, những quan hệ của thực tiễn đạo đức. Chúng là những công cụ khoa học để nghiên cứu, nhận thức các nội dung cơ bản của đạo đức.

“Nghĩa vụ đạo đức là sự thể hiện trách nhiệm đạo đức của con người trước lợi ích chung (cộng đồng, giai cấp, dân tộc, nhân loại) và lợi ích của người khác, là ý thức về cái cần phải làm và mong muốn được làm vì những lợi ích đó”¹. Nếu như lương tâm là ý thức trách nhiệm trước bản thân mình, thì nghĩa vụ đạo đức là ý thức trách nhiệm trước cộng đồng, và là nền tảng hình thành lương tâm. Về một phương diện nhất định, có thể nói đây là hai phạm trừ song hành với nhau, một cái là sự phản ánh tính chất đạo đức trong mối liên hệ với bên ngoài, cái kia là quan hệ bên trong. Với

* Thạc sĩ triết học.

1. Học viện Chính trị quốc gia Hồ Chí Minh: *Đạo đức học*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2000, tr. 117.

nghĩa vụ đạo đức, cần phải có tính tự nguyện, tự do ý chí, bên cạnh một số yếu tố khác như sự nhận thức, động cơ thôi thúc, lòng hướng thiện, như là điều kiện cho một hành vi nghĩa vụ đạo đức được thực hiện. Nó thôi thúc con người mong muốn thực hiện những hành vi đạo đức có ích cho cộng đồng. Như Đavít Hium nhận xét, người mà chỉ biết yêu mình mà không quan tâm đến bè bạn và cộng đồng, là người thiếu hụt một phần lớn đức hạnh. Rõ ràng, ý thức trách nhiệm với cộng đồng luôn được coi như là một trong những phẩm chất đạo đức quan trọng.

2. “Nghĩa vụ vì nghĩa vụ” hay “nghĩa vụ tiên nghiệm” của I.Cantơ

Nghĩa vụ đạo đức thường được nhiều nhà triết học để tâm nghiên cứu. Nhà triết học cổ điển Đức I. Cantơ (1724-1804) cũng có những nghiên cứu khá sâu sắc và công phu về phạm trù này. Cũng cần phải nói thêm, I. Cantơ là một trong những triết gia mà tác phẩm có thể xếp vào hàng khó đọc nhất. Vì thế, bản thân người Đức khi đọc I. Cantơ thường ví von khó khăn của việc lĩnh hội ý tưởng của ông: đọc I. Cantơ cũng giống như chân trần leo lên đỉnh Everest, như lội qua Đại Tây Dương vậy. Những tóm tắt về quan điểm của I. Cantơ dưới đây, có liên quan đến nghĩa vụ đạo đức, cho nên cũng chỉ là những sơ sài ban đầu, nhất là chỉ mới được đọc qua một số văn bản tiếng Anh mà chưa có điều kiện đối chiếu với nguyên bản tiếng Đức.

I.Cantơ vốn nổi tiếng với thuật ngữ “tiên nghiệm” được sử dụng trong các nghiên cứu của mình. Nhưng ông không phải là người duy nhất. Thuật ngữ này cũng đã từng được xuất hiện trong nghiên cứu của một số triết gia khác.

A pirori- “tiên nghiệm”, là một thuật ngữ được dùng để chỉ một loại hình nhận thức có được một cách độc lập với kinh nghiệm. Một mệnh đề được coi như “tiên nghiệm” nếu nó được đánh giá, kiểm chứng là đúng hoặc sai mà không liên quan đến

kinh nghiệm. Chủ nghĩa tiên nghiệm cho rằng chúng ta đạt được nhận thức một cách độc lập với kinh nghiệm thông qua những ý tưởng có tính bẩm sinh. Thuật ngữ “tiên nghiệm” khác biệt với thuật ngữ “hậu kinh nghiệm” (*posteriori*)- tri thức đạt được thông qua cảm giác và kinh nghiệm. Với Arixtốt, “tiên nghiệm” được hiểu là cái có trước cái khác, rằng sự tồn tại của cái này được coi là nguyên nhân tạo thành sự tồn tại của cái kia, và để nhận thức được cái tiên nghiệm thì phải nắm bắt được mối liên hệ giữa hai cái đó, thông qua việc thiết lập tính lôgic của quan hệ. Đêcátơ sử dụng thuật ngữ “tiên nghiệm” trong triết học của mình với tư cách là nền tảng của mọi nhận thức, và nhận thức về sự tồn tại của mỗi người chính là tiên nghiệm, vượt ra ngoài kinh nghiệm thông thường về sự hiện hữu ấy.

Còn I.Cantơ, ông tin rằng những chân lý có tính tiên nghiệm có thể được phát hiện ra tại hai lĩnh vực: toán học và phạm trù. Và phạm trù thì được hình thành từ kinh nghiệm và khoa học. I. Cantơ phân chia những chân lý “tiên nghiệm” thành hai phạm trù: tổng hợp (*the synthetic*) và phân tích (*the analytic*). Một cách thông thường, những định đề toán học được xem như là tập hợp của cả phân tích và tiên nghiệm. Tuy nhiên I. Cantơ cũng xếp cả toán học và phạm trù vào sự tổng hợp tiên nghiệm. Toán học là tổng hợp tiên nghiệm bởi vì nó phụ thuộc vào trực giác thuần khiết của các yếu tố không gian và thời gian. Với I.Cantơ, không gian và thời gian là trực giác trung tâm trong tri thức toán học, và đó là lý do để I. Cantơ xếp các chân lý toán học vào tổng hợp tiên nghiệm. *Tiên nghiệm* của I. Cantơ cũng xuất hiện trong nghiên cứu của ông về nghĩa vụ đạo đức.

I.Cantơ cho rằng, cần phân biệt những hành động theo nghĩa vụ và những hành động vì nghĩa vụ, và những hành động theo nghĩa vụ phải được phân biệt ở một bậc thang giá trị khác với những hành động vì nghĩa vụ. Theo nghĩa vụ là có tính bắt buộc, vì nghĩa vụ là có tính tự nguyện, và vì thế chỉ những hành động vì

nghĩa vụ mới có giá trị đạo đức, thông qua đó mà đạo đức thật sự được bộc lộ.

Nhân kỷ niệm 200 năm ngày mất của I.Cantơ, nhiều hoạt động tưởng niệm và khoa học trên thế giới đã và đang được tổ chức. Một trong số đó, đáng chú ý có hội thảo khoa học về I.Cantơ, tập trung vào triết học đạo đức của ông đã được tổ chức bởi Trường Đại học Tổng hợp San Diego trong thời gian từ ngày 16 đến 18-1-2003. Các chuyên gia tham gia hội thảo này đi đến thống nhất khi cho rằng, I. Cantơ đưa ra hai khái niệm về nghĩa vụ: *Một là*, Nghĩa vụ là từ bên ngoài, nghĩa vụ chịu tác động bởi người khác, thực hiện bổn phận cá nhân; *Hai là*, Nghĩa vụ là từ bên trong, chúng ta hành động bởi chính chúng ta.

Gian Garét, trong một nghiên cứu đạo đức học về nghĩa vụ của I.Cantơ, cũng đã phân tích khá sâu sắc quan điểm của I. Cantơ khi cho rằng hành động nghĩa vụ phải bắt đầu từ ý chí, và ý chí ấy chỉ có ở con người, không thể có ở động vật, nó chính là nguồn động lực cho chúng ta trong việc lựa chọn hành động nghĩa vụ đạo đức một cách lý trí. Nó bảo đảm cho sự tự do của con người khi quyết định tiến hành những hành vi mang tính đạo đức. Và ý chí ấy có lúc được I. Cantơ gọi là mệnh lệnh tuyệt đối như muốn nhấn mạnh sự tự do có tính tiên nghiệm. Cũng chính ở nơi này mà có lúc người ta xếp quan điểm ấy của I. Cantơ vào lĩnh vực duy tâm.

3. Điều kiện của sự thực hiện

Làm thế nào để một hành vi thuộc phạm trù nghĩa vụ đạo đức được thực hiện? Nói cách khác, điều kiện để diễn ra một hành vi nghĩa vụ có tính đạo đức?

Để có thể có được những hành vi có tính nghĩa vụ, bổn phận - xuất phát từ ý niệm cho một điều gì đó là tốt (về mặt đạo đức), I. Cantơ cho rằng cần phải có sự tự nguyện. Nguyên nhân của sự tự nguyện, theo ông, là do những hành vi tự nguyện của chúng ta diễn ra không phải trong thế giới hiện tượng - thế giới mà ở đó các

quy luật khoa học có thể tác động, mà diễn ra trong thế giới tự thân (vật tự nó). Tự nguyện sẽ giúp chúng ta có thể quyết định xem nên làm hay không nên làm điều mà ý niệm về đạo đức đã xác định. Sự tự nguyện lúc này mới thật sự là có sắc thái của đạo đức. Người ta phải có quyền lựa chọn, làm hay không làm. Có tự nguyện, mới có thể phán xử một hành vi là đạo đức hay không. Chẳng hạn, nếu anh không có quyền lựa chọn là giúp đỡ người khác, anh buộc phải bỏ qua họ, và đó không phải là vấn đề đạo đức nữa, vì anh không có được sự tự nguyện tự thân cho hành vi của mình, anh không có quyền lựa chọn. Hoặc, một con vật nào đó gây hại cho con người, hành động gây hại đó cũng không thể xếp vào lĩnh vực đạo đức, vì con vật không có sự tự nguyện, nó không có được quyền lựa chọn. Sự tự do về lý trí, sự khoan dung về tâm hồn sẽ giúp con người không bị giới hạn bởi những nghi thức, vươn tới hòa bình và ổn định cộng đồng¹.

I. Cantor cũng đưa ra đề xuất về *maxim* như là chỉ dẫn của hành vi nghĩa vụ đạo đức. *Maxim* ở đây được hiểu như là những câu châm ngôn, những mệnh đề chân lý có tính quy luật. Trước khi hành động, phải cân nhắc đến những câu châm ngôn như là những sự hướng dẫn cho hành động. Chẳng hạn, các châm ngôn: không nên lừa dối trong kinh doanh, đừng nói dối bạn bè, không làm những gì khiến cha mẹ phải xấu hổ vì ta. Nhưng không phải mọi *maxim* đều là tốt về mặt đạo đức. Có những *maxim* lại mang tính tiêu cực, xấu. Vì thế, bên cạnh *maxim*, còn phải tuân theo những quy định chung. Phần lớn chúng ta, trong phần lớn thời gian, là sống theo các luật lệ. Một số luật lệ trong đó được I. Cantor gọi là bắt buộc vô điều kiện (categorical imperatives) đối với tất cả mọi người trong mọi thời điểm. Chẳng hạn, nghĩa vụ của bạn là phải tôn trọng mọi người, phải quan tâm đến người ốm, phải chăm sóc

1. Xem: Brryan Magee: *Câu chuyện triết học*, Nxb. Thống kê, Hà Nội, 2003.

con cái đó là những luật lệ bắt buộc vô điều kiện mà nếu không tuân theo, sẽ là hành vi vô đạo đức.

4. Nghĩa vụ đạo đức trong cuộc sống hôm nay

Trước hết, xin tham khảo một vài số liệu sau đây *Những định hướng đạo đức cơ bản* một cuộc điều tra do Viện Giá trị, Trường Đại học Tổng hợp San Diego tiến hành từ ngày 1-9-2000 đến 7-9-2004, nhằm đánh giá mức độ quan trọng trong mắt người được phỏng vấn về những cân nhắc có liên quan đến những phẩm chất đạo đức đa dạng. Câu hỏi được thiết kế liên quan đến 9 nội dung: yêu cầu tôn giáo, lương tâm, tính cá nhân, nghĩa vụ, lòng tôn kính, quyền con người, cân nhắc về hậu quả với mọi người, sự công bằng, đức hạnh cá nhân. Với câu 4, “thực hiện nghĩa vụ đạo đức là rất quan trọng trong cuộc đời tôi”, số người rất đồng ý là 30,66%, 49,54% đồng ý, 13,03% trung gian, 4,61% không đồng ý, 1,28% rất không đồng ý, và 0,88% không trả lời. Trong so sánh với các phẩm chất đạo đức khác, có thể tìm thấy những con số có giá trị tương đương. Điều đó cho thấy, nghĩa vụ đạo đức vẫn được chú ý, nhưng trong tương quan bình đẳng với các chú ý khác. Nhưng con số tỷ lệ không đồng ý, rất không đồng ý, trung gian và không trả lời cũng phần nào thể hiện sự không đồng nhất trong quan niệm về nghĩa vụ. Với một bộ phận nhất định, thì nghĩa vụ đạo đức chưa hẳn là điều đáng lưu tâm.

Talcott Parsons đã đưa ra nhận xét rằng, tương lai rồi đây không thể đạt tới cái gọi là chủ nghĩa công nghiệp “tốt hơn và tốt hơn” Chủ nghĩa cá nhân cực đoan đang manh nha xuất hiện, với một niềm tin ngày càng sâu sắc rằng, đời sống xã hội với một nền kinh tế phát triển sẽ tự động tạo ra một cơ chế vận hành cho mỗi cá nhân như là kết quả của những thay đổi lớn lao, và thành công hay thất bại phụ thuộc vào sự quan tâm có tính cá nhân. Điều đó có nghĩa là xã hội đang tiếp cận với điểm nút của bước ngoặt. Thế

kỷ XXI sẽ chứng tỏ ngày càng rõ ràng rằng, những loại hình biểu hiện phong phú của chủ nghĩa cá nhân đang tăng lên, và dường như có một sự chống lại bản chất nhân văn và cộng đồng của con người, biểu hiện trong những nhân tố hành động của chủ nghĩa cá nhân. Bên cạnh đó, những sự khác biệt thế hệ (điều kiện sống, tốc độ sống...) lại làm nên một trường hấp dẫn mạnh mẽ với những con người trẻ tuổi, muốn sống khác đi, hành động khác đi và chứng tỏ mình càng nhanh càng tốt bằng mọi cách. Thước đo giá trị là đồng tiền đã trở nên rất phổ biến trong kinh tế thị trường, vì thế nhiều khi người ta đã nhầm lẫn về mặt nguyên tắc giữa thước đo với giá trị.

Công nghệ cao đang ngày càng xâm nhập mạnh vào suy nghĩ cũng như cuộc sống của chúng ta. Dần dần, những gì chúng ta quan tâm trong cuộc sống đều được khoa học kỹ thuật và công nghệ đụng đến. Cảm giác, suy nghĩ, quan hệ... tất cả đều ít nhiều liên quan đến lĩnh vực này. Con người hiện nay sống trong một nền kinh tế toàn cầu, được tạo ra và gắn liền với máy vi tính và sự mở rộng công nghệ truyền thông. Kevin Kelly cho rằng, nền kinh tế ấy được phân biệt bởi ba đặc trưng: nó là toàn cầu, nó là vô hình (như ý kiến, thông tin và quan hệ), nó là liên kết trong. Những luật lệ mới được thiết lập thường có gốc rễ với nền kinh tế mạng. Sắt thép tuân theo luật lệ của phần mềm, ô tô chạy theo thiết kế của mạng, khối nhà máy uốn lượn theo sự hiểu biết của lôgic toán học. Trong bối cảnh ấy, lối sống của anh phải thay đổi. Mệnh lệnh của cuộc sống dường như đang vang lên, rằng nếu chưa kết nối - hãy kết nối ngay, nếu không xuất hiện đúng thời điểm - anh sẽ bị bỏ rơi, và hãy cộng thêm vào mình những sự khác biệt.

Bên cạnh những tác động chung ấy, các nước trong khu vực Đông Nam Á còn chịu ảnh hưởng của truyền thống riêng. Shi Zhonglian nhận xét, sự hòa trộn giữa văn hóa phương Tây với Khổng giáo đã tạo thành một phức hợp mà các học giả Tây

phương thường gọi là “Khổng giáo mới”, hay “hậu Khổng giáo”
Một nhận thức sâu sắc về thương mại, trong những mối quan hệ
đa dạng và ngăn ngừa có tính công việc, liên kết nhóm cùng làm
việc... những đặc điểm này đã tạo nên một lối sống hiện đại, điều
mà các nhà xã hội học Mỹ gọi là sự hiện đại hóa mô hình phương
Tây, đặt trên nền tảng của chủ nghĩa tập thể và tinh thần nhóm,
đối lập với chủ nghĩa cá nhân phương Tây. Còn các nhà kinh tế
học Mỹ, Hungari thì gọi đây là mô hình duy cảm hiện đại, tương
phản với mô hình duy lý phương Tây. Lối sống hiện đại này đang
tạo ra một sự hòa trộn phức tạp về mặt đạo đức, trong đó có nội
dung nghĩa vụ đạo đức. Một mặt, người ta vẫn coi trọng bốn
phận, nghĩa vụ của mỗi cá nhân trước cộng đồng, nhưng mặt
khác, cái yếu tố cá nhân cũng được đặt lên đầu tiên trong mỗi
hành vi, quan niệm. Sự hòa trộn phức tạp của hai xu hướng này
hiện nay nhiều khi làm người ta có thể hiểu sai đi vấn đề. Hoặc
đơn giản cho rằng truyền thống vẫn được bảo tồn, hoặc lo lắng
cho một sự xuống cấp đạo đức, hay toàn diện hơn thì nói rằng đa
phần vẫn giữ được phẩm chất đạo đức bên cạnh một bộ phận
xuống cấp. Thực tế, đang diễn ra một sự khủng hoảng về mặt đạo
đức ở các nước có nền kinh tế chuyển đổi. Khi nghiên cứu về sự
khủng hoảng đạo đức trong quá trình hiện đại hóa ở Trung Quốc.
GS.TS Trần Văn Đoàn nhận thấy có hai nguyên nhân của sự suy
thoái đạo đức: sự mất cân bằng do quá trình biến đổi xã hội, và
sự suy yếu hệ miễn dịch (đạo đức, tín ngưỡng truyền thống)¹.
Chính sự mất cân bằng làm đối tượng nghiên cứu biến đổi khá
phức tạp, khó ổn định.

Vì thế, việc nghiên cứu sự biến đổi về mặt quan niệm cũng như
hành vi biểu hiện của các phạm trù đạo đức, trong đó có phạm trù
nghĩa vụ đạo đức là rất khó khăn.

1. Trần Văn Đoàn: *Giải phẫu khủng hoảng đạo đức trong quá trình hiện đại hoá*, trong *Trở lại với con người*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 2003, tr. 189.

PHẦN III

**MỘT SỐ VẤN ĐỀ GIẢNG DẠY
VÀ NGHIÊN CỨU
LỊCH SỬ TRIẾT HỌC**

Bản sao lưu trữ

TƯ DUY TRIẾT HỌC VỚI VIỆC GIẢNG DẠY LỊCH SỬ TRIẾT HỌC Ở VIỆT NAM

BÙI THANH QUÁT*

1. Tư duy triết học

Hiện thực đời sống mỗi dân tộc có *biện chứng riêng* của nó; trong một nghĩa xác định, ta có thể gọi cái biện chứng ấy là *triết học riêng* của đời sống dân tộc này. Ở đây, thuật ngữ triết học không được dùng theo nghĩa để chỉ một khoa học, mà được sử dụng để chỉ *cái bản chất khách quan* tồn tại trong chính cuộc sống. Khi nhận thức về cái triết học đó, con người hình thành nên những tư tưởng trong tư duy của mình - Chúng tôi gọi các tư tưởng ấy là *tư tưởng triết học*. Do môi trường sống, do sự thúc ép của hoàn cảnh, với một năng lực trí tuệ xác định, thì người ta có thể nhận thức và có được những tư tưởng triết học về đời sống. Tuy nhiên, *đối với một cộng đồng xã hội* thì việc có được những tư tưởng triết học vẫn chưa có nghĩa là đã có *tư duy triết học*.

Ở một cộng đồng dân tộc, tư duy triết học có thể xuất hiện và tồn tại khi cộng đồng này có đủ *điều kiện nhận thức được một cách tự giác về bản chất triết học* của cuộc sống chung; điều kiện này bao gồm: thứ nhất, *năng lực trí tuệ của một lớp người* trong cộng

*Phó giáo sư triết học - Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội.

đồng đó đạt tới ngưỡng có khả năng khái quát tính quy luật của các hiện tượng; thứ hai, lớp người này có nhu cầu tự thân như nhu cầu của một cộng đồng có tính chuyên nghiệp trong việc nhận thức, đào bới tầng sâu của hiện thực để tìm kiếm cái bản chất triết học của nó; thứ ba, việc tìm kiếm triết học của hiện thực như thế đã trở thành một nhu cầu tự thân trong đời sống tinh thần của cộng đồng dân tộc đó mà nhu cầu ấy lại được quy định bởi chính thực tiễn đời sống của dân tộc này. Thiếu một điều kiện nào trong số các điều kiện trên thì tư duy triết học cũng khó có thể xuất hiện và phát triển, mặc dù những tư tưởng triết học vẫn có thể được hình thành trong tư duy riêng biệt của người này, người kia và được lưu truyền trong cộng đồng.

Do hoàn cảnh khách quan của lịch sử, mà cộng đồng dân tộc Việt Nam dường như chỉ mới có được điều kiện thứ nhất trong các điều kiện nêu trên. Do vậy, có thể nói rằng trong lịch sử, Việt Nam rất khó có được tư duy triết học, mặc dù rất phong phú các tư tưởng triết học được khắc họa và lưu truyền trong dân gian, và một phần trong các văn bản có tính bác học.

2. Việc giảng dạy lịch sử triết học

Như Ăngghen quan niệm, “Một dân tộc muốn đứng vững trên đỉnh cao của khoa học thì không thể không có tư duy lý luận”, “Nhưng tư duy lý luận chỉ là một đặc tính bẩm sinh dưới dạng năng lực của người ta có mà thôi. Năng lực ấy cần phải được phát triển hoàn thiện, và muốn hoàn thiện nó, thì cho tới nay, không có cách nào khác hơn là nghiên cứu toàn bộ lịch sử triết học của thời trước”. Ông cũng cho rằng “không có triết học cổ điển Đức thì không có chủ nghĩa xã hội khoa học Đức” Tư duy triết học là một dạng phát triển cao của tư duy lý luận. Với Việt Nam, trong công cuộc công nghiệp hoá, hiện đại hoá đất nước theo đường lối mở cửa, hội nhập khu vực và quốc tế hiện nay, nhưng vẫn phải giữ vững

định hướng xã hội chủ nghĩa, thì tư duy lý luận nói chung và tư duy triết học nói riêng là cần thiết hơn bất kỳ lúc nào trước đây. Thế nhưng trong lịch sử, chúng ta lại dường như chưa có tư duy triết học. Vì vậy, không có con đường nào khác là phải nghiên cứu và giảng dạy lịch sử triết học của loài người để *rút ngắn con đường đạt tới tư duy triết học* mà chúng ta mong muốn có và nhất thiết phải có để có thể tự khẳng định được mình trong toàn cầu hoá kinh tế và hội nhập kinh tế quốc tế như hiện nay.

Có thể dựa vào những căn cứ khác nhau để phân kỳ lịch sử, do vậy có những quan niệm không giống nhau về dấu mốc bắt đầu của thời hiện đại. Chúng tôi theo quan niệm cho rằng lịch sử hiện đại của Việt Nam bắt đầu từ khi dân tộc ta bước vào cuộc đấu tranh chống chủ nghĩa thực dân Pháp, giành độc lập cho đất nước, tự do cho nhân dân. Một mặt, thực tiễn đó đặt ra *nhu cầu cấp thiết trong đời sống tinh thần của toàn dân tộc* là phải nhận thức một cách khoa học và sâu sắc về sự vận động của lịch sử xã hội, cả ở tầm dân tộc và cả ở tầm nhân loại, để *nắm bắt cho được biện chứng sâu xa* của nó nhằm có được *những quyết sách đúng đắn* liên quan tới sự tồn vong của dân tộc; mặt khác, với lòng yêu nước truyền thống và năng lực trí tuệ vốn có của người Việt Nam, một lớp những người con ưu tú của dân tộc mà Chủ tịch Hồ Chí Minh là người số một trong đó đã nhận thức ra nhu cầu khách quan nói trên đã dấn thân vào con đường chông gai của cách mạng và hết sức khó khăn của lao động trí tuệ, họ vừa tạo dựng phong trào cách mạng vừa nghiên cứu, học tập lý luận cách mạng trực tiếp đáp ứng cho đòi hỏi của chính phong trào ấy, và nhờ thế chính họ dần dần đã trở thành *lớp người có năng lực tư duy lý luận* giải đáp từng bước những vấn đề đặc biệt hóc búa được đặt ra trong đời sống thực tiễn dân tộc thời hiện đại. Chủ tịch Hồ Chí Minh và lớp học trò xuất sắc của người đã trở thành những nhà lý luận như thế. Có thể nói đó là những nhà lý luận *không chuyên nghiệp*, do

thúc ép trực tiếp của nhu cầu thực tiễn cách mạng mà thành, chứ không phải do được đào tạo một cách bài bản có tính hàn lâm để trở thành những nhà lý luận chuyên nghiệp. Mặc dù không được đào tạo bài bản như vậy, nhưng Chủ tịch Hồ Chí Minh cũng đã từng được đào tạo qua các trường lớp lý luận trong thời gian Người ở nước Nga, và Người đã chủ động đào tạo lý luận cho các học trò của mình. Những người đó đã được chính Chủ tịch Hồ Chí Minh và Đảng Cộng sản Việt Nam *tổ chức lại thành đội ngũ lao động trí tuệ* của Đảng và cũng là của dân tộc để thực hiện các nhiệm vụ lý luận mà thời đại đã đặt ra.

Với lao động trí tuệ của Chủ tịch Hồ Chí Minh và đội ngũ học trò xuất sắc của Người, đường lối cách mạng Việt Nam đã được hoạch định. Với sự lãnh đạo của Đảng, đường lối đó đã được toàn dân tộc thực thi, đưa lại thắng lợi hết sức to lớn, không những làm cho nước nhà được độc lập, mà còn “góp phần xứng đáng vào phong trào giải phóng dân tộc” Điều này chứng tỏ tư duy lý luận chính trị xã hội nói chung, *tư duy triết học* nói riêng *đã được xác lập ở Việt Nam thời hiện đại*. Việc xác lập được tư duy ấy, một mặt do thúc ép khắc nghiệt của thực tiễn, một mặt khác cũng phải nhờ việc nghiên cứu và học tập lý luận nói chung, triết học nói riêng, mà ở đây trực tiếp là triết học Mác - Lênin như là đỉnh cao của lịch sử triết học nhân loại.

Từ khi đất nước được hoàn toàn độc lập và thống nhất, nhiệm vụ kiến thiết quốc gia, xây dựng chủ nghĩa xã hội được đặt ra trên phạm vi cả nước, trong tất cả mọi lĩnh vực của đời sống xã hội. *“Chủ nghĩa xã hội khoa học Đức”* trở thành *kim chỉ nam trực tiếp cho công cuộc xây dựng nước nhà*. “Chủ nghĩa xã hội khoa học Đức” là một lý luận triết học chính trị xã hội sâu sắc *không dễ nắm bắt* nếu không có một “tư duy lý luận vững vàng”. Lênin cũng đã đề cập tới điều này khi Người viết: “Nếu không nghiên cứu kỹ và hiểu thấu khoa học lôgic của Hêghen, thì không thể hiểu được

Tư bản luận của Mác, nhất là chương đầu tiên của nó... và, như thế, năm mươi năm nay không một nhà mácxít nào hiểu Mác”. Rất tiếc là chính chúng ta lại rơi vào tình trạng lý luận mà Lênin đã đánh giá - chúng ta đã mắc sai lầm “chủ quan, *duy tâm*, *duy ý chí*” trong tư duy lý luận về xã hội Việt Nam, về chủ nghĩa xã hội và con đường xây dựng chủ nghĩa xã hội trên đất nước ta. Có nhiều nguyên nhân cho tình trạng tư duy lý luận thiếu vững vàng đó, nhưng một trong những nguyên nhân quan trọng về mặt triết học phải nói tới theo cách quan niệm của Ăngghen - đó là chúng ta còn *chưa học hoặc chưa biết cách học tập và nghiên cứu lịch sử triết học của nhân loại*, đặc biệt trong đó là triết học cổ điển Đức.

Trong chính sách giáo dục lý luận chính trị nói chung và sách giáo dục triết học nói riêng, *sự lúng túng của chúng ta nhiều năm qua* cho thấy tầm tư duy triết học của chúng ta còn chưa đáp ứng được đòi hỏi cao của thực tiễn hiện nay. Có một thời, chúng ta chỉ giảng dạy thuần túy triết học Mác - Lênin trong các trường đại học, mà không hề chú ý tới một điều rất quan trọng là phải *tạo tiền đề cho việc tiếp thu triết học đó* bằng cách giảng dạy lịch sử triết học. Khi nhận ra sai lầm này, chúng ta lại đi tới quyết định phải giảng dạy lịch sử triết học cho tất cả các loại hình sinh viên trong tất cả các trường đại học và cao đẳng, với thời lượng thường là 45 tiết. Thế rồi mấy năm trở lại đây, chúng ta lại quyết định chỉ để từ 5 tới 15 tiết cho giảng dạy toàn bộ lịch sử triết học trong tổng thời lượng 90 tiết của môn triết học chung. Sự lúng túng không chỉ thuần túy thể hiện ở việc *quy định thời lượng* cho môn lịch sử triết học, mà nghiêm trọng hơn là thể hiện ở *chính nội dung được giảng dạy*, và nhất là ở việc *đào tạo đội ngũ giảng viên* thực hiện công việc này. Nếu tình trạng ấy vẫn để tiếp diễn thì khó mong có được “tư duy lý luận vững vàng”, nhất lại là tư duy lý luận tầm triết học về những vấn đề cực kỳ phức tạp, hóc búa và nhạy bén của đời sống chính trị xã hội hiện đại, trong bối

cảnh toàn cầu hoá kinh tế quốc tế được đẩy nhanh hiện nay.

3. Đòi điều mong mỏi

Trước tiên mong rằng *trình độ tư duy triết học* của đội ngũ những nhà hoạch định chính sách, mà đặc biệt là của *những người hoạch định chính sách giáo dục* được nâng cao hơn một bước so với hiện nay, sao cho ngang tầm với đòi hỏi của thực tiễn phát triển mau chóng của nước nhà.

Cũng giống như bóng đá thời hiện đại, nếu không có bóng đá phong trào thì khó có được bóng đá chuyên nghiệp đỉnh cao, rất mong rằng giáo dục triết học được phổ cập rộng rãi hơn để có khả năng tạo ra đội ngũ những nhà tư duy lý luận triết học đỉnh cao vững vàng.

Để đích thực có được tư duy triết học vững vàng, mong rằng có được *cách nhìn nhận đúng và có chính sách đúng của người quản lý* cho việc *đào tạo đội ngũ giảng viên lịch sử triết học (cả Đông lẫn Tây)* cũng như cho việc *triển khai giảng dạy môn học này như một tiền đề nhất thiết phải có* cho việc giảng dạy triết học Mác-Lênin nói riêng và việc hình thành tư duy triết học nói chung, nhất là tư duy triết học ở đội ngũ trí thức trẻ, trước hết là ở các ngành khoa học xã hội và nhân văn.

Mong mỏi nhiều hơn nữa vẫn là về *trình độ và tâm huyết của chính đội ngũ những người nghiên cứu và giảng dạy lịch sử triết học*. Dù các điều kiện khác đã đầy đủ mà thiếu nhân tố cuối cùng này thì vẫn không thể có được việc *giảng dạy lịch sử triết học đích thực* và cũng không thể hình thành được *tư duy triết học đích thực của dân tộc* trong thời đại ngày nay.

CHÚ TRỌNG VÀ ĐỔI MỚI VIỆC NGHIÊN CỨU VÀ GIẢNG DẠY LỊCH SỬ TRIẾT HỌC PHƯƠNG TÂY Ở VIỆT NAM

NGUYỄN DUY QUÝ

Có thể nói, cuộc hội thảo: *Triết học cổ điển Đức: Những vấn đề nhận thức luận và đạo đức học* được tổ chức hôm nay là một sự kiện đáng ghi nhớ không chỉ đối với giới triết học và những người quan tâm đến triết học ở Việt Nam, mà còn đối với các học giả quốc tế. Bởi vì đây là cuộc hội thảo quốc tế lần đầu tiên về triết học được tổ chức tại Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội, một cơ sở đào tạo đại học và sau đại học hàng đầu, có ý nghĩa chính trị - xã hội lớn ở Việt Nam, và cũng bởi đây là cơ hội gặp gỡ, tọa đàm, đối thoại về triết học giữa các học giả trong và ngoài nước đặc biệt trong bối cảnh hội nhập kinh tế quốc tế hiện nay. Nhân dịp cuộc hội thảo này, tôi muốn trình bày một số ý kiến liên quan đến việc giảng dạy và nghiên cứu lịch sử triết học nói chung và lịch sử triết học phương Tây nói riêng ở Việt Nam.

Triết học với tư cách là một hệ thống không chỉ không tách rời với lịch sử triết học, mà trong một nghĩa nào đó còn thống nhất với lịch sử triết học: *triết học cũng chính là lịch sử triết học*. Trong tác

* Giáo sư, viện sĩ, nguyên Viện trưởng Viện Khoa học xã hội Việt Nam.

phẩm *Các bài giảng về lịch sử triết học*, mà Ăngghen đã coi là "một trong những tác phẩm vĩ đại nhất", Hêghen khi đưa ra nguyên tắc thống nhất giữa cái lịch sử và cái lôgic, giữa phương pháp lịch sử và phương pháp lôgic đã coi sự phát triển của triết học trong lịch sử là phù hợp với sự phát triển triết học về mặt lôgic. Trong tác phẩm *Hiện tượng học tinh thần* và đặc biệt trong tác phẩm *Khoa học lôgic (Đại lôgic)*, Hêghen đã cố gắng xem xét quá trình vận động thực tế về lý luận của lịch sử triết học như là sự phát triển tiến lên của các tri thức về triết học theo tinh thần của chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối: Các hệ thống triết học chỉ được coi là các giai đoạn, các nấc thang cơ bản, là các phạm trù, là các nhân tố của quá trình hình thành hệ thống triết học tuyệt đối của ông, nói cách khác, chúng chỉ được coi là biểu hiện hạn chế của ý niệm tuyệt đối. Trong ý nghĩa đó, triết học, theo Hêghen, cũng chính là lịch sử triết học. Chính Hêghen, theo đánh giá của Lênin lần đầu tiên hiểu được lịch sử triết học như một chỉnh thể. Quan niệm của ông về sự thống nhất biện chứng giữa triết học và lịch sử triết học đã được các nhà kinh điển mácxít tiếp nhận trên cơ sở của chủ nghĩa duy vật biện chứng. Việc nhận thức đúng và thừa nhận mối quan hệ không tách rời giữa triết học và lịch sử triết học có ý nghĩa định hướng quan trọng trong việc đổi mới nội dung giảng dạy và nghiên cứu triết học hiện nay ở nước ta¹.

Lịch sử triết học với tư cách là một môn học triết học có giá trị nhận thức và thực tiễn sâu sắc. Ăngghen viết: "một dân tộc muốn đứng vững trên đỉnh cao của khoa học thì không thể không có tư duy lý luận... Nhưng tư duy lý luận chỉ là một đặc tính bẩm sinh dưới dạng năng lực của người ta mà có thôi. Năng lực ấy cần phải

1. Xem: Oiderman: *Chủ nghĩa duy vật biện chứng và lịch sử triết học*, Nxb. Tư tưởng, Mátxcơva, 1979, tr. 27-30 (tiếng Nga).

được phát triển hoàn thiện, và muốn hoàn thiện nó, thì cho tới nay, không có một cách nào khác hơn là nghiên cứu toàn bộ triết học thời trước"¹. Ở đây, Ăngghen, nhà kinh điển mácxít vĩ đại muốn nhấn mạnh sự cần thiết của nghiên cứu lịch sử triết học với tư cách là nền tảng tất yếu, cách thức và lộ trình không thể thiếu được cho việc phát triển tư duy triết học nói riêng và tư duy lý luận nói chung. Nói cách khác, để có được và hoàn thiện năng lực tư duy lý luận, người ta chỉ có cách duy nhất là thông qua việc nghiên cứu lịch sử triết học một cách cơ bản. Năng lực tư duy lý luận không thể đạt được, khi người ta "đốt cháy giai đoạn", thiếu nghiên cứu nền tảng về lý luận và phương pháp tiếp cận của các trào lưu triết học khác nhau trong lịch sử tư tưởng nhân loại.

Có lẽ không phải tất cả những giảng viên, những nhà nghiên cứu triết học đều hiểu và ý thức được một cách sâu sắc lời dạy ấy của Ăngghen. Tòa lâu đài triết học chỉ có thể dựa trên một nền móng vững chắc là lịch sử triết học, mà trong thời gian qua ở Việt Nam, do nhiều lý do khác nhau chưa thực sự được đầu tư nghiên cứu một cách căn bản và hệ thống biểu hiện rõ nhất là thời lượng (số các đơn vị học trình) dành cho lịch sử triết học ở nhiều trường đại học và cả ở các cơ sở đào tạo chuyên ngành triết học đều có xu hướng giảm rõ rệt. Số lượng các khóa luận, luận văn thạc sĩ, tiến sĩ về lịch sử triết học, nhất là lịch sử triết học phương Tây chiếm một tỷ lệ còn thấp. Trong các nghiên cứu đó, các chương mục liên quan đến phần lịch sử triết học có xu hướng bị giảm bớt hoặc không được đề cập tới. Đặc biệt, số lượng các tác phẩm của các nhà kinh điển triết học phương Tây từ thời cổ đại đến nay được dịch ra tiếng Việt từ nguyên bản (trừ các tác phẩm của các nhà kinh điển

1. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, t.20, tr. 489, 487.

mácxít) vẫn còn quá ít ỏi, dường như có thể đếm trên đầu ngón tay. Số lượng các học giả chuyên sâu về lịch sử triết học, nhất là triết học phương Tây rất ít. Chuyên gia và tư liệu về triết học phương Tây hiện đại ngoài mácxít lại càng hiếm. Thực trạng về giảng dạy và nghiên cứu lịch sử triết học nhất là triết học phương Tây ở Việt Nam hiện nay là rất đáng lo ngại cho khả năng phát triển tư duy lý luận ở nước ta, mặc dù chúng ta đã đạt được nhiều thành tựu đáng kể.

Để có một không gian học thuật cần thiết cho việc phát triển tư duy triết học, tư duy lý luận thì chúng ta về mặt chiến lược, cần phải xác định rõ quan hệ giữa triết học và chính trị. Với tư cách là một hình thái ý thức xã hội, triết học luôn mang tính đảng, tính giai cấp rõ rệt và vì thế nó không thể tách rời chính trị, mà có liên quan chặt chẽ đến chính trị. Chính vì vậy, triết học mácxít được coi là vũ khí tinh thần của giai cấp vô sản, như Mác và Ăngghen đã khẳng định. Tuy nhiên, triết học và chính trị không thể đồng nhất với nhau, không thể lẫn lộn với nhau. Chính sự đồng nhất triết học với chính trị dẫn đến việc chưa thấy hết tầm quan trọng của triết học, chưa thấy hết vai trò định hướng về thế giới quan và phương pháp luận của triết học đối với các lĩnh vực khoa học của đời sống xã hội, điều mà bản thân chính trị không mong muốn. Sự đồng nhất của triết học và chính trị đều dẫn tới cả hai môn học đều kém sức hấp dẫn. Triết học không phải chỉ làm nhiệm vụ minh họa, chứng minh các luận điểm chính trị; mặc dù trong nhiều trường hợp, chức năng đó là hết sức cần thiết. Triết học chỉ có thể phát huy vai trò của mình, khi nó đảm nhận chức năng cung cấp những luận cứ khoa học là cố vấn thông thái của chính trị. Ngược lại, chính trị dựa vào định hướng thế giới quan và phương pháp luận của triết học, sẽ phát huy được vai trò và sức mạnh của mình.

Trong thời đại ngày nay, chúng ta cần có một tầm nhìn chiến lược đối với việc phát triển tư duy lý luận của dân tộc Việt Nam, cần chú trọng và đổi mới hoạt động nghiên cứu và giảng dạy lịch sử triết học nói chung và lịch sử triết học phương Tây nói riêng. Trước mắt, chúng tôi kiến nghị cần phải có giải pháp mạnh mẽ đối với việc phát triển chuyên ngành lịch sử triết học nói riêng và triết học nói chung.

Thứ nhất, nhà nước cần nghiên cứu và đưa ra chương trình quốc gia về dịch thuật các tác phẩm kinh điển, quan trọng nhất của các nhà triết học tiêu biểu trong lịch sử triết học nói chung và lịch sử triết học phương Tây nói riêng từ thời cổ đại đến nay. Điều này sẽ giúp chúng ta vượt qua được tình trạng thiếu tư liệu trầm trọng, rào cản không thể vượt qua được đối với việc đổi mới nội dung, phương pháp giảng dạy, nghiên cứu triết học và lý luận nói chung ở nước ta. Để thấu hiểu các tư tưởng triết học, người học không thể học chay như tình trạng vẫn phổ biến hiện nay, mà phải nghiên cứu các nguyên tác. Chương trình dịch thuật các tác phẩm lịch sử triết học đã được nhiều nước trên thế giới thực hiện. Chúng ta cần huy động ngân sách quốc gia cho việc này, cũng như có thể kêu gọi các khoản tài trợ từ các tổ chức quốc tế.

Thứ hai, chúng ta cần sớm đưa ra chiến lược đào tạo nguồn nhân lực và đào tạo các thế hệ nối tiếp chuyên sâu về lịch sử triết học, bằng việc cử người đi học nước ngoài về lịch sử triết học phương Đông và phương Tây bằng ngân sách nhà nước, bằng các học bổng nước ngoài và bằng chính sách khuyến khích du học nước ngoài. Điều này sẽ khắc phục tình trạng hẫng hụt về chuyên gia lịch sử triết học nói chung và lịch sử triết học phương Tây nói riêng. Mặt khác, cần tăng cường đầu tư cho các đề tài nghiên cứu khoa học đặc biệt là các đề tài cấp bộ và cấp nhà nước, đầu tư cho việc viết các giáo trình, bài giảng liên quan đến lịch sử triết học và

đầu tư tăng cường nguồn tư liệu cũng như đổi mới phương pháp giảng dạy lịch sử triết học. Thêm vào đó, chúng ta cần có chính sách khuyến khích các nghiên cứu của sinh viên, học viên cao học và nghiên cứu sinh về đề tài lịch sử triết học.

Thứ ba, lịch sử triết học cũng như đạo đức học, mỹ học, logic học, tôn giáo học, v.v. là những môn chuyên ngành không thể tách rời trong việc đào tạo (kể cả đại học và sau đại học) về triết học Mác-Lênin như một môn khoa học thống nhất. Chính vì vậy, các chế độ chính sách ưu đãi liên quan đến quyết định số 494/QĐ-TTg ngày 24-6-2002 của Thủ tướng Chính phủ: "Một số biện pháp nâng cao chất lượng và hiệu quả giảng dạy, học tập các môn khoa học Mác-Lênin, tư tưởng Hồ Chí Minh trong các trường đại học, cao đẳng, môn chính trị trong các trường trung học chuyên nghiệp và dạy nghề" cần phải được áp dụng chung cho tất cả các giảng viên, các nghiên cứu sinh, các học viên cao học và các sinh viên các khoa đào tạo chuyên ngành triết học, không phân biệt chuyên ban hay phân ban trong các khoa chuyên triết hay cơ sở đào tạo chuyên triết. Sự phân biệt đối xử đối với các giảng viên và các học viên trong các khoa chuyên triết hay các cơ sở đào tạo chuyên triết liên quan đến chính sách ưu đãi cho chuyên ngành Mác-Lênin là chưa hoàn toàn phù hợp, cần có sự nghiên cứu và bổ sung vào chính sách trong quá trình thực hiện.

Thứ tư, trong bối cảnh hội nhập kinh tế quốc tế hiện nay, cần khuyến khích và tăng cường các cuộc trao đổi chuyên môn, các cuộc hội thảo trong nước và quốc tế liên quan đến lịch sử triết học; khuyến khích việc mời các giáo sư, các chuyên gia quốc tế sang giảng dạy tại các trường đại học, các cơ sở đào tạo triết học ở Việt Nam. Đặc biệt, cần sớm thành lập Hội Triết học Việt Nam, bởi vì Việt Nam là một trong số ít các nước trên thế giới chưa có Hội triết học. Việc thành lập Hội Triết học Việt Nam sẽ mang lại những cơ

hội lớn trong việc phát triển triết học Việt Nam thông qua việc tăng cường giao lưu hợp tác với các học giả các nước và khẳng định uy tín quốc tế của Việt Nam, phù hợp với chính sách đối ngoại của Đảng và Nhà nước ta: Việt Nam sẵn sàng là bạn, là đối tác tin cậy của các nước trong cộng đồng quốc tế, phấn đấu vì hòa bình, độc lập và phát triển.

Bản sao lưu trữ

TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC VỚI TRIẾT HỌC MÁC

NGUYỄN HỮU VUIT

Sở dĩ tham luận lấy tiêu đề như trên là nhằm tránh quan niệm một chiều ở một số người cho rằng mối quan hệ giữa triết học Mác với triết học cổ điển Đức và lịch sử triết học trước Mác nói chung chỉ là quan hệ mà trong đó triết học Mác kế thừa những tinh hoa của triết học cổ điển Đức nói riêng, triết học trước Mác nói chung. Trên thực tế, triết học Mác còn có tác động trở lại đối với tiến trình lịch sử triết học. Nghĩa là, đây là mối quan hệ qua lại, tương hỗ lẫn nhau.

Cũng cần nói thêm, gần đây một số người muốn xem nhẹ tính chất kế thừa khoa học như một đặc điểm có tính quy luật của sự phát triển khoa học (trong đó có triết học), muốn đề cao năng lực trực giác của tư duy nhà khoa học trong việc sáng tạo các lý thuyết khoa học mới để nhân đó bác bỏ những giá trị sáng tạo của triết học Mác nói riêng, chủ nghĩa Mác nói chung. Trở lại vấn đề triết học Mác kế thừa như thế nào triết học cổ điển Đức là vấn đề không mới, nhưng có ý nghĩa đối với chúng ta hiện nay.

Trước hết chúng ta trở lại vài nét về tiến trình lịch sử.

Sự xuất hiện triết học Mác nói riêng, chủ nghĩa Mác nói chung, không chỉ được quyết định bởi các điều kiện kinh tế xã hội, mà

* Giáo sư, Tiến sĩ Khoa Triết, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn Quốc gia Hà Nội.

của toàn bộ đời sống xã hội, đời sống khoa học và văn hoá. Lý luận chủ nghĩa Mác không xuất hiện tách rời con đường văn hoá nói chung của nhân loại. Như V.I. Lênin trong tác phẩm *Ba nguồn gốc và ba bộ phận cấu thành của chủ nghĩa Mác* từng khẳng định toàn bộ thiên tài của C. Mác và Ph. Ăngghen là ở chỗ hai ông đã trả lời được những vấn đề mà tư tưởng tiên tiến của nhân loại đã đặt ra. Về mặt triết học, C. Mác và Ph. Ăngghen đã không những kế tục, mà còn hoàn thiện những tinh hoa của triết học cổ điển Đức.

Trước hết, C. Mác và Ph. Ăngghen bị thu hút bởi triết học Hêghen, ủng hộ triết học đó, tham gia nhóm Hêghen trẻ, dùng triết học của Hêghen vào cuộc đấu tranh chống tôn giáo đương thời, cũng như chế độ chuyên chế. Nhưng ngay từ rất sớm, C. Mác và Ph. Ăngghen đã có những quan niệm khác với phái Hêghen trẻ, đặc biệt trong vấn đề về vai trò của cá nhân và quần chúng nhân dân trong lịch sử. Nhiều lần, C. Mác và Ph. Ăngghen khẳng định, trong sự xây dựng học thuyết của mình, hai ông đã chịu ơn các nhà triết học Đức, trong đó có Hêghen. Như đánh giá của Ph. Ăngghen về vai trò của triết học cổ điển Đức đối với học thuyết của các ông: “chúng tôi, những người xã hội chủ nghĩa Đức, lấy làm tự hào rằng chúng tôi xuất thân không những từ Xanh Ximông, Phuriê và Ôoen, mà cả từ Cantơ, Phíchơ và Hêghen nữa”¹. Nghĩa là không có triết học cổ điển Đức thì không thể có lý luận về chủ nghĩa xã hội khoa học. C. Mác và Ph. Ăngghen đánh giá cao công lao của Hêghen trong sự phê phán phương pháp tư duy siêu hình và xây dựng phương pháp tư duy biện chứng đối lập với nó. Hêghen từng coi phép biện chứng là linh hồn của mọi nhận thức chân lý khoa học. Tư tưởng này đã có ảnh hưởng lớn tới C. Mác và Ph. Ăngghen. Theo lời Gianni Mác, hai ông ngay từ thời trẻ đã nắm vững phương

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t. 19, tr. 461.

pháp biện chứng và dùng những hạt nhân cách mạng của phép biện chứng Hêghen để luận giải cho những khát vọng dân chủ cách mạng của mình.

Có thể nói, C. Mác và Ph. Ăngghen đã tiếp thu triết học cổ điển Đức, trong đó có triết học Hêghen, theo một tinh thần khách quan và khoa học. Cả khi hai ông, do tác động của cuộc đấu tranh chính trị xã hội và chủ nghĩa duy vật của Phoiơbắc đã thực hiện bước chuyển từ chủ nghĩa dân chủ cách mạng sang chủ nghĩa cộng sản cuối năm 1843 đầu năm 1844, phê phán quyết liệt quan niệm của Hêghen về tinh thần tuyệt đối mang tính duy tâm, thì hai ông vẫn tìm được những tư tưởng hợp lý, cụ thể là phép biện chứng của Hêghen.

Nhà triết học trong nền triết học cổ điển Đức có ảnh hưởng lớn đến sự hình thành các quan điểm của C. Mác và Ph. Ăngghen là L. Phoiơbắc. Nhưng cũng từ những ảnh hưởng đó của Phoiơbắc mà giúp chúng ta thấy rõ được tinh thần khách quan khoa học của các nhà sáng lập triết học Mác đối với triết học cổ điển Đức nói riêng, cũng như đối với toàn bộ lịch sử triết học ngoài mácxít nói chung.

Có lẽ từ lập trường duy vật khoa học mà xem xét, ta không nên nói Phoiơbắc là người từ bỏ triệt để triết học duy tâm của Hêghen, như một số nhà nghiên cứu lâu nay vẫn khẳng định. Nhưng cũng không thể không thấy Phoiơbắc đã say sưa phê phán chủ nghĩa duy tâm của Hêghen, phê phán tôn giáo, tuyên truyền chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa nhân bản.

Một trong những tư tưởng duy vật của Phoiơbắc có ảnh hưởng nhiều đến quan điểm của C. Mác và Ph. Ăngghen là tư tưởng về mối quan hệ giữa giới tự nhiên và ý thức con người. Tư tưởng này được Phoiơbắc trình bày trong tác phẩm *Bản chất của đạo Cơ Đốc* xuất bản năm 1841. Theo Phoiơbắc, giới tự nhiên là cái có trước, không phụ thuộc vào ý thức con người, bản thân con người cũng là sản phẩm của tự nhiên. Tư tưởng này, đã đánh tan sự lầm lẫn

trước đây của phái Hêghen trở về mối quan hệ giữa con người và tự nhiên, nói lên thắng lợi của chủ nghĩa duy vật.

Đối với C. Mác và Ph. Ăngghen, thì Phoiơbắc như một luồng nhiệt cháy bỏng, một lò luyện của thời gian, giúp các ông nhanh chóng thoát khỏi chủ nghĩa duy tâm, chuyển vững sang chủ nghĩa duy vật. Điều này thể hiện qua các tác phẩm của C. Mác và Ph. Ăngghen được viết vào những năm 1844-1845, trong đó phải kể đến *Gia đình thần thánh...*, ví Phoiơbắc là “suối lửa” đúng theo nghĩa tiếng Đức tên của nhà triết học này.

Tuy nhiên, có một điều chứa đựng ý nghĩa phương pháp luận về xem xét mối quan hệ giữa triết học cổ điển Đức và triết học Mác cần phải khẳng định là C. Mác và Ph. Ăngghen chưa bao giờ là những người theo Phoiơbắc triệt để, cũng như chưa bao giờ theo Hêghen triệt để. Điều này nói rõ, mặc dù tiếp thu, kế thừa những tinh hoa của lịch sử, của quá khứ là một việc có tính quy luật tất yếu của sự phát triển, song tiếp thu cái gì, tiếp thu như thế nào mới là điều quan trọng. Như với học thuyết của Hêghen về phát triển và phép biện chứng, thì C. Mác và Ph. Ăngghen đã khác nhiều so với Phoiơbắc là giữ lại và biến đổi có phê phán học thuyết đó, tạo ra phép biện chứng duy vật không những khác mà còn đối lập với phép biện chứng của Hêghen.

Điều đó được C. Mác khẳng định trong lời tựa cho bộ *Tư bản* được xuất bản lần thứ hai. Ông chỉ ra sự khác nhau, thậm chí đối lập nhau giữa phép biện chứng của Hêghen với phép biện chứng mácxít: “Phương pháp biện chứng của tôi không những khác phương pháp của Hêghen về cơ bản, mà còn đối lập hẳn với phương pháp ấy nữa. Đối với Hêghen, quá trình tư duy - mà ông ta thậm chí còn biến thành một chủ thể độc lập dưới cái tên gọi ý niệm - chính là vị thần sáng tạo ra hiện thực... Đối với tôi thì trái lại, ý niệm chẳng qua chỉ là vật chất được đem chuyển vào trong

đầu óc con người và được cải biến đi ở trong đó”¹. Nhưng đồng thời Mác cũng khẳng định tính kế thừa của phép biện chứng mácxít đối với phép biện chứng của Hêghen. Không có Hêghen thì cũng không thể có phép biện chứng, và nói chung triết học mácxít. Ông nói: “tôi đã công khai tự nhận là học trò của nhà tư tưởng vĩ đại ấy... Tính chất thần bí mà phép biện chứng đã mắc phải ở trong tay Hêghen tuyệt nhiên không ngăn cản Hêghen trở thành người đầu tiên trình bày một cách bao quát và có ý thức những hình thái vận động chung của phép biện chứng ấy”². Cũng như đối với chủ nghĩa duy vật của Phoiơbắc thì không phải C.Mác và Ph.Ăngghen chịu ảnh hưởng tất cả, mà chỉ có phần chủ nghĩa duy vật về tự nhiên mới ảnh hưởng mạnh mẽ đến hai ông. Điều này được thể hiện rõ trong các tác phẩm *Luận cương về Phoiơbắc*; *Hệ tư tưởng Đức*; *Lútwich Phoiơbắc và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức*. Cả trong nhiều tác phẩm khác, C.Mác và Ph.Ăngghen, một mặt, luôn nhấn mạnh vai trò to lớn của Phoiơbắc trong việc xây dựng thế giới quan duy vật của hai ông, nhưng mặt khác, hai ông phê phán mạnh mẽ chủ nghĩa duy vật máy móc của Phoiơbắc.

Từ góc độ lịch sử triết học, cần nhấn mạnh rằng sự hình thành quan điểm duy vật biện chứng hay toàn bộ triết học Mác nói chung, không phải chỉ do ảnh hưởng của triết học cổ điển Đức, mà còn của toàn bộ lịch sử triết học nhân loại. Đọc lại các tác phẩm triết học của C. Mác, Ph. Ăngghen và V.I. Lênin, ta thấy các ông đã tiếp thu với một thái độ vô cùng kính trọng và một tinh thần khoa học đối với các nhà triết học trong lịch sử như thế nào. Chẳng hạn, Ăngghen từng khẳng định rằng Arixtốt, người Hy Lạp đối với chúng ta mãi mãi là người thầy.

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, *Sđd*, t.23, tr. 35.

2. *Sđd*, t.23, tr. 35-36.

Đồng thời, ảnh hưởng đối với sự hình thành và phát triển của triết học Mác còn phải nói đến sự tham gia tích cực của C. Mác và Ph. Ăngghen ngay từ những năm đầu của sự nghiệp khoa học và cách mạng của mình. Sự tham gia đó đã đem lại cho hai ông những tư liệu thực tiễn phong phú để hiểu phép biện chứng, hiểu tính chất mâu thuẫn của sự phát triển xã hội. Ngoài ra, sự nghiên cứu kinh tế học chính trị cũng như quan điểm của các nhà tư tưởng xã hội chủ nghĩa và cộng sản chủ nghĩa trước đó cũng có những ảnh hưởng lớn đến quá trình hình thành và phát triển của triết học Mác.

Trong bài tham luận của mình, do khuôn khổ thời gian có hạn, chúng tôi tiếc rằng chưa có điều kiện đề cập nhiều đến những tư tưởng của Lênin về triết học cổ điển Đức, điều có nhiều ý nghĩa trong tình hình hiện nay để giúp chúng ta nhìn nhận những di sản của triết học cổ điển Đức khách quan và hoàn chỉnh hơn. Trong đó phải kể đến những nhận định của Lênin được trình bày trong *Bút ký triết học*: “không thể hoàn toàn hiểu được *Tư bản* của Mác và đặc biệt là chương I của sách đó, nếu chưa nghiên cứu kỹ và chưa hiểu *toàn bộ* Lôgic của Hêghen”¹. Chính khi phân tích quan niệm của Hêghen về mối quan hệ giữa phép biện chứng và hệ thống của ông, V.I. Lênin khẳng định phép biện chứng, lôgic học biện chứng và lý luận nhận thức “(không cần ba từ: đó cùng là một cái duy nhất) của chủ nghĩa duy vật vào một khoa học duy nhất; mà chủ nghĩa duy vật thì đã lấy ở Hêghen tất cả cái gì có giá trị và phát triển thêm lên”².

Từ những trình bày khái lược trên đây về triết học cổ điển Đức với triết học Mác, chúng tôi muốn nêu một số suy nghĩ về việc giảng dạy triết học Mác ở Việt Nam lâu nay có liên quan đến việc

1. V. I. Lênin: *Toàn tập*, Nxb. Tiến Bộ, Mátxcơva, 1981, t.29, tr. 190.

2. *Sđđ*, t.29, tr. 359.

ngiên cứu lịch sử triết học, mặc dầu với một cái nhìn chắc chắn còn khiếm khuyết của một người giảng dạy triết học Mác - Lênin và lịch sử triết học ở Trường Đại học Khoa học Xã hội Nhân văn (trước đây là Đại học Tổng hợp Hà Nội). Có thể nói, việc giảng dạy lịch sử triết học (dù là ở mức độ khái lược) ở các trường đại học ở Việt Nam là rất muộn. Triết học Mác - Lênin (chủ nghĩa duy vật biện chứng và chủ nghĩa duy vật lịch sử đã được giảng dạy ở các trường đại học ở Việt Nam nửa thế kỷ nay, trong khi môn lịch sử triết học chính thức đưa vào giảng dạy ở các trường đại học và cao đẳng do quyết định của Bộ Giáo dục và Đào tạo mới từ năm học 1991-1992 theo tinh thần Nghị quyết của Bộ chính trị tăng cường nghiên cứu các trào lưu triết học khác ngoài mácxít. Môn học này được lồng ghép vào môn học triết học Mác - Lênin với lượng thời gian là một học phần (2 đơn vị học trình = 30 tiết) và được biên soạn dưới dạng *Giáo trình Triết học Mác - Lênin* do Bộ Giáo dục và Đào tạo xuất bản.

Ta thấy, do không được trang bị những kiến thức về lịch sử triết học cùng với việc học triết học Mác - Lênin, đã làm cho người học vừa không hiểu đúng được bản chất của lịch sử triết học lịch sử đan xen phức tạp, đấu tranh và thống nhất giữa các trào lưu, trường phái triết học thế nào, vừa không hiểu đúng được chính những nguyên lý cơ bản của triết học Mác - Lênin. Nhìn các mặt đối lập trong lịch sử triết học thì chỉ thấy đâu là duy vật, đâu là duy tâm, đâu là biện chứng, đâu là siêu hình, nhìn tôn giáo và khoa học thì chỉ thấy như là bóng tối và ánh sáng, nhìn chủ nghĩa xã hội và chủ nghĩa tư bản một thời chỉ như là những hình thái kinh tế-xã hội không bao giờ có điểm chung. Không thấy các mặt đối lập ấy nương tựa vào nhau như thế nào, thậm chí tồn tại trong nhau ra sao.

Như ta thấy, trong lịch sử triết học, nhất là thời kỳ trước Mác không có chủ nghĩa duy vật nào là triệt để và không có chủ nghĩa

duy tâm nào là hoàn toàn vút bỏ, và không tìm thấy trong đó những hạt nhân tiến bộ. Người ta cũng đã từng biết đến trong lịch sử triết học có những quan điểm duy vật vô thần lại được bọc bởi một cái vỏ tôn giáo và thần học những yếu tố của chủ nghĩa duy vật và vô thần, thậm chí khoa học lịch sử đấu tranh giữa hai đường lối triết học trong lịch sử triết học Hy Lạp cổ đại. Người ta cũng từng biết sự xuất hiện và tồn tại hàng nghìn năm của chủ nghĩa duy danh và chủ nghĩa duy thực trong lịch sử triết học Tây Âu trung cổ, rồi phiếm thần luận và tự nhiên thần luận thời phục hưng và cận đại.

Tương tự như vậy đối với vấn đề “vật tự nó” trong triết học Cantơ, phép biện chứng duy tâm của Hêghen, chủ nghĩa duy vật nhân bản của Phoiobác, vv... là những ví dụ cụ thể, nhiều trường hợp do cách nhìn lệch lạc, chúng ta rơi vào quan điểm phủ nhận sạch trơn đối với nhiều triết thuyết duy tâm, tôn giáo. Mặc dầu đấu tranh giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm là một nội dung cơ bản của lịch sử triết học, nhưng việc quy toàn bộ lịch sử triết học chỉ là lịch sử đấu tranh giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm vô hình chung làm nghèo nàn hoá tiến trình lịch sử triết học của nhân loại vì chỉ nhìn nhận vấn đề dưới góc độ thế giới quan, dưới góc độ vấn đề cơ bản của triết học, không nhìn nhận tiến trình này dưới góc độ giá trị, dưới góc độ của sự phát triển phương pháp tư duy, phát triển văn hoá-tư tưởng của nhân loại.

Tương tự như vậy đối với lịch sử triết học xã hội. C. Mác trong *Phê phán cương lĩnh Gôta* và V.I. Lênin trong *Nhà nước và cách mạng* đã từng nói đến sự tồn tại pháp quyền tư sản trong chủ nghĩa xã hội. Đặc biệt, tư tưởng của V.I. Lênin trong đề cương bài báo về những nhiệm vụ trước mắt của chính quyền Xôviết cũng cho rằng chủ nghĩa xã hội là sự cộng tác của chính quyền Xôviết với hàng trăm ngàn thứ của chủ nghĩa tư bản đã cho chúng ta cái phương pháp luận về sự thống nhất và đấu tranh giữa các mặt đối

lập như thế nào. Do vậy, khi ta nói: lịch sử triết học là lịch sử đấu tranh giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm thì nguyên lý cơ bản này chỉ có thể hiểu được với một quan điểm duy vật thực sự khoa học - quan điểm duy vật biện chứng.

Cũng do không được nghiên cứu đầy đủ lịch sử triết học, nên không ít người khi học triết học Mác-Lênin đã có những cách nhìn lệch lạc về bản thân triết học. Họ nhìn triết học Mác - Lênin như một đỉnh cao duy nhất, trơ trọi, thậm chí như một trường phái được tạo ra do thiên tài của các nhà sáng lập ra nó. Đó là chưa nói đến một số người cố tình tách biệt triết học Mác - Lênin khỏi tiến trình lịch sử triết học để phủ nhận sự ra đời hợp quy luật lịch sử của nó. Cũng do giảng dạy triết học Mác - Lênin lâu nay không gắn với lịch sử triết học nên các nguyên lý của nó được người giảng trình bày thiếu tính thuyết phục lịch sử, không cố ý họ đã biến học thuyết của Mác như một cái gì đó "phi lịch sử" Điều đó dễ hiểu tại sao mặc dù lý luận của Mác đã được truyền bá vào Việt Nam gần thế kỷ nay (tính từ khi thế hệ các nhà mácxít Việt Nam đầu tiên như Nguyễn Ái Quốc, Nguyễn An Ninh, v.v. biết đến chủ nghĩa Mác), nhưng đến nay, kể cả trong giới lý luận của chúng ta, những người thực sự hiểu lý luận của Mác không nhiều. Có thể nói, dường như giới lý luận Việt Nam đến nay vẫn đang lặp lại chính những sai lầm của giới lý luận Xôviết mắc phải đầu thế kỷ XX trong việc tiếp thu lý luận của Mác, mà đương thời Lênin từng nói, "không một người mácxít nào đã hiểu Mác!"¹. Không thể hiểu được những giá trị trong học thuyết của Mác nếu chúng ta tiếp tục giảng dạy lý luận Mác - Lênin theo cách như hiện nay, nghĩa là bó gọn lý luận của Mác vào trong những giáo trình khô cứng giáo điều, tách rời học thuyết của Mác khỏi hoàn cảnh lịch sử đã sản sinh ra nó, khỏi cái dòng chảy chung của lịch sử tư tưởng nhân loại. Tóm lại, không

1. V.I. Lênin: *Sđđ*, t. 29, tr. 190.

thể hiểu được học thuyết của Mác chừng nào chúng ta cứ tiếp tục giảng dạy nó theo cách thức phi khoa học như hiện nay!

C. Mác và Ph. Ăngghen đã cho chúng ta một cái nhìn khoa học, mẫu mực về lịch sử triết học nói chung, không chỉ như là lịch sử đấu tranh của các trào lưu triết học, của các mặt đối lập, mà còn như là lịch sử thống nhất biện chứng giữa chúng. Cái nhìn đó càng có ý nghĩa quan trọng đối với việc nghiên cứu, giảng dạy triết học Mác-Lênin và lịch sử triết học trong xã hội ta hiện nay.

Bản sao lưu trữ

VẤN ĐỀ GIẢNG DẠY VÀ NGHIÊN CỨU TRIẾT HỌC NGOÀI MÁC XÍT Ở VIỆT NAM HIỆN NAY

TRỊNH TRÍ THỨC *

Triết học ngoài mácxít là thuật ngữ dùng để chỉ các nền triết học, các trường phái, học thuyết triết học Đông Tây, kim cổ ngoài hệ thống triết học do C.Mác, Ph.Ăngghen sáng tạo ra, sau này được V.I. Lênin và các nhà triết học mácxít tiếp tục bổ sung, phát triển. Trước công cuộc đổi mới đất nước (năm 1986) trong các sách báo ở Việt Nam, nhất là trong các sách báo triết học còn có một thuật ngữ nữa - đó là thuật ngữ “Triết học phi mácxít” “Triết học phi mácxít” là thuật ngữ dùng để chỉ các học thuyết, trường phái trào lưu triết học phương Tây, chủ yếu là triết học phương Tây hiện đại. Hiện nay thuật ngữ “Triết học phi mácxít” không còn được dùng nữa.

Việc giảng dạy và nghiên cứu triết học ngoài mácxít ở Việt Nam đã có từ lâu, nhất là giảng dạy và nghiên cứu triết học Trung Quốc. Việc giảng dạy và nghiên cứu triết học phương Tây thì muộn hơn vì triết học phương Tây vào Việt Nam mới từ nửa sau thế kỷ thứ XIX.

* Tiến sĩ, Chủ nhiệm Khoa triết học, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn.

Trước đổi mới năm 1986, việc nghiên cứu và giảng dạy triết học ngoài mácxít có được chú ý, song nhìn chung còn rất hạn chế, nhất là đối với triết học phương Tây hiện đại. Nội dung giảng dạy triết học và các vấn đề nghiên cứu trong các trường đại học, trung tâm nghiên cứu triết học ở thời kỳ này chủ yếu tập trung vào triết học mácxít. Trong chương trình giảng dạy triết học ở các trường đại học, kể cả giảng dạy cho sinh viên chuyên ngành triết học, triết học mácxít chiếm tỷ lệ tuyệt đối về mặt thời gian, còn triết học ngoài mácxít, nhất là triết học phương Tây hiện đại, được trình bày nhưng chủ yếu là để phê phán, bác bỏ, để “bảo vệ” triết học Mác, chứng minh triết học Mác là học thuyết cao nhất, duy nhất đúng.

Sở dĩ trước năm 1986, việc giảng dạy và nghiên cứu triết học ngoài mácxít ít được quan tâm vì nhận thức của chúng ta về triết học ngoài mácxít chưa đúng, thậm chí còn lệch lạc; chưa thấy được sự cần thiết phải nghiên cứu tất cả các nền triết học, các học thuyết, trường phái triết học để học hỏi, để phát triển triết học Mác, phát triển tư duy lý luận; môi trường xã hội chính trị, cơ chế, chính sách không tạo mấy thuận lợi và khuyến khích việc nghiên cứu triết học ngoài mácxít, nhất là triết học phương Tây hiện đại; trình độ đội ngũ cán bộ giảng dạy, nghiên cứu triết học còn nhiều hạn chế, bất cập, đặc biệt là về ngoại ngữ; sách vở, tài liệu tham khảo về triết học ngoài mácxít rất thiếu, v.v..

Từ ngày đổi mới đất nước, nhất là từ năm 1995 đến nay, cùng với quá trình đổi mới toàn diện đất nước, quá trình mở cửa hội nhập kinh tế quốc tế, bên cạnh việc nhận thức lại, đổi mới triết học mácxít, việc nghiên cứu và giảng dạy triết học ngoài mácxít được quan tâm, chú ý nhiều hơn. Điều này thể hiện ở chỗ:

Thứ nhất, nhận thức, đánh giá về triết học ngoài mácxít ngày càng đúng đắn, khách quan hơn. Những tư tưởng, quan điểm, thái độ không đúng đối với triết học ngoài mácxít, nhất là triết học

phương Tây hiện đại dần được khắc phục như: tư tưởng biệt phái, thái độ phủ định sạch trơn, thậm chí là thù địch đối với triết học phương Tây; đồng nhất triết học với chính trị, triết học phương Tây hiện đại với triết học tư sản; tâm lý ngại nghiên cứu và phổ biến triết học ngoài mácxít, kể cả nghiên cứu một cách khách quan, nói đúng sự thật vì sợ cho là tuyên truyền không công cho chủ nghĩa tư bản; thái độ vừa chủ quan vừa có phần kiêu ngạo cho rằng triết học Mác là tuyệt đối đúng và hoàn thiện, là khuôn mẫu cho mọi tư duy, là cơ sở bất di, bất dịch cho mọi hành động, không cần phải biết đến các học thuyết triết học khác; không cần phải nghiên cứu, học hỏi; Đối với triết học phương Tây, nhất là triết học phương Tây hiện đại, có quan điểm cho rằng nó chẳng có giá trị gì, mà trong đó còn chứa đựng nhiều quan điểm phản động, do vậy không nghiên cứu, mà có nghiên cứu thì mục đích chính là để phê phán và bác bỏ.

Thứ hai, nhờ thay đổi nhận thức, nhờ môi trường xã hội chính trị cởi mở, dân chủ, việc nghiên cứu triết học ngoài mácxít nói chung, triết học phương Tây hiện đại nói riêng đã đạt được một số kết quả đáng phấn khởi: số người quan tâm và nghiên cứu triết học ngoài mácxít ngày càng nhiều hơn; số ấn phẩm về triết học ngoài mácxít ngày càng nhiều và nhiều ấn phẩm được tiêu thụ rất nhanh, mặc dù được in với số lượng hàng ngàn bản và được tái bản nhiều lần. Đã có những hội nghị, hội thảo về triết học ngoài mácxít bên cạnh những hội nghị, hội thảo về triết học Mác - Lênin. Số các công trình viết về triết học ngoài mácxít được đăng tải trên các tạp chí chuyên ngành, nhất là Tạp chí Triết học ngày càng nhiều hơn, chiếm tỷ lệ cao hơn. Trong chương trình giảng dạy triết học cho sinh viên các trường đại học đã có một chương giới thiệu về triết học phương Tây hiện đại. Ngày càng có thêm nhiều sinh viên, học viên cao học và nghiên cứu sinh chọn các vấn đề về triết học ngoài mácxít để làm khoá luận, luận văn thạc sĩ, luận án tiến sĩ. Ngày

càng có nhiều hơn các công trình nghiên cứu khoa học các cấp về đề tài triết học ngoài mácxít, v.v..

Trước năm 1986, số lượng sách được xuất bản viết về triết học ngoài mácxít rất ít và có thể nói là rất hiếm. Từ năm 1986, nhất là từ năm 1996 đến nay số lượng này tăng lên nhanh. Theo thống kê chưa thật đầy đủ, từ năm 1996 đến nay đã có 42 đầu sách viết về triết học ngoài mácxít được xuất bản, trong đó số sách viết về cả triết học phương Đông, phương Tây, phương Tây hiện đại là 6 cuốn; số sách viết về triết học phương Tây trước Mác là 11 cuốn; số sách viết về triết học phương Tây hiện đại là 12 cuốn.

Bản thống kê dưới đây cho thấy số lượng các công trình được công bố trong Tạp chí Triết học viết về triết học ngoài mácxít, từ sau năm 1996 đến nay, có xu hướng tăng: (xem Bảng 1).

Bảng 1: Số lượng các công trình viết về triết học ngoài mácxít đăng ở Tạp chí Triết học từ 1997-2003

Năm	Tổng số bài được đăng tải	Số bài viết về triết học ngoài mácxít	Ghi chú
1997	92	16	17,3
1998	104	16	15,3
1999	107	24	22,4
2000	107	10	9,3
2002	152	36	23,6
2003	154	32	20,7

Trước năm 1986, có rất hiếm sinh viên, học viên cao học, nghiên cứu sinh chọn các vấn đề về triết học ngoài mácxít để làm khoá luận, luận văn, luận án; Từ năm 1986 đến nay tình hình đã thay đổi, đã có nhiều người chọn đề tài triết học ngoài mácxít để làm khoá luận, luận văn, luận án (xem Bảng 2).

Bảng 2: Số lượng khoá luận, luận văn, luận án triết học về đề tài triết học ngoài mácxít từ năm 2000 đến tháng 11-2004 ở 6 cơ sở có đào tạo cử nhân, thạc sĩ, tiến sĩ triết học

Hình thức kết thúc khoá học	Số lượng	Nội dung		
		Triết học phương Đông	Triết học phương Tây trước Mác	Triết học phương Tây hiện đại
Khoá luận	59	36	21	2
Luận văn thạc sĩ	25	14	5	6
Luận án tiến sĩ	18	13	5	0

Không chỉ số khoá luận, luận văn, luận án triết học, mà từ năm 1986 đến nay số công trình nghiên cứu khoa học các cấp về đề tài triết học ngoài mácxít cũng ngày càng nhiều hơn (xem Bảng 3):

Bảng 3: Số công trình nghiên cứu khoa học đã nghiệm thu về đề tài triết học ngoài mácxít từ 2000-2003 ở 3 cơ sở có đào tạo và nghiên cứu về triết học

Năm	Số công trình nghiên cứu khoa học về triết học ngoài mácxít	Cấp			Nội dung		
		Trường Viện	Bộ, Đại học quốc gia	Nhà nước	Triết học cổ điển Đức	Triết học phương Tây hiện đại	Triết học ngoài mácxít
2000	6	5	1	0	3	1	2
2001	8	7	1	0	3	1	4
2002	9	7	2	0	6	0	3
2003	11	8	3	0	5	1	5
Tổng	34	27	7	0	16	3	15

Từ năm 1986 đến nay, việc giảng dạy và nghiên cứu triết học ngoài mácxít có được quan tâm chú ý nhiều hơn và đã đạt được một số kết quả đáng ghi nhận nhưng vẫn còn nhiều hạn chế. Số giờ dành cho việc học tập triết học ngoài mácxít trong chương trình giảng dạy triết học ở các trường đại học, trung tâm đào tạo triết học còn chiếm tỷ lệ thấp (9 tiết/90 tiết = 10% đối với sinh viên các trường đại học; 0 tiết/60 tiết = 0 % đối với sinh viên các trường cao đẳng; 20 tiết /90 tiết = 22,2% đối với cao học và nghiên cứu sinh các ngành không chuyên; khoảng 15% so với toàn bộ chương trình đào tạo cử nhân triết học; khoảng 20% so với toàn bộ chương trình đào tạo thạc sĩ, tiến sĩ triết học). Triết học ngoài mácxít với lịch sử hình thành và phát triển trên 2 ngàn năm cực kỳ phong phú về tri thức, về phương pháp và về số lượng các học thuyết, trường phái, trào lưu mà chỉ dành cho việc giảng dạy, học tập, nghiên cứu với số lượng thời gian ít ỏi như trên thì không tránh khỏi cất xén, phiến diện.

Số người quan tâm đến triết học, nghiên cứu triết học ngoài mácxít trong những năm qua tuy có nhiều hơn, nhưng cũng chưa đáp ứng được yêu cầu, đòi hỏi của sự nghiệp phát triển lý luận nói chung, triết học nói riêng. Số các công trình nghiên cứu về triết học ngoài mácxít tuy có tăng nhưng so với các ngành khoa học xã hội và nhân văn khác thì còn quá ít. Điều tra ở 10 cơ sở có đào tạo và nghiên cứu triết học thì chỉ có 3 cơ sở trong 4 năm qua là có công trình nghiên cứu về triết học ngoài mácxít; chưa có công trình cấp Nhà nước nào nghiên cứu về triết học ngoài mácxít. Trong số sinh viên, nghiên cứu sinh, học viên cao học chuyên triết ngày càng có nhiều người chọn đề tài về triết học ngoài mácxít để làm khoá luận, luận văn, luận án, song còn chiếm tỷ lệ thấp. Tỷ lệ khoá luận làm về đề tài triết học ngoài mácxít ở khoa Triết học Đại học Quốc gia Hà Nội trong 4 năm qua chỉ khoảng trên 10%. Tỷ lệ này đối với luận văn thạc sĩ, luận án tiến sĩ càng thấp hơn. Trong cuốn *Tiến sĩ*

Việt Nam thời hiện đại, tập I do Nhà xuất bản Văn hoá thông tin ấn hành năm 2002, có 20 tiến sĩ chuyên ngành triết học thì chỉ có 2 người có luận án viết về đề tài triết học ngoài mácxít (10%). Trong cuốn *Tiến sĩ Thái Bình 1945-2003*, tập I do Tỉnh uỷ, Ủy ban nhân dân tỉnh Thái Bình ấn hành năm 2003, có 24 tiến sĩ triết học nhưng không có ai làm về đề tài triết học ngoài mácxít. Hiện nay chúng ta còn quá ít các chuyên gia đầu ngành về triết học ngoài mácxít, nhất là chuyên gia về triết học phương Tây hiện đại. Do triết học ngoài mácxít, nhất là triết học phương Tây hiện đại khó, ít tư liệu, trình độ ngoại ngữ kém nên nhiều người vẫn ngại, thậm chí sợ đi vào lĩnh vực triết học ngoài mácxít. Cơ chế, chính sách hiện tại vẫn chưa thật sự tạo điều kiện, khuyến khích đi vào nghiên cứu triết học ngoài mácxít. Đội ngũ cán bộ giảng dạy và nghiên cứu triết học vẫn còn ít được tiếp xúc, giao lưu với các nền triết học, các nhà triết học trên thế giới; sách, tư liệu về triết học ngoài mácxít còn quá ít, nhất là các tài liệu nguyên bản,

Việc quan tâm đẩy mạnh hơn nữa việc giảng dạy và nghiên cứu triết học ngoài mácxít, đối với nước ta hiện nay, là yêu cầu khách quan và cấp thiết. Điều này xuất phát từ yêu cầu ngày càng cao của sự nghiệp đổi mới trong điều kiện cách mạng khoa học công nghệ hiện đại, toàn cầu hoá, kinh tế tri thức. Sự nghiệp đổi mới ngày càng mở rộng và đi vào chiều sâu càng đòi hỏi một trình độ khoa học cao. Ph. Ăngghen đã khẳng định: "một dân tộc muốn đứng vững trên đỉnh cao của khoa học thì "không thể không có tư duy lý luận"¹ và để có tư duy lý luận thì "không có một cách nào khác hơn là nghiên cứu toàn bộ triết học thời trước"².

1. C.Mác và Ph.Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1994, t.20, tr. 489.

2. *Sđd*, t. 20, tr. 487.

Trong buổi làm việc với Hội đồng lý luận Trung ương ngày 29-1-2002, Tổng Bí thư Nông Đức Mạnh chỉ rõ: "Đổi mới công tác nghiên cứu lý luận, công tác giảng dạy lý luận là đòi hỏi bức xúc của Đảng. Công tác lý luận phải gắn với sự hiểu biết thực tiễn Việt Nam và những vấn đề đổi mới của thế giới, tổng kết thực tiễn và nghiên cứu khoa học của ta và tiếp thu có chọn lọc những thành tựu nghiên cứu khoa học của nhân loại. Nhận thức đúng chủ nghĩa Mác - Lênin, tư tưởng Hồ Chí Minh đồng thời nghiên cứu để hiểu thực chất các học thuyết ngoài mácxít"¹.

Trình độ của đội ngũ cán bộ lý luận của nước ta hiện nay nhìn chung còn thấp, chưa đáp ứng được yêu cầu của sự nghiệp đổi mới. Nguyên nhân dẫn đến tình trạng này như Nghị quyết 01 ngày 28-3-1992 của Bộ Chính trị đã chỉ ra là do "Trong nhiều năm qua nội dung đào tạo cán bộ lý luận hầu như bó hẹp trong các bộ môn Mác-Lênin chưa coi trọng việc nghiên cứu các trào lưu khác, việc tiếp cận những tư duy khoa học của thế giới, hậu quả là số đông cán bộ lý luận thiếu hiểu biết rộng rãi về kho tàng tri thức của loài người, do đó khả năng phát triển tất còn hạn chế"

Để đẩy mạnh hơn nữa việc nghiên cứu và giảng dạy triết học ngoài mácxít có rất nhiều việc cần phải làm. Chúng tôi xin nêu ra đây một số việc mà chúng tôi cho là cần thiết.

Thứ nhất, cần phải làm cho mọi người nhận thức một cách đầy đủ sự cần thiết, ý nghĩa, tầm quan trọng của việc nghiên cứu và giảng dạy triết học ngoài mácxít trong việc phát triển tư duy lý luận, đặc biệt là tư duy của đội ngũ cán bộ lý luận, bên cạnh việc đổi mới và phát triển lý luận Mác - Lênin nói chung, triết học mácxít nói riêng.

Thứ hai, phải thống nhất quan điểm về mục đích nghiên cứu triết học ngoài mácxít. Mục đích nghiên cứu triết học ngoài mácxít

1. Báo *Nhân dân*, ngày 30-1-2002.

là để phát triển triết học mácxít. Đây là một quan điểm quan trọng. Chỉ có trên quan điểm này chúng ta mới thấy rõ được sự cần thiết của việc nghiên cứu triết học ngoài mácxít và khắc phục được những tư tưởng, quan điểm, thái độ không đúng, thiếu khách quan đối với triết học ngoài mácxít và mới có hành động, việc làm tích cực, thiết thực để đẩy mạnh việc nghiên cứu và giảng dạy triết học ngoài mácxít.

Thứ ba, Đảng, Nhà nước các cơ quan quản lý về văn hoá, tư tưởng, lý luận cần có cơ chế, chính sách để tăng cường đầu tư, tạo ra môi trường xã hội chính trị, môi trường văn hoá tư tưởng, môi trường học thuật thuận lợi để khuyến khích nhiều người đi vào nghiên cứu lĩnh vực triết học ngoài mácxít. Cần có kế hoạch để đào tạo đội ngũ cán bộ, tạo ra ngày càng nhiều hơn những chuyên gia giỏi trong lĩnh vực triết học ngoài mácxít, nhất là triết học phương Tây hiện đại. Cần tạo điều kiện cho đội ngũ cán bộ giảng dạy và nghiên cứu triết học được giao lưu, tiếp xúc nhiều hơn với các nền triết học, nhà triết học trên thế giới.

GÓP THÊM Ý KIẾN VỀ VIỆC NÂNG CAO CHẤT LƯỢNG GIẢNG DẠY VÀ NGHIÊN CỨU TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC Ở NƯỚC TA HIỆN NAY

LƯƠNG ĐÌNH HẠT

Triết học cổ điển Đức là một bộ phận cấu thành quan trọng trong hệ thống tri thức triết học của nhân loại. Nó là kết tinh sự phát triển tư duy và tri thức nhân loại từ khi xuất hiện cho đến lúc bấy giờ. Đó là một nền triết học phát triển rực rỡ với những hệ thống triết học đồ sộ và những nhà triết học lỗi lạc, đóng góp xuất sắc cho nền triết học thế giới. Đó là một kho tàng tri thức khổng lồ, phong phú, đa dạng, có tính chất vạch thời đại, là một mắt xích đặc biệt trong tiến trình phát triển của tư duy nhân loại. Một dân tộc muốn bước lên đỉnh cao khoa học không thể không phát triển tư duy lý luận, để phát triển tư duy lý luận thì học tập và nghiên cứu lịch sử triết học, trong đó có triết học cổ điển Đức - một trong những kho tàng lý luận hiếm có của nhân loại là một trong những phương thức hiệu quả nhất.

Triết học cổ điển Đức là một trong những tiền đề lý luận quan trọng cho sự hình thành chủ nghĩa Mác, là chìa khoá quan trọng để học tập, nghiên cứu và nhận thức đúng đắn chủ nghĩa Mác.

* TSKH, Viện Triết học.

Trước đòi hỏi cấp thiết của thời đại là phải vận dụng và phát triển sáng tạo chủ nghĩa Mác thì việc vạch ra được những bài học kế thừa sáng tạo các thành tựu trong triết học cổ điển Đức của chủ nghĩa Mác là rất có ý nghĩa. Trong điều kiện hiện nay việc nâng cao chất lượng nghiên cứu và giảng dạy chủ nghĩa Mác ở nước ta, hoặc trực tiếp hoặc gián tiếp, hoặc ít hoặc nhiều, đều có quan hệ đến việc nghiên cứu và giảng dạy triết học cổ điển Đức. Có thể nói rằng nếu không hiểu kỹ triết học cổ điển Đức khó có thể hiểu sâu và vận dụng sáng tạo chủ nghĩa Mác. Chúng ta đều biết rằng ngay trong những năm tháng bộn bề công việc lãnh đạo phong trào cách mạng Nga, để vận dụng và phát triển sáng tạo chủ nghĩa Mác V.I. Lênin đã bắt tay nghiên cứu lịch sử triết học, mà chủ yếu và tập trung nhất là triết học cổ điển Đức. (Vậy nên hiện nay mới có tác phẩm *Bút ký triết học*). Điều đó cho chúng ta thấy tầm quan trọng và ý nghĩa đặc biệt của việc nghiên cứu và giảng dạy triết học cổ điển Đức không những trên phương diện nhận thức và lý luận mà cả trên phương diện thực tiễn.

Trong các chương trình đào tạo hiện nay của nước ta về triết học, triết học cổ điển Đức đã được giới thiệu trong nhiều loại giáo trình khác nhau, từ những giới thiệu chung, khái quát đến những chuyên đề chuyên sâu cho các chuyên ban và các khoá đào tạo sau đại học về triết học. Suốt mấy chục năm qua các thế hệ những người làm công tác nghiên cứu và giảng dạy triết học cổ điển Đức đã rất nỗ lực để có được những bước đi rất có ý nghĩa, đặt nền móng cho việc nghiên cứu và giảng dạy triết học cổ điển Đức ở nước ta trong thời gian tiếp theo. Đã có những bản trích dịch một số tác phẩm của triết học cổ điển Đức, đã xuất hiện một số tập sách mỏng viết về triết học cổ điển Đức. Trong một số giáo trình, triết học cổ điển Đức đã được giới thiệu một cách tổng quát, đưa lại cho người học và người đọc cái nhìn ban đầu và những đánh giá khái quát nhất về triết học cổ điển Đức, mà cho đến nay vẫn còn

giá trị... Tuy nhiên, tất cả những thành quả đó không còn đáp ứng đầy đủ những đòi hỏi của công tác nghiên cứu và giảng dạy hiện nay.

Có thể nói việc học tập, nghiên cứu và giảng dạy triết học cổ điển Đức hiện nay ở nước ta thể hiện tính chất "chay", "suông" rõ nét. Điều này thể hiện trên nhiều góc độ khác nhau. Số cán bộ làm công tác nghiên cứu và giảng dạy triết học cổ điển Đức ở nước ta có trình độ tiếng Đức đủ để đọc và hiểu nguyên bản các tác phẩm của triết học cổ điển Đức còn quá thiếu. Số người có ngoại ngữ khác để làm nghiên cứu và giảng dạy triết học cổ điển Đức cũng rất ít ỏi. Các giáo trình và tài liệu giảng dạy, mà chúng ta có hiện nay, chủ yếu được biên soạn dựa vào một số tài liệu, giáo trình của Liên Xô những năm 60-70 của thế kỷ XX. Nhiều quan điểm, quan niệm và cách nhìn trong đó một thời là tiên tiến, phù hợp với điều kiện lịch sử khách quan lúc đó, giờ đây đã trở nên lạc hậu, không còn phù hợp với điều kiện lịch sử hiện nay. Có những quan điểm, quan niệm, cách nhìn mà ngay cả các nhà mácxít ở nước họ cũng đã gạt bỏ rồi, nhưng trong các giáo trình và tài liệu dùng cho nghiên cứu, giảng dạy và học tập của ta vẫn tiếp tục được sử dụng chính thức. Về phương diện này có thể nói các giáo trình và tài liệu giảng dạy, học tập của chúng ta về triết học cổ điển Đức đã thể hiện sự lạc hậu, chậm được đổi mới và thiếu tính thực tế.

Bên cạnh đó, nếu việc biên soạn các tài liệu giảng dạy hoặc làm công tác nghiên cứu về triết học cổ điển Đức mà sử dụng các quan niệm của Liên Xô để tham khảo cùng các quan điểm của các nhà nghiên cứu Đức và các nước khác thì rất tốt. Nhưng nếu chỉ dựa duy nhất vào quan niệm của các học giả Liên Xô thì khó có thể tránh được tính phiến diện, một chiều, quan phương, thiên lệch. Trên phương diện phương pháp luận mà xét nếu nghiên cứu sự vật chỉ thông qua sự mô tả, nhận định của duy nhất một người nào đó thì rõ ràng là khó có thể bảo đảm sự chính xác, khách quan và

đúng đắn. Đây là một bất cập đã tồn tại nhiều năm cần sớm được khắc phục để nó không gây nên những hậu quả xấu cho các thế hệ tiếp theo.

Việc nghiên cứu và giảng dạy triết học cổ điển Đức rất cần những chuyên gia thực sự uyên bác có tầm quốc gia, khu vực và quốc tế. Nhiều thập kỷ qua, do hoàn cảnh chúng ta chưa có điều kiện để đào tạo chuyên gia trong lĩnh vực này. Do vậy, hiện nay trên địa bàn này lực lượng nghiên cứu và giảng dạy của nước ta vừa yếu, vừa thiếu mà những đòi hỏi của thực tiễn nghiên cứu và giảng dạy ngày càng cao. Việc nâng cao chất lượng giảng dạy và nghiên cứu triết học cổ điển Đức không thể thực hiện được nếu thiếu đội ngũ chuyên gia trong lĩnh vực này. Nhiều năm qua về tổng thể ngành triết học với tính cách là một ngành khoa học độc lập đã thiếu chiến lược đào tạo chuyên gia cho lĩnh vực này. Có thời điểm, có cơ quan bộ phận cũng đã lưu ý đến điều này, đã cử một vài cán bộ đi Đức, Nga để đào tạo. Nhưng do tính chất đơn lẻ, nhất thời, thiếu hẳn một chiến lược lâu dài, nhất quán, đồng bộ và tổng thể, nên số cán bộ được đào tạo không đáp ứng được yêu cầu của thực tiễn nghiên cứu và giảng dạy, hoặc thiếu điều kiện để có thể tiếp tục được đào tạo và tự đào tạo thành chuyên gia.

Chừng nào còn thiếu các chuyên gia về triết học cổ điển Đức thì trên diễn đàn khu vực và quốc tế chúng ta còn chưa thể có tiếng nói, cách nhìn, quan điểm, cách đánh giá riêng của chúng ta về triết học cổ điển Đức và ngay cả một bộ giáo trình khoa học, hiện đại về triết học cổ điển Đức cho sinh viên chúng ta cũng sẽ không xây dựng được. Đây là vấn đề không thể giải quyết ngay trong vài ba năm dù chúng ta có thể tạo điều kiện ngay bằng việc đầu tư vật chất, cử người đi học... Vì vậy, ngay từ bây giờ ngành triết học chúng ta cần có một chiến lược tổng thể, dài hạn cho việc đào tạo các chuyên gia về triết học cổ điển Đức và triết học phương Tây. Cùng với điều đó là xây dựng một kế hoạch về soạn các giáo

trình triết học cổ điển Đức cho sinh viên và học viên sau đại học. Đây là vấn đề rất căn bản, có tính chất quyết định đối với việc nâng cao chất lượng nghiên cứu và giảng dạy triết học cổ điển Đức. Để thực hiện nó, đòi hỏi thời gian khá dài, do vậy càng cần sớm có sự thống nhất quan niệm của các trường, các cơ quan nghiên cứu và các cơ quan có thẩm quyền để có thể cải thiện chất lượng nghiên cứu và giảng dạy triết học cổ điển Đức và lịch sử triết học nói chung.

Tính chất "chay", "suông" trong nghiên cứu và giảng dạy triết học cổ điển Đức còn được thể hiện ở chỗ cho đến nay ở nước ta vẫn chưa có được những bản dịch trọn vẹn, đầy đủ, dù chỉ là của một tác gia lớn của triết học cổ điển Đức. Khoa Triết học của Trường Đại học Khoa học xã hội và Nhân văn đã tồn tại gần 30 năm, ngành triết học ở Việt Nam tồn tại còn lâu hơn nữa vậy mà vẫn chưa có được một tác gia nổi tiếng nào trong lịch sử triết học (dĩ nhiên, trừ các tác gia kinh điển của chủ nghĩa Mác) hoặc triết học cổ điển Đức được các nhà triết học Việt Nam dịch đầy đủ ra tiếng Việt để cho các cán bộ làm công tác triết học, những sinh viên học triết học có thể đọc dù là để tham khảo. Về phương diện này, có thể nói, giới triết học Việt Nam đang bị đóng cửa hoặc tự đóng cửa biệt lập đối với kho tàng tư duy lý luận của nhân loại.

Để nâng cao chất lượng nghiên cứu và giảng dạy, sinh viên và cán bộ nghiên cứu, giảng dạy phải được đọc đúng nội dung tư tưởng của các tác phẩm và tác gia của triết học cổ điển Đức. Nhưng ở nước nào cũng vậy, không thể đòi hỏi mọi sinh viên và cán bộ giảng dạy phải biết ngoại ngữ gốc để đọc nguyên bản các tác phẩm cần đọc trong lịch sử triết học. Bởi thế, để nâng cao chất lượng nghiên cứu và giảng dạy triết học cổ điển Đức, đòi hỏi phải có những tác phẩm, tác gia của nó được dịch ra tiếng Việt với chất lượng dịch tốt. Đáng tiếc là cho đến nay chúng ta chưa dịch và xuất bản được nhiều tác phẩm của triết học cổ điển Đức ngoài một

số bản tuyển dịch rời rạc, đơn lẻ của một hai dịch giả, thậm chí chưa được công bố và gần đây có tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy* do Bùi Văn Nam Sơn dịch, được nhà xuất bản Văn học công bố năm 2004. Chưa có được những bản dịch như vậy, chúng ta chưa thể loại trừ hết việc nghiên cứu, giảng dạy "chay", "suông" trong các giảng đường và các phòng nghiên cứu.

Kinh nghiệm của một số nước cho thấy việc tuyển dịch và xuất bản các tác phẩm triết học nổi tiếng thế giới có ảnh hưởng rất lớn đến việc nâng cao chất lượng nghiên cứu và đào tạo về triết học và của cả nhiều ngành khoa học khác. Những bản dịch tốt, có chất lượng các tác phẩm triết học điển hình của thế giới là những bộ sách công cụ mà những người làm công tác nghiên cứu, giảng dạy và học tập không thể thiếu. Đáng buồn là hiện nay, chưa nói đến sinh viên, ngay cả một số cán bộ nghiên cứu và giảng dạy về triết học cổ điển Đức vẫn chưa được đọc chính những tư tưởng của các tác gia của nền triết học đó với phong cách diễn đạt và lập luận riêng của họ. Không có các bản dịch như vậy họ buộc phải "nghiên cứu", "giảng dạy" lại những điều người khác nói hoặc viết về những tác gia của triết học cổ điển Đức.

Như vậy, nói tóm lại, để nâng cao chất lượng nghiên cứu, giảng dạy và học tập triết học cổ điển Đức, lịch sử triết học nói chung, ngành triết học Việt Nam đang thiếu cả các chuyên gia, các loại giáo trình lẫn các bộ sách công cụ những bản dịch tiếng Việt các tác phẩm triết học có giá trị của thế giới. Để có chuyên gia và các loại giáo trình cần có nhiều thời gian và sự đầu tư nhiều mặt cùng các biện pháp đồng bộ khác. Riêng việc biên dịch và xuất bản một số tác phẩm triết học nổi tiếng là có thể và cần phải làm ngay. Hiện nay chúng ta có đủ điều kiện để làm và bằng cách đó có thể tạo nên được những chuyển biến nhanh chóng, có hiệu quả trong việc nâng cao chất lượng nghiên cứu, giảng dạy và học tập triết học cổ điển Đức. Chính vì vậy tôi đề nghị các cơ quan hữu quan nên sớm thống nhất thành lập *Hội đồng tuyển dịch, xuất bản các tác*

phẩm triết học cổ điển Đức và cả những tác phẩm triết học có giá trị trong lịch sử tư tưởng nhân loại. Việc dịch và xuất bản này, theo chúng tôi, là hết sức cần thiết, không những cho việc nghiên cứu, giảng dạy và học tập triết học nói chung, chủ nghĩa Mác nói riêng, mà còn cho cả các ngành khác. Hơn thế nữa, đây không chỉ là vấn đề của riêng ngành triết học mà còn là vấn đề văn hoá, xã hội của đất nước.

Việc làm này bây giờ đã là muộn, nhưng muộn còn hơn không bao giờ. Bởi thế xin đề nghị giới triết học nước ta nên nhanh chóng thống nhất thành lập Hội đồng tuyển dịch, xuất bản. Hội đồng có thể bao gồm những người nghiên cứu và giảng dạy trong nước, kết hợp với một số chuyên gia nước ngoài có nhiệm vụ tuyển chọn, dịch, giới thiệu và xuất bản bằng tiếng Việt trước hết khoảng 30 tác phẩm tiêu biểu của các nhà triết học thế giới (theo tính toán của chúng tôi), trong đó có triết học cổ điển Đức. Trong khoảng 5-7 năm, tập trung cao độ sức lực của các dịch giả dịch và xuất bản được khoảng 30 tác phẩm lớn, theo chúng tôi, là một sự kiện khoa học và giáo dục lớn của ngành triết học và các khoa học xã hội khác.

Giới triết học Việt Nam hiện nay đủ khả năng làm được việc này, vấn đề là có ai, cơ quan nào dám làm và dám chịu đứng ra làm hay không? Hơn lúc nào hết ngành triết học Việt Nam có những điều kiện thuận lợi cho việc tổ chức một Hội đồng như vậy. Chúng ta đã có kinh nghiệm hợp tác với Liên Xô về dịch và xuất bản các tác phẩm kinh điển của chủ nghĩa Mác. Chúng ta có thể hợp tác với các cơ quan nhà nước, các cơ quan học thuật, văn hoá của các nước khác, của các quốc gia có các tác gia và tác phẩm được dịch và các tổ chức quốc tế. Các nhà xuất bản của nước ta có thể sẵn sàng đảm nhận việc xuất bản và phát hành. Chỉ khi làm được công việc này chúng ta mới có cơ sở hiện thực để nâng cao chất lượng nghiên cứu, giảng dạy, học tập triết học và năng lực tư duy của dân tộc ta nói chung.

Chịu trách nhiệm xuất bản

TRỊNH THỨC HUỠNH

Chịu trách nhiệm nội dung

TS. HOÀNG PHONG HÀ

Biên tập nội dung: **TS. TRỊNH ĐÌNH BẢY**
NGUYỄN THỊ MẠC
TỔNG VIỆT HẠNH
PHÍ NGỌC NỘI
LÊ HOÁ

Biên tập kỹ, mỹ thuật: **NGUYỄN PHƯƠNG MAI**

Trình bày bìa: **PHƯƠNG MAI**

Chế bản vi tính: **PHẠM THỊ XUÂN BÌNH**

Sửa bản in: **MẠC - HẠNH - NỘI**

Đọc sách mẫu: **NGUYỄN THỊ MẠC**

Mã số: $\frac{10 (09)}{CTQG - 2006}$

In 600 cuốn, khổ 16 x 24 cm, tại Công ty In và Văn hóa phẩm.
Giấy phép xuất bản số: 13 - 707/CXB-QLXB, cấp ngày 13-5-2005.
In xong và nộp lưu chiểu tháng 1 năm 2006.

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA - 25/Quang Trung - Hà Nội
ĐT: 9422008 FAX: 84-4-9421887 E-mail: nxbcctqg@hn.vnn.vn Website: www.nxbctqg.org.vn

TÌM ĐỌC

C. Mác - Ph. Ăngghen

- **HỆ TƯ TƯỞNG ĐỨC**

Ph. Ăngghen

- **LÚT - VỊCH PHOI - Ơ - BẮC VÀ SỰ CẢO CHUNG
CỦA TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC**

PGS.TS. Trịnh Doãn Chính

- **TRIẾT LÝ PHƯƠNG ĐÔNG - GIÁ TRỊ VÀ BÀI HỌC LỊCH SỬ**

TS. Nguyễn Ngọc Thu - TS. Bùi Bá Linh

TS. Lê Thanh Sinh (Đồng chủ biên)

- **TRIẾT HỌC VỚI CUỘC SỐNG**