



# LỊCH SỬ TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ

NHÓM TINH THẦN KHAI MINH



# LỊCH SỬ TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ

TỦ SÁCH NHẬP MÔN TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ



TINH THÂN KHAI MINH

Tủ sách Nhập môn Triết học Chính trị

QUYỂN

8

---

# LỊCH SỬ

# TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ

---

# LỊCH SỬ TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ

---

Biên soạn: Minh Anh – Vi Yên

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

# MỤC LỤC

Lời nói đầu.....	4
Triết học chính trị.....	5
Plato.....	68
Lý thuyết của Aristotle về nhà nước tốt nhất khả hữu.....	128
Mệnh lệnh mới của Machiavelli .....	152
Lý thuyết của Thomas Hobbes về nhà nước duy lý.....	163
Lý thuyết của John Locke về nhà nước đạo đức .....	194
Montesquieu và thuyết phân quyền.....	221
Rousseau và khế ước xã hội.....	251
Voltaire: sự xán lạn của nước Pháp.....	268
Tư tưởng chính trị xã hội của John Stuart Mill.....	314
Hegel và tư tưởng quốc gia cực đoan .....	356
Alexis de Tocqueville và sự trầm tư về nền dân trị.....	377

Tư tưởng triết học của Hayek .....	429
Triết học chính trị của Karl Popper .....	446
John Rawls: chỉ có công lý khi có tự do .....	489
Tư tưởng chính trị của Robert Nozick .....	550

## LỜI NÓI ĐẦU

Tủ sách “Nhập môn Triết học chính trị” là tủ sách nhập môn bàn về các chủ đề cơ bản trong lĩnh vực Triết học chính trị, do nhóm Tinh Thần Khai Minh sưu tầm, biên tập và chuyển ngữ từ các bài viết của các học giả trong và ngoài nước. Chúng tôi rất cảm ơn Luật Khoa Tạp chí đã hỗ trợ và tạo điều kiện cho chúng tôi phát triển Tủ sách này. Chúng tôi cũng tỏ lòng biết ơn đến các học giả đã dày công viết nên những bài viết chất lượng, bổ ích.

Quyển sách này là tập hợp các bài viết nhập môn dành cho các bạn mới tìm hiểu về Triết học chính trị. Trong tài liệu này, chúng tôi trình bày tư tưởng của các triết gia chính trị lớn theo dòng lịch sử, từ cổ đại cho đến hiện đại. Mỗi triết gia đưa ra một lý thuyết riêng của mình về các chủ đề quan trọng trong triết học chính trị như công bằng, tự do và mô hình tổ chức nhà nước.

Mọi thắc mắc, góp ý xin liên hệ email tinhthankhaiminh@gmail.com. Xin cảm ơn quý độc giả.

Trân trọng,

Nhóm Tinh Thần Khai Minh

## BÀI MỘT

---

# TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ

Tác giả: Nguyễn Ước

### I. Vấn nạn và quan điểm

Từ thời này sang thời khác, ta thường nghe các chính trị gia mỗi khi vận động quần chúng, tranh cử hay tranh luận với nhau trong nghị trường, thường nói tới việc "quay trở lại với nền tảng", hoặc hô hào bằng hai tiếng văn hoa hơn: "về nguồn" hay dùng một cụm từ rùng động hơn như: "lấy cùu cánh và các giá trị của quốc gia dân tộc làm phương châm". Dù sử dụng cách nói nào trong ba cách ấy đều có chung một hàm ý là tái khẳng định nguyện vọng và mục đích của con người khi tìm tới với nhau để lập thành một cộng đồng lớn rộng của người dân, mang hình thức xã hội.

Hầu hết người nói và người nghe đều mặc nhiên hiểu với nhau rằng nền tảng ấy là những nguyên tắc căn bản của thể chế dân chủ hoặc dân chủ xã hội hoặc dân tộc chủ nghĩa hoặc thậm chí các quyền của con người được luật pháp quốc tế ghi trong nhiều công ước và tuyên ngôn của Liên hiệp quốc. Đôi bên tranh luận đều tìm cách phân tích, giải thích, chống

đổi hoặc biện minh cho pháp chế đặc thù hoặc việc đưa ra một chính sách nào đó liên quan tới thiện ích của xã hội như một toàn bộ hoặc tới các khái niệm về công bình.

## Vài câu hỏi gợi ý

Nhưng những nguyên tắc căn bản có tính nền tảng mà các chính trị gia có thể chọn lựa để quay trở lại là những cái gì? Để góp phần gợi ý nhằm khám phá chúng, ta thử nêu lên một số câu hỏi như sau:

1. Có phải chúng là những cơ sở trên đó các hệ thống chính trị được lập nên? Nếu như thế, chúng bao gồm những gì?
2. Ý nghĩa triết học của lối nói "về nguồn" hoặc "quay trở lại nền tảng" hoặc "lấy cứu cánh và các giá trị của quốc gia dân tộc làm phương châm" ấy là gì? Nếu một chính trị gia dính líu tới một vụ tai tiếng tính dục nào đó, ta có thể cho rằng anh ta đang đi ngược lại các nguyên tắc căn bản không? Đằng sau câu hỏi ấy ẩn chứa một câu hỏi khai quát hơn về việc có thể xem các giá trị gia đình là nền tảng không? Đối với kẻ không tuân giữ các "qui tắc căn bản" về gia đình vốn được xem như ước của xã hội thì sao?

3. Nhưng các nhu cầu và các cảm xúc cùng các thôi thúc căn bản của con người là gì? Với câu hỏi này, bạn có thể bắt chẹt các chính trị gia hời hợt vào những lúc ơ hờ nhất của anh ta.

4. Nói một cách khái quát hơn nữa, cái gì là "nền tảng" của một đời sống được văn minh hóa?

5. Ta có thể tiếp tục đồng thuận các giá trị căn bản nào, nếu có? Phải chăng có một giá trị nền tảng nào đó để từ đó bạn xuất phát và rồi triển khai, hoặc có phải nó là cái gì đó cố định và không thay đổi mà bạn cần quay trở lại nó từ thời này tới thời khác?

### **Các chủ đề của triết học chính trị**

Bắt đầu từ cụm từ "quay trở lại nền tảng", chúng ta đi vào một số chủ đề được triết học chính trị quan tâm. Có thể trình bày các khái niệm ấy bằng những thuật ngữ trừu tượng hơn như thế này:

- a. Các khái niệm về giải phóng, công bình, tự do và bình đẳng;
- b. Vai trò của quốc gia;
- c. Mối quan hệ giữa quốc gia và cá nhân;
- d. Bản chất của chính quyền;
- e. Địa vị của luật pháp;

d. Vai trò của quyền lực;

e. Các quyền con người.

## II. Chỉ cá nhân thôi sao?

Có thật sự hiện hữu cái được gọi là quốc gia không? Có cái được gọi là xã hội không? Nếu đột nhiên tôi tuyên bố rằng quốc gia Canada không hiện hữu, tôi chắc chắn bị xem là người mất trí, nhưng có quả thật tôi điên không? Thật ra, chưa chắc tôi là người mất trí, vì có tới hai cách nhìn các vấn đề ấy trong tương quan giữa cá nhân và xã hội.

Cách thứ nhất cho rằng xã hội, hoặc quốc gia là một thực tại ở bên trên cá nhân các công dân. Quốc gia là "thật" với ý nghĩa rằng nó có thể sử dụng sức mạnh của nó trên các công dân, cưỡng bách họ ra chiến trường, đánh thuế và thu thế cùng áp đặt luật pháp lên mọi người dân. Lòng yêu nước đặt cơ sở trên việc có ý tưởng về thực tại ấy.

Cách thứ hai cho rằng không có cái được gọi là xã hội như thế. Chỉ có các cá nhân cùng nhau quyết định các nguyên tắc và các qui định nhằm mang lại phúc lợi cho nhau và cùng nhau hợp đoàn để cùng thực hiện những điều vượt quá khả năng của một người hoặc một gia đình. Xét theo trường hợp này, Nhật Bản hoặc Hiệp chúng quốc Hoa Kỳ chỉ là hai cái

tên: cả hai không có thực tại nào khác hơn hàng chục triệu, hay hàng trăm triệu người dân tình cờ sống trên hai mảnh đất ấy của địa cầu với các định chế đa dạng mà bằng vào đó họ tổ chức đời sống của chính họ.

## **Không xã hội thì không cá nhân**

Nếu thiên về cách nhìn thứ nhất, bạn có thể rướn thêm một bước nữa và tuyên bố rằng cá nhân chỉ hiện hữu như là thành phần của các đoàn nhóm xã hội rộng lớn hơn. Từ đó, bạn có thể lập luận rằng:

1. Bạn là thành phần của một gia đình và một nhóm bạn bè: bạn là mẹ, là cha, là con hoặc là người bạn tùy vào tư cách quan hệ của bạn. Nếu không có những người ấy, tức chẳng có mối quan hệ nào thì bạn cũng chẳng có bất cứ danh xưng hay địa vị nào trong những cái vừa kể.
2. Bạn đang nói loại ngôn ngữ không do bạn đặt ra. Bạn chung chia một kho lưu trữ ngôn từ và tư tưởng. Không có xã hội sẽ không có ngôn ngữ. Bạn có "các quyền" như một cá nhân chỉ vì chúng được cung cấp cho bạn qua xã hội.

Do đó, dù vẫn tiếp tục là con người nhưng nếu không có xã hội, bạn sẽ không thật sự là một "cá nhân" với đầy đủ họ và tên, các quyền, ngôn ngữ và một kho tàng dồi dào tư tưởng để bạn mặc sức thừa hưởng.

## **Diễn tả cách khác**

Ngang đây, ta có thể trình bày những ý tưởng trên theo một cách khác:

- a. Đối mặt với con mèo, con chuột không thể dùng lập luận cho trường hợp của nó để đòi hỏi quyền sống, tự do và hạnh phúc;
- b. Các quyền của cá nhân và các nghĩa vụ xã hội không được con người phát hiện ra trong tự nhiên mà đều do xã hội đặt ra;
- c. Không có xã hội thì không có các quyền, không có các nghĩa vụ, không có luật pháp và không có đạo đức.

## **Đi tìm sự cân bằng**

Ý tưởng về cá nhân hoặc công dân được nối kết mật thiết với ý tưởng về xã hội hoặc quốc gia. Cái này được xác định trong tương quan với cái kia. Đối với triết học chính trị, chủ đề mang tính trung tâm là tìm kiếm một sự cân bằng có thể chấp nhận được giữa hai cái đó. Chủ nghĩa cá nhân; thể chế dân chủ; chủ nghĩa toàn trị; chủ nghĩa xã hội; chủ nghĩa đế quốc văn hóa; chủ nghĩa bá quyền khu vực; chủ nghĩa dân tộc; chủ nghĩa quốc tế: tất cả những chủ nghĩa ấy đều liên quan tới sự cân bằng giữa cá nhân hoặc đoàn nhóm và toàn bộ xã hội rộng lớn hơn mà chúng là thành phần.

Thế nhưng, liệu các thành phần hợp thành đoàn nhóm hay toàn bộ xã hội đó có một lòng một dạ với nhau không? Để trả lời ta thử tìm hiểu:

1. Trong Hiệp hội các nước Đông Nam Á (Association of Southeast Asian Nations - Asean) bạn sẽ trông mong phúc lợi tổng thể của một hệ thống tiền tệ và chính trị thống nhất, theo kiểu mẫu của Liên hiệp châu Âu (European Union – EU) hoặc bạn nhấn mạnh tới nhu cầu phải có quyết định địa phương của các quốc gia hội viên riêng biệt, hoặc tới sự đe dọa cho quyết định thuộc loại đó.
2. Theo bạn, có phải Liên hiệp quốc hiện nay là một loại kiểu mẫu cho "nhà nước toàn cầu" trong tương lai, trong đó những quốc gia cá biệt gộp lại các lợi ích riêng của họ vì thiện ích lớn lao hơn? Hoặc nó đơn giản chỉ là một nhóm các quốc gia riêng biệt, hợp đoàn vì tiện ích của nhau trong đó mỗi nước tìm cách sở đắc tối đa lợi lộc có thể được cho chính nó, tương ứng với việc duy trì tính cách hội viên?
3. Cụm từ "làm thành viên tốt của một bầy đàn hay một đoàn nhóm" có ngụ ý gì?

### **III. Tưởng quốc Utopia**

Trong kho tàng tri thức của nhân loại, cuốn *Republic* (Cộng hòa) của Plato là một tác phẩm vĩ đại tới nỗi triết gia, nhà thơ và nhà tiểu luận Ralph W. Emerson (1803-1882) của Mỹ cho rằng với cuốn sách ấy và Kinh Coran (Qur'an), người ta có thể đốt hết các thư viện trên thế giới vì tinh hoa của chúng đều nằm trong hai cuốn đó.

## **Khái quát cuốn Republic**

Dưới hình thức một cuốn sách nhỏ, Plato đã thực hiện một công trình rộng lớn, tập trung tư tưởng của ông về siêu hình học, đạo đức học, tâm lý học, giáo dục, chính trị và thẩm mỹ. Nói như Will Durant trong *The Story of Philosophy* (Câu chuyện triết học): "Chúng ta có thể tìm thấy trong đó những vấn đề ngày nay chúng ta đang băn khoăn suy nghĩ: thuyết cộng sản và xã hội, thuyết nam nữ bình quyền, thuyết hạn chế sinh sản và phương pháp dạy trẻ. Những vấn đề của Nietzsche về đạo đức và quý tộc, những vấn đề của Rousseau về trạng thái tự nhiên và tự do giáo dục, những vấn đề của Bergson về đà sống (elan vital) và những vấn đề của Freud về phân tâm học".

Đặc biệt, trong *Republic*, Plato bàn tới vấn đề con người và tổ chức quốc gia cùng lãnh đạo công quyền. Có thể ném trải đôi chút hương vị ý tưởng của ông như:

"Con người thế nào, quốc gia thế ấy";

"Sự sụp đổ sẽ đến khi những con buôn nhò giàu sang mà trở thành người cai trị";

"Chính quyền cũng biến hóa như tính tình của con người biến hóa";

"Quốc gia được cấu tạo bởi các bản tính của những người đang ở trong nó";

"Tất cả những quốc gia đều gồm có hai quốc gia, quốc gia của người nghèo và quốc gia của người giàu, hai quốc gia ấy xung đột nhau gay gắt".

Dĩ nhiên những lời trích vừa kể không thể nào phản ánh toàn bộ tư tưởng được Plato trình bày rất có hệ thống. Từ chúng, ông kiến lập chủ nghĩa duy lý tưởng (idealism) chính trị và dựng lên giữa cõi trí tưởng của mình một quốc gia để hình dung cụ thể hóa việc thực thi chủ nghĩa ấy.

## Lai lịch chữ Utopia

Thật ra, *Utopia* – tiếng Hi Lạp nghĩa là "không nơi nào" – là nhan đề một tác phẩm hư cấu viết bằng tiếng La-tin, xuất bản năm 1516 của nhà văn Anh Thomas More (1478-1535) mà ngày nay bạn có thể tìm đọc nguyên bản tiếng Anh và các bản dịch ra tiếng Pháp, Tây Ban Nha, Nhật Bản, v.v... Trong tác phẩm đó, More vẽ lên một quốc gia lý tưởng, ở đó mọi sự

được tổ chức vì cái thiện tối thượng cho loài người như một toàn bộ, và cái ác như nghèo đói và khốn khổ không hiện hữu.

Cuốn *Utopia* ấy nổi tiếng và tên sách trở thành một thuật ngữ tổng quát để đặc biệt dùng làm danh từ chung hoặc tính từ đi kèm với mọi khái niệm về các mô hình một quốc gia lý tưởng của các triết gia xã hội và các nhà kiến thị (visionary) muốn nhìn xa trông rộng. Suốt hai ngàn năm qua, đã có hàng chục tác phẩm của các nhà tư tưởng và văn hào như Augustine, Bacon, Saint-Simon, Aldous Huxley, George Orwell, v.v... dựng lên những tình tiết hư cấu về một quốc gia lý tưởng thuộc loại đó trong tâm tưởng. Ngay trong triết học Đông phương, cũng có một tưởng quốc như thế được dựng lên giữa cuốn *Đạo đức kinh* của Lão Tử.

Thế nhưng, nổi bật và toàn diện nhất vẫn là *Republic* của Plato với nội dung gồm đủ loại vấn đề, được chuyển tải bằng lối hành văn khúc chiết, rất hùng hồn, cao nhã, dồi dào chất thơ và nhờ thế, nó gợi hứng cho các trí óc lỗi lạc, tác giả của các cuốn mang bản sắc utopia về sau. Cho nên, để thuận tiện khảo sát, các học giả vẫn thường gọi quốc gia lý tưởng và tưởng tượng của Plato là một loại tưởng quốc Utopia nguyên sơ.

## Quốc gia của Plato

Tương hợp với hình ảnh các thành quốc hoặc tiểu quốc hơn 2000 năm trước, nước không rộng, dân không đông. Nhưng đã là mô hình tâm tưởng thì chi tiết to hay nhỏ ấy chẳng thành vấn đề. Diễn tả lối sống "hạ giới" của họ, tôi xin phép mượn lời của Will Durant trong bản dịch, không đầy đủ, của Trí Hải và Bửu Đích, cuốn *Câu chuyện triết học*, tt 34-35, NXB Đại học Vạn Hạnh Sài Gòn, 1971:

"Trước hết, chúng ta hãy thử hình dung nếp sống của một xã hội giản dị.

"Người ta sẽ sản xuất lúa, rượu, áo quần, dày dép, nhà cửa. Họ sẽ làm việc lưng trần và chân không trong mùa hạ, mang giày và áo ấm trong mùa đông. Họ tự nuôi sống bằng lúa mì, xay bột và nướng bánh. Họ ngồi ăn trên chiếu hoặc trên lá, ngả lưng vào giường hoặc vào thân cây. Họ uống với gia đình, uống rượu do họ tự làm lấy, mang những vòng hoa trên đầu, hát những điệu ca tụng thần linh, sống trong sự hòa nhã êm ái, không để cho nhân khẩu trong gia đình vượt quá phương tiện sinh nhai vì họ biết lo xa, sợ nghèo đói và chiến tranh...

"Lẽ có nhiên họ có những món ăn ưa thích: trái ô liu, phó mát, hành, su và những thứ rau khác; họ tráng miệng bằng xoài, mận, đào. Họ nướng những loại trái cây và uống rượu có chừng mực. Với những món ăn [kiêng

khem] như vậy, họ có thể sống an nhàn cho đến tuổi già và để lại cho con cháu một đời sống cũng an nhàn".

## Giai cấp và chính quyền

Quốc gia của Plato có ba giai cấp, và cấp cao nhất ấy đảm trách chính quyền:

1. *Giai cấp thứ dân*, "sắt hay đồng", gồm những người buôn bán, làm kỹ nghệ, làm canh nông. Họ có gia đình riêng gồm vợ chồng, của riêng và sanh con cái riêng, tuy không trực tiếp nuôi. Tuy thế, sinh hoạt thương mại và sản xuất của họ đều do nhóm lãnh đạo điều khiển để tránh hố cách biệt giàu nghèo quá lớn. Cấm cho vay nặng lãi. Thứ dân nào có của cải gấp bốn lần trung bình phải nộp cho nhà nước.
2. *Giai cấp quân nhân*, "bạc", có nhiệm vụ bảo vệ quốc gia, chống các kẻ thù bên trong cũng như bên ngoài, và sẵn sàng chiến thắng. Nhất là họ đảm trách việc bảo vệ nhóm lãnh đạo. Họ không có gia đình riêng hay tài sản riêng.
3. *Giai cấp hay nhóm lãnh đạo*, "vàng", ăn ở tập thể với nhau, không có vợ con, không của cải. Mọi nhu cầu đã có xã hội cung cấp. Họ sống giản dị liêm khiết, lo việc điều hành quốc gia và phân phổi của cải thặng dư.

Họ là những người có đời sống trí thức cực cao, ham chuộng và có khả năng truy tầm chân lý, không bao giờ mưu lợi riêng tư. Nhóm lãnh đạo này nên là các triết gia. Phần thưởng độc nhất của họ là niềm tự hào đã giúp ích cho xã hội.

Cả ba giai cấp ấy sống theo bản tính tự nhiên, không đụng chạm quyền lợi của nhau. Mọi người cùng phối hợp để xã hội điều hòa, quốc gia công bình, tuy cơ cấu quốc gia không có hình thức tam quyền phân lập giữa lập pháp, hành pháp và tư pháp như ngày nay.

## Sinh đẻ và kế hoạch hóa

Quốc gia khuyến khích giao hợp càng nhiều càng tốt giữa những nam nữ mạnh khỏe và ưu tú. Chỉ cho phép phụ nữ từ 20 tuổi tới 40 tuổi thụ thai với đàn ông từ 30 tuổi tới 45 tuổi. Đàn ông trên 35 tuổi sống độc thân bị đánh thuế rất nặng. Việc giao hợp ngoài lứa tuổi hay ngoài các thời kỳ cho phép mà thụ thai sẽ bị phá thai. Ngoài giai cấp thứ dân ra, phụ nữ không là vợ của riêng ai cả.

Xã hội chỉ nuôi dưỡng những đứa bé mạnh khỏe. Trẻ em nào bị sinh ra không đúng theo pháp luật qui định hoặc ốm yếu sẽ bị thủ tiêu. Những đứa con khi mới lọt lòng phải sống tập thể, không ai được giành quyền sở

hữu các hài nhi ấy. Chúng sống với nhau như chị em và anh em. Tất cả các bà mẹ đều chăm sóc cho tập thể những đứa con chung này.

## **Giáo dục và thăng tiến**

Giáo dục là con đường duy nhất để thăng tiến và thoát ly giai cấp. Tiến trình giáo dục bắt đầu từ trước khi đứa bé chào đời. Trẻ em nam cũng như nữ, đều được đi học và có cơ hội đồng đều trong xã hội để chuyển từ giai cấp thứ dân sang hai giai cấp kia.

Mười năm đầu, học cấp một, bên cạnh văn hóa, việc học ưu tiên cho thể dục, thể thao và âm nhạc. Tới năm 16 tuổi, bớt âm nhạc nhưng chú trọng tới môn đồng ca. Kể từ năm 20 tuổi, tìm hiểu để thực nghiệm những điều đã học. Sau đó, học sinh phải tham dự kỳ thi lên cấp hai. Nếu đậu, học tiếp. Nếu rớt, làm giai cấp thứ dân, chuyên lo thương mại, kỹ nghệ hoặc canh nông.

Người thi đậu cấp hai học thêm mười năm nữa. Lại dự thi lên cấp ba. Nếu rớt, thành quân nhân, viên chức hành chính.

Người thi đậu cấp ba lại học thêm nữa. Giờ đây, đặc biệt học về triết học để suy luận minh bạch và cai trị khôn ngoan. Sau một học trình 10 năm về thế giới tư tưởng, về vũ trụ học và cách xử thế trị quốc, họ sẽ đi

thực tế 15 năm. Sau đó, nếu thành tựu, họ sẽ tham gia giai cấp lãnh đạo quốc gia mà người trong nhóm đó, tốt nhất nên là các triết gia.

## **Phê bình Utopia của Plato**

Suốt hơn 2000 năm qua, đã có nhiều ý kiến về "quốc gia lý tưởng của Plato". Đặc biệt ngay môn sinh của ông là Aristotle cũng cho rằng:

- a. Đề nghị của Plato không mới, đã xuất hiện nhiều lần trong lịch sử;
- b. Nếu mọi người là anh em, tình huynh đệ sẽ chẳng còn ý nghĩa;
- c. Của cải chung sẽ không ai giữ gìn;
- d. Đời sống tập thể giết chết óc sáng tạo của cá nhân;
- đ. Không thể nào đòi hỏi dân chúng sống đời đạo đức quá cao;
- e. Nền giáo dục ấy chỉ dành cho những người ưu việt.

## **Từng được thử nghiệm**

Thế nhưng, những ý tưởng của Plato không phải là hoàn toàn chưa được thực hiện. Bản thân Plato và sau đó, Plotinus, người đứng đầu chủ thuyết tân-Plato (neo-platonism) cũng đã đeo đuổi việc thực hiện. Sau thời Plato, châu Âu cũng đã có thời kỳ sống dưới chế độ giáo sĩ "thông thái và

cộng sản tập thể" như trong *Republic*. Nói như Will Durant trong sách vừa dẫn:

"Phần lớn các hoạt động chính trị của Công giáo cũng có nguồn gốc từ các 'lời nói dối vương giả và lộng lẫy' mang bản sắc Plato hoặc bị chúng ảnh hưởng; có thể truy tầm dấu vết của thiên đàng, luyện ngục, hỏa ngục với hình thức trung cổ của nó trong tác phẩm *Republic* của Plato' và 'dân châu Âu cả ngàn năm lao động cực nhọc để phải đóng góp nhân tài vật lực cho những người cai trị loại ấy [giáo sĩ và vua chúa] mà không có được tiếng nói nào' và 'Những giáo phái cai trị xứ Paraguay trước đây là những giai cấp lãnh đạo xứng đáng với lý tưởng của Plato'." (X. *Criticism*, Phê bình Plato, t.41).

Tóm lại, giấc mơ của Plato thật ra vẫn còn hiện hữu không nhiều thì ít, không thật thì dối ở cả ba nơi: một tầng lớp lãnh đạo "ư tú" nào đó muốn biện hộ cho cuộc sống xa cách quần chúng, chiếm hữu và bảo vệ đặc quyền đặc lợi của mình và của các nhóm lợi ích vẹt tinh của mình; mơ ước khiêm tốn của quần chúng muốn sống thái bình an lạc; và sau cùng, giấc mộng cao cả của các triết gia và các nhà xã hội muốn có một "thiên đàng hạ giới".

## Chủ nghĩa ưu tú

Tưởng quốc của Plato được điều hành bởi những người thông qua thành quả giáo dục cả thể lý lẫn triết lý mà trở thành giai cấp lãnh đạo. Trong *Republic*, con đường trở thành người ưu tú ấy rộng mở đồng đều cho hết thảy các thanh thiếu nhi có xuất xứ từ cả ba giai cấp trong tưởng quốc.

Từ sau Plato, hai chữ ưu tú dần dà bị lạm dụng, hầu như làm mất tất cả ý nghĩa lý tưởng và cao thượng, để trở thành đặc tính cấu kết của một hạng người nhất định trong xã hội. Tại Tây phương ngày nay, có không ít chính khách hay nhà hoạt động xã hội, giáo dục, v.v... cảm thấy bị sỉ nhục nặng nề khi có kẻ bảo rằng họ theo chủ nghĩa ưu tú (elitism).

Hiểu theo khái niệm hiện hành tại Âu - Mỹ, chủ nghĩa ưu tú có hai nghĩa:

1. Phương cách nhằm tổ chức một hệ thống, một xã hội, v.v... để cho chỉ một số ít người – thí dụ giàu sang hay đặc quyền – có quyền lực hoặc có ảnh hưởng hoặc có khả năng tiếp cận nó;
2. Khích lệ cảm giác hơn người vì mình là thành phần thuộc giới ưu tú của xã hội.

Xét theo nội hàm đó, người ưu tú là thành phần hanh tiến, được xem là tài giỏi nhất nhờ sự chọn lựa cá biệt của một bộ phận hoặc một nhóm lớn

rộng hơn; giới ưu tú cũng là một giai cấp hoặc tập đoàn, hoặc mang tính đoàn nhóm, gồm những người sở hữu tài sản, quyền lực, thế giá, v.v...

Như thế, vì tính chất bất bình đẳng xã hội và cơ hội thăng tiến không đồng đều một cách chủ ý, "người ưu tú" ấy không thực sự là phần tử tinh hoa của xã hội như một toàn bộ, không phục vụ xã hội như một cứu cánh, và hoàn toàn đối lập với nội hàm người ưu tú của Plato.

Có lẽ nên gọi "người ưu tú" (elite) ngày nay, cách riêng trong chế độ phục vụ các nhóm quyền lợi, là "kẻ ưu tuyển", nghĩa là những kẻ được ưu tiên tuyển chọn với tinh thần phân biệt (discrimination) bởi những người theo chủ nghĩa ưu tú nhằm đào tạo và phục vụ cho quá trình củng cố đặc quyền đặc lợi của chính họ.

Ngang đây, chúng ta đã lang thang khá sâu trong tưởng quốc của Plato, nay xin quay về thực tại với nhu cầu con người khi tìm tới nhau để lập thành xã hội và quốc gia.

## **IV. Khế ước xã hội**

### **Nhu cầu tự bảo tồn**

Nhu cầu có tính nền tảng của con người chính là tự bảo tồn. Vốn sinh vào thời tao loạn, Thomas Hobbes (1588-1679), nhà triết học chính trị người Anh, hiểu bằng mắt thấy tai nghe những chấn thương của chiến tranh và

xâu xé chính trị xảy ra trên khắp đất nước. Ông lấy tình trạng quốc gia vô luật lệ và đầy nguy hiểm ấy làm điểm xuất phát cho lý thuyết chính trị của mình.

Trong chương 13 của cuốn *Leviathan* (Thủy quái) xuất bản năm 1651, Hobbes mô tả cuộc sống sẽ ra sao một khi con người chỉ còn biết trông cậy vào sức lực của mỗi người để tự bảo vệ:

"Trong hoàn cảnh đó, không có chỗ cho kỹ nghệ vì thành quả phát xuất từ nó hóa ra bất định; và hệ quả là không có văn hóa trên địa cầu; không có ngành hàng hải; không có sự sử dụng hàng hóa vì chỉ có thể vận chuyển chúng bằng đường biển; không có việc xây cất nhà cửa vì không có công cụ để chuyên đi chở lại những vật liệu đòi hỏi nhiều sức lực; không có kiến thức về diện mạo quả đất; không có sự tính toán thời gian; không nghệ thuật; không thư từ; không xã hội; và điều tệ hại hơn hết thảy là nỗi sợ hãi triền miên cùng nguy cơ của cái chết vì bạo hành; và cuộc sống của con người cô liêu, nghèo khổ, bẩn thỉu, hung ác cùng ngắn ngủi."

Hobbes đánh giá rằng nhu cầu tự bảo tồn là rất căn bản cho cuộc sống của con người. Dùng một hình thức hoặc luận cứ có tính "luật tự nhiên", ông lập luận rằng lý trí có thể cho thấy cơ sở của khoa học chính trị là sự bảo tồn sự sống.

Qua trích đoạn trên, Hobbes cũng cho thấy rằng xã hội đặt nền tảng trên an sinh của con người, và rằng không có an ninh thì chẳng thể nào có văn minh. Giá trị của quốc gia được nhìn theo khả năng của nó trong việc bảo vệ và tạo phúc lợi cho các cá nhân hợp thành nó.

Trong tình huống đó, Hobbes lập luận rằng dân chúng hợp đoàn với nhau để cùng bảo vệ nhau, và họ đặt lên kẻ cai trị để duy trì trật tự xã hội. Bắt đầu với cái được gọi là truyền thống "khế ước xã hội", lý thuyết chính trị của ông nảy sinh từ nhu cầu tự bảo tồn.

Tuy thế, Hobbes tin rằng nên trao cho kẻ cai trị – vốn được bổ nhiệm theo cách ấy – quyền hành tuyệt đối, và chỉ có việc giao phó như thế mới có thể duy trì hiệu quả an ninh quốc gia.

## **Chính quyền đại biểu**

Xuất từ quan điểm tương tự, John Locke (1632-1704) lập luận rằng ông thấy luật pháp do nhà cai trị áp đặt lên các cá nhân dựa trên nhu cầu bảo tồn sự sống và quyền làm chủ tài sản của quốc gia, chống lại những nguy cơ từ nước ngoài. Nhưng Locke vượt quá Hobbes khi lập luận rằng, nếu kẻ cai trị không tạo được phúc lợi cho những người dân tham gia khế ước xã hội, thì nên để cho dân chúng có quyền thay thế các kẻ cai trị ấy bằng các kẻ khác.

Nói cách khác, lập luận của Locke cổ vũ cho thể chế dân chủ đại biểu, với các kẻ cai trị chịu trách nhiệm trước những người đã đưa họ lên nắm chính quyền. Như thế, chúng ta có một chính quyền sinh hoạt hợp hiến, trong đó kẻ cai trị có quyền hành trong chừng mực được dân chúng trao cho và nội trong những nguyên tắc được thiết định trong hiến pháp. Chính quyền đó do dân chúng thiết lập và được điều hành vì phúc lợi của dân chúng.

Nói cách khác, đối với Hobbes và Locke, sự biện minh đạo đức cho hành động của một quốc gia là một lý thuyết đạo đức và mang tính duy thực lợi chủ nghĩa (utilitarianism). Lý thuyết này chủ trương rằng một lý thuyết đúng nếu nó tạo phúc lợi hoặc hữu ích cho hầu hết dân chúng, nghĩa là mưu tìm "cái thiện cao cả nhất là cái phục vụ cho số lượng lớn lao nhất". Nó do Jeremy Bentham cùng John Stuart Mill đưa ra, trong các luận văn của ông có nhan đề *On Liberty* (Bàn về tự do) và *On Representative Government* (Bàn về chính quyền đại biểu), và đã được đề cập sơ lược trong chương 7 của sách này.

## **Đa số thắng thiểu số**

Các hệ thống chính trị lấy khế ước xã hội làm cơ sở, dựa trên sự đồng thuận của dân chúng rằng họ sẽ cùng nhau hành động vì phúc lợi của

nhau. Thế nhưng, xuất hiện và nổi bật một vấn đề rằng, một cách chính xác, cái gì là phúc lợi của xã hội và ai là người quyết định nó. Tới một mức độ nào mà một cá nhân có thể, dựa trên cơ sở khế ước xã hội, hành động nhân danh toàn thể dân chúng? Tất cả dân chúng có cần phải đồng ý hay không trước khi một hành động nào đó được đưa ra? Khi có sự xung khắc giữa các lợi ích, việc phân xử chúng phải dựa trên cơ sở nào?

Locke tuyên bố rõ ràng rằng các quyết định phải phản ánh nguyện vọng của đa số, và thiểu số phải chấp nhận phán quyết đó.

"Bằng hành động đồng thuận với những người khác để tạo thành một bộ phận chính trị duy nhất dưới sự cai trị của chính quyền, mọi người tự đặt mình dưới nghĩa vụ đối với từng người trong xã hội để phục tùng quyết định của đa số, và được chung quyết bởi đa số; hoặc nói cách khác, sự thỏa thuận nguyên thủy mà qua đó y và những người khác liên kết thành một xã hội đồng nhất sẽ không có ý nghĩa gì cả và sự thỏa thuận cũng sẽ không hiện hữu, nếu y được để cho tự do và dưới những ràng buộc nào đó khác với những gì y đã ở trong Trạng thái Tự nhiên trước đó." -The Second Treatise of Government, (Luận văn thứ hai về chính quyền - chương 13, phần 97)

## Các câu hỏi để ngẫm nghĩ

Như thế, chính quyền có thể hành động trong mức độ nó có được sự ưng thuận của đa số. Nhưng giả dụ điều gì sẽ xảy ra một khi kẻ cai trị mưu tìm hành động theo cách được họ xem là không đi ra ngoài lợi ích của dân chúng cho dù hành động ấy không được dân chúng, như những cá nhân, thật sự mong muốn.

Vấn nạn trên có thể đưa dẫn tới ba câu hỏi để chúng ta cùng nhau suy tưởng:

1. Khi nào việc bất tuân luật lệ được xem là chính đáng?
2. Trong một thể chế dân chủ, có thể biện minh cho hành động bất tuân dân sự không?
3. Phải chăng sự ủng hộ của đa số dân chúng tự nó đủ để biện minh cho các hành động do một chính quyền dân chủ thực hiện?

## V. Ý chí chung

### Từ Jean Jacques Rosseau...

"Khi nhiều người liên kết lại, tự coi như một cơ thể duy nhất, họ chỉ có một ý chí chung duy nhất liên quan đến sự sinh tồn cộng đồng và phúc lợi chung. Lúc đó mọi điều phán quyết của tập thể đều năng động và giản dị, các phuơng châm đều sáng tỏ, ai cũng thấy rõ có những lợi ích trái

ngược nhau một cách rõ răm; lợi ích chung là thể hiện khắp nơi một cách hiển nhiên, chỉ cần có lương tri là nhận ra được ngay."

Trích đoạn trên là của J.J. Rousseau (1712-1778), nhà văn và triết gia người Thụy Sĩ. Dù không được học hành tới nơi tới chốn theo lối trường ốc, đồng thời có cuộc sống riêng tư đầy gian nan và nhiều màu sắc, ông đã sản sinh các ý tưởng về thể chế dân chủ, gây nên những ảnh hưởng cực kỳ lớn trên toàn thế giới từ cuối thế kỷ 18 tới nay.

Cuốn *Du Contrat Social* của Rousseau xuất bản năm 1762 đã đưa tới khẩu hiệu "*Tự do, Bình đẳng và Bác ái*" của cuộc cách mạng Pháp năm 1789. Tại Việt Nam, cuốn ấy có tới bốn lần dịch. Lần thứ nhất, do nhà cách mạng Nguyễn An Ninh (1900-1943) dịch các đoạn chính, với nhan đề *Dân ước*. Lần thứ hai, do Phạm Thị Tự (?) dịch toàn văn, xuất bản tại Sài Gòn trước năm 1975, với nhan đề *Xã Ước*. Lần thứ ba, do Thanh Đạm dịch một cách đầy đủ và tuyệt vời, trong đó có trích đoạn trên lấy từ trang 151, với nhan đề *Bàn về khế ước xã hội*, do NXB Thành phố Hồ Chí Minh xuất bản năm 1992. Tại hải ngoại, có bản dịch dễ hiểu và chú giải rõ ràng của Nguyễn Văn Hóa, *Khế ước xã hội*, do Nxb Học Viện Công Dân, Houston, Hoa Kỳ, năm 2008.

## **Quyền tư hữu là nhân tạo**

Trong khi thừa nhận rằng mọi quốc gia đương thời đều không hoàn hảo, Rousseau tìm cách khởi sự từ các nguyên tắc đệ nhất và thiết lập một hệ thống chính trị có tính đúng qui cách hay hợp pháp, hoặc có thể nói theo ngôn ngữ chính trị là làm nên tính chính thống (legitimate) của một chế độ. Giống như Hobbes và Locke, ông nhìn trở lại con người trong trạng thái tự nhiên, nhưng khác với hai tác giả đó, Rousseau nghĩ rằng trong trạng thái ấy, nhu cầu của dân chúng hẳn ít ỏi và tương đối được thỏa mãn dễ dàng, đồng thời không dễ xảy ra xung khắc.

Trái lại, một khi đã lập thành xã hội, dân chúng "rào quanh" tài sản của mình và ngày càng, bằng hình thức này hay hình thức nọ, tước đoạt tài sản của người khác. Các nhu cầu cơ bản như nhà ở và lương thực trở thành những tiện nghi mà con người chỉ có thể được đáp ứng qua đổi chác, vì thế nhiều người lâm cảnh khốn khó. Với quyền tư hữu, sự bất bình đẳng ngày càng gia tăng, dẫn tới tình trạng xung đột dân sự.

Như thế, trong khi Hobbes và Locke thấy quyền tư hữu là quyền tự nhiên và đáng được bảo vệ, thì Rousseau thấy nó nhân tạo do xã hội đặt ra. Ông thấy xã hội có khuynh hướng làm hư hoại con người tự nhiên thay vì làm cho nó trở thành tốt hơn. Đối với Rousseau, các cảm xúc tự nhiên và các bản năng đều tốt tận nền tảng; chính chính quyền bị áp đặt bởi lý trí mới là cái đe dọa loài người.

## Cá nhân phải theo ý chí chung

Rousseau trình bày một hình thức khế ước xã hội mà ý nghĩa của nó rất khác với cái được Hobbes và Locke đề ra.

Theo ông, chủ đề trung tâm là làm thế nào cá nhân có thể bảo lưu tự do của nó đồng thời vẫn chấp nhận các điều khoản thỏa thuận của khế ước xã hội cùng sự đòi hỏi cá nhân phải ràng buộc vào các ý nguyện của xã hội như một toàn bộ. Rousseau giải quyết vấn nạn ấy bằng ý tưởng về "ý chí chung". Ông lập luận rằng cá nhân phải phó thác cho cộng đồng trọn cả bản thân, kể cả mọi quyền của mình. "Ý chí chung là tối thượng" và cá nhân tìm thấy sự tự do của mình bằng việc tuân giữ nó.

Đối với Rousseau, tự do tự nhiên, trong thực tế, là nô lệ các đam mê cá nhân. Ngược lại, đặt sang một bên ý chí riêng tư và cá nhân để chấp nhận ý chí chung tức là khám phá những khát vọng cao hơn cùng sự tự do có tính đạo đức. Dĩ nhiên sẽ xảy ra những cơ hội trong đó ý chí cá nhân đối lập với ý chí chung, nhưng lúc ấy, cá nhân đương sự bị buộc phải chấp nhận ý chí chung vì thiện ích của toàn thể cộng đồng.

Bằng lập luận ấy, quan điểm của Rousseau bao hàm một lập trường cho phép chính quyền áp bức. Ông cho phép quốc gia áp đặt những gì được nó xem là "ý chí chung".

## Các nhà lập pháp quyết định

Bất cứ hệ thống chính trị nào cũng phải có kẻ nào đó quyết định cách thức áp dụng luật pháp tổng quát vào các hoàn cảnh cá biệt. Rousseau quả quyết rằng nên có nhà lập pháp, tức là người biết một cách bản năng "ý chí chung" là gì và có khả năng áp dụng nó.

Ta có thể nói một cách khái quát rằng trong khi đối với Hobbes và Locke, các cá nhân có khả năng tự do quyết định cái gì thuộc về những lợi ích tốt nhất của họ, dù đôi khi họ phải đặt các lợi ích ấy sang một bên vì phúc lợi của đa số, thì đối với Rousseau, các cá nhân không có khả năng quyết định cái gì là tốt nhất, và do đó họ bị đòi buộc phải chấp nhận cái được xem là tốt nhất bởi ý chí chung, nói cách khác, bởi quốc gia.

## Hậu quả ghê gớm

Các nội hàm của khía cạnh ý chí chung trong tư tưởng của Rousseau rất rộng rãi. Trên thực tế, nó đưa tới những thảm trạng kinh người, điển hình là những gì thường xảy ra sau một cuộc cách mạng.

Quốc gia có thể tiến hành hành động quyết liệt nhất như xử trảm tầng lớp quý tộc, loại trừ những giai cấp nào mà họ xem là đối nghịch hoặc là "đối tượng của cách mạng" bằng những cuộc thanh trừng diễn ra trên

khắp nước, sắc tộc này có thể tìm cách diệt chủng, hoặc thanh tẩy, sắc tộc kia trong một nước, v.v... Các hành động ấy được thực hiện nhân danh phúc lợi của quốc gia, dựa trên "ý chí chung".

Vấn đề nằm ở chỗ không ai cũng như không người nào trong bất cứ cơ hội nào có khả năng thách thức "ý chí chung" ấy. Và do đó, hiện hữu sự khả thi rằng trên thực tế, những gì được thực hiện ấy không là ý chí hoặc nguyện vọng của dân chúng. Trong thế kỷ 20, đã xảy ra nhiều sự cố có thể dùng làm thí dụ điển hình cho quyền lực của quốc gia khi nó tuyên bố hành động vì lợi ích của toàn thể cộng đồng, trong khi đó, trên thực tế, nó gieo rắc kinh hoàng lên khắp nước.

### **...tới Karl Marx**

Sinh năm 1813 và mất năm 1889, Karl Marx là nhà tư tưởng có ảnh hưởng cực kỳ lớn lao. Người ta không thể viết về lịch sử thế kỷ 20 mà không đề cập tới chủ nghĩa Marx và các chế độ cộng sản nảy sinh từ lý thuyết ấy.

Chào đời tại Đức, Marx dời sang sống ở Paris khi tờ báo *Rheinische Zeitung* (Báo miền sông Rhein) do ông làm biên tập viên rồi chủ bút bị buộc phải đóng cửa. Bị trục xuất khỏi Paris lần Brussels, ông cuối cùng định cư tại Luân Đôn. Tác phẩm quan trọng nhất của Marx là *Das*

*Kapital* (Tư bản luận, 1867) trong đó ông tiên đoán rằng chủ nghĩa tư bản chứa bên trong nó mầm hủy diệt chính nó, sẽ nhường chỗ cho chủ nghĩa xã hội.

## Mọi sự từ kinh tế

Marx lập luận rằng tôn giáo, đạo đức, các ý tưởng chính trị và cấu trúc xã hội đều, một cách nền tảng, bắt rẽ trong kinh tế, cách riêng trong sự sản xuất và phân phối hàng hóa. Dân chúng có những nhu cầu căn bản phải được đáp ứng để họ sống, và xã hội ngày càng trở thành phức tạp hơn nhằm mục đích sản xuất hàng hóa và cung cấp các dịch vụ để thỏa mãn những nhu cầu căn bản ấy. Do đó, Marx thông giải lịch sử bằng các thuật ngữ kinh tế.

Ông thấy lịch sử được hình thành và uốn nắn bởi đấu tranh giữa các giai cấp xã hội khác nhau. Giai cấp trưởng giả đối đầu với giai cấp vô sản; công nhân đối đầu với chủ nhân, như trước kia địa chủ đối đầu với nông dân của họ. Các hành động của cá nhân được đánh giá theo cách đóng góp của chúng vào công cuộc đấu tranh giai cấp ấy, và các hành động của giai cấp, như một toàn bộ, được nhìn trong bối cảnh rộng lớn hơn của xã hội.

## Duy vật biện chứng pháp

Về phương diện lịch sử triết học, Marx chịu ảnh hưởng của Hegel (1770-1831) là người cho rằng đời sống của các cá nhân bị vây bủa bởi thủy triều lịch sử mà nó đang tự tháo gỡ bằng một quá trình đặt cơ sở trên lý trí.

Giống với Hegel, Marx thấy thực tại đang tự thao tác qua một quá trình biến đổi. Hegel giới thiệu ý tưởng về "biện chứng pháp" (dialectic). Trước tiên, bạn có một tiền đề (thesis); kế đó, phản ứng lại tiền đề ấy, bạn có cái đối lập, tức là phản đề (anti-thesis); và việc mang cả hai cái đó hiệp vào nhau, bạn có một tổng hợp đề (synthesis). Rồi cái thứ ba này lại trở thành tiền đề của một bộ ba mới. Cứ thế. Nhưng đối với Hegel, quá trình biện chứng ấy có tính phi vật chất, dẫn đưa tới sự nhận thức hòa điệu của cái *Geist*, hoặc tinh thần của thời đại, trong đó mọi người chấp nhận một cách tự do lợi ích của toàn thể xã hội.

Ngược lại, đối với Marx, quá trình biện chứng ấy có tính duy vật. Chính những điều kiện kinh tế trong đó các giai cấp sinh sống và lao động sản sinh sự thúc ép phải thay đổi, đưa tới hậu quả là hệ thống kinh tế hiện hành bị lật đổ bằng cuộc cách mạng, và thiết lập một hệ thống mới, rồi tới lượt cái đó dẫn đưa tới cuộc đổi đầu giai cấp thêm nữa, và cứ thế tiếp tục.

## Tiến tới xã hội không giai cấp

Marx hướng mắt nhìn tới sự thành tựu một xã hội không giai cấp trong đó không còn trạng thái đối đầu, nhân dân lao động tự mình làm chủ các phương tiện sản xuất và phân phối. Do đó, xã hội không giai cấp ấy được đặc điểm hóa bằng sự công bình kinh tế trong đó mỗi người được hưởng phúc lợi từ lao động của chính mình.

Các luận điểm ấy được nối kết với cái nhìn của Marx về sự thành toàn cá nhân con người. Ông lập luận rằng, trong hệ thống tư bản chủ nghĩa, các cá nhân lao động vì lương tiền, làm ra sản phẩm để kẻ khác lấy đó mà kiếm lợi, và họ càng ngày càng đánh mất mình trong tình cảnh lao động như thế. Người lao động không thể thực thi tính sáng tạo và tình nhân đạo chân chính. Họ bị vong thân: trở thành một vật phi nhân tính, một cái máy với cùu cánh độc nhất trong cuộc đời là sản xuất và là phương tiện trong công cuộc làm ra "tư bản".

Marx thấy quá trình ấy dẫn tới tình trạng tài sản ngày càng tập trung vào tay của một nhóm nhỏ "giai cấp trưởng giả", trong khi đó giai cấp vô sản lao động chìm đắm trong nghèo khó. Ông tin rằng tình trạng ấy tối hậu sẽ dẫn tới sự lật đổ hệ thống tư bản chủ nghĩa do bởi chính bàn tay của những người lao động liên thủ hành động. Ông tin rằng với sự ra đời của xã hội không giai cấp, mỗi cá nhân có khả năng phát triển đầy đủ tiềm năng của chính mình.

## **Marx triết gia nhập thể cuộc**

Triết học Marx gieo rắc ảnh hưởng cực kỳ. Nó có đủ nội dung để có thể phát biểu về đủ loại vấn đề. Từ bản tính của lịch sử tới lao động, bản năng, các định chế chính trị, các giai cấp xã hội, các vấn đề văn hóa, v.v... Bản thân Marx cũng là thí dụ điển hình nhất cho cách thức mà triết gia có thể ảnh hưởng lên tiến trình lịch sử.

Người ta khó có thể nghiên cứu Marx nếu không nhận biết tác động toàn cầu của hệ tư tưởng Marx trong thế kỷ 20. Những biến động đầy kịch tính và lẹ làng của chủ nghĩa cộng sản trong mười lăm năm cuối của thế kỷ 20, sự tự hủy diệt đã không xảy tới cho chủ nghĩa tư bản như dự báo của Marx, rõ ràng sẽ được các học giả đặc biệt lưu tâm khi nghiên cứu triết học chính trị của ông.

Ngược lại, người ta cũng không dễ dàng đánh giá quá cao tác động tổng quát của tư tưởng Marx, có lẽ cách riêng quan điểm cho rằng chính trị đặt cơ sở trên kinh tế. Dù tác phẩm chính của Marx là *Tu bản luận* (1867), ta có thể tiếp cận ông dễ dàng hơn bằng cách đọc các tác phẩm trước đó, đặc biệt *Hệ tư tưởng Đức* (1846) và *Tuyên ngôn Cộng sản* (1848).

## **Cá nhân chỉ là hạt cát**

Điểm nổi bật cần ghi nhận trong tư tưởng Marx – đi theo Rousseau và quả thật, Hegel – rằng ông nhìn các cá nhân con người như những phần tử đang gộp các lợi ích của nó vào phúc lợi của đoàn nhóm rộng lớn hơn. Các hành động của cá nhân được nhìn như thể đại biểu cho giai cấp hoặc đất nước của nó, và các hành động ấy được phán xét bởi bất cứ cái gì được xem là chính đáng, do đoàn nhóm xã hội rộng lớn hơn trong đó cá nhân chỉ là một hạt cát rất nhỏ nhoi.

Điều này tương phản với truyền thống được nảy sinh từ Hobbes và Locke, vốn nhấn mạnh lên cá nhân. Trong phần kế tiếp, chúng ta sẽ thấy sự phân chia ấy vẫn còn có mặt trong triết lý chính trị, được tìm thấy trong các quan điểm khác nhau về công bình của hai triết gia hiện đại là Rawls và Nozick.

## Tùy quan điểm xuất phát

Nói tóm lại, trong khi nhìn vào lý thuyết chính trị, ta có thể lấy hoặc cá nhân hoặc xã hội như một toàn bộ, làm điểm xuất phát.

Tùy quan điểm cá nhân, có những lý thuyết về khế ước xã hội qua đó các cá nhân tự do đến với nhau vì phúc lợi của nhau, như quan điểm của Hobbes và Locke.

Tuy nhiên, bằng phương cách ngược lại, nếu xem đoàn nhóm xã hội ở địa vị cao hơn các cá nhân, người dân bị buộc phải chỉ tìm thấy sự tự do của mình bằng thái độ chấp nhận và lao động theo ý chí chung, như Rousseau và Marx chủ trương.

## **VI. Sự hình thành quốc gia**

Ngày nay, quan điểm về tính chất tự nguyện của dân chúng trong việc hình thành quốc gia và khế ước xã hội của các triết gia từ thế kỷ 18 về trước như Hobbes, Locke, Mills và đặc biệt J.J. Rousseau có nguy cơ bị xem như những biện luận chỉ có tính suy tưởng triết học, không đưa ra được bằng chứng nào và hoàn toàn sai lầm.

### **Quá trình lập quốc**

Cách đây 5.500 năm, loài người không có một chính quyền quốc gia nào cả. Thậm chí mãi tới năm 1492 sau C.N., tất cả vùng Bắc Mỹ, vùng Phi Châu hạ Sahara, Australia, New Guinea, các quần đảo Thái Bình Dương và phần lớn vùng Trung và Nam Mỹ, không một vùng nào có quốc gia (nation). Dân chúng tại đó sinh sống trong một tổ chức xã hội sơ đẳng theo kiểu bộ tộc và bầy đàn hoặc dưới quyền của một lãnh chúa.

Xét về lịch sử, quá trình lập quốc thường diễn ra theo những cách thức dưới đây:

1. Sự thu tóm quyền lực của một lãnh chúa có ưu thế nhất;
2. Sự thắng thế của bộ tộc này lên bộ tộc kia;
3. Sự kết hợp của các bộ tộc khi phải cùng nhau đương cự với một cuộc xâm lăng lớn hơn;
4. Quá trình thực dân hóa của Tây phương từ nửa sau thiên niên kỷ thứ hai đưa tới việc kết hợp các bộ tộc hoặc các sắc tộc thành quốc gia;
5. Sự phân chia bản đồ thế giới thành nhiều quốc gia đưa tới tình trạng quốc gia này áp đặt khuôn mẫu của mình trên những vùng đất có các bộ tộc nhưng không có quốc gia.

### **Chuyển nhượng quyền cá nhân**

Còn có thêm những minh họa tổng quát cho các lập luận trên là tại Á Phi. Cách đây hai trăm năm, những bộ tộc Cherokee đã từng bước thành lập một chính quyền Cherokee thống nhất trong cố gắng tuyệt vọng chống lại sức ép của người da trắng. Và chúng ta thường chứng kiến sự cạnh tranh và giao chiến giữa các thực thể chưa thành quốc gia để rồi

chấm dứt khi một lãnh chúa thắng trận và thành lập các định chế tiền quốc gia.

Thí dụ, sự thành lập quốc gia Zulu do lãnh chúa tài ba Dingiswayo lãnh đạo vào đầu thế kỷ thứ 19, phát xuất từ sự tranh chấp giữa các lãnh chúa. Hay tại châu Phi ngày nay, một số quốc gia tuy đã thành hình nhưng vẫn thường xuyên bị khủng hoảng vì các lãnh chúa tranh chấp nhau. Sự áp đặt định chế quốc gia lên các tiểu quốc do bởi quá trình thực dân đô hộ như tại Phi Luật Tân, Ấn Độ, Indonesia, v.v...

Như thế, các nhà nước quốc gia được thành lập dưới áp lực của một hoặc hai hoàn cảnh. Đôi khi áp lực bên ngoài của một quốc gia xâm lăng đã cưỡng ép người dân phải chuyển nhượng quyền lợi cá nhân của mình cho một nhà nước có khả năng kháng cự lại kẻ xâm lăng hữu hiệu hơn. Đôi khi sự thắng lợi của bộ tộc này lên bộ tộc kia và cứ thế làm thành một quốc gia rộng lớn. Gần như không có một cụm sắc tộc nào tự nguyện tổ chức thành một quốc gia mà không có áp lực từ bên ngoài. Và con người luôn luôn miễn cưỡng chấp nhận nhường quyền lợi của mình cho một thực thể khác.

## **Quốc gia dân tộc và quốc gia độc lập**

Nói chung, một dân tộc là một tập hợp con người cùng chung một văn hoá, lớn hơn một bộ tộc hoặc một sắc tộc hay cộng đoàn. Dân tộc ấy dần dần chia một ngôn ngữ chính, một tôn giáo đa số, những định chế đa dạng, một quá trình lịch sử. Khi một dân tộc có một nước hay một quốc gia, người ta gọi nó là quốc gia dân tộc (nation state).

Nước Pháp, nước Đức, nước Nhật, nước Việt Nam là những quốc gia dân tộc. Có nhiều quốc gia có ít nhất hai dân tộc, chẳng hạn như Canada và Bỉ. Có quốc gia gồm rất nhiều dân tộc như Hiệp chúng quốc Hoa Kỳ, Ấn Độ, hoặc như Trung Hoa: Hoa, Tạng, Mā, Hồi, Mông, v.v... Có dân tộc cho tới nay, năm 2008, không có quốc gia như dân tộc Kurd hoặc dân tộc Palestine ở Trung Đông.

Một quốc gia được cấu thành chủ yếu bởi ba yếu tố:

1. *Lãnh thổ*. Một không gian cụ thể với những ranh giới trên đất, trên biển, trên không, được quốc tế công nhận;
2. *Dân tộc*. Dân chúng đang sống trên lãnh thổ đó;
3. *Chính quyền*. Guồng máy điều hành các công việc của quốc gia.

Yếu tố phức tạp và gay cấn nhất trong bản liệt kê trên là chính quyền, bao gồm cả ba ngành phân lập theo quan điểm của Montesquieu (1689-1755) mà giá trị chẳng thua kém gì nhau; đó là lập pháp, hành pháp và tư

pháp. Dân chúng ở trong hoàn cảnh không thể không ủy thác việc trực tiếp điều hành quốc gia cho chính quyền, hiểu như một thứ khế ước xã hội. Thời bình, họ sống lao động, tuân thủ pháp luật trong đó có trách nhiệm bầu cử hoặc ứng cử, và đặc biệt giữ nghĩa vụ đóng thuế. Thời chiến, họ sẵn sàng hi sinh tính mạng để bảo vệ đất nước, cũng là bảo vệ cộng đồng dân tộc với đầy đủ quyền sống của nó như một tập thể độc lập.

## **Hữu hiệu và chính thống**

Tính hữu hiệu (efficiency) của chính quyền nằm ở mức độ thể hiện chức năng đối nội và đối ngoại của nó. Tổng quát, ba chức năng chính của chính quyền là:

1. Giữ gìn an ninh trật tự; bảo vệ tự do, tài sản, và tính mạng của người dân;
2. Phục vụ phúc lợi của dân chúng, cũng là thiện ích của xã hội như một toàn bộ;
3. Bảo vệ quyền lợi của dân tộc và lãnh thổ của quốc gia trước cộng đồng quốc tế.

Tính chính thống (legitimacy) của một chính quyền – cũng được hiểu là tính hợp pháp và hợp lý – không chỉ được chứng minh trong phương

cách sở đắc quyền hành của nó hoặc do bởi sự chuyển giao hợp pháp quyền cai trị hoặc hệ quả của một cuộc cách mạng phát xuất từ ý nguyện của dân chúng. Một chính quyền đang chính thống có thể trở nên phi chính thống khi nó:

- a. Tự xem mình đứng trên cả hiến pháp và luật pháp quốc gia;
- b. Không nỗ lực thể hiện nghị trình đã hứa và đánh mất cứu cánh phục vụ dân chúng, cũng là xã hội, như một toàn bộ;
- c. Không còn khả năng điều hành công việc của quốc gia mà vẫn bám víu quyền lực bằng đủ loại phương sách và phương tiện;
- d. Nhân danh ý chí chung và khế ước xã hội để cưỡng bách và trấn áp dân chúng vì phúc lợi của giới thống trị.

### **Một số vấn đề để ngẫm nghĩ**

Nếu quả thật các lập luận trên là đúng, chúng đưa tới một số câu hỏi cần bạn suy nghĩ để tìm lời giải đáp:

- a. Có cần phải xem xét lại nguồn gốc và bản tính của quốc gia và cái gọi là khế ước xã hội không?
- b. Có phải quốc gia và xã hội là một thực tại trong đó không thể nào tránh khỏi diễn ra tình trạng áp bức và bất công xã hội?

- c. Công cuộc bảo vệ quốc gia và xây dựng xã hội nên nhằm tới mục đích củng cố vị thế của các nhóm quyền lợi (bộ tộc thắng thế, tầng lớp ưu tuyển, thế lực thực dân, tập đoàn kinh tế, v.v...) hay cho các thành phần của nó như một toàn bộ?
- d. Có phải đã tới lúc nên lấy các quyền của con người làm nền tảng cho sinh hoạt quốc gia và phát triển xã hội, thay vì nhấn mạnh cái gọi là khế ước xã hội có tính suy tưởng triết học, đã bị vi phạm thậm tệ và vô số lần bởi những kẻ thống trị thường nhân danh ý chí chung cho tiện ích riêng?
- đ. Như thế, nội hàm của các quyền con người được pháp chế hóa có thể thay cho cái gọi là khế ước xã hội theo cảm quan chung không?
- e. Phải chăng những suy tưởng triết học tự chúng không bao giờ đủ khả năng hình thành một lý thuyết chính trị, mà còn phải khai thác những thành quả nghiên cứu của các bộ môn khác như sử học, khảo cổ học, nhân chủng học, kinh tế học, v.v...?

## VII. Công bình

Công bình là ý tưởng có tính nền tảng đối với triết học chính trị. Nếu dân chúng hợp đoàn để bảo vệ nhau, nếu nhân dân sáp cùng nhau tham gia một hợp đồng chung tạm gọi theo cách cũ là khế ước xã hội, nếu người

dân sắp để qua một bên các lợi ích riêng của mình, họ cần phải tin tưởng rằng xã hội họ sống đang đặt cơ sở trên những nguyên tắc công bình. Nhưng cái gì lập nên công bình chính trị?

Trong những đoạn dưới đây, chúng ta sẽ nhìn lướt qua các ý tưởng về công bình, được trình bày bởi ba triết gia sống cách nhau hơn hai mươi tư thế kỷ: một cổ đại và hai hiện đại.

### **Plato: công bình là quân bình**

Vấn nạn "Công bình là gì?" được đặt ra xuyên suốt một trong những tác phẩm vĩ đại nhất của triết học, như chúng ta đã nhìn thoáng qua, đó là cuốn *Republic* của Plato. Suốt những trang sách đối thoại ấy, những câu trả lời đa dạng được đưa ra và rồi bị bác bỏ, cũng như lời gợi ý cho thấy những vấn đề nào "có vẻ đúng chứ không thật sự đúng".

Một trong những kẻ đóng vai chính trong các cuộc đối thoại đó là Glaucon. Nhân vật ấy giới thiệu câu chuyện chiếc nhẫn Gyges. Đó là chiếc nhẫn làm cho người đeo nó có khả năng biến thành vô hình nếu y muốn, và vì thế y tránh được mọi hậu quả hành động của mình. Nhưng nếu các hành động của ta không có hậu quả nào thì tại sao ta lại phải công bình? Giá trị tự thân của công bình là gì? Đó là một câu hỏi nằm ở tâm điểm của vấn đề.

Qua những lời đối đáp do Plato viết, Socrates xem xét các giai cấp khác nhau trong dân chúng đang làm thành thành quốc Athens. Rồi ông lập luận rằng mỗi giai cấp đưa ra những định chuẩn và nguyên tắc đạo đức đặc thù nhưng ta chỉ có thể tìm thấy công bình trong thực tế công tác cá biệt mà mỗi giai cấp thể hiện. Cũng một cách như thế, linh hồn cá nhân được chia làm ba phần: tâm trí, tinh thần và lòng khao khát. Và rằng đối với cá nhân, công bình cốt ở sự quân bình của ba phần ấy, với mỗi phần thể hiện công tác riêng của nó vì phúc lợi cá thể của nó.

Như thế, công bình được nhìn theo sự hòa điệu và việc thể hiện chức năng cá biệt của mỗi thành phần trong xã hội; mỗi thành phần sống tương xứng với địa vị và thực thi đúng nghĩa vụ của mình. Trong cuốn *Republic*, Plato muốn tầng lớp cai trị quốc gia đều là triết gia, những kẻ chỉ truy tầm chân lý thay vì mưu tìm quyền lợi riêng tư cho bản thân họ. Ông lập luận rằng điều ấy quả thật thiết yếu nếu muốn thiết lập công bình cho hết thảy mọi người chứ không riêng cho lợi ích của một tầng lớp đặc thù trong cư dân.

Thời nào cũng thế, tự thân triết học có nhu cầu đi ngược lại bối cảnh thời đại và xã hội đặc thù của nó, và Plato không ở ngoài thông lệ ấy. Trong khi mưu tìm sự quân bình giữa các thành tố trong xã hội và trong bản ngã với ưu tiên dành cho khả năng trí tuệ, Plato đưa ra khái niệm một

quốc gia được lãnh đạo bởi các triết gia. Ý tưởng của ông được trình bày trong bối cảnh lịch sử hơn 2.300 năm trước nên thật không dễ diễn dịch sang bối cảnh và thuật ngữ chính trị hiện đại một cách hoàn toàn chính xác.

Tuy nhiên, điều rõ ràng là, đối với Plato, công bình không được tìm thấy trong bình đẳng vì Plato không bao giờ dự kiến thiết lập một xã hội của những người cùng đẳng cấp với nhau và ngang hàng nhau. Nó cũng không được tìm thấy trong lợi ích cá biệt theo giai tầng xã hội vì ông bác bỏ ý tưởng rằng trong xã hội đó lợi ích được dành cho người mạnh hơn; ông chủ trương sự quân bình giữa dân chúng và những giai cấp khác nhau, mỗi bên làm những công tác thích hợp với mình và cùng nhau lao động vì thiện ích chung.

### **Rawls: công bình là bình đẳng**

Trong cuốn *A Theory of Justice* (Một lý thuyết về công bình, 1972), John Rawls (1921-2002), triết gia người Mỹ và cố giáo sư Đại học Harvard, bắt đầu với giả tưởng có một nhóm người đến với nhau và cùng quyết định những nguyên tắc dùng làm cơ sở hoạt động cho hiệp hội chính trị của họ. Nói cách khác, họ bắt đầu hình thành một khế ước xã hội cho đoàn nhóm của họ.

Nhưng Rawls thêm vào một tiêu chuẩn quan trọng nữa, rằng họ cần phải quên hết những gì liên quan tới bản thân của mỗi cá nhân thành viên. Họ phải làm như thể không biết mình giàu hay nghèo, nam hay nữ. Họ cũng chẳng cần biết mình thuộc chủng tộc nào và đang có địa vị gì trong xã hội. Họ đến với nhau một cách đơn giản như những cá nhân không lý lịch, và chỉ vậy thôi. Như thế, qua đó, Rawls tìm thấy các phương thế để thiết lập những nguyên tắc rằng:

"Những con người tự do và hợp lý đang quan tâm sâu xa tới các lợi ích của chính họ, sẽ cùng nhau chấp nhận quan điểm ban đầu về sự bình đẳng như một hành động xác định các quan hệ có tính nền tảng cho hiệp hội của họ", (trang 11).

Nói cách khác, những người tham gia đoàn nhóm ấy quan tâm tới việc tạo phúc lợi cho nhau nhưng không cần biết tới lý lịch cá nhân của mỗi người. Bằng cách ấy, Rawls hy vọng đạt được sự công bình để người dân tìm cách làm ra luật pháp theo phương cách tạo phúc lợi cho chính họ, cho dẫu cuối cùng họ có biết rõ những người cùng hội cùng thuyền với mình là ai đi nữa.

Rawls lập luận rằng một đoàn nhóm như thế cần tới hai nguyên tắc:

1. *Tự do*. Mỗi người cần có những quyền ngang nhau với một chuỗi các quyền tự do căn bản mở rộng hết sức có thể được, trong chừng mực

không ngăn trở người khác cũng đang có một chuỗi các quyền tự do căn bản tương tự;

2. *Phân phối tài nguyên*. Nếu có những bất bình đẳng xã hội, thì theo Rawls phải phân phối tài nguyên sao cho người kém lợi thế nhất trong xã hội được hưởng phúc lợi lớn lao nhất.

Quan niệm công bình ấy đặt cơ sở trên bình đẳng. Rawls lập luận rằng quả thật bình đẳng khi để cho mọi người có tự do và cơ hội ngang nhau, và rằng giả dụ có chút nào bất bình đẳng thì chỉ nên cho phép xảy ra nếu sự bất bình đẳng đôi chút ấy đem lại phúc lợi cho những người kém lợi thế nhất trong cuộc đời. Theo Rawls, xã hội ngoài công tác căn bản là bảo vệ các cá nhân đến với nhau để lập nên nó, nó còn có nhiệm vụ tổ chức việc chia sẻ đồng đều các phúc lợi vật chất và xã hội.

### **Nietzsche: công bình là hướng thượng**

Thế nhưng không phải mọi triết gia đều đồng ý với nỗ lực giảm thiểu những bất bình đẳng của Rawls. Trước đó, trong thế kỷ 19, Friedrich Nietzsche (1844-1900), triết gia Đức, đưa ra quan điểm ngược lại. Ông cho rằng không nên kèm hãm kẻ mạnh vì nhu cầu của kẻ yếu. Nietzsche cho rằng thể chế dân chủ và Kitô giáo có hiệu quả tiêu cực, làm suy nhược

giống nòi loài người bằng việc, theo một cách nào đó, mưu tìm lợi thế đặc biệt cho kẻ yếu đuối, nghèo khổ và tật nguyền.

Thay vào đó, Nietzsche hướng tới *Übermensch* – "siêu nhân" hoặc "người phi thường", kẻ phô bày ý tưởng phấn đấu cho cái gì đó hơn và hơn nữa. Đối với Nietzsche, con người là cái gì đó cần khắc phục: một khởi điểm mà từ đó ta chuyển động hướng tới trước và hướng lên cao.

## Phê bình khái quát

Lối tiếp cận của Rawls còn bị phê phán một cách tổng quát hơn. Trong chương này, chúng ta vừa xét đến sự phân chia giữa hai loại người. Một là những người cho rằng cá nhân có quyền ưu tiên và cho quốc gia có vai trò tối thiểu, cùng những người cho tới nay vẫn lập luận rằng quốc gia không hiện hữu. Hai là những người cho quốc gia có quyền ưu tiên để chỉ trong bối cảnh xã hội ấy các cá nhân mới phát triển đầy đủ tiềm năng của nó. Chúng ta hãy khảo sát lý thuyết của Rawls từ điểm nhìn đó.

Bằng cách làm cho những kẻ tìm đến nhau để thiết lập các nguyên tắc của xã hội cùng quên đi tiểu sử cá nhân của nhau, người ta cũng làm cho họ buông bỏ tất cả những gì họ có thể sở đắc và thành tựu về mặt tự nhiên. Việc người thành công bị làm cho quên hết những gì họ sở đắc nhờ lao động càn cù và phải quyết định chọn phần được chia đồng đều các

tài nguyên bị gộp chung sẽ đưa tới tình trạng người ta chỉ lao động vì sở thích và không có hổ cách biệt giàu nghèo.

Cũng bằng cách nhìn mọi người đều ngang nhau, lý thuyết của Rawls thiết lập một xã hội công hiến những chia sẻ bình đẳng. Nhưng có phải dân chúng trong một xã hội thật sự đều quả thật giống như thế? Người ta có thể lập luận rằng chưa bao giờ và sẽ không bao giờ có sự đồng thuận về một quan điểm có tính căn nguyên để lấy đó làm chuẩn mực cho việc bắt đầu tiến trình lập ra những qui tắc của xã hội; mọi hệ thống pháp luật thật sự và mọi ý tưởng về công bình đều bị đóng khung trong bối cảnh lịch sử của chúng.

### **Câu hỏi ngược của Dworkin**

Ronald Dworkin (1931- ), triết gia luật học và là giáo sư trường Luật thuộc Đại học New York cũng đưa ra một lời phê bình khác về quan điểm của Rawls.

Dworkin lập luận rằng thay vì nêu ngay câu hỏi "Công bình là gì?" bạn nên đặt trước đó một câu hỏi khác, đó là "Cả nam lẫn nữ nên có loại đời sống nào? Và trong con người, cái gì được coi là tuyệt hảo?" Ông nêu lý lẽ rằng quan điểm tự do, như Rawls đưa ra, không để mắt xem xét tới câu

hỏi ấy. Ứng xử của Rawls về các cá nhân không hoàn toàn đặt cơ sở trên những gì có liên quan tới họ như những cá nhân.

## Tạm đúc kết

Tóm lại, ý tưởng của Rawls về công bình đặt ra những vấn đề khiến chúng ta phải suy ngẫm. Nếu chỉ cho phép có sự bất bình đẳng đôi chút, dựa trên cơ sở tạo phúc lợi cho người ít may mắn nhất như quan điểm của Rawls, thì con người nói chung ít có cơ hội triển khai sự tuyệt hảo của nó, vì mọi phương thế cố gắng hiến cho quá trình phát triển sự tuyệt hảo ấy dường như sẽ làm khuếch rộng thay vì thu hẹp khoảng cách giữa người có nhiều năng lực nhất và người có ít năng lực nhất. Hơn nữa, làm thế nào một lý thuyết như thế tránh khỏi việc gây ra trạng thái thường nhạt nhẽo, vô vị trong cuộc sống?

## Nozick: công bình là quyền giữ của cải

Nếu cứu cánh của xã hội là bảo vệ sinh mạng, tự do và tài sản của cá nhân, thì nên làm cho mỗi người có khả năng bảo tồn những gì chính đáng là của mình. Nhân danh việc thiết lập sự bình đẳng, xã hội phân phổi của cải mà trong thực tế, nó đang tước đoạt của cá nhân quyền bảo quản, cái vốn

là lý do khiến cho con người ngay từ đầu tìm tới với nhau để hình thành xã hội.

Người đưa ra lối tiếp cận vừa kể đối với vấn đề công bình là Robert Nozick (1938-2002). Ông là triết gia người Mỹ, giáo sư Đại học Harvard. Trong cuốn *Anarchy, State and Utopia* (Tình trạng vô chính phủ, quốc gia và tưởng quốc Utopia, 1974), Nozick lập luận rằng thật sai lầm khi quốc gia thu thuế các cá nhân và ép buộc họ đóng góp vào các dịch vụ y tế vốn đưa phúc lợi tới cho kẻ khác. Hành động ấy xâm phạm quyền tự do của cá nhân trong việc sở hữu của cải và bảo tồn sự thịnh vượng đó.

Đối với Nozick, thật hoàn toàn chính đáng khi bạn cho kẻ khác cái bạn có nếu bạn chọn lựa làm điều đó nhưng đừng đòi hỏi người khác phải cho bạn cái của họ. Theo lý thuyết xã hội này, sự đóng góp tự nguyện được hoan nghênh nhưng các sắc thuế cưỡng bách thì không. Ông lập luận rằng công bình là vấn đề quyền mà các cá nhân phải có để bảo lưu các "vật sở hữu", của cải mà họ đã sở hữu một cách hợp lệ.

## Phê bình Nozick

Nhận xét trường hợp của Nozick, ta thấy có một đặc điểm quan trọng rằng trong mọi thời đại, từ xưa tới nay, của cải thật sự mà cá nhân sở hữu đều có liên quan tới câu chuyện cuộc đời của người ấy: của cải ấy có thể

đến do bởi cá nhân đó lao động trong nhiều năm trời hoặc đến từ gia tộc qua thừa kế. Tuy thế, trong thực tiễn, không phải bao giờ cũng có thể dễ dàng xác minh rằng tất cả của cải mà họ sở hữu đều hợp lệ. Đất đai mà một dòng họ đang có qua nhiều thế hệ có thể, từ căn nguyên, được sở hữu bởi các phương thể đáng ngờ nhất.

Nhằm chống lại những kẻ mưu tìm sự bình đẳng, Nozick cũng lập luận rằng cho dù dân chúng được làm cho bình đẳng, họ cũng sẽ lập tức bắt đầu giao dịch thương mại và rồi nhanh chóng lập thành sự bất bình đẳng.

## Đúc kết một cách khác

Qua những ý tưởng của các triết gia về công bình cùng những người đồng thuận hoặc chống đối họ, ta có thể tóm gọn một cách cụ thể và trực tiếp.

a. Hoặc "quyền tư hữu là trộm cắp". Kết luận này ngụ ý rằng mọi tài sản nên thuộc về quốc gia, hoặc tối hậu, thuộc về cộng đồng toàn thế giới. Công bình đòi hỏi sự tái phân phối dựa trên nhu cầu.

b. Hoặc "tái phân phối là trộm cắp!" Kết luận này hàm ý rằng mỗi cá nhân có quyền đối với những gì mình sở hữu một cách hợp lệ. Công bình đòi hỏi nên để cho mỗi cá nhân triển khai tiềm năng của mình, không bị ngăn trở bởi các khái niệm giả tạo về công bình.

## **VIII. Tự do cá nhân và luật pháp**

Tự do, theo ngữ cảnh này, tương đối khác với chữ tự do trong cuộc tranh luận về "tự do và thuyết tất định" được đề cập tới ở một chương trước trong đó người theo thuyết tất định lập luận rằng chúng ta không bao giờ có tự do chọn lựa điều mình làm vì mọi sự có khả năng bị quyết định dưới dạng quan hệ nhân quả.

Ở đây, mục đích của cuộc tranh luận là bàn về cấp độ của tự do mà cá nhân có quyền hành xử trong xã hội, với giả thiết rằng tự do ấy có thể có trên sự tự do của những người khác: tự do hành động nội trong giới hạn nhất định do pháp luật qui định. Một khi con người hành động vượt ra ngoài giới hạn ấy, xã hội có thể can thiệp bằng cảnh sát và tòa án để buộc kẻ "sống ngoài vòng pháp luật" ấy thọ phạt.

### **Trong khuôn khổ pháp luật**

Tham chiếu quan điểm đạo đức mang tính duy thực lợi chủ nghĩa (xem chương 7), ta thấy John Stuart Mill lập luận rằng trong trường hợp riêng tư của một cá nhân nào đó, khi hành động của người ấy chỉ tác động lên bản thân y, thì đương sự được tự do tuyệt đối; chỉ khi nào hậu quả của hành động ấy tác động lên người khác thì mới cần tới pháp luật can thiệp

vào sự tự do ấy. Đây là căn bản theo lẽ thường, hợp với cảm quan chung của nhiều người trong việc làm luật.

Ta có thể nêu lên một thí dụ thời thượng, đó là vấn đề hút thuốc lá. Nếu hút thuốc lá là một hành động riêng tư với hậu quả chỉ làm hại, dù nhiều mặt, và chỉ hành hạ bản thân người chọn việc hút thuốc thì không có nhu cầu phải làm luật chống lại nó. Luật pháp có thể can thiệp, cấm hút thuốc lá nơi công cộng nếu nó là một trong các nguy cơ gây hỏa hoạn, hoặc có người muốn tự do hít thở không khí trong lành, không bị ô nhiễm vì khói thuốc của người khác.

Có thể biện minh đơn giản cho việc làm luật dựa trên cơ sở duy thực lợi chủ nghĩa rằng luật pháp bảo vệ người khác trong xã hội khỏi bị các hiệu quả hành động của cá nhân.

Nhưng có nên bắt xã hội như một toàn bộ, qua những dịch vụ y tế của nó, phải trả giá cho quyết định của một cá nhân hút thuốc, dùng ma túy hoặc luyện tập các môn thể thao nguy hiểm? Ở đây, luật pháp phải thiết lập sự quân bình giữa quan điểm đạo đức duy thực lợi chủ nghĩa với sự bảo tồn các quyền của cá nhân.

## Lập quân bình cho tự do tối đa

Ý tưởng về tự do cá nhân là cơ sở cực kỳ quan trọng trong tư tưởng chính trị hiện đại, có lẽ do phản ứng trước những kinh nghiệm quá đỗi hãi hùng của hệ thống độc tài dưới các chế độ quốc xã, phát xít, Khmer đỏ, và một số chế độ chuyên chế phản dân chủ ở Nam Mỹ, châu Phi và nhiều nơi khác trên thế giới. Triết gia Áo Karl Popper (1902-1994) thuộc "Câu lạc bộ Vienna", từng lưu vong sang sống ở Tân Tây Lan rồi Luân Đôn, trong cuốn *The Open Society and its Enemies* (Xã hội mở và các kẻ thù của nó, 1945) đã lấy chủ đề tự do làm trung tâm cho cuộc luận chiến của ông chống lại các hệ thống chính trị có nội hàm chuyên chế.

Trong thập niên 1960, phần lớn các cuộc tranh luận chính trị đều tập trung lên cách thức xã hội tuy giữ gìn trật tự nhưng vẫn để cho tự do tối đa. Lý thuyết của John Rawls về công bình có thể được nhìn như một nỗ lực biện minh cho quan điểm cấp tiến về một xã hội trong đó sự tái phân phối của cải là một chọn lựa hợp lý của các cá nhân tự do.

Rawls đưa ra quan điểm, với một tiền giả định trong lý thuyết của mình, rằng với điều kiện mọi cái cốt yếu của đời sống đã được thỏa mãn, người dân sẽ chọn tự do thay vì, thí dụ, chọn cơ hội để có thêm của cải. Quan điểm này bị Ronald Dworkin và các triết gia khác thách đố; họ nghĩ rằng có một số người thà chấp nhận lao vào trò may rủi để chiến thắng

còn hơn chơi một cách an toàn và đi theo quan điểm bình đẳng, cấp tiến của Rawls.

## **Quyền con người**

Luật pháp về các quyền của con người hình thành trên cơ sở tân thành sự tự do của cá nhân, và xem mọi người đều có những quyền con người cơ bản. Tuy nhiên, có khác biệt giữa việc có một chuỗi các quyền ấy và sự tự do để có thể hành xử chúng. Về mặt tổng quát, dù các quyền ấy được cung cấp đồng đều cho mọi người bất chấp tuổi tác và năng lực nhưng đôi khi cần phải cắt bớt việc hành xử các quyền ấy.

### **Sự giảm thiểu ấy thường dựa trên một số cơ sở như:**

- a. *Tuổi tác.* Trẻ em có quyền và được luật pháp bảo vệ để khỏi bị người khác lợi dụng hay bóc lột, như chúng không được phép, thí dụ, đi mua thuốc lá hay mua rượu, lái ô tô hay lái máy bay. Những giới hạn ấy được đặt ra vì khi chưa tới độ tuổi thích đáng theo pháp luật qui định, thường là 18 tuổi, trẻ em đều bị xem là không đủ khả năng đưa ra những quyết định có trách nhiệm, và vì thế, phụ huynh hoặc xã hội phải đặt ra các cẩm cản đối với tự do của trẻ em.

b. *Bệnh tâm thần*. Những kẻ bị mất trí và rất có thể là mối nguy cho bản thân hoặc cho người khác, cũng đều bị kiềm chế.

c. *Thiếu kỹ năng*. Khác với tính tự nhiên của quyền sở hữu, lái máy bay hay lái các loại xe có gắn máy, nếu không có bằng lái là phạm pháp. Có thể biện minh cho qui định ấy trên cơ sở duy thực lợi chủ nghĩa vì có thể gây nguy hiểm cho người khác trên trời hoặc trên đường. Cũng thế, làm nhà phẫu thuật hoặc tiến hành giải phẫu nếu không có bằng cấp chuyên môn là phạm pháp. Không có sự chấp nhận chính thức và công khai các kỹ năng ấy, nhiều thao tác thuộc loại đó có thể gây nguy hiểm cho mạng sống hoặc tình trạng sức khỏe của người khác.

Bên cạnh sự cắt giảm thường xuyên ấy, những người vi phạm pháp luật cũng bị truất các quyền đó. Hình thức xử lý họ có thể, thí dụ bằng giam giữ trong nhà tù hay quản chế tại gia, hoặc bằng lệnh của tòa án nhằm chặn lại các hành động đang được tiến hành hoặc ngăn trở người này khỏi tới gần người kia hoặc đặt chân tới một địa điểm nhất định. Lệnh ấy có thể được dùng một cách hồi tố nếu đương sự từng phạm pháp trước đó, hoặc chặn đứng sự việc sắp xảy ra, thí dụ ngăn không cho xuất bản một bài báo có tiềm năng gây hại.

## Văn sở hữu các quyền

Trong hết thảy các trường hợp ấy, cá nhân đương sự vẫn còn giữ các quyền căn bản của mình nhưng không thể hành xử chúng, trên căn bản rằng sự hành xử của đương sự sẽ đi ngược lại các lợi ích của xã hội như một toàn bộ. Lối tiếp cận này đặt cơ sở trên ý tưởng khế ước xã hội trong đó luật pháp của xã hội được tạo ra bởi sự đồng thuận, và tình trạng tạm thời mất các quyền tự do nhất định ấy được đánh đổi bằng sự sở đắc một biện pháp bảo vệ xã hội. Do đó, cũng có thể biện minh cho nó trên cơ sở duy thực lợi chủ nghĩa.

Nhưng Ronald Dworkin lại lập luận rằng "quyền" là cái cá nhân có thể hành xử dù sự tiến hành nó đi ngược lại lợi ích chung. Nói cho cùng, đối với một quyền nhất định của tôi, thí dụ tự do ngôn luận, tự do đi lại... nếu không có người nào muốn thách đố nó thì không có vấn đề tôi phải tuyên bố rằng tôi có nó. Chỉ trong những tình huống khó khăn, tôi mới phải đòi "được quyền thực thi nó".

Điều ấy có nghĩa rằng, ít nhất trong bối cảnh tức thời, không thể biện minh cho các quyền ấy trên các cơ sở duy thực lợi chủ nghĩa. Nó không nhất thiết cung cấp "cái thiện cao cả nhất cho số lượng lớn lao nhất". Thông thường, chỉ có thiểu số mới đòi hỏi phải có quyền. Các quyền được thiết lập theo khế ước xã hội, thí dụ Hiến pháp Hoa Kỳ hoặc Hiến chương Liên hiệp quốc, và biểu hiện các định chuẩn căn bản được dùng

cho sự đối xử mà cá nhân có thể trông mong nhận được vì thực tế hệ thống luật pháp và xã hội đã đề ra các quyền ấy.

### **Ba điểm đúc kết**

Ta có thể tóm lược những gì đã được trình bày trong phần này dưới hình thức ba điểm:

1. Tự do cá nhân cần được cân bằng với nhu cầu của xã hội như một toàn bộ. Có thể thẩm định tính chất đạo đức trong việc hành xử tự do cá nhân dựa trên cơ sở duy thực lợi chủ nghĩa;
2. Các quyền của con người thể hiện sự tự do căn bản và các cơ hội mà cá nhân có thể kỳ vọng nhận được từ xã hội. Đôi khi có thể cấm cản các quyền ấy nếu sự hành xử chúng tạo nguy cơ cho cá nhân hoặc xã hội như một toàn bộ;
3. Không phải lúc nào cũng có thể lấy duy thực lợi chủ nghĩa làm cơ sở biện minh cho việc hành xử các quyền con người. Điều quan trọng là cá nhân có thể đòi hỏi quyền ấy cho mình dù nó không tạo ra phúc lợi cho đa số.

### **IX. Phong trào nữ quyền**

Từ đầu sách đến nay, chúng ta đã thấy xuất hiện rất nhiều triết gia, và chắc chắn độc giả không thể không để ý rằng hầu hết các triết gia được đề cập tới ngang đây đều thuộc nam giới. Đường như giới đàn ông sắp xếp các nghị trình thảo luận cho loài người, cả về mặt triết học lẫn về mặt chính trị, khiến chúng có vẻ trở thành những lối tiếp cận vấn đề dựa trên thứ lý tính và luật pháp hình như chỉ đặc biệt thích đáng với môi trường trí thức của nam nhi. Vì thế, có thể xem là đã lơ là sự đóng góp của riêng phần nữ nhi và tạo ra sự mất quân bình trong việc đặt vấn đề và giải quyết vấn đề cho toàn thể loài người.

### **Bình đẳng là nền tảng trí tuệ**

Sự xuất hiện của phong trào nữ quyền, do đó, đã và đang đưa dân vấn đề phái tính vào các khái niệm về công bình, bình đẳng và các quyền con người. Cuộc đấu tranh cho bình đẳng giới đồng thời còn vạch ra các địa hạt từng bị nam giới xem là độc quyền của họ, hoặc có cái nhìn thiên lệch, gạt bỏ nữ giới ra đứng bên lề.

Tác phẩm chủ yếu trong công cuộc vận động nhân danh phụ nữ là cuốn *A Vindication of the Rights of Women* (Xác minh các quyền của phụ nữ, 1792) của triết gia người Anh kiêm nhà văn đấu tranh cho nữ quyền Mary Wollstonecraft (1759-1797).

Trong cuốn sách đó, Wollstonecraft lập luận rằng sự bình đẳng là nền tảng của trí tuệ. Tuy nhiên, quan điểm ấy không hàm ý rằng không nên có sự phân biệt giữa nam giới và nữ giới. Và bà hoàn toàn sung sướng thấy rằng đàn bà và đàn ông đóng những vai trò khác nhau trong xã hội. Trong thực tế, bà thấy hành động đóng góp chủ yếu của phụ nữ xuất phát từ trong gia đình.

### **Bắt đầu từ các định chế**

Vào thế kỷ 19, chủ đề chính yếu cho viễn cảnh phong trào nữ quyền trong đời sống chính trị của nước Anh là cuộc vận động cho phụ nữ có quyền bầu cử. Chủ đề này không chỉ do người nữ trình bày, nó còn nhận được sự ủng hộ nhiệt tình của nhiều người nam, trong đó có J.S. Mill, triết gia duy thực lợi chủ nghĩa.

Nói chung, phong trào nữ quyền tìm cách trình bày một phê phán có tính lịch sử về những bất công xã hội mà nữ giới đã và đang gánh chịu, đồng thời gợi ý cho thấy rằng định kiến phái tính trọng nam khinh nữ không đơn giản chỉ là vấn đề thành kiến cá nhân mà là cố hữu trong các định chế chính trị và xã hội, thí dụ chế độ gia trưởng, các chính sách về ưu tiên tuyển dụng công nhân và sai biệt lương bổng, v.v...

## **Tới đạo đức phái tính**

Trên mặt trận rộng lớn hơn, phong trào nữ quyền cũng mở tới các cuộc thảo luận về mối quan hệ giữa hai phái tính, vai trò riêng biệt của nữ giới, và những hàm ý đạo đức của phái tính. Từ đó, các nhà tư tưởng của phong trào nữ quyền đã có những đóng góp đặc thù vào lối tiếp cận mang tính "đạo đức học đức hạnh" (xem chương 7), và thông thường, nó được xem như một loại lý thuyết chính trị cấp tiến, mang màu sắc khuynh tả và được sự ủng hộ của cánh tả.

Ngày nay, cuộc đấu tranh bình đẳng giới diễn ra không chỉ ở ngoài xã hội, trong sinh hoạt gia đình mà còn vào tận phòng ngủ, nơi mà sinh hoạt tình dục phải diễn ra theo sự đồng thuận và trân trọng của cả đôi bên.

## **X. Một số kết luận**

Vấn đề đối với triết học chính trị, và có lẽ đối với toàn bộ triết học, là nó phải thao tác trên những khái niệm bị khái quát hóa và trừu tượng. Hiếm khi người ta thấy nó ứng xử tương xứng với một tình huống thật sự mà con người tìm thấy chính mình ở trong đó. Thế giới thì phức tạp. Của cải và sự thịnh vượng, ở vào một tư thế và địa vị nào đó, là sự sở đắc bằng cái giá nghèo khổ của người khác. Kinh tế thị trường "tự do" dẫn một số người tới thành công thịnh đạt và một số người khác tới lao đao thất bại.

Luật pháp, vốn tạo phúc lợi cho những kẻ muốn bảo lưu sự thịnh vượng của họ, được một thiểu số ưu quyền xem như lời bào chữa và trấn an cho lòng tham danh hám lợi của mình.

## **Khảo sát cả nội hàm lẫn ứng dụng**

Những gì chúng ta thấy trong triết học chính trị là sự khảo sát những nguyên tắc trên đó lập nên các hệ thống pháp luật và chính trị. Các quyền của con người, công bình xã hội, bình đẳng nhân vị, khế ước xã hội, thể chế dân chủ – những cái đó đều là những thuật ngữ có thể được các triết gia khảo sát nhằm làm sáng tỏ nội hàm của chúng. Nhưng những ý tưởng ấy cũng là kết quả của các khái niệm tổng quát hơn về cuộc sống con người cùng ý nghĩa của nó và giá trị của nó. Do đó, triết học chính trị còn khảo sát cả sự ứng dụng thực tiễn những am hiểu có tính nền tảng về đời sống con người.

Một khi bạn đã quá quan điểm của Hobbes cho rằng xã hội được thiết lập để hỗ trợ lẫn nhau, một khi bạn nói rằng người ta có quyền tổ chức xã hội theo một cách thức đặc thù và không chỉ vì nhu cầu sinh tồn mới phải làm như thế, lúc đó, bạn đang bao hàm các ý tưởng về công bình, tự do, bình đẳng, sự định giá mạng sống con người, và địa vị của cuộc sống con người vào trong sự am hiểu về thế giới như một toàn bộ.

## **Quan điểm tổng quát**

Nếu chúng ta phân chia triết học thành các phần, mỗi phần ứng xử với một số vấn đề hữu hạn, thì đôi khi chúng ta có thể quên mất các vấn nạn căn bản, thí dụ như khi ra sức tập trung vào các chủ đề chính trị và luật pháp đặc thù khiến ta không quan tâm đúng mức tới các chủ đề khác. Nhưng triết học, tự thân nó, lớn lên và phát triển như một toàn bộ mang tính hữu cơ:

1. Cách thức bạn tổ chức xã hội dựa trên quan điểm căn bản của mình về đạo đức.
2. Rồi tới lượt đạo đức đặt cơ sở trên quan điểm của bạn về "cái tôi" hoặc bản ngã, và về những ngụ ý của cái được gọi là một con người cá nhân.
3. "Cái tôi" có những hàm ý đối với câu hỏi tổng quát hơn về ý nghĩa và giá trị của cuộc đời, được thăm dò trong triết học tôn giáo.
4. Các chủ đề tôn giáo phát sinh từ những vấn nạn nền tảng về cuộc đời – các câu hỏi như "Làm thế nào ta biết được cái chắc chắn?"; "Tại sao thà có còn hơn không?"; "Sống để làm gì?"; "Tôi nên làm gì?" là điểm xuất phát cho toàn bộ triết học.

Nguồn: Nguyễn Uớc. *Triết học chính trị*. Truy cập ngày 01.10.2016.

<[http://phusaonline.free.fr/TuTuong/34\\_Triethocchinhtri.htm](http://phusaonline.free.fr/TuTuong/34_Triethocchinhtri.htm)>

## BÀI HAI

---

### PLATO

Tác giả: Will Durant

Dịch giả: Trí Hải – Bửu Đính

#### 1. BỐI CẢNH

Nếu bạn nhìn vào một bản đồ của Âu châu, bạn sẽ thấy rằng Hy Lạp giống như một bàn tay chia các ngón ra biển Địa trung hải. Phía nam là hòn đảo Crète hình như nằm gọn trong các ngón tay, ngàn năm trước Tây lịch (tTL) đó là nơi khởi đầu của văn minh nhân loại. Về phía đông là lanh thổ thuộc về Á châu tuy ngày nay có vẻ lạc hậu nhưng dưới thời Platon là một lanh thổ rất trù phú với một nền thương mãi, kỹ nghệ cực thịnh và một nền văn hoá phong phú. Về phía tây là nước Ý giống như một tòa lâu đài ở giữa biển, các đảo Sicile và nước Y-pha-nho (Tây Ban Nha). Tại những nơi đó có những nhóm người Hy lạp sinh sống; cuối cùng là xứ Gibraltar, nơi đây nguy hiểm cho các thuỷ thủ mỗi khi muốn vượt eo biển này. Về phía bắc là những xứ man rợ như Thessaly, Epirus và Macédonie. Từ những xứ ấy nhiều bộ lạc xuất phát và mở những cuộc tấn

công về phía nam, những trận đánh do những văn nhân Hy lạp như Homère kể lại mà những chiến sĩ như Périclès chỉ huy. Hãy nhìn một lần thứ hai vào bản đồ, bạn sẽ thấy nhiều chỗ lồi lõm ở bờ biển và núi đồi trong đất liền, đâu đâu cũng có những vịnh nhỏ và những mỏm đá trồi ra biển. Nước Hy lạp bị chia cắt và cô lập bởi những chướng ngại thiên nhiên đó. Sự đi lại và liên lạc ngày xưa khó khăn hơn bây giờ rất nhiều. Do đó mỗi vùng tự phát triển lấy nền kinh tế, tự thành lập lấy nền hành chánh chính trị, tự phát huy tôn giáo, văn hoá và ngôn ngữ của mình. Những quốc gia như Locris, Etolia, Phocis, Béothia v.v.

Hãy nhìn vào bản đồ một lần thứ ba và quan sát vị trí của tiểu quốc Athènes: đó là một tiểu quốc nằm về phía cực đông của Hy lạp. Đó là cửa ngõ của Hy lạp để giao thiệp với các quốc gia thuộc vùng Á châu, đó là cửa ngõ để Hy lạp thu nhận những sản phẩm và ánh sáng văn hoá từ bên ngoài. Ở đây có một hải cảng rất tiện lợi, hải cảng Pirus, rất nhiều tàu bè đến trú ẩn để tránh những lúc sóng to gió lớn. Ngoài ra Pirus còn là nơi xuất phát một hạm đội chiến tranh hùng mạnh.

Vào khoảng năm 490 trước Tây lịch, hai tiểu quốc Sparte và Athènes quên mối hận thù để hợp lực cùng nhau đánh đuổi quân xâm lăng Ba Tư lăm le biển Hy lạp thành một thuộc địa của mình. Trong cuộc chiến tranh này, Sparte cung cấp lực quân và Athènes cung cấp thuỷ quân. Khi

chiến tranh chấm dứt, Sparte giải ngũ quân đội và chịu sự khủng hoảng kinh tế do sự giải ngũ này sinh ra. Trong khi đó thì Athènes khôn ngoan hơn, biến hạm đội tàu chiến thành một hạm đội tàu buôn và trở nên một nước buôn bán giàu mạnh nhất thời thượng cổ. Sparte điêu tàn trong nghề canh nông và bị cô lập với thế giới bên ngoài, trong khi Athènes trở nên thịnh vượng và là một nơi giao điểm của nhiều chủng tộc, nhiều nguồn tư tưởng, văn hoá, sự chung dung nảy sinh sự so sánh, phân tích và suy nghiệm.

Những truyền thống, lý thuyết gấp gõ nhau, chống đối nhau, tự đàm thải nhau và được cô đọng lại. Trong khi có hàng ngàn tư tưởng chống đối nhau, người ta có khuynh hướng hoài nghi tất cả những tư tưởng ấy. Có lẽ những thương gia là những người nhiều hoài nghi nhất vì họ thấy quá nhiều, bị tuyên truyền quá nhiều, họ có khuynh hướng coi người khác nếu không phải là những người ngu thì cũng là những người lưu manh, họ hoài nghi tất cả những nguồn tư tưởng. Theo với thời gian họ phát triển khoa học; toán học nảy sinh nhờ sự giao hoán, thiên văn học nảy sinh với nhu cầu hàng hải. Với sự phát triển nền kinh tế, con người có nhiều thì giờ nhàn rỗi, được hưởng nhiều tiện nghi trong một không khí trật tự và an ninh. Đó là những điều kiện tiên quyết để nghiên cứu và suy tư. Người ta nhìn vào các ngôi sao trên trời không những để tìm phương

hướng cho chiếc tàu đang lênh đênh trên mặt biển mà còn để tìm bí mật của vũ trụ: những triết gia Hy lạp đầu tiên là những nhà thiên văn. Aristote nói rằng sau khi thắng cuộc chiến tranh, các người Hy lạp tìm cách phát huy chiến quả và mở rộng nỗ lực vào nhiều lãnh vực khác. Người ta cố tìm những lời giải đáp cho những bài toán trước kia được giao phó cho các thần linh quản trị, những tể lê tà thuyết nhường bước cho khoa học, triết lý bắt đầu từ đó.

Khởi đầu triết lý là một môn học có tính cách vật lý, người ta quan sát thế giới hữu hình với hy vọng tìm thấy yếu tố khởi thuỷ của tất cả vạn vật. Một lối giải đáp tự nhiên là thuyết duy vật của Démocrite (460 - 360 tTL). Démocrite nói rằng: "trong vũ trụ chỉ có nguyên tử và hư không", đó là nguồn tư tưởng chính của Hy lạp, người ta lãng quên nó trong một thời gian nhưng nó lại được sống dậy với tư tưởng của Epicure (342-279 tTL) và Lucrèce (98-55 tTL). Tuy nhiên khía cạnh quan trọng nhất và đặc sắc nhất của nền triết học Hy lạp được thể hiện trong tư tưởng của những nguy luận gia đó là những người đi lang thang rày đây mai đó để tuyên truyền cho chủ nghĩa của mình, họ gắn bó với tư tưởng của mình hơn tất cả mọi vật trên đời. Phần đông họ là những người rất thông minh hoặc rất thâm thuý, họ bàn cãi về tất cả những vấn đề mà người đương thời thắc mắc, họ đặt câu hỏi cho tất cả các vấn đề, họ không sợ đụng

chạm đến các tôn giáo hoặc các tư tưởng chính trị của các vua chúa, họ mạnh dạn chỉ trích tất cả các định chế xã hội hoặc lý thuyết chính trị trước công luận. Về mặt chính trị họ được chia làm hai phái. Một phái giống như Rousseau cho rằng thiên nhiên là tốt, văn minh xã hội là xấu, trong thiên nhiên tất cả mọi người đều bình đẳng và con người trở nên bất bình đẳng với các định chế xã hội, luật lệ là những phát minh của những kẻ mạnh để trói buộc và thống trị kẻ yếu. Một nhóm khác giống như Nietzsche cho rằng thiên nhiên vượt ra ngoài phạm vi của cái xấu và cái tốt, trong thiên nhiên con người đã mất bình đẳng, luân lý là một phát minh của kẻ yếu để giới hạn và doạ nạt kẻ mạnh, sức mạnh là nền đạo đức tối thượng và sự ao ước tối thượng của con người, và chế độ chính trị cao đẹp nhất hợp thiên nhiên nhất là chế độ quý tộc.

Sự tấn công tư tưởng dân chủ là phản ảnh của sự thịnh vượng của một nhóm người giàu có ở Athènes họ tự lập một đảng gọi là lực lượng những người ưu tú. Đảng này chỉ trích tư tưởng dân chủ là vô hiệu lực. Thật ra cái dân chủ mà họ chỉ trích khác xa cái dân chủ mà chúng ta quan niệm ngày hôm nay. Trong số 400 ngàn dân của Athènes, đã có 250 ngàn thuộc vào hạng nô lệ bị tước đoạt tất cả quyền chính trị, trong số 150 ngàn người còn lại chỉ có một thiểu số được đại diện tại quốc hội để bàn cãi và quyết định về các vấn đề của quốc gia. Tuy nhiên cái nền dân chủ còn lại

đó là một nền dân chủ có thể nói là hoàn hảo nhất từ xưa đến nay. Quốc hội có quyền tối thượng và là cơ quan tối cao của quốc gia, tối cao pháp viện gồm trên 1000 thẩm phán (để làm nản lòng những kẻ hối lộ), số thẩm phán này được tuyển chọn theo thứ tự ABC trong danh sách của toàn thể công dân. Không một chế độ chính trị nào dám thực hành tư tưởng dân chủ đi xa đến mức độ ấy.

Trong cuộc chiến tranh giữa Sparte và Athènes (430 - 400 tTL) lực lượng các người ưu tú của Athènes do Critias lãnh đạo, chủ trương nên bãi bỏ chế độ dân chủ vì cho đó là mầm mống của cuộc chiến bại và thành lập một chính thể giống như chính thể quý tộc của thành Sparte. Kết quả là nhiều lãnh tụ của lực lượng bị lưu đày. Sau khi chiến tranh chấm dứt với sự đầu hàng của Athènes, một trong các điều kiện đình chiến là phải đại xá cho những người trong lực lượng bị lưu đày. Những người này tôn Critias làm minh chủ và lăm le đảo chánh để thành lập một chính phủ của lực lượng ưu tú. Cuộc đảo chánh thất bại, Critias tử trận. Critias là môn đệ của Socrate và có họ hàng với Platon.

## 2. SOCRATE

Nếu chúng ta suy xét trong khi ngắm bức tượng bán thân của Socrate còn sót lại trải qua bao nhiêu điều tàn hoang phế thì ta sẽ nhận thấy rằng

Socrate có một diện mạo không đẹp đẽ gì. Một cái đầu hói, cái mặt lớn và tròn, một cặp mắt sâu và nhìn thẳng, lỗ mũi lớn... Cái mặt đó làm ta liên tưởng đến một người gác cổng hơn là một triết gia danh tiếng vào bậc nhất. Nhưng nếu nhìn lại lần thứ hai ta sẽ thấy rằng, qua những nét khắc trong đá, một cái gì hoà nhã và bình dị thoát ra từ bộ mặt đó, những nét ấy đã làm cho Socrate được hầu hết các thanh niên thành Athènes kính mến. Ta biết rất ít về Socrate, nhưng đồng thời ta hiểu Socrate hơn triết gia có vẻ quý phái như Platon hoặc thông thái như Aristote. Sau hơn hai ngàn năm, ta còn mường tượng được hình dáng của Socrate với chiếc áo choàng thụng thịnh bước từng bước khoan thai trước các đền thờ, tâm tư hoàn toàn không bị ảnh hưởng bởi các biến cố chính trị. Ông tụ họp những thanh niên và những học giả xung quanh mình vào những nơi có bóng mát trước cửa các đền thờ để cùng nhau đàm đạo.

Những người đi theo Socrate thuộc rất nhiều thành phần khác nhau, chính những người này đã tạo nên nền triết lý tây phương. Có những người con nhà giàu như Platon và Alcibiade, họ thích lỗi chỉ trích chế độ dân chủ của Socrate, cũng có những kẻ về phe xã hội chủ nghĩa ưa thích nếp sống nghèo nàn của Socrate và cho đó là một dấu hiệu của sự thánh thiện, cũng có những kẻ chủ trương diệt trật tự như Aristippe, họ chủ trương một xã hội không có nô lệ cũng không có chủ nô lệ, tất cả đều

sống tự do và không lo lắng như chính Socrate. Tất cả những vấn đề làm con người suy nghĩ và làm cho những thiếu niên bàn cãi suốt ngày đều được đem ra mổ xẻ trong cái nhóm nhỏ ấy, họ tin tưởng một cách thành thật rằng nếu cuộc đời mà không có bàn luận về triết lý thì đó là một cuộc đời không đáng sống. Trong nhóm nhỏ ấy hầu hết các nguồn tư tưởng của nhân loại đều được đại diện.

Socrate làm gì để sống? Ít ai biết đến. Ông không bao giờ làm việc, không bao giờ nghĩ đến ngày mai. Ông ăn khi nào có người mời, có lẽ người ta rất thích mời ông vì xem ra ông cũng béo tốt phuong phi như ai. Đối với vợ con thì ông ta không được hoan nghênh lắm. Theo Xanthippe, Socrate là một kẻ du thủ du thực chỉ đem về cho gia đình một ít tiếng tăm mà không bao giờ đem về tiền bạc hoặc lương thực. Xanthippe cũng thích đàm đạo như Socrate, những cuộc đàm đạo này, rui thay, không được lưu truyền. Nhưng chúng ta biết rằng bà ta yêu Socrate và rất đau buồn trước cái chết của người bạn tinh thần.

Tại sao những môn đệ kính mến Socrate đến thế? Có lẽ tại rằng Socrate là một người trước khi là một triết gia: ông đã khinh thường gian nguy để cứu Alcibiade trong vòng tên đạn khói lửa, ông có tinh lực lượng rất khá, không từ chối mà cũng không đi đến chỗ say sưa. Nhưng điều làm người ta yêu thích Socrate nhất có lẽ là sự khiêm nhượng của ông ta: ông

không tự cho rằng mình hiểu triết lý, ông chỉ đi tìm triết lý, ông là người thích triết lý, không phải là triết gia nhà nghề. Một câu sấm tại đền Delphe cho biết rằng Socrate là người thông minh nhất của xứ Hy lạp. Socrate cho rằng câu sấm này ám chỉ đến thuyết bất tri của ông ta: "Tôi chỉ biết một điều, đó là tôi không biết gì hết". Triết lý bắt đầu khi người ta biết hoài nghi, nhất là hoài nghi những niềm tin của chính chúng ta. Biết đâu rằng chính những niềm hy vọng ao ước thầm kín, những khao khát đã trở thành những niềm tin đối với chúng ta? Biết đâu rằng những tư tưởng có vẻ khách quan chỉ là những niềm ước vọng trái hình. Sẽ không có triết lý nếu chúng ta không chịu khó đi một vòng quanh và quan sát lại chính chúng ta: "Hãy tự biết mình !" Socrate nói thế.

Trước Socrate cũng đã có nhiều triết gia. Những người với lý luận đanh thép như Thalès và Héraclite, tể nhị như Parménide và Zénon, sâu sắc như Pythagore và Empedocle. Nhưng phần nhiều những người ấy là những triết gia hướng về vật lý, họ tìm bản thể của sự vật định lý và yếu tố của thế giới bên ngoài. Những nỗ lực ấy rất đáng khen, Socrate nói, nhưng có một điều vô cùng quý giá hơn những cây cỏ, sông núi, trăng sao, đó là con người. Con người là gì, và con người sẽ đi đến đâu?

Rồi từ đó ông chuyên chú vào tâm hồn con người, tìm hiểu những định lý, hoài nghi những tư tưởng sẵn có. Người ta thường nói đến hai

chữ công bằng, Socrate liền hỏi công bằng là gì? Anh hiểu gì về hai chữ ấy, tại sao anh dám đem hai chữ ấy để giải quyết vấn đề sống chết của đồng loại? Danh dự là gì? Đạo đức là gì? Bản ngã của anh là gì? Đó là những vấn đề đạo đức và tâm lý mà Socrate thường tự hỏi. Có những người lấy làm khó chịu về phương pháp của Socrate, một phương pháp đòi hỏi những định nghĩa chính xác, những tư tưởng minh bạch, những phân tích xác đáng. Họ cho rằng Socrate hỏi nhiều hơn trả lời và làm rối trí con người nhiều hơn sau khi đã thụ huấn với ông. Tuy nhiên Socrate đã để lại cho triết học hai câu trả lời minh bạch cho hai bài toán khó khăn nhất của chúng ta: Đạo đức là gì? Quốc gia tốt đẹp nhất là gì?

Không một vấn đề nào thiết yếu hơn những vấn đề trên. Những nguy luận gia đã làm tan rã sự tin tưởng của đám thanh niên thành Athènes đối với các vị thần thánh và những điều khoản luân lý căn cứ vào sự thưởng phạt của các vị thần thánh, bây giờ không có lý do nào kềm giữ họ trong các hành vi của họ nếu không bị pháp luật ràng buộc. Một chủ nghĩa cá nhân lan tràn và làm suy yếu đức tính của người Athènes khiến cho nước này trở nên một món mồi ngon của liên bang Sparte. Về phương diện chính trị, thuyết dân chủ cực đoan đã làm say mê dân Athènes cũng đến nhiều điều bất tiện. Quá nhiều quyền hành đã được giao cho quốc hội, các cuộc bầu cử được tổ chức quá vội vàng, người có trách nhiệm như

các tướng lãnh đã được tấn phong và cách chức một cách quá dễ dàng, sự chỉ định những nông phu, thương gia làm thẩm phán trong tối cao pháp viện theo thứ tự ABC là những yếu tố làm tan rã một nền hành chính và chính trị vững mạnh. Làm thế nào để thiết lập một nền đạo đức mới, làm thế nào để cứu vãn tình trạng suy đồi của quốc gia do các định chế dân chủ cực đoan gây nên?

Chính vì trả lời cho các câu hỏi trên mà Socrate đã nhận lấy cái chết và đồng thời trở nên bất tử. Phái thủ cựu có lẽ sẽ thương tiếc ông ta nếu ông lên tiếng bênh vực lỗi thờ phượng đà thần của ngày xưa, nếu ông xúi giục các môn đệ của ông đến các nơi thờ phượng và dâng lễ cúng cho những đấng thần linh ngày trước. Trái lại, Socrate cho rằng làm như vậy tức là đi ngược với nền tiến triển của nhân loại, đó là một sự tiến tới diệt vong. Ông chủ trương rằng chỉ có một đấng tối cao mà thôi, nhưng ông lại cho rằng một nền đạo đức thực tiễn không thể căn cứ vào một giáo lý mơ hồ, ta có thể tạo dựng một nền luân lý hoàn toàn không lệ thuộc thần học, hoàn toàn thích hợp với người có tôn giáo cũng như không có tôn giáo thì xã hội có thể được ổn định mà không cần đến thần học.

Nếu có ai nhận thức rằng con người tốt là con người thông minh, con người đức hạnh là con người khôn ngoan, nếu họ nhận thức được đâu là quyền lợi chính đáng, thấu triệt được luật nhân quả, kiểm soát được lòng

ham muốn để khỏi cảnh hỗn độn tự diệt và đi đến một xã hội có kỷ cương, thì họ đã nắm được cái tinh hoa của nền luân lý, họ không cần dựa theo lời răn dạy của thần học hay những điều ngăn cấm khác.

Tất cả tội lỗi đều do vô minh mà ra. Người trí huệ cũng bị cám dỗ bởi tham sân si như người vô minh nhưng họ biết dùng trí huệ để chế ngự sự cám dỗ và không rơi vào vòng tội lỗi. Một xã hội sáng suốt là một xã hội trong đó người dân cảm thấy được hưởng quyền lợi thì nhiều, mà bị hạn chế tự do thí ít. Trong xã hội ấy, ăn ở ngay thẳng là giữ đúng quyền lợi mình và an ninh trật tự cũng như thiện chí trong xã hội đều phát xuất từ sự nhận định sáng suốt của cá nhân.

Nhưng nếu chính phủ là một sự hỗn độn và phi lý, nếu chính phủ cai trị mà không giúp đỡ, chỉ huy mà không lãnh đạo thì làm sao có thể thuyết phục người dân đồng hoá quyền lợi cá nhân với quyền lợi xã hội? Alcibiade nổi loạn chính vì để chống một chính phủ lung lạc nhân tài và mị dân. Không suy nghĩ sáng suốt tất nhiên đi đến cảnh hỗn độn, đám đông quyết định trong hấp tấp và vô ý thức tất nhiên có ngày phải hối hận vì sai lầm. Ai có thể tin rằng đám đông có lẽ phải? Sự thật thì đám đông luôn luôn ngông cuồng hơn, độc ác hơn những cá nhân hành động đơn độc. Để cho kẻ miệng lưỡi lung lạc quần chúng là một điều sỉ nhục, họ chỉ là những cái máy nói, mỗi khi văng lên là thao thao bất tuyệt. Việc tri

nước an dân là một việc tối quan trọng đòi hỏi nhiều kinh nghiệm và suy xét. Xã hội chỉ có thể được cứu vãn và trở nên hùng mạnh nếu được lãnh đạo bởi những người khôn ngoan và sáng suốt nhất.

Các bạn thử tưởng tượng phản ứng của nhà cầm quyền Athènes khi nghe những lời trên đúng vào lúc phải giải quyết chiến tranh, đúng vào lúc một thiểu số trí thức và quý tộc đang âm mưu một cuộc đảo chánh. Các bạn hãy đặt mình vào địa vị của Anytus nhà lãnh đạo thành Athènes bị cậu con trai về nhà đổ lư hương vì cậu này là một môn đệ của Socrate.

Rồi cuộc nội chiến bùng nổ, phe trí thức và quý tộc choảng nhau hết mình với phe nhân dân. Cuối cùng phe nhân dân thắng. Biến cố này quyết định luôn cả số phận của Socrate : ông là nhà lãnh đạo tinh thần của phe nổi loạn, dù ông có yêu chuộng hoà bình đến mấy cũng mặc, chính ông đã chủ trương thuyết quý tộc cầm quyền, chính ông đã xúi giục đám thanh niên hội thảo. Anytus kết luận: Socrate cần phải chết.

Cái chết của Socrate được Platon kể lại trong một quyển sách bất hủ. Với những lời lẽ cảm động Platon suy tôn bậc Thầy đã hy sinh vì chân lý, vì tự do tư tưởng, thà chết chứ không chịu xin饶 tha tội vì xưa nay Socrate vẫn khinh thường phán quyết của đám đông.

Socrate bị xử phải uống thuốc độc. Môn đệ của ông tìm cách cứu ông một lần chót: những kẻ giữ ngực đồng ý nhận một món tiền hối lộ và làm

ngơ cho Socrate trốn đi. Socrate từ chối. Ông đã bảy mươi tuổi, có lẽ ông nghĩ rằng có chết cũng vừa, và lại đây cũng là một cơ hội tốt để mà chết. Với các môn đệ đến ngục thất để tiễn đưa Socrate về cõi chết, Socrate nói: Hãy cứ vui đi, các con chỉ chôn cái thể phách của thầy.

Nói xong ông đứng dậy và đi vào phòng tắm với Criton. Chúng tôi (theo Platon kể lại) ngồi đợi ở ngoài, lòng buồn vô hạn. Ông cũng như cha, bây giờ ông chết, chúng tôi không khác gì những kẻ mồ côi. Giờ mặt trời lặn đã gần kề. Khi ông trở ra, ông lại ngồi với chúng tôi, chuyện trò rất ít. Chẳng bao lâu người giữ ngục đi vào, đến gần ông và nói như sau: - Ông thật là người cao quý nhất, hiền lành nhất trong đời. Chắc rằng ông không có ý nghĩ giận tôi giống như những kẻ thường chửi bới mắng nhiếc tôi khi tôi tuân lệnh trên, đem chén thuốc độc vào đây cho họ uống. Xin ông thông cảm, tôi với ông không thù hận gì. Chúc ông can đảm chịu đựng. Nói xong người giữ ngục oà khóc và ôm mặt đi ra ngoài. Socrate trả lời như sau: - Tôi sẽ làm như lời ông nói và chúc ông mọi sự tốt lành. Quay về phía chúng tôi Socrate nói như sau: - Người đó rất tốt với thầy từ lúc thầy vào đây, y đến thăm hỏi luôn, bây giờ y thực tình mến tiếc, nhưng Criton ơi, hãy đem chén thuốc vào đây nếu thuốc đã chế xong. Nếu thuốc chưa chế xong, hãy nói người ta chế. Criton nói: - Thưa sư phụ, mặt trời còn trên đỉnh đồi. Nhiều kẻ đợi trời tối mới uống và trước

khi uống họ được quyền ăn uống no say thoả thích. Xin sư phụ chờ gấp gáp, hãy còn thì giờ. Socrate nói: - Những kẻ ấy làm rất phải, vì họ có lợi trong sự chần chờ, nhưng ta thì không thấy có lợi gì khi uống chén thuốc độc chậm hơn một chút, đói của ta kể như đã hết. Hãy làm như ta đã nói và xin đừng từ chối. Criton ra dấu cho người giúp việc, người này đi ra một lúc rồi trở lại với người giữ ngực, tay cầm chén thuốc. Socrate nói: - Ông bạn là người thông thạo về vấn đề này, xin ông cho biết tôi phải làm thế nào? Người giữ ngực trả lời: - Uống xong ông nên đi dạo một lúc, khi nào cảm thấy nặng ở hai chân thì nằm xuống, thuốc sẽ ngấm dần lên đến tim. Nói xong hắn đưa chén thuốc cho Socrate. Socrate nhận lấy một cách vô cùng nhã nhặn, không chút sợ sệt hoặc thay đổi sắc mặt. - Trước khi uống, tôi cần dành một phần chén thuốc để dâng cúng thần linh không? - Chúng tôi chế thuốc vừa đủ. - Tôi hiểu rồi, nhưng dù sao tôi cũng cầu nguyện thần linh phù hộ cho tôi trong cuộc hành trình sang thế giới bên kia. Nói xong Socrate cầm chén thuốc đưa lên môi và uống một cách vui vẻ.

Từ trước đến giờ chúng tôi cố nén sự đau buồn thương tiếc, nhưng khi thấy ông uống cạn chén thuốc, chúng tôi không còn cầm lòng được nữa. Nước mắt tôi tuôn trào, tôi ôm mặt khóc. Không phải tôi khóc ông, mà chính là tôi khóc tôi từ nay vĩnh biệt tôn sư. Criton khóc trước tôi, y ôm

mặt đi lăng xa vì không thể chứng kiến nổi cảnh ấy. Tôi cũng ôm mặt theo Criton. Trong lúc ấy thì Apollodorus đang khóc bỗng thét lên một tiếng làm tất cả chúng tôi đều giật mình. Socrate vẫn bình tĩnh, ông nói:  
- Cái gì lạ vậy? Không cho phụ nữ vào đây là để tránh cái cảnh này. Người ta cần phải chết trong thanh tịnh. Các con hãy bình tĩnh và nhẫn耐. Nghe những lời nói ấy chúng tôi hổ thẹn và thôi không khóc. Ông đi dạo một hồi cho đến khi cảm thấy nặng ở chân, rồi nằm xuống đúng theo lời dặn. Người giữ ngực quan sát tay chân ông, đè mạnh xuống hai bàn chân và hỏi: - Ông cảm thấy gì không? - Không. Người ấy đi lần lên phía trên, vừa đè vừa hỏi. Chúng tôi thấy hai chân ông đã cứng và lạnh, Socrate cũng lấy tay ấn thử và nói: - Khi nào thuốc ngấm đến tim là xong. Khi lạnh đến thắt lưng, ông bỏ miếng vải che mặt và nói: - Criton, thày nợ Asclepius một con gà, con nhớ trả món nợ ấy. - Con sẽ trả, còn gì nữa không?

Không có tiếng trả lời, vài phút sau Socrate cử động, người giữ ngực bỏ miếng vải che mặt ra, Criton vuốt mắt và miệng cho người chết. Đó là giây phút cuối cùng của tôn sư chúng tôi, ông là người minh triết nhất, công bằng nhất và tốt nhất.

### 3. THỜI KỲ HỌC HỎI CỦA PLATON

Cuộc gặp gỡ giữa Platon và Socrate có một tầm quan trọng đặc biệt. Platon thuộc về giai cấp trung lưu, đẹp trai và khoẻ mạnh. Ông đã từng ở trong quân ngũ và đã đoạt giải quán quân về thể thao. Không ai có thể ngờ rằng một người như vậy có thể trở nên một triết gia. Tâm hồn tinh túc của Platon tìm thấy vui thích trong biện chứng pháp của Socrate. Platon rất sung sướng khi nghiên ngâm những lý thuyết của Socrate nhằm đả kích các luận điệu sai lầm đương thời: Platon dự vào cuộc tranh luận triết lý cũng như ông ta đã dự vào những cuộc tranh giải thể thao, và từ những cuộc tranh luận đó Platon đã đi đến những suy tư thâm thuý hơn. Chàng ta trở thành một người yêu triết lý và một môn đệ ưu tú của Socrate. Chàng thường nói rằng: "Tôi cảm ơn trời đã cho tôi làm một người Hy lạp chứ không phải một dân mọi rợ, một người tự do chứ không phải một người nô lệ, một người đàn ông chứ không phải một người đàn bà, và quan trọng nhất là được sinh vào thời Socrate."

Khi Socrate chết, Platon mới được 28 tuổi, và biến cố cảm động này đã in sâu vào tâm thức của Platon. Nó làm cho Platon thù ghét những tư tưởng dân chủ, thù ghét quần chúng thêm vào sự thù ghét phát sinh từ giai cấp quý tộc của Platon. Do đó ông ta chủ trương rằng cần phải tận diệt chế độ dân chủ và thay vào đó một chính thể do những phần tử quý tộc và sáng suốt lãnh đạo. Một trong những vấn đề trọng đại mà Platon đã

nghiên cứu suốt đời là làm sao tìm ra người khôn ngoan nhất để giao phó việc lãnh đạo quốc gia.

Trong lúc đó những liên hệ giữa Platon và Socrate làm cho chính quyền đương thời nghi ngờ Platon. Những bạn bè của ông khuyên ông nên trốn khỏi Athènes và ông cũng cho rằng đây là một dịp tốt để chu du thế giới. Năm 399 tTL ông xách gói ra đi.

Những nơi nào ông đã đi qua chúng ta không được biết rõ. Hình như ông đã đi Ai cập trước tiên và ông rất bất bình khi nghe các nhà lãnh đạo tôn giáo cai trị xứ này nói rằng Hy lạp là một quốc gia ấu trĩ không có truyền thống và văn hoá và không thể so sánh được với quốc gia Ai cập. Sự bất mãn này làm ông ta suy nghĩ nhiều hơn và chuyến đi Ai Cập đóng một vai trò quan trọng trong tác phẩm của ông nhan đề là Utopia. Sau đó ông đáp tàu qua Sicie và đến Ý. Ở đó ông gia nhập nhóm triết gia do Pythagore sáng lập. Cảnh tượng một nhóm người có quyền chính trị rộng rãi lại say mê trong việc nghiên cứu và học hỏi, sống một cuộc đời bình dị mặc dù nắm nhiều quyền thế trong tay là một đề tài để Platon suy nghĩ. Ông đi chu du suốt 12 năm, học hỏi tất cả các chính thể, họp bàn với tất cả các nhóm, tìm hiểu tất cả các học thuyết. Một vài người cho rằng ông đã đến Judée và đã nghiên cứu học thuyết được tính chất xã hội của các

triết gia ở đây. Có người cho rằng ông đã đến tận bờ sông Hằng và học hỏi tư tưởng các triết gia Ấn độ.

Ông trở về Athènes năm 387 tTL, lúc này ông đã 40 tuổi, một người già dặn sau nhiều năm học hỏi ở nhiều nước. Ông vẫn còn giữ sự hăng hái của tuổi trẻ nhưng ông đã nhận thức được rằng tất cả những tư tưởng quá khích chỉ là những chân lý nửa vời. Ông vừa là một triết gia, vừa là một thi sĩ, lối văn của ông vừa khúc chiết như một bài luận triết học, vừa đẹp đẽ như một bài thơ: đó là lối văn đàm thoại. Chưa bao giờ triết học trải qua một thời gian sáng lạn như vậy. Văn thể của ông sáng chóe ngay cả trong những bản dịch. Shelley nhận xét rằng văn thể của Platon kết hợp luận lý sắc bén và hồn thơ lai láng, vừa dịu dàng trong âm điệu vừa hùng hồn trong lập luận. Nên biết rằng trước khi trở thành một triết gia Platon là một nhà soạn kịch.

Sự kết hợp của văn chương và triết lý, của khoa học và nghệ thuật trong các tác phẩm của Platon đôi khi làm chúng ta khó hiểu: chúng ta không biết rằng những nhân vật của Platon diễn tả tư tưởng của mình trong trường hợp nào, châm biếm, pha trò hay nói đúng đắn. Khuynh hướng pha trò châm biếm của Platon đôi khi làm chúng ta bỡ ngỡ. Những cuộc đối thoại do Platon viết ra là để cho đại chúng: nhờ trình bày những luận điệu bênh vực và đả kích, nhờ lập đi lập lại những ý tưởng nòng cốt,

các tác phẩm của Platon rất thích hợp với những người muốn học triết lý cho qua thì giờ. Do đó những lối ngũ ngôn, những giọng văn hài hước thường rất nhiều. Ngoài ra lẽ cố nhiên còn có những tư tưởng liên quan đến những biến cố mà Platon cùng người đương thời thường bàn bạc đến, những tư tưởng này rất khó hiểu đối với một độc giả thế kỷ thứ hai mươi.

Chúng ta phải công nhận rằng Platon có những đặc tính mà ông thường chỉ trích. Ông không ưa những thi sĩ với trí tưởng tượng quá dồi dào. Ông không ưa những giáo sĩ, nhưng chính ông là một giáo sĩ, một giảng sư. Giống như Shakespeare, ông cho rằng mọi sự so sánh đều nhầm lẫn, nhưng ông lại luôn luôn dùng phương pháp so sánh. Ông chỉ trích các triết gia đương thời là những kẻ miệng lưỡi nhưng chính ông cũng dùng phương pháp này. Faguet đã nhại lối văn của Platon như sau: - Toàn thể lớn hơn một phần, phải chăng? - Chắc chắn như vậy. - Và một phần nhỏ hơn toàn thể phải chăng? - Đúng như thế. -... Do đó rõ ràng là triết gia phải lanh đao quần chúng. - Ông nói cái gì? - Thật là rõ ràng, chúng ta hãy lý luận trở lại.

Mặc dù tất cả những lời chỉ trích, những cuốn đối thoại của Platon là một trong những tác phẩm hay nhất của thế giới. Tác phẩm Cộng hoà là một công trình rộng lớn dưới hình thức một cuốn sách nhỏ trong đó tập trung những tư tưởng của Platon về siêu hình, thần học, đạo đức học, tâm

lý học, sự phạm, chính trị và thẩm mĩ. Chúng ta có thể tìm thấy trong đó những vấn đề mà ngày nay chúng ta đang băn khoăn suy nghĩ: thuyết Cộng sản và xã hội, thuyết nam nữ bình quyền, thuyết hạn chế sinh sản và phương pháp dạy trẻ. Những vấn đề của Nietzsche về đạo đức và quý tộc, những vấn đề cũng Rousseau về trạng thái thiên nhiên và tự do giáo dục, những vấn đề của Bergson về đà sống (*élan vital*) và những vấn đề của Freud về phân tâm học. Emerson nói rằng : "Platon là triết lý, và triết lý là Platon". Đối với ông, thì quyển Cộng hoà của Platon cũng như kinh Coran và người ta có thể đốt tất cả các thư viện, vì tinh hoa của các thư viện đều nằm trong cuốn sách này.

Chúng ta hãy nghiên cứu tác phẩm Cộng hoà !

#### **4. VẤN ĐỀ ĐẠO ĐỨC**

Cuộc tranh luận xảy ra trong nhà của Cephalus, một người giàu có thuộc giai cấp quý tộc. Trong cuộc tranh luận còn có Glaucon và Adeimantus, anh của Platon, Thrasymachus, một triết gia đương thời. Socrate (mà Platon dùng như một nhân vật để diễn tả những tư tưởng của chính mình) hỏi Cephalus: - Lợi ích quan trọng nhất mà tiền của đem lại cho ta, theo ý ông là gì? Cephalus trả lời: tiền của cho phép ông ta có thể độ lượng, thật thà và công bằng. Socrate hỏi: công bằng nghĩa là gì? Và mở ra

một cuộc tranh luận dài. Không gì khó hơn một định nghĩa, vì nó đòi hỏi nhiều khôn khéo và sáng suốt trong tư tưởng. Socrate đả phá tất cả những định nghĩa do cử toạ đưa ra cho đến lúc Thrasymachus mất bình tĩnh và la lên: - Socrate, ông có điên không? Tại sao các ông lại dâm chán nhau như vậy? nếu ông muốn biết công bằng là gì, ông phải trả lời chứ không được hỏi, ông không nên tự hào vì đả phá được kẻ khác... Có rất nhiều người có thể đặt câu hỏi nhưng không thể trả lời. Socrate không nao núng. Ông vẫn hỏi chứ không trả lời, và sau cùng Thrasymachus đưa ra một định nghĩa: "Hãy nghe đây: tôi cho rằng sức mạnh là lẽ phải, và công bằng là quyền lợi của kẻ mạnh... Những chính thể khác nhau làm nên luật, dù đó là chính thể dân chủ, quý tộc hay độc tài, tất cả đều nhắm đến quyền lợi của mình; và những điều luật ấy, làm ra để phụng sự quyền lợi của chúng, được đặt lên đầu nhân dân và gọi là công bằng, những kẻ nào cưỡng lại sẽ bị phạt và bị xem là không công bằng..."

Tôi nói về sự bất công một cách tổng quát, và ý nghĩ của tôi rất rõ ràng khi nghiên cứu chính thể độc tài. Trong chính thể này, người ta dùng sức mạnh và sự gian trá để xâm chiếm tài sản kẻ khác. Khi một người đã lấy tất cả tài sản của dân chúng và bắt dân chúng làm nô lệ người ta xem nó không phải là một kẻ thượng lưu. Người ta chỉ trích sự bất công khi người

ta là nạn nhân chứ không phải vì bị lương tâm cắn rút mỗi khi có hành vi bất công."

Đó là học thuyết mà ngày nay được gán ít nhiều cho Nietzsche. "Tôi thường cười những kẻ yếu tưởng rằng mình là tốt, chỉ vì chúng nó chân tay què quặt". Stirner diễn đạt tư tưởng một cách gọn gàng hơn: "một nắm quyền hành tốt hơn một bao lẽ phải". Tư tưởng trên cũng được Platon diễn tả trong Gorgias. Calliclès chỉ trích rằng đạo đức là một phát minh của kẻ yếu để vô hiệu hóa quyền lực của kẻ mạnh.

"Chúng nó khen và chê tuỳ theo quyền lợi của chúng: chúng nói rằng gian manh là bất công và nhục nhã, chúng nó cho rằng gian xảo là ý muốn có nhiều hơn người hàng xóm, vì tự biết trình độ thấp kém của mình, chúng chỉ mong được bình đẳng... Nhưng nếu có một người với đầy đủ quyền lực, người ấy sẽ vượt lên trên những lý luận này, sẽ chà đạp tất cả những công thức, những luật lệ..."

"Những kẻ sống thực sự cần phải cho ý chí của mình phát triển đến tột độ; và khi đã phát triển ý chí đến tột độ, họ phải có đủ can đảm và thông minh để phung sự ý chí, để thoả mãn tất cả những điều ham muốn. Đó là lẽ công bằng tự nhiên, sự quý phái tự nhiên. Nhưng đa số không thể làm như vậy, do đó họ chỉ trích người khác. Chính vì họ nhục nhã trong sự bất lực, chính vì họ muốn che dấu sự nhục nhã ấy, họ tuyên bố rằng lòng

tham vô độ là thấp kém... Họ muốn kìm hãm những kẻ quý phái hơn và cỗ vũ sự công bằng chỉ vì họ là những kẻ nhút nhát".

Sự công bằng ấy là một đạo đức không phải đối với người xuất chúng mà đối với người hạ cấp; đó là một thứ đạo đức nô lệ không phải là đạo đức xuất chúng, những đức tính thực sự là của người ta là lòng can đảm và trí thông minh.

Có lẽ rằng những tư tưởng phi đạo đức kể trên phản ảnh sự bành trướng của chủ nghĩa đế quốc trong chính sách ngoại giao của tiểu quốc Athènes, chính sách này đối xử rất tàn bạo với những dân tộc nhỏ bé. Trong một bài văn tế, Pericles nói: "Đế quốc của ngài căn cứ vào quyền lực của ngài chứ không phải là thiện chí của thần dân". Các sử gia kể lại công cuộc ép buộc Melos phải về phe Athènes để chống với Sparte như sau: "Ông cũng biết như chúng tôi rằng chỉ có vấn đề lẽ phải đối với những kẻ quyền lực ngang nhau: kẻ mạnh làm cái gì y có thể làm và kẻ yếu chịu đựng cái gì y bắt buộc phải chịu đựng". Chúng ta có ở đây những vấn đề đạo đức căn bản, những lý thuyết căn bản về luân lý. Công bằng là gì? - Chúng ta cần phải tìm lẽ phải hay cần phải tìm quyền lực? -Chúng ta nên tốt hay nên mạnh?

Platon giải quyết vấn đề này như thế nào? Sự thật thì ông không giải quyết gì cả. Ông nhấn mạnh rằng lẽ công bằng là một sự quan hệ giữa cá

nhân, tuỳ thuộc vào tổ chức xã hội và do đó cần phải được nghiên cứu song song với cơ cấu xã hội chứ không thể được nghiên cứu như một thái độ cá nhân. Nếu chúng ta có thể hình dung một quốc gia công bằng, chúng ta mới có đủ yếu tố để định nghĩa một cá nhân công bằng. Platon lấy ví dụ rằng muốn thử con mắt của một cá nhân cần phải cho họ đọc những chữ lớn rồi dần dần đến những chữ nhỏ. Cũng thế, định nghĩa công bằng trong mẫu mực lớn là quốc gia giản dị hơn định nghĩa công bằng trong mẫu mực nhỏ là cá nhân. Sự thật thì Platon muốn dùng lối lý luận này để nối liền hai phần nghiên cứu. Chẳng những ông muốn thảo luận về vấn đề đạo đức cá nhân mà ông còn muốn thảo luận cả về vấn đề xã hội và chính trị. Trong cuộc thảo luận này Platon sắp đưa ra tác phẩm Quốc gia lý tưởng (Utopia).

## 5. VẤN ĐỀ CHÍNH TRỊ

Công bằng sẽ là một vấn đề giản dị nếu con người cũng giản dị. Platon tưởng tượng như sau: Trước hết chúng ta thử hình dung nếp sống của một xã hội giản dị. Người ta sẽ sản xuất lúa, rượu, áo quần, dày dép, nhà cửa. Họ sẽ làm việc lưng trần và chân không trong mùa hạ, mang giày và áo ấm trong mùa đông. Họ tự nuôi sống bằng lúa mì, xay bột và nướng bánh, họ ngồi ăn trên chiếu hoặc trên lá, ngả lưng vào giường hoặc vào

thân cây. Họ ăn uống với gia đình, uống rượu do họ tự làm lấy, mang những vòng hoa trên đầu, hát những điệu ca tụng thần linh, sống trong sự hoà nhã êm ái không để cho nhân khẩu trong gia đình vượt quá phuong tiện sinh nhai vì họ biết lo xa, sợ nghèo đói và chiến tranh... Lẽ cỗ nhiên họ có những món ăn ưa thích: trái ô liu, phó mát, hành, su và những thứ rau khác; họ tráng miệng bằng xoài, mận, đào, họ nướng những loại bánh và uống rượu có chừng mực. Với những món ăn như vậy họ có thể sống an nhàn cho đến tuổi già và để lại cho con cháu một đời sống cũng an nhàn.

Chúng ta hãy để ý đến sự kiểm soát sinh sản, sự ăn chay và sự sống theo thiên nhiên mà các huyền thoại Do thái dùng để tả thiên đường. Toàn thể đoạn văn làm chúng ta liên tưởng đến triết lý của Diogène khuyên ta nên trở về sống với thú vật bởi vì chúng nó sống yên ổn.

Chúng ta cũng còn liên tưởng đến các lý thuyết của Saint Simon, Fourrier, William Morris và Tolstoi. Nhưng Platon có phần hoài nghi hơn những tác giả ấy, ông không đi sâu vào vấn đề: tại sao một đời sống健全 như thiên đàng không bao giờ đến với nhân loại? Tại sao những tiểu quốc thuộc loại Utopia chưa bao giờ nằm trên bản đồ?

Platon trả lời: Đó là tại lòng tham và sự xa hoa. Con người không chịu bằng lòng với một đời sống giản dị, họ luôn luôn muốn chiếm đoạt,

muốn ao ước, muốn ghen ghét. Họ sẽ bất mãn với những gì họ có và chạy theo những gì họ chưa có, họ chỉ muốn những cái gì thuộc về kẻ khác. Kết quả là sự xâm chiếm lãnh thổ kẻ khác, sự cạnh tranh giữa các nhóm để giành giụt tài nguyên và cuối cùng là chiến tranh. Nền kinh tế phát triển đem lại những giai cấp mới. "Tất cả những quốc gia đều gồm có hai quốc gia, quốc gia của những người nghèo và quốc gia của những người giàu, hai quốc gia xung đột nhau gay gắt. Nếu cho rằng đó chỉ là một quốc gia thì chúng ta làm lõi lớn". Một giai cấp thương gia trỗi dậy muốn dùng tiền của để chiếm địa vị và cổ vũ sự tiêu thụ hàng hoá. "Chúng nó sẽ tiêu những số tiền lớn để các bà vợ trang sức". Những sự thay đổi trong việc phân phối lợi tức gây nên những sự thay đổi về mặt chính trị : khi lợi tức của bọn thương gia vượt quá lợi tức của bọn địa chủ, chính thể phú nông nhường chỗ cho chính thể phú thương. Lúc đó sự phối hợp các lực lượng xã hội và sự điều chỉnh chính sách quốc gia, nói tóm là nghệ thuật trị nước được thay thế bằng những thủ đoạn chính trị phát xuất từ những đảng phái và sự háo danh lợi.

Tất cả những chính thể quốc gia đều có khuynh hướng tự đào thải khi đi vào con đường quá khích. Chính thể quý tộc tự đào thải khi thu hẹp số người nắm giữ quyền hành, chính thể dân chủ tự đào thải vì lòng tham giành giụt danh lợi. Trong cả hai trường hợp thế nào cũng đi đến cách

mạng. Khi cách mạng xảy đến, người ta có cảm tưởng rằng nguyên do là những biến cố nhỏ nhặt, sự thật thì cách mạng là hậu quả của vô số lỗi lầm chồng chất lại. "Khi một cơ thể đã suy yếu, những nguyên do rất tầm thường cũng có thể đem đến bệnh tật. Khi chính thể dân chủ đến, kẻ nghèo chiến thắng đối thủ của họ, tàn sát một số, trực xuất một số và cho tất cả mọi người những quyền hành và tự do bình đẳng".

Nhưng chính thể dân chủ tự huỷ vì quá dân chủ. họ muốn rằng tất cả mọi người đều có quyền tham gia chính phủ và ấn định đường lối quốc gia. Mới xem qua thì đó là một lý tưởng quá tốt đẹp, nhưng thực ra nó trở nên vô cùng nguy hiểm vì dân chúng không được giáo dục để có thể lựa chọn người tài giỏi ra cầm quyền và ấn định đường lối thích hợp nhất. "Dân chúng không có kiến thức, họ chỉ lập lại những điều gì nhà cầm quyền nói với họ". Muốn ủng hộ hoặc đả phá một học thuyết, chỉ cần soạn những vở kịch trong đó những học thuyết kia được đem ra chỉ trích hoặc cỗ vũ trước công chúng. Để cho dân chúng cầm quyền không khác gì cho con thuyền quốc gia lướt trong vùng bão tố, miệng lưỡi của bọn chính trị gia làm nước nổi sóng và lật hướng đi của con thuyền. Không chóng thì chầy, một chính thể như vậy sẽ đi vào con đường độc tài. Dân chúng rất ưa những lời nịnh hót, những kẻ khôn ngoan và vô liêm sỉ tự

gán cho mình cái danh nghĩa bảo vệ dân chúng rất có cơ hội cầm quyền tối cao.

Càng nghĩ đến vấn đề này, Platon càng kinh ngạc về sự điên rồ khi giao cho quần chúng trọng trách chọn người cầm giềng mỗi quốc gia, đó là chưa nói đến những thế lực kim tiền núp sau sân khấu chính trị dân chủ để điều khiển những chính quyền bù nhìn. Platon phàn nàn rằng đối với một việc nhỏ như việc đóng giày, người ta còn phải lựa chọn những người thợ chuyên môn, tại sao trong lãnh vực chính trị là một lãnh vực trọng đại, người ta có thể tin tưởng rằng bất cứ kẻ nào chiếm được nhiều phiếu đều biết cách trị nước an dân. Khi chúng ta bị bệnh, chúng ta mời đến một y sĩ lành nghề đã trải qua nhiều năm đèn sách và thực tập, chúng ta không mời những y sĩ đẹp trai nhất hoặc những y sĩ miệng lưỡi nhất. Thế thì tại sao khi quốc gia lâm nguy, chúng ta không tìm đến những người khôn ngoan nhất, đức hạnh nhất? Tìm ra một phương pháp để loại bỏ bọn bất tài và bịp bợm ra khỏi chính phủ, chọn lựa những kẻ tài cao đức trọng, đó là vấn đề chính của triết lý chính trị.

## 6. VẤN ĐỀ TÂM LÝ

Đằng sau vấn đề chính trị là vấn đề tính chất con người. Muốn hiểu chính trị, chúng ta cần phải hiểu tâm lý. " Con người thế nào, quốc gia thế ấy";

"Chính thể thay đổi cũng như tính người thay đổi... Quốc gia được cấu tạo bởi bản chất con người". Do đó, chúng ta không thể mơ tưởng những quốc gia hoàn hảo hơn khi chúng ta chưa có những con người hoàn hảo. Chúng ta là những người thật kỳ lạ, luôn luôn uống thuốc chữa bệnh làm cho bệnh trạng càng rắc rối và nặng hơn, luôn luôn tưởng rằng có thể được chữa lành bởi một vài thứ thuốc rẻ tiền do một vài người chỉ bày, nhưng không bao giờ khá hơn, trái lại chỉ nặng thêm mà thôi... Những kẻ ấy thật kỳ lạ khi họ muốn trở thành nhà lập pháp và tưởng tượng rằng với một vài cải cách họ có thể chấm dứt nạn tham nhũng của nhân loại. Họ không biết rằng tham nhũng cũng như con rắn thần thoại, chặt đầu này nó mọc đầu khác".

Chúng ta hãy xem xét con người, chất liệu cấu tạo triết lý chính trị. Hành động con người có ba nguyên do: tham, sân và trí. Lòng tham muốn, khao khát, dục, bản năng, tất cả đều thuộc một loại; sân si, giận dữ, can đảm, tất cả đều thuộc một loại; trí huệ, hiểu biết lý luận, tất cả đều thuộc một loại. Lòng tham nằm nơi thận, nó là một kho chứa năng lực phần lớn là thuộc tính dục. Sân si nằm ở trái tim, và bị chi phối bởi áp lực máu trong huyết quản. Trí huệ nằm trong đầu, và có thể trở thành kẻ hướng đạo cho linh hồn.

Những yếu tố ấy có trong tất cả mọi người, nhưng với mức độ khác nhau. Một số người chỉ là sự thể hiện của lòng tham, luôn luôn muốn chiếm đoạt tiền của, muốn sống xa hoa và phô trương, muốn chạy theo những gì họ chưa có. Đó là những người cầm đầu trong giới làm ăn. Một số khác ưa gây gổ và can đảm, họ thích gây gổ chỉ để gây gổ, họ muốn có quyền hơn là có của, họ sung sướng trên chiến trường hơn là ngoài đồng áng, những người này cấu tạo những lực lượng lục quân và hải quân trên thế giới. Cuối cùng, có những người ưa thích suy nghĩ và hiểu biết, họ không chạy theo của cải hoặc chiến thắng mà chạy theo sự hiểu biết. Họ tránh xa thị trường và chiến trường để suy tư trong cảnh tịch mịch. Họ là những người khôn ngoan đứng riêng rẽ và không được ai sử dụng.

Hành vi của con người có giá trị khi lòng tham sân si được hướng dẫn bởi trí tuệ. Trong một quốc gia lý tưởng, những lực lượng sản xuất chỉ lo sản xuất mà không cai trị, những lực lượng vũ trang chỉ lo bảo vệ mà không cai trị, những lực lượng trí huệ phải được nuôi dưỡng và bảo vệ và phải cầm quyền cai trị. Nếu không được hướng dẫn bởi trí huệ, dân chúng chỉ là một đám ô hợp, dân chúng cần sự hướng dẫn của triết gia cũng như lòng tham cần sự hướng dẫn của trí huệ. "Sự sụp đổ sẽ xảy đến khi những con buôn nhờ giàu sang đã trở thành những người cai trị". Hoặc khi một tướng lãnh dùng lực lượng vũ trang của mình để lập nên một chính thể

quân nhân. Những người sản xuất rất thích hợp trong lãnh vực kinh tế, những chiến sĩ rất thích hợp trên chiến trường, nhưng cả hai đều tai hại trong lãnh vực chính trị, trong những bàn tay vụng về của họ, những thủ đoạn chính trị thay thế nghệ thuật trị nước an dân. Thuật trị nước vừa là khoa học vừa là nghệ thuật, nó đòi hỏi nhiều sự tận tâm và học hỏi. Chỉ những triết gia mới thích hợp trong việc trị nước. "Khi nào triết gia trở thành quốc vương và tất cả quốc vương trên thế giới đều trở thành triết gia thì những tệ đoan của xã hội sẽ chấm dứt, đó là tư tưởng nòng cốt của Platon.

## 7. GIẢI PHÁP TÂM LÝ

Chúng ta phải làm những gì? Chúng ta phải gởi về đồng quê tất cả những công dân trên 10 tuổi. Một khi đã kiểm soát được đám trẻ con chúng ta sẽ không để cho lũ trẻ con này bị ảnh hưởng xấu của cha mẹ chúng nó. Chúng ta không thể xây dựng một quốc gia lý tưởng mà không hoàn toàn dứt khoát với quá khứ. Có thể dùng một miền đất xa xôi nào đó để thực hiện một quốc gia lý tưởng. Đám trẻ con ấy sẽ được dạy dỗ đồng đều: những kẻ kỳ tài xuất chúng có thể tìm thấy ở tất cả mọi giới và cần phải cho tất cả trẻ con những cơ hội học hỏi đồng đều.

Trong 10 năm đầu, nền giáo dục sẽ đặc biệt chú trọng đến thể dục, mỗi trường học đều có một sân chơi và một sân vận động. Chương trình học gồm toàn những môn thể dục và thể thao. Trong 10 năm đó, lũ trẻ sẽ có một sức khoẻ dồi dào khiến cho việc khám bệnh và trị bệnh trở nên hoàn toàn vô ích. Sở dĩ người ta thường mắc bệnh là đã sống một cuộc đời quá nhàn rỗi, quá bê tha, thiếu vận động. Về mục đích của nền giáo dục trong giai đoạn này là làm cho bệnh tật không có cơ hội để phát triển. Chính những kẻ nhà giàu vì cuộc sống quá nhàn rỗi đã tự đem bệnh hoạn đến cho mình. Nếu một kẻ lao động nhuốm bệnh, họ sẽ tìm một loại thuốc nào công hiệu để chóng khỏi. Nếu có người khuyên nhủ họ phải trải qua một thời kỳ điều trị công phu như là lựa chọn các món ăn, tắm hơi, đấm bóp... Kẻ ấy sẽ trả lời rằng họ không có thì giờ và họ cũng không muốn mất công nuôi dưỡng bệnh trạng trong khi còn bao nhiêu việc khác cần phải làm, họ sẽ chê nhạo ông thầy thuốc đã khuyên họ những lời khuyên lố bịch ấy, họ sẽ ăn uống như thường ngày. Nếu họ lành bệnh thì sẽ tiếp tục nghề nghiệp, nếu bệnh không lành họ sẽ chết một cách giản dị. Chúng ta không thể khoanh tay ngồi nhìn một quốc gia gồm toàn những bệnh nhân sống không ra sống, chết không ra chết. Quốc gia lý tưởng cần phải được xây dựng trên sức khoẻ của dân chúng.

Tuy nhiên, những môn thể dục và thể thao có khuynh hướng phát triển con người chỉ về một chiều. Những kẻ can đảm có sức mạnh siêu quần thường không được nhã nhặn. Quốc gia lý tưởng không thể chỉ gồm những võ sĩ và lực sĩ. Vậy cần phải dạy cho dân chúng biết âm nhạc. Nhờ âm nhạc mà tâm hồn con người ý thức được sự điều hoà và nhịp điệu, do đó ý thức được công lý. Sự điều hoà không bao giờ đi đôi với bất công. Nhạc lý sẽ thâm nhập vào linh hồn con người khiến cho linh hồn trở nên đẹp đẽ hơn. Nhạc lý uốn nắn tính tình con người và do đó đem đến một giải pháp tốt đẹp cho các vấn đề xã hội và chính trị. Mỗi khi tiết tấu của âm nhạc thay đổi thì các nguyên lý căn bản của xã hội cũng thay đổi theo.

Âm nhạc chẳng những sửa đổi tánh tình trở nên tinh tế hơn mà còn giữ gìn hoặc bảo đảm sức khoẻ. Dân Corybantic có tục lệ chữa trị các phụ nữ mắc bệnh điên bằng âm nhạc. Một khi điệu nhạc trỗi lên các bệnh nhân sẽ nhảy nhót một cách cuồng loạn cho đến khi kiệt lực và nằm ngủ. Sau giấc ngủ đa số bệnh nhân đã bình phục. Những tư tưởng bị lãng quên trong vô thức được khơi động bởi những phương pháp kể trên. Những kẻ xuất chúng là những kẻ có những cội rễ thiêng tài bắt nguồn từ cõi vô thức. Không một người nào trong trạng thái hữu thức có thể có những ý

nghĩ xuất chúng. Những người xuất chúng và những người đên giống nhau ở điểm này.

Platon đã đề cập đến khoa phân tâm học. Ông nói rằng sở dĩ khoa tâm lý chính trị của nhân loại còn mơ hồ vì người ta chưa biết rõ và chưa nghiên cứu tường tận những sở thích và bản năng của con người. Nếu quan sát những giấc mơ, người ta có thể hiểu rõ hơn về những bản năng ấy. "Một vài loại thú vui được xem như bất hợp pháp, mọi người ai cũng thích những thú vui ấy nhưng đối với phần đông thì sở thích bị dồn ép bởi luật lệ và lý trí. Những sở thích luôn luôn có mặt trong tiềm thức trong khi khả năng của lý trí bị lu mờ. Trong những lúc ấy những sở thích trỗi dậy như những con vật và có thể gây ra tất cả những tội ác có thể tưởng tượng được. Đối với những người có sức khoẻ tinh thần họ luôn luôn đủ sức kèm hâm những khuynh hướng kể trên và không rơi vào vòng tội lỗi". Âm nhạc và nhịp độ khiến cho tâm hồn trở nên khoẻ mạnh. Tuy nhiên, quá nhiều âm nhạc cũng có hại như quá nhiều thể thao, thể dục. Những lực sĩ chỉ biết có thể dục không khác gì một kẻ rùng rú, những nhạc sĩ chỉ biết có nhạc thường trở nên quá yếu mềm. Vậy cần phải dung hoà cả hai khuynh hướng. Quá 16 tuổi mọi môn âm nhạc cần phải định chỉ, trừ những môn đồng ca. Âm nhạc còn cần phải được dùng để giảng giải những môn khó khăn hơn như toán học, sử ký và khoa học.

Cần phải phổ nhạc những bài học để cho dễ nhớ hơn. Những kẻ nào không có khiếu để học các môn kể trên được tự do lựa chọn những môn khác, không nên ép buộc trẻ con phải thấu hiểu bất cứ môn học nào. Người ta cần phải được tự do trong vấn đề học hỏi. Những môn học ép buộc không bao giờ thẩm nhuần vào tâm trí của người học. Việc học cần phải được tổ chức như một trò chơi và như thế có thể cho phép chúng ta tìm hiểu khuynh hướng thiên nhiên của đứa trẻ.

Tâm trí cần phải được tự do trong việc phát triển và thể chất cần phải mạnh mẽ nhờ các môn thể thao và thể dục. Có như vậy quốc gia mới được vững mạnh trên hai căn bản tâm lý và sinh lý. Tuy nhiên cần phải có một căn bản đạo đức, tất cả những cá nhân trong một tập thể cần phải được thống nhất, họ phải biết vai trò của họ trong tập thể, tất cả mọi người đều có quyền hành và trách nhiệm đối với người khác. Chúng ta phải xử trí cách nào trong khi mọi người đều tham lam, ganh ghét, dâm dật và ưa gây gổ? Phải dùng đến cảnh sát chăng? Đó là một phương pháp dữ tợn và tốn kém. Có một phương pháp khác tốt đẹp hơn đó là sự chế tài của một đẳng tối cao: chúng ta cần có một tôn giáo.

Platon tin tưởng rằng một nước không có tín ngưỡng vào một đẳng tối cao không thể là một nước mạnh. Chỉ tin tưởng vào một nguyên lý sơ khai, một sức mạnh vũ trụ hoặc một sức sống mãnh liệt mà không tin

tưởng vào một đẳng tối cao thì cũng chưa đủ để tạo nên hy vọng, sự tận tâm và lòng hy sinh, chưa đủ để an ủi tinh thần của những kẻ thất vọng hoặc gây sự can đảm cho những kẻ chinh chiến. Chỉ có một đẳng tối cao mới có thể làm những việc sau này, mới có thể bắt buộc những người ích kỷ phải dần lòng để sống một cuộc đời tiết độ, kèm hâm sự đam mê. Cần phải cho dân chúng tin tưởng vào sự bất diệt của linh hồn: chính sự tin tưởng ấy làm cho người ta có can đảm để đương đầu với sự chết hoặc chịu đựng sự vĩnh viễn ra đi của những kẻ thân yêu.

Người ta sẽ chiến đấu với nhiều ưu thế hơn khi người ta chiến đấu với lòng tin. Vẫn biết rằng sự hiện hữu của một đẳng tối cao không bao giờ có thể chứng minh được; vẫn biết rằng đẳng tối cao chỉ có trong sự tưởng tượng do hy vọng và lòng thành kính của con người đặt ra, vẫn biết rằng linh hồn không khác gì những tiếng nhạc do một nhạc khí phát ra và sẽ tiêu tan cùng lúc với nhạc khí ấy... Nhưng chúng ta vẫn thấy rằng tín ngưỡng không đem lại điều gì có hại mà chỉ đem lại những điều lợi cho con em của chúng ta.

Công việc giảng giải những hiện tượng trong vũ trụ trước óc tò mò càng ngày càng lớn của đám thanh niên là một việc rất khó, nhất là khi chúng đến lứa tuổi 20 và bắt đầu tìm hiểu để thực nghiệm những điều đã học. Đó cũng là lúc chúng ta tổ chức những kỳ thi tổng quát vừa lý thuyết

vừa thực hành. Cần phải cho những thí sinh các thử thách vật chất cũng như tinh thần. Tất cả những khả năng sẽ có dịp xuất hiện cùng lúc với những nhược điểm. Những thí sinh nào bị rót sẽ nhận những công việc kinh tế của quốc gia, họ sẽ là những nhà buôn bán, thư ký, thợ, làm ruộng. Cuộc thi phải được tổ chức một cách vô tư, tất cả những người có khả năng, bất luận họ thuộc thành phần nào đều phải được chấm đậu.

Những người được chấm đậu qua kỳ thi đầu tiên này sẽ học thêm 10 năm nữa để rèn luyện tinh thần, thể chất và tính tình. Sau 10 năm đó họ sẽ thi một lần thứ hai khó hơn lần trước rất nhiều. Những kẻ nào rót sẽ trở thành những người phụ tá, những sĩ quan tham mưu trong tổ chức chính phủ. Cần phải an ủi những kẻ bị thi rớt để họ chấp nhận số phận một cách vui vẻ. Làm thế nào để đạt mục đích ấy? Chúng ta phải nhờ đến tôn giáo và tín ngưỡng. Chúng ta nói cho họ biết rằng số trời đã định như vậy và không thể thay đổi được. Chúng ta có thể nói với họ như sau: "Hỡi các đồng bào, tất cả chúng ta đều là anh em nhưng trời sinh chúng ta mỗi người một khác, có người có khả năng chỉ huy, những người ấy không khác gì vàng, họ phải có những vinh dự lớn nhất. Có những người khác được ví như bạc, họ có thể là những kẻ phụ tá đắc lực. Những người còn lại là những người nông phu hoặc thợ thuyền, họ có thể ví như sắt và đồng. Có nhiều khi cha mẹ vàng sinh con bạc hoặc cha mẹ bạc sinh con

vàng. Vậy cần phải thay đổi ngôi thứ để thích hợp với khả năng của mọi người. Những kẻ làm quan to cũng không nên buồn phiền khi thấy con cái mình phải làm nông dân hoặc thợ thuyền. Trái lại cũng có những trường hợp con cái nông dân thợ thuyền trở nên quan lớn. Số trời đã định rằng nếu để những người thuộc hạng sắt và đồng lên cầm quyền thì quốc gia sẽ điêu tàn".

Có lẽ nhờ huyền thoại ấy mà chúng ta thu hoạch được sự phục tùng của dân chúng hầu thi hành chính sách quốc gia. Đối với những kẻ thi đậu kỳ thứ hai phải làm thế nào? Họ sẽ được học môn triết lý. Lúc này họ đã được 30 tuổi vì không nên cho những người quá trẻ học triết lý quá sớm, họ sẽ quen thói suy luận cẩn cọ, hò nghi... giống như những con chó con hay cắn xé những miếng giẻ trong các trò chơi của chúng. Theo Platon thì triết lý có hai nghĩa: Đó là phương pháp suy luận một cách minh bạch và cai trị một cách khôn ngoan. Trước hết những kẻ trí thức trẻ tuổi phải học cách suy luận minh bạch, họ phải biết thế nào là một ý nghĩ.

Lý thuyết của Platon về ý nghĩ là một trong những lý thuyết rắc rối và tối tăm nhất của lịch sử triết lý. Platon cho rằng ý nghĩ có thể bao trùm tổng quát hoặc có thể là một định luật chi phối vạn vật hoặc có thể là một lý tưởng. Sau thế giới hiện tượng do các giác quan của con người phát

hiện là thế giới của những ý nghĩ do sự suy luận phát hiện. Thế giới của những ý nghĩ có tính cách trường tồn hơn thế giới hiện tượng và do đó có thể xem là xác thực hơn. Ví dụ ý nghĩ về con người trường tồn hơn sự hiện hữu của ông A, ông B hay bà C. Ý nghĩ về vòng tròn tồn tại mãi mãi trong khi một vòng tròn kẻ trên giấy có thể biến mất. Một cái cây có thể còn đứng vững hoặc đã ngã xuống nhưng những định luật chi phối sự đứng vững hoặc ngã xuống của cái cây còn tồn tại mãi mãi. Thế giới của ý nghĩ do đó có thể coi là đã có trước thế giới hiện tượng và có thể tồn tại sau khi thế giới hiện tượng đã biến mất. Đứng trước một cây cầu giác quan chỉ cảm thấy một khối khổng lồ bằng sắt và xi-măng nhưng chính nhờ ý nghĩ mà người kỹ sư hình dung được các định luật chi phối sự thành hình của cây cầu, các định lý toán học, vật lý học theo đó tất cả cây cầu phải được xây cất. Nếu những định luật ấy không được tuân theo, cây cầu sẽ sụp đổ. Có thể nói rằng chính những định luật đóng vai trò của đẳng tối cao để giữ cho cây cầu đứng vững. Các định luật do đó là một phần cần thiết trong việc học hỏi triết lý. Ở trước cửa đi vào Hàn lâm viện Platon cho vẽ những chữ sau đây: "Kẻ nào không thông suốt hình học thì xin chớ vào đây".

Không có thế giới của ý nghĩ mọi vật sẽ hỗn độn và vô nghĩa. Chính ý nghĩ cho phép con người sắp xếp vũ trụ theo thứ tự. Thế giới không có ý

nghĩ là một thế giới không có thật, không khác gì những hình bóng cử động trên tường. Do đó mục đích chính của nền đại học là đi tìm những ý nghĩ để biết được hướng tiến lý tưởng, biết được sự tương quan giữa vật này và vật khác, biết vũ trụ diễn biến như thế nào. Chúng ta cần phải phối hợp và sắp đặt các kinh nghiệm của giác quan theo các tiêu chuẩn kể trên, chính điểm này là điểm khác biệt duy nhất giữa người ngu và người thông minh.

Sau 5 năm học hỏi về thế giới của ý nghĩ, về nguồn gốc và sự diễn tiến của vũ trụ, sau 5 năm học hỏi khác về cách áp dụng những nguyên lý kể trên trong việc xử thế và trị nước, sau 10 năm học hỏi để phát triển thể chất và tinh thần, những kẻ được may mắn chấm đậu đã sẵn sàng để cầm quyền chưa? Chắc chắn họ đã trở nên những triết gia lãnh tụ đủ sức để cầm quyền và giải phóng xứ sở chưa?

Platon cho rằng chưa đủ. Sự đào luyện đến đây vẫn còn khiếm khuyết. Sau giai đoạn đào luyện về lý thuyết cần phải bước qua giai đoạn đào luyện bằng thực hành. Cần phải cho những ông tiến sĩ ấy hoà mình vào đời sống, các lý thuyết sẽ không có giá trị nếu chúng không bị thử thách bởi cuộc sống hằng ngày. Những ông tiến sĩ này phải chung đụng với đời một cách hoàn toàn bình đẳng, họ phải cạnh tranh để mưu sống với những nhà buôn bán, những phần tử đầy thủ đoạn xảo quyệt, trong cuộc sống

này họ sẽ được đào luyện bởi trường đài, họ sẽ đem mồ hôi để đổi lấy bát cơm. Cuộc sống này sẽ kéo dài thêm 15 năm. Một số các thí sinh sẽ bị đào thải, số còn lại sẽ trở nên ôn hòa và tự tin hơn trước, họ không còn tự đắc mù quáng vào những lý thuyết, họ sẽ có một sự hiểu biết quý báu do truyền thống, kinh nghiệm và sự đấu tranh đem lại. Những người ấy xứng đáng được cầm quyền trị nước.

## 8. GIẢI PHÁP CHÍNH TRỊ

Dân chủ có nghĩa là cơ hội đồng đều cho toàn thể công dân nhất là trong lãnh vực giáo dục. Nó không phải chỉ là để cho mọi người có cơ hội tham gia chính quyền, điểm quan trọng là tất cả mọi người đều có cơ hội học hỏi để sau này có thể đảm nhận những phần việc trong chính quyền. Tuy nhiên chỉ những kẻ nào tỏ ra thông minh xuất chúng mới có đủ điều kiện. Những chức vụ cao sẽ được lựa chọn không phải bằng cách bầu cử cũng không phải bằng sự đấu tranh giữa các phe nhóm mà chính là bằng khả năng của từng người. Không một người nào được giữ chức vụ cao mà không được huấn luyện trước hoặc chưa làm tròn nhiệm vụ ở những chức vụ thấp.

Phải chăng đây là một chính thể quý tộc? - Vấn đề danh từ không quan trọng lắm, nó chỉ quan trọng đối với người ngu và các chính trị gia.

Chúng ta muốn được cai trị bởi những phần từ xuất sắc nhất, đó là tinh hoa của chính thể quý tộc. Tuy nhiên chúng ta thường quan niệm rằng chính thể quý tộc là phải cha truyền con nối. Về điểm này chúng ta hoàn toàn khác biệt với quan niệm của Platon. Thật vậy, Platon chủ trương một chính thể quý tộc dân chủ. Thay vì phải chọn lựa những ứng cử viên do các bè phái đưa ra, người dân có thể tự đề cử mình bằng cách học hỏi. Ở trong chế độ này hoàn toàn không có giai cấp, không có vấn đề cha truyền con nối, tất cả mọi tài năng đều có cơ hội phát triển đồng đều, dù là con vua chúa hay là con thứ dân cũng đều bắt đầu ngang nhau. Nếu con vua chúa mà không có khả năng cũng vẫn bị đào thải. Nếu là con thứ dân mà có đủ khả năng cũng vẫn có thể tiến tới. Đây là nền dân chủ của học đường, một nền dân chủ trăm ngàn lần đẹp đẽ hơn nền dân chủ của thùng phiếu.

Và như vậy những người cầm quyền sẽ dành tất cả nỗ lực của mình để duy trì tự do cho xứ sở. Không có vấn đề phân quyền; lập pháp, hành pháp cũng như tư pháp đều tập trung vào một nhóm người, ngay cả nguyên tắc pháp trị cũng không thể làm cho họ bó tay trước những tình thế đặc biệt. Quyền hành của họ là một thứ quyền hành vừa thông minh, vừa mềm dẻo, vừa không có giới hạn.

Làm sao có thể tìm ra những người có đủ sự thông minh và mềm dẻo? Adeimantus ( một nhân vật trong tác phẩm của Platon ) quan niệm rằng triết gia cũng có thể làm lạc và ích kỷ, những người này đôi khi trở thành kỳ dị và hoàn toàn vô dụng trong xã hội. Quan niệm này có thể áp dụng đối với một số người trong xã hội ngày nay. Platon đã nghĩ đến vấn đề này và chủ trương một lối giáo dục thực tế, đi đôi với đời sống, song hành với một nền học vấn uyên thâm. Hậu quả của phương pháp này là đào tạo những phần tử nhìn xa thấy rộng và ưa hoạt động. Platon quan niệm triết lý là một nền văn hoá hoạt động kết hợp được sự khôn ngoan sáng suốt và nhu cầu hoạt động của con người. Trong lãnh vực này Platon rất khác biệt với triết gia Kant.

Để đối phó với sự tham nhũng trong giai cấp lãnh đạo, Platon chủ trương một chế độ cộng sản triệt để: "Trong giai cấp này không ai được quyền có của riêng ngoài những vật dụng tối cần thiết cho đời sống. Họ không được có nhà riêng có cửa khoá, vật dụng và đồ ăn uống chỉ vừa đủ cho một chiến sĩ lâm trận. Họ lãnh một số phụ cấp vừa đủ ăn và sống đời sống tập thể giống như những quân nhân trong doanh trại. Họ không cần có vàng bạc vì giá trị bản thân họ quý hơn vàng bạc. Họ không cần phải động đến các thứ đó hoặc đeo chúng vào người. Trong những điều kiện ấy họ mới có thể duy trì được nước. Nếu trái lại họ ham mua nhà, đất hoặc

tích trữ tiền bạc, họ sẽ trở nên những người chủ nhà hoặc chủ nông trại thay vì phải là những người giữ nước. Họ sẽ trở nên kẻ thù của những người khác. Sự căm thù và những âm mưu làm hại nhau là những mầm móng phá tan xã hội từ bên trong, hiệu quả hơn những kẻ thù từ bên ngoài".

Lối sống kể trên làm cho giai cấp lãnh đạo không nghĩ đến việc bè phái mà chỉ nghĩ đến ích lợi chung. Họ không thiếu thốn, không cần lo nghĩ về những vấn đề kinh tế nhưng đồng thời họ cũng không có cơ hội để tham nhũng và đeo đuổi những khát vọng cá nhân. Họ sẽ ăn chung với nhau, ngủ chung với nhau trong một đời sống giản dị. Quyền lực của họ sẽ không làm hại kẻ khác, phần thưởng độc nhất của họ là niềm tự hào đã giúp ích cho xã hội. Chắc chắn sẽ có những người bằng lòng sống một đời sống như vậy, họ sẽ đánh giá một đời sống tận tụy cho xứ sở cao hơn những món lợi kinh tế. Do đó sẽ không còn những phe phái cấu xé nhau vì địa vị.

Những người vợ ở nhà thì sao? Các bà này có chịu hy sinh những xa hoa của đời sống không? - Giai cấp lãnh đạo sẽ không có vợ, chế độ cộng sản bao gồm cả những người vợ. Chẳng những họ không tìm cái lợi cho bản thân mà còn không tìm cái lợi cho gia đình. Họ không bị các bà vợ thúc giục vơ vét của cải, họ tận tâm với xã hội chứ không phải với một

người. Những đứa con sinh ra cũng không thể gọi là con của người nào. Tất cả hài nhi đều phải rời mẹ từ khi mới lọt lòng và được nuôi nấng chung, không ai được giành quyền sở hữu trên những hài nhi ấy. Tất cả những người mẹ đều chăm sóc cho toàn thể những người con. Tình huynh đệ giữa những đứa trẻ này sẽ nẩy nở vô cùng tốt đẹp. Tất cả những đứa con trai đều là anh em, tất cả những đứa con gái đều là chị em, tất cả những người đàn ông đều là cha, tất cả những người đàn bà đều là mẹ.

Tìm đâu ra những người đàn bà ấy? - Một số sẽ tuyển dụng trong những giai cấp khác, một số sẽ từ giai cấp lãnh đạo lớn lên. Trong xã hội này sẽ không có vấn đề phân chia nam nữ nhất là trong lãnh vực giáo dục. Con gái cũng có đầy đủ cơ hội học hỏi như con trai và có thể đảm nhận những chức vụ quan trọng nhất trong xã hội. Khi Glaucon (một nhân vật trong tác phẩm của Platon) nêu ra ý kiến rằng nếu để cho phái nữ tham gia chính trị thì nguyên tắc phân công sẽ bị xâm phạm, Platon trả lời rằng nguyên tắc phân công căn cứ trên khả năng không phải trên điều kiện sinh lý. Nếu một người đàn bà tỏ ra có khả năng trong lãnh vực chính trị, hãy để cho bà ta làm chính trị. Nếu một người đàn ông có khả năng rửa chén, hãy để cho ông ta rửa chén.

Sung công phụ nữ không phải là giao hợp bừa bãi. Ngay trong lãnh vực này cũng phải có kế hoạch và kiểm soát. Cần phải rút kinh nghiệm trong

kỹ thuật nuôi súc vật: người ta đã thành công trong việc pha giống bò để có những con bò to lớn khoẻ mạnh, tại sao người ta không áp dụng những kỹ thuật tương tự trong việc đào tạo giống người. Cho đứa trẻ một nền giáo dục thích hợp chưa đủ, cần phải cho nó một giống tốt. Sự giáo dục phải bắt đầu trước khi đứa bé ra đời. Vì lẽ đó, không một người đàn ông hoặc đàn bà nào được phép gây giống và sinh đẻ nếu họ không hoàn toàn khoẻ mạnh. Muốn làm giá thú trước hết phải có chứng chỉ sức khoẻ. Người đàn ông chỉ được phép gây giống nếu trên 30 tuổi và dưới 45 tuổi. Người đàn bà chỉ được phép sinh đẻ nếu trên 20 tuổi và dưới 40 tuổi. Những người đàn ông khoẻ mạnh trên 35 tuổi mà không chịu lập gia đình sẽ bị đánh thuế nặng. Những hài nhi ra đời một cách bất hợp pháp hoặc tàn tật ốm yếu sẽ bị thủ tiêu. Sự giao hợp được tự do ngoài những thời kỳ cho phép với điều kiện là phải phá thai. Hôn thú giữa những người bà con sẽ bị cấm vì con cái sinh ra không được khoẻ mạnh. "Những phần tử ưu tú nhất trong phái nam cũng như trong phái nữ sẽ được giao hợp càng nhiều càng tốt. Những phần tử yếu kém chỉ được giao hợp với nhau. Tuy nhiên chỉ những hài nhi do những phần tử ưu tú sinh ra mới được nuôi dưỡng. Đó là phương pháp duy nhất để có một giống nòi ưu tú!"

Một xã hội như vậy cần phải được bảo vệ chống với kẻ thù bên trong lẫn bên ngoài. Cần phải sẵn sàng để chiến thắng. Xã hội của chúng ta lẽ

cố nhiên là hiếu hoà và giữ mức độ dân số phù hợp với những phương tiện sinh sống. Nhưng các nước láng giềng có thể thèm thuồng sự thịnh vượng này và đem quân qua cướp phá. Vì lẽ đó chúng ta sẽ có một giai cấp chiến sĩ sống một cuộc đời khắc kỷ giống như giai cấp lãnh đạo và cũng do dân chúng chu cấp. Đồng thời tất cả mọi biện pháp phải được thi hành để tránh chiến tranh. Nguyên do thứ nhất của chiến tranh là dân số quá đông, nguyên do thứ hai là sự buôn bán giữa các nước. Thật vậy, sự cạnh tranh trong lãnh vực buôn bán thật ra là một hình thức chiến tranh. Vì lẽ đó xã hội của chúng ta cần phải ở sâu trong đất liền để không có điều kiện phát triển ngoại thương. "Đại dương làm cho một quốc gia tràn ngập hàng hoá cùng với những kẻ làm tiền, những sự mua bán đổi chác nó làm cho con người quen với tánh tham lam và gian xảo. Nền ngoại thương đòi hỏi một hạm đội để bảo vệ, và hạm đội là mầm móng của chiến tranh. Trong tất cả các trường hợp, chiến tranh là trách nhiệm của một thiểu số trong khi đại đa số quần chúng là bạn. Hình thức chiến tranh tệ hại nhất là nội chiến, giữa người Hy lạp với người Hy lạp. Nếu tất cả các người Hy lạp biết đoàn kết thành một liên minh thì họ có thể tránh được sự đe dọa của ngoại bang.

Cơ cấu chính trị của chúng ta sẽ do một nhóm lãnh đạo, nhóm này được bảo vệ bởi các quân nhân và sau cùng là các nhóm người buôn bán,

làm kỹ nghệ, làm ruộng để nâng đỡ hai nhóm trên. Chỉ có nhóm thứ ba này mới được có cửa cải riêng, vợ chồng riêng, con cái riêng. Tuy nhiên các ngành thương mãi và canh nông sẽ do nhóm lãnh đạo điều khiển để tránh những trường hợp quá giàu hoặc quá nghèo, những người nào có cửa cải gấp 4 lần trung bình phải nộp số thặng dư cho nhà nước, việc cho vay nặng lãi bị cấm và tiền lời bị hạn chế. Chế độ cộng sản triệt để áp dụng cho giai cấp lãnh đạo không thể áp dụng cho giai cấp kinh tế. Đặc điểm của giai cấp này là tánh ưa vơ vét và cạnh tranh, chỉ có một số ít có tâm hồn cao thượng hơn, còn phần đông chỉ lo chỉ lo chạy theo món lợi thay vì phải chạy theo chân lý và lẽ phải. Những kẻ chạy theo tài lợi không đủ tư cách để trị nước và chúng ta hy vọng rằng nếu giai cấp lãnh đạo sống giản dị và làm việc hữu hiệu thì giai cấp kinh tế sẽ vui lòng chịu nhận sự lãnh đạo của họ. Nói tóm lại một xã hội lý tưởng là một xã hội trong đó mỗi giai cấp sống theo bản tính tự nhiên của mình và không giai cấp nào động chạm đến quyền lợi của giai cấp khác. Trái lại tất cả ba giai cấp đều phối hợp để hợp thành một xã hội điều hoà, một quốc gia công bình.

## 9. GIẢI PHÁP LUÂN LÝ

Chúng ta đã bàn về giải pháp chính trị. Nay giờ chúng ta sẵn sàng để trả lời câu hỏi đã đặt ra: - Công bằng là gì?

Trên đời này chỉ có ba vật đáng giá, đó là công bằng, mỹ thuật và chân lý. Trong ba ý niệm ấy, không có một ý niệm nào có thể định nghĩa được. Bốn trăm năm sau Platon, một viên chức La mã, Judea, cũng đặt ra câu hỏi: Sự thật là gì? Và ngày hôm nay các triết gia cũng không thể cho chúng ta biết mỹ thuật là gì?

Đối với ý niệm công bằng Platon cho chúng ta một định nghĩa như sau: Công bằng là có hoặc làm cái gì thuộc về ta. Định nghĩa này có vẻ làm ta thất vọng. Sau ba cuộc tham luận chúng ta chờ mong một định nghĩa huyền diệu. Định nghĩa của Platon diễn tả một cách giản dị rằng công bằng là mỗi người nhận được cái gì mình đã làm ra và làm công việc thích hợp với bản tính của mình nhất. Một người công bằng là một người ở đúng vị trí của mình, làm theo đúng bản tính của mình và trả lại cho xã hội những cái gì họ đã nhận của xã hội. Một xã hội gồm có những người công bằng là một xã hội điều hoà và hữu hiệu vì mỗi phần tử ở đúng vị trí của họ, làm theo đúng bản tính của họ giống như những nhạc khí trong một ban nhạc toàn hảo. Sự công bằng trong một xã hội là một yếu tố điều hoà sự di chuyển của các tinh tú trên bầu trời. Có công bằng xã hội mới có thể tồn tại. Nếu con người không giữ đúng vị trí của mình, nếu gai

cấp kinh tế áp đảo giai cấp lãnh đạo, nếu giai cấp quân nhân đòi cầm quyền thì sự điều hoà đã bị tổn thương, xã hội sẽ bị phân hoá và tan rã. Công bằng chính là sự phối hợp tuyệt hảo.

Đối với cá nhân, công bằng cũng là một sự phối hợp của những bản năng, mỗi bản năng giữ đúng vị trí của mình và làm đúng phận sự của nó. Mỗi một cá nhân là một sự phối hợp của các ước muốn, các tình cảm và các ý nghĩ. Nếu các yếu tố ấy được điều hoà thì cá nhân sẽ được tồn tại và thành công. Nếu các yếu tố ấy không giữ đúng vị trí của mình, nếu để tình cảm hướng dẫn hành động con người sẽ mất thăng bằng. Công bằng là sự ổn định của tâm hồn. Tâm hồn cần có công bằng cũng như thể xác cần có sức khoẻ. Tất cả sự xấu xa trên đời đều do sự thiếu điều hoà nghĩa là thiếu công bằng : giữa người và vũ trụ, giữa người và người, giữa những yếu tố trong tâm hồn của một người.

Theo Platon thì công bằng chẳng những là sức mạnh mà còn là sức mạnh điều hoà. Công bằng không phải là quyền lực của kẻ mạnh mà là sự điều hoà của toàn thể. Một người ra khỏi vị trí của mình có thể gặt hái một vài điều lợi, người cuối cùng họ sẽ bị chế tài một cách tự nhiên. Chiếc đũa của nhạc trưởng luôn luôn kéo những nhạc khí vào đúng âm điệu và tiết nhịp. Vị sĩ quan đảo Corse có thể muốn đặt châu Âu dưới một nền quân chủ chuyên chế nhưng cuối cùng ông bị đày ra một hòn đảo

hoang vắng và khi đó ông mới nhận thấy rằng ông chỉ là công cụ của tạo hoá.

Những ý niệm trên không có gì mới mẻ hoặc lạ lùng và chúng ta có thể nghi ngờ những lý thuyết tự cho là mới mẻ trong lãnh vực triết học. Chân lý có thể mỗi ngày khoác một bộ áo khác nhưng dưới bộ áo ấy chân lý luôn luôn không thay đổi. Trong lãnh vực luân lý, chúng ta không nên chờ đợi một cái gì mới lạ: tất cả các ý niệm luân lý đều quay xung quanh sự điều hoà của tập thể. Luân lý bắt đầu với tập thể, với sự tương quan, với sự tổ chức. Đời sống trong xã hội đòi hỏi sự nhượng bộ của một ít quyền lợi cá nhân để góp phần vào trật tự chung. Một xã hội sẽ được tồn tại nhờ khả năng hợp tác của những phần tử trong xã hội ấy. Còn sự hợp tác nào đẹp đẽ hơn khi mỗi cá nhân có thể làm việc theo đúng bản tính của mình, đó là mục tiêu mà tất cả các xã hội phải tìm đến. Đạo đức đối với Gia tô giáo là sự thương yêu kẻ yếu hèn, đối với Nietzsche là sự can đảm của kẻ mạnh, đối với Platon là sự điều hoà của tập thể. Rất có thể cả ba định nghĩa đều đúng và phải được phối hợp với nhau nhưng chúng ta có thể tự hỏi trong ba định nghĩa ấy, định nghĩa nào là căn bản?

## 10. PHÊ BÌNH

Chúng ta có thể nói gì về quốc gia lý tưởng của Platon? Một quốc gia như vậy có thể được thực hiện không? Nếu không thực hiện được hoàn toàn chúng ta có thể áp dụng một phần nào vào đời sống chính trị hiện nay không? Có nơi nào đã áp dụng lý tưởng của Platon hoặc toàn thể hoặc một phần nào không?

Câu hỏi chót trên đây có thể được trả lời một cách thuận lợi cho Platon: Trong suốt 1000 năm Âu châu bị đặt dưới quyền cai trị của một giai cấp không khác gì giai cấp cầm quyền lý tưởng mà Platon đã mô tả. Trong thời kỳ trung cổ người ta thường phân chia dân chúng thành 3 giai cấp : đó là giai cấp cần lao, giai cấp quân nhân và giai cấp giáo sĩ. Giai cấp sau cùng này, mặc dù chỉ là một thiểu số đã nắm trong tay tất cả quyền hành và đã cai trị một cách gần như tuyệt đối một phần nửa lãnh thổ Âu châu. Giai cấp giáo sĩ này được lên cầm quyền không phải do sự tấn phong của dân chúng mà chính là do công trình nghiên cứu học hỏi, nếp sống đạo đức và giản dị. Giai cấp giáo sĩ cũng không bị ràng buộc vì nếp sống gia đình và trong nhiều trường hợp họ được hưởng nhiều tự do trong vấn đề luyến ái mà Platon chủ trương nên dành cho giai cấp lãnh đạo. Nếp sống độc thân của giai cấp giáo sĩ là một yếu tố tâm lý rất thuận lợi: phần thì họ không bị cản trở bởi sự ích kỷ dành cho gia đình, phần thì dân

chúng coi họ như những con người đặc biệt đứng trên sự kêu gọi xác thịt.

Các thủ đoạn chính trị của giáo hội Thiên chúa giáo là sự áp dụng những huyền thoại mà Platon đã đề ra: Ý niệm về thiên đàng, địa ngục có những liên hệ mật thiết với những ý kiến trình bày trong cuốn Cộng hoà. Với một mớ lý thuyết như trên, dân chúng Âu châu đã được cai trị mà không cần dùng đến vũ lực, họ sẵn sàng chấp nhận sự cai trị ấy và không bao giờ đòi hỏi tham gia trực tiếp vào bộ máy chính quyền. Những giai cấp buôn bán và quân nhân, những nhóm lẻ tẻ ở địa phương, tất cả đều một lòng tùng phục La Mã. Giai cấp lãnh đạo thời ấy thật khôn khéo, họ đã xây dựng nên một tổ chức cai trị vững mạnh và lâu dài nhất thế giới.

Những giáo phái cai trị xứ Paraguay trước đây là những giai cấp lãnh đạo xứng đáng với lý tưởng của Platon. Đó là một giai cấp giáo phẩm thượng lưu vừa biết nhiều hiểu rộng, vừa có biệt tài ở giữa một đám đông dân chúng bán khai. Sau cách mạng tháng 10 năm 1917 những nhà lãnh đạo cộng sản ở Nga xô cũng sống cuộc đời mà Platon đã mô tả. Họ là một thiểu số cấu kết với nhau bằng một niềm tin mãnh liệt. Họ sợ sự khai trừ khỏi đảng hơn là sợ chết, hoàn toàn hiến thân cho đảng, chết vì đảng không khác gì các thánh tử đạo, họ sống một cuộc đời giản dị đơn sơ trong khi cầm quyền cai trị một nửa diện tích Âu châu.

Những ví dụ kể trên chứng tỏ rằng lý tưởng của Platon có thể thực hiện được và chính Platon cũng căn cứ lý thuyết của mình trên các nhận xét thực tế trong các cuộc du lịch của ông. Ông đã để ý đến giai cấp lãnh đạo thời ấy gồm một thiểu số giáo sĩ. Platon đã so sánh chính thể Ai cập với chính thể tại thành Athènes và cảm thấy Athènes còn nhiều khiếm khuyết. Tại nước Ý ông có dịp quan sát một nhóm lãnh đạo đúng theo chế độ cộng sản và ăn chay trường. Nhóm này cầm quyền khá lâu và khá vững. Ở Sparte ông cũng quan sát những điều kiện tương tự: Nhóm lãnh đạo ở đây sống một cuộc đời khắc khổ tập thể, họ rất chú trọng đến việc cải thiện nòi giống, chỉ những kẻ khoẻ mạnh can đảm thông minh mới được quyền lập gia đình và sinh con cái. Một tác giả đương thời tên là Euripides cũng đã chủ xướng một nếp sống cộng sản triệt để. Giải phóng nô lệ, sung công phụ nữ, bình định các lãnh thổ Hy lạp. Nói tóm lại, khi đề ra chương trình của mình Platon không coi đó là một chương trình hão huyền, xa vời thực tế.

Tuy nhiên, những kẻ chỉ trích Platon từ thời Aristote đến nay cũng đã đưa ra nhiều luận cứ đáng để ý, Aristote nói rằng những đề nghị của Platon đã xuất hiện nhiều lần trong lịch sử nhân loại. Nói rằng tất cả mọi người là anh em thật là một điều hay ho trên lý tưởng nhưng trên thực tế khi cho rằng tất cả mọi người là anh em thì mối thâm tình giữa những

người anh em thật sự không còn ý nghĩa nữa. Đối với vấn đề cộng sản cũng vậy, nó sẽ làm cho tinh thần trách nhiệm bị lu mờ. Khi tất cả của cải đều thuộc quyền sở hữu của tất cả mọi người thì sẽ không còn ai lo giữ gìn của cải ấy. Sau cùng, chế độ cộng sản bắt buộc dân chúng sống cuộc đời tập thể nghĩa là giết chết sự độc đáo cá nhân và sự tự do của đời tư, chỉ những kẻ giác ngộ mới có thể sống đời sống tập thể mà không gây ra những xích mích nan giải. Đem áp dụng lối sống ấy cho đại đa số quần chúng là một điều sai lầm; không thể bắt dân chúng sống theo mức sống đạo đức quá cao so với mức trung bình, không thể bắt dân chúng hấp thụ một nền giáo dục chỉ thích hợp với một thiểu số xuất chúng. Trái lại chúng ta phải nhắm đến một lối sống trung bình thích hợp với đại đa số quần chúng và một chính thể mà đại đa số có thể chấp nhận.

Những lời chỉ trích của Aristote, người học trò thông minh nhất của Platon, được nhiều triết gia hưởng ứng. Platon khinh thường sức mạnh của tập tục đã được xây dựng lâu đời như phong tục độc thê, ông không tiên liệu tánh ghen tuông tự nhiên của người đàn ông, tình mẫu tử của người đàn bà. Khi ông muốn phá vỡ đời sống gia đình, ông đã phá vỡ những điều kiện cho một nếp sống đạo đức. Chế độ cộng sản chẳng qua cũng chỉ là một chế độ gia đình được nói rộng cho toàn dân, khi đả kích

gia đình Platon không biết rằng ông đã phá vỡ nền móng của xã hội lý tưởng mà ông sắp xây cất.

Những lời chỉ trích kể trên không phải hoàn toàn xa lạ đối với Platon. Nếp sống cộng sản do ông chủ xướng không áp dụng đối với quảng đại quần chúng. Platon biết rằng chỉ một thiểu số giác ngộ mới đủ đức tính tinh thần để sống một cuộc đời lãnh đạo, chỉ những người lãnh đạo mới xem nhau như anh em, chỉ những người lãnh đạo mới từ bỏ quyền tư hữu. Đa số dân chúng còn lại được quyền sống theo các tập tục cổ xưa, họ được phép có của riêng, được phép sống xa hoa, được phép cạnh tranh, họ có thể sống với gia đình, chồng đâu vợ đó, mẹ đâu con đó v.v. Đối với giai cấp lãnh đạo họ phải có tinh thần danh dự và sự hanh diện của giai cấp, chính những yếu tố này cho phép họ sống cuộc đời khắc khổ tập thể. Đối với tình mẫu tử, chúng ta phải công nhận rằng tình này không mãnh liệt khi đứa trẻ chưa sinh ra hoặc chưa lớn, người mẹ trung bình chấp nhận đứa hài nhi sơ sanh không phải bằng sự vui mừng mà bằng sự nhẫn nhục. Tình mẫu tử không phải có ngay lúc đó mà chỉ lớn dần cùng với đứa con với sự săn sóc của người mẹ, nó trở thành một mối tình lớn khi đứa con trở thành sự đúc kết của công lao người mẹ.

Nhiều luận điệu chỉ trích khác dựa trên yếu tố kinh tế. Người ta trách Platon quá chú trọng đến sự phân chia giai cấp. Sự thật thì nguyên do của

sự phân chia là những mâu thuẫn kinh tế trong xã hội. Trong chính thể của Platon giai cấp lãnh đạo đã tự ý từ bỏ sự cạnh tranh để vơ vét của cải. Chúng ta có thể kết luận rằng giai cấp lãnh đạo của Platon là một giai cấp có quyền mà không có trách nhiệm chăng? - Không phải như vậy, họ có quyền chính trị và quyền điều khiển nhưng họ không có quyền lực kinh tế. Giai cấp kinh tế có thể từ chối cấp dưỡng nếu họ bất bình với giai cấp lãnh đạo, cũng như ngày nay quốc hội kiểm soát hành pháp bằng cách biểu quyết ngân sách. Một số người khác thắc mắc làm sao giai cấp lãnh đạo có thể giữ vững được quyền hành nếu không kiểm soát được những lực lượng kinh tế? Họ dựa vào lý thuyết của Hamilton và Marx cho rằng quyền lực chính trị chỉ là hình ảnh của kinh tế, quyền lực chính trị sẽ không còn gì một khi quyền lực kinh tế đã vào tay một nhóm khác như đã xảy ra tại Âu châu trong thế kỷ thứ 18.

Đó là một lý lẽ rất căn bản, tuy nhiên chúng ta thấy rằng quyền lực của giáo hội Thiên chúa giáo La Mã đã có một thời rất oanh liệt không phải nhờ thế lực của kim tiền mà nhờ vào sự tín ngưỡng của dân chúng. Quyền lực của giáo hội ngày xưa một phần là do ở trạng thái nông nghiệp: Những nhà nông thường dễ mê tín vì nghề nghiệp của họ tuỳ thuộc rất nhiều vào thiên nhiên. Khi các điều kiện kinh tế thay đổi, khi nền kinh tế kỹ nghệ bắt đầu thay thế cho nền kinh tế nông nghiệp, thì quyền lực của

giáo hội bắt đầu sút giảm. Quyền lực chính trị phải luôn luôn được điều chỉnh để ăn khớp với tình trạng kinh tế. Giai cấp cầm quyền của Platon không chóng thì chầy sẽ bị phụ thuộc vào giai cấp sản xuất đã nuôi dưỡng nó. Dù giai cấp cầm quyền nắm trong tay tất cả quân lực cũng không thoát khỏi sự lệ thuộc ấy. Quan niệm chính yếu của Platon có lẽ là muốn chứng minh rằng dù cho các lực lượng kinh tế quyết định chính sách quốc gia, những kẻ thi hành chính sách này phải là những nhà chuyên môn, không thể để những người thương gia, kỹ nghệ gia cầm quyền chính trị vì họ chưa được huấn luyện trong lãnh vực này.

Người ta thường chê trách rằng Platon chưa ý thức được sự đổi thay thăng trầm của tất cả các chế độ kinh tế, văn hoá cũng như chính trị : Ông phân loại người thành những giai cấp không khác gì nhà côn trùng học phân loại các côn trùng. Ông còn tạo ra các huyền thoại để bắt buộc dân chúng tin tưởng vào sự phân loại ấy. Quốc gia của Platon là một quốc gia thủ cựu, thuật chính trị của Platon thiếu sự tế nhị mềm dẻo, nó đề cao trật tự mà không đề cao sự tự do, nó thích cái đẹp nhưng không biết nuôi dưỡng các nghệ sĩ.

Platon chủ trương rằng những kẻ cầm quyền phải là những kẻ ưu tú nhất, ông còn thêm rằng những kẻ cầm quyền phải được huấn luyện chu đáo. Đó là hai ý kiến đã được đem ra bàn cãi và đã được áp dụng nhiều lần

trong lịch sử; sau cùng cần phải nói thêm rằng quốc gia lý tưởng của Platon không nhất thiết phải là một quốc gia trên thực tế, nó chỉ ẩn định đường hướng cho các quốc gia khác noi theo. Tuy nhiên đã có lần Platon muốn thực hiện một quốc gia lý tưởng : Đó là vào khoảng năm 384 tTL, Platon được một quốc vương mời làm cố vấn để thực hiện những cải cách sâu rộng. Platon nhận lời nhưng lẽ cố nhiên việc của ông không thành tựu vì quốc vương kia không muốn giảm bớt quyền hạn của mình. Tục truyền rằng Platon bị kết tội khi quân và bị đem bán làm nô lệ.

Những năm cuối cùng trong đời của Platon có thể gọi là những năm hạnh phúc. Môn đệ của ông nhiều người giữ địa vị cao trong xã hội. Ông được các môn đệ tìm đến vì ông luôn luôn giữ được tinh thần sáng suốt cởi mở thông cảm với tất cả mọi người. Năm 80 tuổi, Platon được một môn đệ mời đi dự đám cưới. Khi tiệc gần tàn Platon lui vào nhà trong để nằm nghỉ. Sáng sớm người ta đến thức ông dậy thì thấy rằng ông đã qua đời. Đám tang của ông được tổ chức rất trọng thể với rất nhiều người tham dự.

Nguồn: Will Durant. “Plato”. *Câu chuyện triết học (bản dịch của Trí Hải, Bửu Dính)*. NXB Văn Hóa Thông Tin. 2008.

## BÀI BA

---

# LÝ THUYẾT CỦA ARISTOTLE VỀ NHÀ NƯỚC TỐT NHẤT KHẨU HỮU

Tác giả: A.R.M. Murray

Dịch giả: Minh Anh

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

Aristotle sinh năm 348 trước CN, lúc Plato 43 tuổi, và mất năm 322 trước CN ở tuổi 62. Do đó khi Plato mất vào năm 347 trước CN thì ông 37 tuổi. Ông được gửi đến Athen lúc 18 tuổi để theo đuổi một nền học vấn cao cấp hơn, và đã trở thành thành viên của viện Academy của Plato trong 20 năm. Sau đó, ông dành 3 năm ở vùng Tiểu Á để theo đuổi các quan tâm khoa học của mình, đặc biệt là sinh vật học biển. Vào năm 343 trước CN, ông trở thành gia sư cho Alexander, hoàng tử của Macedonia và sau này là Alexander vĩ đại, lúc đó mới chỉ là cậu bé 13 tuổi. Tuy nhiên, không có bằng chứng cho thấy ông có bất cứ ảnh hưởng nào đến tính cách của Alexander. Tác phẩm *Chính trị học* cho thấy rõ ràng rằng, ông không thích bất cứ dạng độc tài nào, và giống như Plato, ông nghĩ rằng

thành bang nhỏ, không chứa các tham vọng chính trị, có thể cung cấp điều kiện thuận lợi nhất cho một cuộc sống tốt lành. Một điều cũng rất đáng chú ý là Aristotle chưa bao giờ đề cập đến các cuộc chính phạt vĩ đại của học trò của mình ở bất cứ đâu trong các tác phẩm của ông – chắc chắn bởi vì ông có ít thiện cảm với chúng, và không xem chúng là mẫu mực về cách mà nhà cai trị sử dụng quyền lực của họ.

Khi Alexander được tuyên bố trở thành quốc vương của Macedonia bởi những kẻ giết chết cha ông vào năm 336 trước CN, Aristotle quay trở lại Athens. Lúc này chức chủ tịch của viện Academy, vốn do Speusippus đảm nhiệm sau khi Plato qua đời, đang bỏ trống, nhưng Aristotle không được lựa chọn để kế nhiệm Speusippus. Có thể do ông cảm thấy bị xúc phạm, nên vào năm 335 trước CN, ông mở một trường đối địch được biết đến với cái tên là Lyceum, và có một số thành viên của viện Academy đi theo ông. Trong hai mươi năm tiếp theo ông hoàn toàn chìm đắm trong công việc của mình ở Lyceum, và dần dần phát triển một truyền thống giảng dạy của riêng mình, khác với truyền thống của Plato tại viện Academy bằng cách chọn sinh học và lịch sử chứ không phải toán học là một học chủ yếu.

Tác phẩm *Chính trị học*, giống như các tác phẩm khác của Aristotle, ở dạng khảo luận, chứ không phải dạng đối thoại, và văn phong của nó hoàn

toàn khác với văn phong trong các đối thoại của Plato. Điều này được giải thích bởi sự kiện là, trong khi các ghi chú bài giảng của Plato đã bị thất lạc, thì nhiều tác phẩm của ông vẫn còn tồn tại. Trái lại, các tác phẩm của Aristotle hầu như đã bị thất lạc, nhưng rất nhiều những ghi chú bài giảng của ông còn tồn tại. Các học giả đồng thuận một cách phổ biến rằng “các tác phẩm” của Aristotle mà chúng ta biết, thực chất là các bản thảo giảng dạy của ông được các sinh viên của ông biên tập sau khi ông mất.

Lập luận trong tác phẩm *Chính trị học* hoàn toàn không nhất quán, và nhiều học giả quy điều này cho sự kiện là, chắc chắn nó được biên soạn trong khoảng thời gian khi mà ảnh hưởng của các lời dạy của Plato đối với tư tưởng của Aristotle đang dần yếu đi. Do đó, Sabine, theo sau Jaegar, đưa ra giả thiết là quyển II, III, VII, và VIII quan tâm chủ yếu đến các lý thuyết về nhà nước lý tưởng, được viết ngay sau khi Plato mất, năm 347 trước CN; trong khi quyển IV, V, VI quan tâm chủ yếu đến việc nghiên cứu các nhà nước thực tế và các điều kiện kiểm soát sự ổn định của chúng, đã không được viết cho đến một số năm sau khi viện Lyceum được mở vào năm 335 trước CN. Cuối cùng, giả thiết này gợi ý là, quyển I được viết sau cùng, và được dự định như là một sự giới thiệu cho toàn bộ khảo luận. Một điều chắc chắn là, trong các quyển II, III, VII, và VIII Aristotle quan tâm chủ yếu đến việc miêu tả nhà nước lý tưởng; trong khi trong các

quyển IV-VI ông thừa nhận rằng lý tưởng chính trị thay đổi từ nhà nước này đến nhà nước khác, và cho rằng bổn phận của chính phủ là phải thừa nhận rằng lý tưởng chính trị hoàn toàn có thể là bất cứ dạng thức nào mà nó có thể có.

Ngoài lĩnh vực triết học theo nghĩa chặt, thì Plato quan tâm chủ yếu đến toán học, còn Aristotle đến sinh học, và triết học chính trị của họ phần nào phản ánh sự khác nhau này. Plato tin rằng trong chính trị có thể thiết lập các nguyên tắc với sự chính xác và chắc chắn của toán học, song Aristotle lại tin rằng trong chính trị, cũng như trong sinh học, các nghiên cứu kinh nghiệm được tiến hành một cách thận trọng và kiên nhẫn là cách duy nhất để đạt được những sự tổng quát hóa tin cậy. Plato tin rằng việc hiểu các mô thức của sự tốt lành sẽ cho biết một cách chính xác cộng đồng nên được tổ chức và quản lý như thế nào, trong khi Aristotle tin rằng việc tổ chức đúng đắn của bất cứ thành bang cụ thể nào chỉ có thể được khám phá ra thông qua các nghiên cứu thận trọng về các đặc điểm khác nhau của nó. Dù thế nào, đây là điều mà ông đã nói trong những trang nhất quán nhất nằm trong những quyển giữa vừa đề cập đến (quyển IV, V, và VI). Trong những quyển sách được cho là được viết trước tiên (quyển II, III, VII, VIII) ông đưa ra một số phát biểu ẩn chứa một khái niệm về nhà nước lý tưởng khá tương tự với lý thuyết của Plato; nhưng

nếu đúng là các quyển IV, V, VI được viết khoảng 15 năm sau thì ta có lý khi tin rằng chúng trình bày với chúng ta những tư tưởng chín chắn và suy xét hơn của ông về lý thuyết chính trị.

## **Quan niệm của Aristotle về bản chất**

Trong quyển I (như đã nói, chắc chắn là quyển được viết cuối cùng trong tác phẩm *Chính trị học*) Aristotle giải thích ý nghĩa mới lạ mà ông hiểu về từ “bản chất” và vai trò quan trọng mà khái niệm đó chiếm giữ trong lý thuyết chính trị của ông. Ông hiểu từ này theo nghĩa rất khác với các nhà Sophist. Với họ (các nhà Sophist), nó có nghĩa các đặc điểm khách quan và vĩnh cửu của cái thực tồn độc lập, tương phản với các niềm tin và các tục lệ hay thay đổi và mang tính chủ quan của cá nhân cũng như cộng đồng; còn đối với Aristotle “bản chất” về cơ bản là một khái niệm sinh vật học. Theo lời của ông:

“Bản chất của một sự vật là mục đích của nó. Vì mỗi sự vật là gì khi nó phát triển đầy đủ, chúng ta gọi là bản chất của nó, dù chúng ta đang nói về một con người, một con ngựa, hay một gia đình.”

Do đó, đối với Aristotle bản chất của sự vật không phải là thứ nó là nhưng là thứ nó *có khả năng trở thành*. Bản chất của nó không phải là một

khái niệm tĩnh mà là một khái niệm đang phát triển. Và cũng như trong sinh vật học “bản chất” của một cái hạt chỉ có thể khám phá ra thông qua việc quan sát sự phát triển của nó, vì vậy trong chính trị bản chất của thành bang chỉ có thể khám phá ra thông qua quan sát sự phát triển và các xu hướng của nó. Trong thực tế, điều này có nghĩa là phải nghiên cứu lịch sử của nó và quan sát các xu hướng chi phối của nó, dù nó là chính phủ quý tộc hay chính phủ dân chủ, dù hướng tới một nền kinh tế đang mở rộng hay ổn định, và vân vân.

Sau khi định nghĩa bản chất của sự vật như là “mục đích” của nó. Aristotle thêm một mệnh đề quan trọng là, “nguyên nhân và mục đích cuối cùng của một sự vật là những gì tốt lành”. Với điều này, dường như ông muốn nói rằng, mục đích được trù định trong sự phát triển của một sự vật nhất thiết là một mục đích tốt lành. Tuy nhiên ta không rõ liệu mệnh đề này được dự định là phân tích hay tổng hợp – liệu Aristotle ám chỉ rằng “bản chất” hay mục đích được trù định của một sự vật là điều mà được hiểu là “sự tốt lành” của nó, hay liệu ông chỉ nói rằng mục đích, trong thực tế, luôn được đặc trưng bởi cái tốt lành. Có nhiều đoạn trong tác phẩm *Chính trị học* gợi ý rằng, Aristotle thừa nhận một tiêu chuẩn của các giá trị đạo đức hoàn toàn phân biệt với các xu hướng tự nhiên của thành bang, và xem nó là vĩnh cửu và độc lập. Nhưng trong các đoạn văn

mà ông nói về “bản chất” như là *ipso facto* “sự tốt lành”, dường như ông ám chỉ các thuật ngữ này là đồng nghĩa, rằng, theo cách hiểu của ông về từ này, thì “bản chất” được hiểu là “cái tốt lành”, nghĩa là sự đạt được mục đích được trù định của một tổ chức, là cái tốt lành tối cao của nó và định nghĩa tiêu chuẩn qua đó sự tiến hóa thực sự của nó được chấp thuận hay chỉ trích.

Tuy nhiên, sẽ không đúng khi nói rằng tác phẩm *Chính trị học*, như một toàn bộ, biện minh cho cách giải thích này về khái niệm đạo đức của Aristotle. Hầu hết sự đề cập của ông đến chủ đề gợi ý rằng ông chấp nhận một lý thuyết “phi tự nhiên” về đạo đức, dù đồng thời ông thừa nhận tính tương đối của các phán đoán đạo đức đối với các hành động hay hoàn cảnh được phán đoán và tính không khả thi về mặt logic để đưa ra các phán đoán này nếu không có tri thức về các đặc điểm của hành động hay hoàn cảnh đang được bàn đến. Theo nghĩa hiện đại, điều này có nghĩa là ông xem các phán đoán đạo đức là có tính tổng hợp, và do đó nghĩ rằng không thể khám phá ra các chân lý đạo đức mà không có tri thức về hoàn cảnh cụ thể thể hiện chúng.

Sau khi định nghĩa ý nghĩa mà ông sử dụng với từ “bản chất”, Aristotle cho rằng “hiển nhiên rằng nhà nước là một sự sáng tạo của tự nhiên, và con người từ bản chất là một động vật chính trị”. Vì “bằng chứng cho thấy

nhà nước là một sự sáng tạo của tự nhiên và có trước cá nhân, là cá nhân, khi đứng biệt lập, không thể tự cung tự cấp; và do đó anh ta phải là một bộ phận trong mối quan hệ với cái tổng thể<sup>3</sup>.

Ở đây Aristotle đang diễn đạt điều mà được xem như là Lý thuyết hữu cơ về nhà nước. Nó được gọi như vậy bởi vì nó hiểu về nhà nước như một tổ chức hữu cơ. Theo lý thuyết này, nhà nước không là một tập hợp đơn thuần của các bộ phận mà là một sự kết hợp hữu cơ giữa chúng, vì vậy không bộ phận nào có thể như nó đang là nếu nó tách rời với phần còn lại. Đặc điểm căn bản của một tổ chức hữu cơ được minh họa đơn giản nhất là cơ thể con người. Đó là (a) các bộ phận (ví dụ như trái tim, hay chân) không thể tồn tại như nó là khi tách rời khỏi cơ thể; (b) và sức khỏe của toàn bộ phụ thuộc vào sức khỏe của các bộ phận và ngược lại; và (c) một số bộ phận (ví dụ như trái tim) có chức năng quan trọng hơn so với các bộ phận khác (ví dụ như ruột thừa). Theo lý thuyết hữu cơ, tất cả những điều này đúng cho một xã hội chính trị. Nó không đơn thuần là một tập hợp của các cá nhân, nhưng có một sự thống nhất hữu cơ của riêng nó. Ví lý do này, không tồn tại sự xung đột thực sự giữa lợi ích của nó và lợi ích đúng đắn của các thành viên cấu thành nó. Và, cuối cùng, các thành viên khác nhau, hay các tầng lớp khác nhau có các chức năng khác nhau để thực hiện cũng như các mức độ quan trọng khác nhau.

## **Tính tương đối của các tiêu chuẩn đạo đức**

Một trong những gợi ý quan trọng nhất trong lý thuyết của Aristotle là các tiêu chuẩn đạo đức của một xã hội liên quan đến bản chất của xã hội và, vì vậy có thể thay đổi từ cộng đồng này tới cộng đồng khác. Do đó Aristotle nói:

Luật pháp, khi nó tốt đẹp, phải là tối cao....Nhưng luật pháp tốt là gì thì vẫn chưa được giải thích rõ ràng; khó khăn cũ vẫn còn đó. Tốt hay xấu, công bằng hay bất công của luật pháp thay đổi theo hiến pháp của nhà nước.

Không giống Plato, người tự đặt ra nhiệm vụ đi miêu tả nhà nước lý tưởng, Aristotle tin rằng nhà nước tốt nhất khả hữu có thể mang các dạng khác nhau. Ông không nghĩ sẽ là đúng đắn khi khẳng định một nguyên tắc phổ quát là, quyền lực của chính quyền luôn luôn được thực thi tốt nhất bởi một người hay một nhóm người, hay cả cộng đồng. Bất cứ khả năng nào trong số những khả năng này có thể trở thành dạng chính quyền tốt nhất, và cũng rất có thể là bất cứ khả năng nào trong số những khả năng này có thể trở thành dạng chính quyền tệ nhất. Một chính quyền tốt hay xấu không phụ thuộc vào việc nó được cai trị bởi một người, một nhóm người, hay cả cộng đồng, nhưng phụ thuộc cách mà nó

cai trị. Sẽ là một chính quyền tốt, nếu nó cai trị vì lợi ích cộng đồng, và sẽ là một chính quyền xấu nếu nó cai trị vì lợi ích của chính kẻ cai trị. Nguyên tắc này bắt nguồn từ lý thuyết hữu cơ, vì theo lý thuyết đó lợi ích của cái tổng thể thì quan trọng hơn lợi ích của bất cứ bộ phận hay nhóm bộ phận cấu thành nó. Thực vậy, vì cái sau là bộ phận hữu cơ của cái tổng thể, nên lợi ích *đúng đắn* của nó phải đồng nhất với lợi ích của cái toàn bộ.

### Các dạng chính quyền tốt và xấu

Aristotle phân loại các dạng chính quyền khác nhau dựa theo việc quyền lực của chính quyền được thi hành bởi một người, hay một nhóm người, hay bởi tất cả mọi người, và theo việc chính quyền hướng đến thúc đẩy lợi ích chung (một chính quyền tốt) hay thúc đẩy lợi ích riêng của tầng lớp cai trị (chính quyền xấu). Sự phân loại này dựa trên hai nguyên tắc như sau:

	Chính quyền tốt	Chính quyền xấu
Chính quyền do một người cai trị	Quân chủ	Chuyên chế

Chính quyền do số ít cai trị	Quý tộc	Đầu sỏ
Chính quyền do số nhiều cai trị	Polity hay chính quyền hợp hiến	Dân chủ

Aristotle tóm tắt những khuyết điểm của các chính quyền xấu như sau:

Chuyên chế là dạng chính quyền quân chủ mà chỉ quan tâm đến lợi ích của ông vua; đầu sỏ chỉ quan tâm đến lợi ích của người giàu; dân chủ chỉ quan tâm đến lợi ích người nghèo; không có chính quyền nào trong số này vì lợi ích tốt đẹp chung của cả cộng đồng.

Aristotle chỉ ra rằng, trong thực tế, chính quyền do số ít cai trị là chính quyền của người giàu, và chính quyền do số nhiều cai trị là chính quyền của người nghèo vì, “ở mọi nơi người giàu là số ít và người nghèo là số nhiều”. Ông nghĩ rằng sự khác nhau chính giữa đầu sỏ và dân chủ nằm trong các quan niệm khác nhau của họ về sự công bằng. Chính quyền dân chủ tin rằng mọi người bình đẳng và do đó phải có các quyền chính trị như nhau, trong khi chính quyền đầu sỏ tin rằng những quyền này phải tỉ lệ với sự giàu có. Aristotle nghĩ các quan niệm khác nhau về công bằng này phản ánh sự đánh giá thiên vị của con người, tức họ chỉ quan tâm

thúc đẩy lợi ích của riêng họ, và lờ đi một nguyên tắc căn bản là, “một thành bang tồn tại là vì một đời sống tốt lành, chứ không chỉ vì một đời sống đơn thuần”. Ông kết luận, các quyền chính trị nên được trao cho con người tỉ lệ với sự đóng góp mà họ mang lại cho các mục đích đạo đức của thành bang, một trong những mục đích này là, lợi ích chung (phân biệt với lợi ích riêng) phải là đối tượng của mọi hành động chính trị.

Tiếp theo Aristotle xem xét liệu số ít hay số nhiều có khả năng cai trị tốt hơn. Ông nhận ra rằng số ít có khả năng sở hữu năng lực vượt trội hơn, nhưng ông cũng nhận thấy có những sự thuận lợi khi số nhiều cai trị vì các chính sách của họ phản ánh đa dạng quan điểm hơn, do đó ít có khả năng ủng hộ các chính sách sai lầm hơn so với sự cai trị của số ít. Điều này không có nghĩa rằng trong một chính quyền hợp hiến không có chỗ cho chuyên gia, nhưng nó có nghĩa là trong một thể chế như vậy anh ta không phải là người phán quyết cuối cùng đối với công việc của mình. Chuyên gia là cần thiết để xây dựng và áp dụng các chính sách, nhưng người dân, những người mà các lợi ích mà chính sách hướng đến, phù hợp hơn trong việc đánh giá chính sách đó có tốt hay không so với anh ta. Aristotle minh họa nguyên tắc này bằng một sự tương tự đơn giản:

Có những thứ nghệ thuật mà các sản phẩm của nó không  
được đánh giá chỉ bởi, hay tốt nhất bởi chính người nghệ

sĩ.... Những người sử dụng, hay nói cách khác, những ông chủ của ngôi nhà, thậm chí là người đánh giá tốt hơn người xây dựng, cũng như người lái thuyền thì đánh giá về bánh lái tốt hơn người tạo ra bánh lái, và khách thì đánh giá về thức ăn của buổi tiệc tốt hơn người nấu ăn cho buổi tiệc.

Nguyên tắc cho rằng “khách đánh giá về thức ăn của buổi tiệc tốt hơn người nấu ăn cho buổi tiệc” trở thành nguyên tắc cơ bản của nền dân chủ hiện đại. Các cộng đồng hiện đại quá rộng lớn để có thể áp dụng kiểu chính phủ toàn dân, vốn là dạng chính phủ dân chủ mà Plato biết và chỉ trích, họ cũng không cho rằng đó là dạng chính phủ đáng mong muốn ngay cả khi những khó khăn này có thể vượt qua bằng một số dạng trưng cầu ý dân. Sự cần thiết của các chuyên gia trong việc hình thành và thực thi các chính sách được thừa nhận phổ biến, nhưng những người dân chủ đòi hỏi phải có quyền tối cao trong việc chấp thuận hay bác bỏ chính sách đó, và lựa chọn những người lãnh đạo khác nếu họ thấy không hài lòng với các thành tích của chính quyền hiện hành của họ.

Khi thảo luận về sự khác nhau giữa các dạng chính quyền tốt và xấu Aristotle hướng sự chú ý tới một nguyên tắc căn bản khác mà ngày nay được xem như là thiết yếu trong một nhà nước dân chủ. Đó là nguyên tắc

*cai trị với sự đồng thuận.* Do đó, ông nói về các chính phủ tồi: Chúng là chuyên chế, trong khi thành bang là một cộng đồng của những người tự do. Với điều này, ông muốn nói rằng một chính phủ tốt, vốn nỗ lực thúc đẩy lợi ích của toàn thể cộng đồng, sẽ nhận được sự đồng thuận của toàn thể người dân, trong khi một chính phủ nỗ lực để thúc đẩy lợi ích của một nhóm đặc biệt trong xã hội sẽ thấy rằng nó cần phải cai trị phần còn lại của cộng đồng với các biện pháp chuyên chế. Điều này rõ ràng đúng trong thực tế, vì trong các nền dân chủ hiện đại thành công nhất, thì có một ý thức về lợi ích chung trong các tầng lớp khác nhau, và chính phủ tìm cách để đạt được một sự thỏa hiệp có thể chấp nhận được khi lợi ích của các tầng lớp khác nhau xung đột. Mặt khác, khi các lợi ích của các giai tầng xung đột dữ dội, và chính phủ đồng nhất rõ ràng chính sách của nó với lợi ích của một trong các tầng lớp này, thì nền dân chủ thường có xu hướng nhường chỗ cho chính quyền bằng bạo lực.

Aristotle tin rằng một trong những sự bảo vệ quan trọng nhất chống lại các dạng chính quyền xấu là sự tôn trọng đối với luật pháp. Luật này không được tìm thấy bằng một sự trực nhận của một ít thiên tài như Plato nghĩ, mà được khám phá dần dần thông qua kinh nghiệm. Ít nhất đó là quan điểm của Aristotle khi ông diễn đạt tư tưởng chín chắn nhất của ông. Khi ông bị ảnh hưởng bởi lời dạy của Plato thỉnh thoảng ông

viết luật là thứ gì đó mà đứng ngoài và độc lập với thành bang. Do đó ảnh hưởng của Plato là rõ ràng ở cuối quyển III, nơi Aristotle nói rằng nếu có thể tìm thấy một con người có một đức hạnh hoàn hảo thì hoàn toàn đúng khi trao cho anh ta quyền lực tối cao. Đây là một sự khẳng định rằng lý thuyết của Plato trong tác phẩm Cộng hòa sẽ được biện minh chỉ nếu có một con người có đức hạnh hoàn hảo. Trái lại, nếu các lý tưởng chính trị có thể được định nghĩa theo sự phát triển “tự nhiên”, thì luật nhất thiết phải thay đổi theo hoàn cảnh của cộng đồng áp dụng nó.

### **Phân tích của Aristotle về các nhà nước hiện thực**

Trong quyển IV, Aristotle hướng sự chú ý của mình đến bản chất của các nhà nước hiện thực vì, như ông nói, nhà nước tốt nhất thường không thể đạt được và do đó các chính khách không chỉ phải quen thuộc với điều gì là tốt nhất trong trừu tượng, tức là về mặt lý thuyết, mà còn với điều gì là tốt nhất theo hoàn cảnh, tức là trong thực tế. Quyển IV, V, và VI được dành để khảo sát về các nhà nước nhà nước tốt nhất trong thực tế trong các hoàn cảnh khác nhau, và tạo thành một nghiên cứu kinh nghiệm vốn là nền tảng thiết yếu cho các chính sách tốt, nếu bất cứ giả định trong lý thuyết hữu cơ của Aristotle là đúng. Vì theo những giả định này, thể chế tốt nhất cho một thành bang cụ thể có thể được quyết định chỉ sau khi có

một nghiên cứu về lịch sử, truyền thống, hoàn cảnh kinh tế và địa lý của nó, và vân vân. Trong những cuốn sách này, Aristotle chấp nhận những hàm ý trong học thuyết của ông là, mục đích tự nhiên của một thành bang là sự hoàn hảo của nó, và dường như ông xem mục đích tự nhiên này như là một điều kiện ổn định và hài hòa trong đó các cá nhân và nhóm chiếm các vị trí họ phù hợp nhất với họ.

## Bảo vệ chế độ nô lệ

Giống Plato, và cũng như là một ẩn ý tự nhiên của lý thuyết hữu cơ, Aristotle thừa nhận rằng các tầng lớp công dân khác nhau có các bổn phận với giá trị và tầm quan trọng khác nhau. Do đó, ông thấy không có gì mâu thuẫn trong các nguyên tắc của ông, khi nó bảo vệ các thiết chế nô lệ đương thời, thiết chế được mọi người trong xã hội Hi lạp cổ đại chấp nhận như là một bộ phận thông thường và thiết yếu của đời sống xã hội. Ông bảo vệ chế độ nô lệ trên cơ sở là, “từ khi sinh ra, một số được định sẵn phải tuân phục, và một số phải cai trị”. Ông thừa nhận rằng, đôi khi một ông chủ có thể được thấy đang sống trong điều kiện nô lệ, nhưng ông phủ nhận rằng điều này có thể dùng làm cơ sở để chỉ trích chế độ nô lệ nói chung. Nó chỉ cho thấy rằng các cá nhân không luôn luôn được tìm thấy trong giai cấp riêng của họ. Ông thừa nhận rằng con người vốn dĩ

phân chia thành hai giai cấp – những người sở hữu lý tính và những người không sở hữu nó và chỉ có thể tôn kính nó. Theo quan điểm của ông, những người nô lệ tự nhiên chỉ có khả năng của một dạng tồn tại thấp hơn, và không có khả năng đảm nhận các trách nhiệm của người công dân. Thực vậy, họ chẳng khác gì hơn là các công cụ sống.

Niềm tin của Aristotle vào sự thấp kém cổ hũu của một phần lớn con người tương phản hoàn toàn với niềm tin hiện đại về các quyền của con người, tuy nhiên nó khác về mức độ hơn là về bản chất từ các giả định về sự bất bình đẳng nội tại mà, trong dạng thức này hay dạng thức khác, là chung trong tầm nhìn chính trị và xã hội của mọi cộng đồng thực tế. Hơn nữa, ngay cả thế giới hiện đại cũng là ví dụ về sự phân biệt chủng tộc mà được bảo vệ về cơ bản bởi cùng những luận điểm được đề nghị bởi Aristotle. Có một số sự bảo chữa về mặt đạo đức cho sự phân biệt này, nhưng các triết gia kinh nghiệm sẵn sàng chấp nhận nó như là hệ quả tự nhiên của các điều kiện kinh tế và xã hội trong đó những sự phân biệt như vậy đã chứng tỏ sự thuận lợi đối với những người sở hữu đặc quyền đặc lợi. Và ngay cả những ai chấp nhận những sự phân biệt khách quan về mặt đạo đức có thể xem sự giải thích nhân quả này về sự tha thứ cho sự bất bình đẳng chính trị là rất hợp lý.

## **Đời sống lý tưởng**

Sự chấp nhận của Aristotle đối với chế độ nô lệ có quan hệ gần gũi với khái niệm của ông về đời sống lý tưởng. Ở điểm này ông hiểu hoàn toàn khác với Plato, người nghĩ rằng đời sống lý tưởng là đời sống mà đóng góp cho sự thịnh vượng của cộng đồng, dù là người sản xuất, hay quân nhân hay người lãnh đạo. Và thực vậy, đó là hàm ý của một lý thuyết hữu cơ, vì nó gợi ý rằng sự thịnh vượng của cái toàn thể quan trọng hơn, và đảm bảo cho thịnh vượng của cái bộ phận. Nhưng trong quyển VII của tác phẩm *Chính trị học*, Aristotle ủng hộ quan điểm cho rằng đức hạnh cao nhất không nằm trong hành động mà trong sự trầm tư, không trong sự thực hành quyền lực mà trong sự theo đuổi chân lý. Đối với cách sống như vậy sự nhàn rỗi là hoàn toàn cần thiết. Không ai bị lôi cuốn vào công việc vất vả của việc quản lý thực tiễn có thể đồng thời tham dự vào sự theo đuổi chân lý, điều mà vừa là giá trị tối cao trong chính nó, vừa là giá trị gián tiếp nếu các nguyên tắc đúng đắn được áp dụng trong đời sống thực tế. Từ đây, những ai có khả năng trí tuệ cao nhất phải được trao cho thời gian và sự tự do để theo đuổi chúng mà không bị làm đứt quãng, và các nhu cầu thực tiễn của họ được cung cấp bởi những ai không có khả năng theo đuổi trí tuệ này.

Aristotle khẳng định mạnh mẽ rằng các hoạt động trí tuệ có giá trị cao nhất. Vì đời sống thực tế bao gồm các hoạt động, là phương tiện đối với mục đích của cuộc sống, bao gồm sự đảm bảo thức ăn, nơi ở, quần áo, an ninh cá nhân và tài sản... nhưng sự đạt được những thứ này không trả lời cho câu hỏi về mục đích tối hậu của cuộc đời. Aristotle tin rằng mục đích tối hậu của cuộc sống là yêu thích những sự theo đuổi có giá trị nội tại, mà không đơn thuần là phương tiện cho cái gì có giá trị nội tại. Theo quan điểm của Aristotle, các hoạt động như yêu mến âm nhạc, theo đuổi tri thức là có giá trị nội tại, trong khi sự đạt được đơn thuần những điều kiện thiết yếu của cuộc sống không có giá trị tự thân, nhưng nhận được giá trị của chúng từ việc là điều kiện thiết yếu cho các hoạt động cao hơn.

## Lý thuyết giáo dục

Lý thuyết giáo dục của Aristotle được trình bày trong chương 13-17, quyển VII, và quyển VIII trong tác phẩm *Chính trị học*. Giống như Plato, ông tin rằng giáo dục về cơ bản có một chức năng dân sự: các công dân phải được khuân đúc để phù hợp với dạng chính quyền mà anh ta sống. Hơn nữa, “việc đào tạo những thứ, vốn là lợi ích chung, nên giống nhau cho tất cả”. Từ đây giáo dục người trẻ phải là trách nhiệm của nhà nước và không nên để vào tay giới tư nhân.

Sự thảo luận của Aristotle về các mục đích của giáo dục bị chi phối thông qua sự phân biệt giữa phương tiện và mục đích, giữa hành động và điều mà hành động tìm cách hướng đến. Khi mục đích của tất cả hành động là sự nhàn rỗi, thì Aristotle nghĩa rằng việc sử dụng đúng sự nhàn rỗi là mục đích tối cao của giáo dục, dù nó cũng là tự nhiên để bao gồm những theo đuổi mà là các phương tiện cần thiết để đạt được những mục tiêu này.

Theo ngôn ngữ hiện đại, Aristotle đang nói rằng giáo dục không nên bị giới hạn tới sự giáo dục nghề nghiệp, nhưng nên bao gồm các hoạt động, như là soạn và thưởng thức âm nhạc và theo đuổi tri thức một cách vô tư, vốn có giá trị tự thân và không đơn thuần là phương tiện cho các mục đích xa hơn. Và ông đặc biệt nhấn mạnh rằng “sự tiêu khiển” đơn thuần không phải là một công việc đúng đắn cho lúc nhàn rỗi vì nó không có giá trị tự thân nhưng đơn thuần đạt được giá trị thông qua phục vụ như là một sự giảm bớt căng thẳng do công việc gây ra.

Aristotle không hoàn thành hứa hẹn nghiên cứu chi tiết dạng giáo dục nào sử dụng đúng đắn sự nhàn rỗi, nhưng rõ ràng ông xem việc biên soạn và thưởng thức âm nhạc và khoa học và nghiên cứu triết học là phương pháp thích hợp để yêu thích nó. Quan niệm của ông về các giai đoạn giáo dục đầu rất giống với của Plato. Ông nhấn mạnh tầm quan trọng của việc

ảnh hưởng lên trẻ con các câu truyện, bức tranh, bản nhạc đúng đắn. Ông tin rằng giáo dục trước tiên phải hướng đến việc rèn luyện thân thể, và thứ hai là tới việc kiểm soát các ham muốn, tức là đào tạo tính cách, và cuối cùng là tới sự phát triển tinh thần. Cái sau là mục đích tối cao mà sự giáo dục của các giai đoạn đầu hướng tới: Phải quan tâm thể xác trước tâm hồn...

Sự khác nhau giữa lý thuyết giáo dục của Plato và Aristotle là tinh vi nhưng quan trọng, và khởi nguồn trong niềm tin của Aristotle là “luôn luôn tìm kiếm sự hữu ích sẽ không trở thành một tâm hồn tự do và cao quý”. Đối với Plato, mục đích của giáo dục là làm cho cá nhân đóng góp cho đời sống cộng đồng, dù anh ta là những người sản xuất, chiến binh, hay người lãnh đạo. Do vậy ngay cả sự giáo dục cao hơn mà những người lãnh đạo theo đuổi về cơ bản cho mục đích đạt được một tầm nhìn chính xác hơn về các nguyên tắc đạo đức qua đó các hoạt động như vậy được hướng dẫn. Nhưng Aristotle hiểu về mục đích tối cao của giáo dục ở góc độ cá nhân nhiều hơn. Ông thừa nhận rằng nó cần thiết, trong giai đoạn thứ nhất, để tạo ra những công dân, những người đóng góp cho sự hình thành một xã hội ổn định và hài hòa; nhưng ông xem điều này đơn thuần là phương tiện để làm cho xảy ra các hoạt động vô tư và cao hơn vốn có một giá trị nội tại.

## **Đánh giá lý thuyết chính trị của Aristotle**

Chủ đề trong tác phẩm Chính trị học của Aristotle không dựa trên bất cứ ý tưởng trung tâm và giản đơn nào giống như chủ đề xuyên suốt tác phẩm Cộng hòa của Plato, và ta không thể xác định các nguyên tắc trong triết học chính trị của ông với một chủ đề nhất quán và giản đơn. Một phần là do thực tế là Chính trị học được biên soạn trong giai đoạn khoảng 15 năm khi tư tưởng của Aristotle dần dần trở nên độc lập hơn với tư tưởng của thầy ông. Nhưng một điểm quan trọng hơn cần lưu ý là, khi Aristotle đạt được sự độc lập này với Plato, ông thấy chính mình bị thúc ép bác bỏ quan niệm duy lý để ủng hộ một quan niệm duy nghiệm về các ý tưởng chính trị. Trong tác phẩm Cộng hòa những ý tưởng như vật được đồng nhất với các nguyên tắc tiên nghiệm, trong khi trong quyển I của tác phẩm Chính trị học chúng được đồng nhất với các quy luật quy định sự phát triển tự nhiên của một xã hội chính trị.

Nhưng đã nói, Aristotle chấp nhận một quan điểm mà phần nào thỏa hiệp giữa hai thái cực này. Ông xem các luật đạo đức là khách quan, tuy nhiên ông nhấn mạnh đến tính tương đối của nó so với sự phát triển tiềm năng của cá nhân hay xã hội mà nó có liên quan với. Cho đến nay, chính trị có một chủ đề chi phối nó có thể được miêu tả là chủ đề đánh giá và

định nghĩa các mô thức chính của “nhà nước tốt nhất khả hữu” dưới ánh sáng của các hoàn cảnh khác nhau quy định nó.

Dĩ nhiên đối với các triết gia hiện đại, Aristotle không hỏi câu hỏi căn bản liệu, một khi tính tổng hợp của của các phán đoán đạo đức được thừa nhận, thì có còn nhất quán khi xem chúng là tiên nghiệm hay thậm chí khách quan không. Nhưng, như đã lưu ý ở chương 1, đây là một vấn đề gây tranh cãi mà chính các triết gia hiện đại cũng không đồng ý. Và Aristotle ít nhất phải đưa ra sự tín nhiệm cho việc hình thành một lý thuyết mà giải thích cho những sự tin chắc rộng rãi liên quan đến cơ sở của nghĩa vụ chính trị.

Có lẽ đặc điểm nổi bật nhất của chính trị học là phạm vi mà, dù môi trường chính trị và xã hội rất khác của Hilap cổ đại, Aristotle thành công khi hình thành các nguyên tắc mà hiện nay được chấp nhận một cách phổ quát như là cơ sở đạo đức của chính phủ dân chủ. Khi làm như vậy ông chứng tỏ sự vĩ đại của ông như là một triết gia, vì nó đòi hỏi sự hiểu biết ở một trật tự cao hơn để nhận ra, trong các giới hạn chật hẹp của nhà nước thành bang, hoạt động của các nguyên tắc mà, nhiều thế kỉ sau đó, dần được chấp nhận như nền tảng căn bản của đời sống dân chủ.

Nguồn: A.R.M. Murray. “Lý thuyết của Aristotle

về nhà nước tốt nhất khả hữu” (bản dịch của Minh Anh, nhóm Tinh  
Thần Khai Minh). *An Introduction to Political Philosophy*. Routledge  
Revivals. 2010.

## BÀI BỐN

---

# MỆNH LỆNH MỚI CỦA MACHIAVELLI

Tác giả: Lawrence Cahone

Dịch giả: Minh Anh

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

Triết gia và chính khách của Florentine, Niccolo Machiavelli, đã tạo ra một sự đoạn tuyệt với chính trị học đức hạnh cổ điển của Plato, Aristotle, Rome, và Kitô giáo trung cổ. Dù ông nổi tiếng nhất với tác phẩm bất chấp luân lý, *Quân vương*, song ông cũng viết tác phẩm *Khảo luận*, trong đó ủng hộ chủ nghĩa cộng hòa. Machiaville là một người theo chủ nghĩa duy thực trong chính trị, nhưng ông khâm phục chủ nghĩa cộng hòa dân sự. Đóng góp lâu dài của ông là đã chuyển hướng lý thuyết chính trị từ việc miêu tả về thành bang lý tưởng đến việc miêu tả về sự hoạt động của các nhà nước thực tế và nêu lên câu hỏi liệu sự lãnh đạo chính trị có cần phải thỏa mãn điều kiện đạo đức hay không.

### Quân vương

Niccolo Machiavelli (1469 – 1527) chắc chắn là triết gia chính trị và nhà khoa học chính trị hiện đại đầu tiên. Ông sống trong trong giai đoạn mà Italy gồm các thành bang thương mại cạnh tranh với nhau. Ông là người Florentine, sinh ra trong một gia đình nổi tiếng, và nhận được điều mà ông gọi là sự giáo dục nhân văn, vốn tập trung vào nền văn hóa cổ điển (Hilap – La mā) hơn là vào chủ nghĩa kinh viện (Kito giáo).

Machiavelli giữ nhiều chức vụ trong thời gian biến động về chính trị, khi giáo hoàng là một nhân vật chính trị, các thành bang Italy tranh giành quyền lực, và Italy đối mặt với sự xâm lược của Pháp, Tây Ban Nha, và Đế chế La Mã Thần thánh.

Khi cộng hòa Florentine bị lật đổ bởi gia đình Medici vào năm 1512, Machiavelli bị cầm tù và tra tấn, sau đó đi lưu vong, chính trong thời điểm này, ông đã viết hai tác phẩm nổi tiếng của mình là *Quân vương*, và *Khảo luận*.

*Quân vương* được xuất bản năm 1532 sau khi Machiavelli mất. Trong đó, ông nói một cách rõ ràng rằng ông đang đưa ra lời khuyên cho các ông vua khi đối mặt với các vấn đề thực tế, chứ không phải cho việc hình thành một thành bang lý tưởng. Đây là một sự đoạn tuyệt rõ ràng với lý thuyết triết học cổ đại và trung cổ, vốn cho rằng mục đích của nó là miêu tả các phẩm tính của một xã hội công bằng và các đức hạnh cần có của

người cai trị. Trong *Quân vương*, Machiavelli nghiên cứu các ví dụ lịch sử nổi tiếng và rút ra các kết luận về đâu là sách lược hiệu quả nhất.

Quan tâm chính của một quân vương là giành và giữ quyền lực. Machiavelli nổi tiếng khi cho rằng “mục đích biện minh cho phương tiện”, điều này dường như biện minh cho nền chính trị dựa trên sức mạnh, không quan tâm đến đạo đức. Chẳng hạn, khi một nhiệm vụ không được dân chúng thích phải được thực hiện, Machiavelli đề nghị bổ nhiệm một cố vấn đặc biệt để tạo ra những sự thay đổi cần thiết; nếu người dân ghét sự thay đổi, người cai trị có thể tuyên bố về sự yếu kém của người cố vấn và xử tử anh ta.

Machiavelli nhấn mạnh tầm quan trọng của *virtu*, có nghĩa là “sự xuất sắc” nói chung, mà không nhất thiết là phẩm hạnh đạo đức. Ông cũng khẳng định rằng hoàn cảnh khác nhau đòi hỏi các hành động khác nhau, và tất cả phụ thuộc vào sự may mắn, hay *fortuna*. Các ông vua nỗ lực cho sự vinh quang hơn tất cả, nhưng họ có đạt được nó hay không thì một nửa phụ thuộc vào sự xuất sắc hay khả năng của họ và một nửa vào sự may mắn.

Rõ ràng, đây là một thuyết duy thực chính trị, vốn cho rằng chiến tranh là một thực tế trong quan hệ giữa các cộng đồng chính trị và những người lãnh đạo, và không thể áp dụng các tiêu chuẩn đạo đức dân sự cho

nó. Thuyết duy thực cũng xưa cũ như “Đối thoại Melian”, trong chương 17 của tác phẩm *Lịch sử của cuộc chiến Peloponnesian* của nhà lịch sử Hilap Thucydides.

Thucydides miêu tả một cuộc gặp giữa các lãnh đạo của Melos và các tướng Athen những người đang đe dọa người Melos bằng một lực lượng mạnh hơn hẳn. Các lãnh đạo Athen yêu cầu sự đầu hàng, dựa trên thực tế là họ mạnh hơn người Melos. Người Melos từ chối đầu hàng nhưng bị đánh bại sau một cuộc bao vây, và người Athen chiếm lấy Melos rồi đến sinh sống ở đó.

Rất lâu sau đó, trong giai đoạn cận đại, thái độ của người Athen có thể được gọi là *raison detat*, có nghĩa là lợi ích quốc gia và hành vi quốc gia không phục tùng các chuẩn mực đạo đức thông thường.

Không thể phủ nhận *Quân vương* là một kinh điển của thuyết duy thực chính trị và trình bày cho một sự áp dụng lần đầu tiên của thuyết duy thực quốc tế vào các vấn đề đối nội, nghĩa là, vào việc cai trị một quốc gia. Dĩ nhiên, những người lãnh đạo đã hành động theo cách này trong quá khứ, nhưng các triết gia không ủng hộ hay bảo chữa cho điều đó. Machivelli giải thích rõ ràng rằng ông không đang nói về nền chính trị lý tưởng mà là về nền chính trị thực tế, và về điều mà phải được thực hiện trong thế giới thực. Sự cai trị ổn định, chứ không phải công bằng, mới là

điều quan trọng. Ông gọi điều này là “mệnh lệnh mới” của tư tưởng chính trị.

## **Khảo luận về Livy**

Một cuốn sách nổi tiếng khác của Machiavelli là *Khảo luận về 10 quyển sách đầu tiên của Titus Livy* (1531), 10 quyển sách này là một sự giải thích nổi tiếng của nhà lịch sử La mã Livy về lịch sử của cộng hòa Rome. Sẽ là đúng đắn khi xem *Quân vương* là một phần của một tầm nhìn rộng lớn hơn được triển khai trong *Khảo luận*.

Chính quyền có thể thuộc kiểu cha truyền con nối hoặc kiểu cộng hòa. Kiểu chính quyền nào mà một xã hội có phụ thuộc vào hoàn cảnh của nó. Tất cả các dạng chính quyền của Aristotle đều ngắn ngủi và có thể thay đổi, và phụ thuộc vào sự may rủi. Machiavelli nói, tất cả các thành bang trải qua “sự phát triển và lụi tàn”, mà không phải là đúng yên. Chế độ cha truyền con nối là đúng cho một số xã hội ở một số giai đoạn nhưng không đúng cho các xã hội khác. Cộng hòa là đúng cho một số xã hội và ở một vài thời điểm.

Machiavelli tin vào “hoặc là/hoặc” - rằng dạng chính quyền và hoàn cảnh tương ứng nghiêm ngặt. Luật pháp, hoàn cảnh xã hội, và các chính sách phải phù hợp với dạng này hoặc dạng kia; các ưu điểm của các dạng

cộng đồng chính trị đối lập không thể kết hợp với nhau. Con đường ở giữa luôn luôn tồi tệ. Người cai trị phải hoặc là tốt đẹp hoàn hảo hoặc “xấu xa kinh khủng”.

### Mô hình cộng hòa của Machiavelli

Mô hình cộng hòa của Machiavelli là rất rõ ràng: Rome. Thời kì đầu trong lịch sử của nó, từ 509 trước Công nguyên tới khoảng năm 207 trước Công nguyên, trước khi Thượng viện mất đi quyền lực của nó vào tay Hoàng đế, Rome là một nền cộng hòa, với các thiết chế chính trị đặc biệt chú trọng đến việc tản quyền. Điều này quan trọng đối với chúng ta bởi vì về luật pháp và chính trị, cộng hòa Rome được hầu hết mọi triết gia hiện đại coi là một mẫu hình của nền cộng hòa.

Luật của Rome phân biệt *luật dân sự* và *luật hình sự*. Luật hình sự liên quan đến sự xúc phạm chống lại nhà nước, trong khi luật dân sự liên quan đến sự xúc phạm riêng tư. Luật dân sự cũng phân biệt hiệp hội của các công dân với quân đội, chính quyền, và cuối cùng, các thiết chế của giới giáo sĩ. Đây là nền tảng cho điều mà trong thế kỉ 18 gọi là xã hội dân sự.

Machiavelli nghĩ rằng Cộng hòa Rome thực sự vĩ đại. Vô số các thiết chế của nó cho phép nó cân bằng quyền lực; khuyến khích đức hạnh và

tinh thần cộng đồng trong giới lãnh đạo; và duy trì năng lực quân sự của nó trong một thời gian dài. Nhưng giống như mọi sự, cuối cùng Rome xuy tàn.

Ở đây, Machiavelli đứng về phía truyền thống cộng hòa dân sự hiện đại, truyền thống tin rằng công dân (người tự do và có tài sản) phải cai trị chính họ, như theo Aristotle, và họ có thể làm như vậy chỉ nếu tất cả họ có được đức hạnh của chế độ cộng hòa, đó là danh dự, và sự sẵn sàng chiến đấu.

Đây là một ý niệm cũ về người quý tộc chiến binh, khá quen thuộc trong chế độ phong kiến. Và Machiavelli, cũng như các nhà lịch sử khác, ý thức rằng đức hạnh chiến binh như vậy có thể bị mất đi một cách định kì.

Điều này tương tự với quan điểm của nhà xã hội học Ả rập thời trung cổ Khaldun (1332-1406). Sớm hơn một thế kỉ (so với Machiavelli), trong tác phẩm Prolegomena của ông, ông đưa ra một sự giải thích về xã hội Ả rập và Bắc phi. Ông cho rằng, sự đoàn kết thống nhất xã hội kiểu bộ lạc, chiến binh...phổ biến trong các bộ lạc du mục nhưng suy giảm sau cuộc chinh phục một thành phố bởi vì đời sống thành thị thương mại mang tính cạnh tranh cá nhân và độc hại với đức hạnh chiến binh.

Đây là một phần của truyền thống cộng hòa dân sự; một nền cộng hòa là một sự kết hợp của các công dân tích cực, những người có cả tài sản lẫn

khả năng tự bảo vệ. Sở hữu tài sản và sự bảo vệ là có liên quan bởi vì người sở hữu tài sản có đất đai để bảo vệ và có tiền để mua vũ khí, áo giáp, những thứ mà các quan tâm thương mại có khuynh hướng làm cho xói mòn.

Machiavelli cũng phê phán công khai ảnh hưởng của Kitô giáo. Giáo hội La Mã gây tác hại cho Italy. Kitô giáo làm giảm bớt sinh lực và đức hạnh chiến binh.

## Kết luận về nền cộng hòa

Trong *Khảo luận*, Machiavelli đưa ra một cái nhìn rộng mở hơn so với *Quân vương*. Thế giới hầu như không tốt đẹp, bản chất con người có cả tốt lẫn xấu; lịch sử không đồng nghĩa với tiến bộ; và chính trị không thể bị quyết định bởi các đức hạnh lý tưởng.

Nền cộng hòa thật mong manh, nhưng khi nó tồn tại, thì nó ưu việt về mặt đạo đức hơn so với nền quân chủ. Machiavelli đồng ý với Livy rằng đám đông không kiên định và dễ hành động trái pháp luật, nhưng ông đưa ra một quan điểm hiện đại hơn, với nhận xét rằng, “bất cứ ai không kiểm soát hành vi của mình bằng luật pháp thì sẽ phạm phải lỗi tương tự mà đám đông phạm phải”.

Dân chúng là tốt đẹp không phải bởi biết đâu là chính sách đúng đắn để lựa chọn mà bởi biết lắng nghe các luận điểm phản đối các chính sách và lựa chọn đâu là luận điểm đáng giá nhất. Do đó, “chính quyền cai trị bởi nhân dân thì tốt hơn chính quyền cai trị bởi vua chúa”, nhưng vẫn thường cần một vị vua để thiết lập hoặc cải cách một nền cộng hòa; điều mà người dân không thể làm.

Dựa vào *Khảo luận*, dường như Machiavelli không đưa ra các lý tưởng chính trị rõ ràng; ông kết hợp lý tưởng với thực tế và hỏi về cái giá thực tế của việc hành động theo các ý tưởng. Trong chính trị, vấn đề là dạng nhà nước nào được tạo ra và duy trì. Nó phải an ninh và trật tự; nó phải công bằng và đức hạnh. Nhưng bất cứ điều gì được làm để tạo ra một nhà nước như vậy đều là hợp pháp.

Mỗi đe dọa to lớn đối với các chế độ quân chủ và cộng hòa không phải là quần chúng mà là sự gian trá của những người tham vọng, giàu có, quyền lực.

## Di sản của Machiavelli

Có lẽ di sản chính của Machiavelli để lại cho chúng ta là thuyết duy thực của ông: chúng ta không giả định tính đúng đắn của các chuẩn mực đạo đức dân sự trong lĩnh vực chính trị. Ông cũng nêu lên vấn đề “bàn tay

bẩn”: trong chính trị thì ta chắc chắn sẽ phải hành động mất đạo đức? Các nhà duy thực trả lời là đúng như vậy, có nghĩa là đạo đức không thể được áp dụng.

Nhiều người tin Machiavelli là người mất đạo đức, nhưng quan điểm của ông thì phức tạp hơn điều đó. Nói rằng mục đích biện minh cho phương tiện không nhất thiết là phi đạo đức.

Ví dụ, nếu bạn là người theo chủ nghĩa kết quả, nếu bạn nghĩ một hành động là tốt khi các kết quả tốt của nó lớn hơn các kết quả xấu, thì mục đích có thể bảo chữa cho phương tiện. Dạng nổi tiếng nhất của chủ nghĩa kết quả là thuyết công lợi, theo thuyết công lợi tính đúng đắn về mặt đạo đức của các hành động là chúng tạo ra lợi ích lớn nhất cho nhiều người nhất.

Machiavelli có là một nhà kết quả đạo đức hay thậm chí một nhà công lợi hay không? Câu trả lời là không rõ ràng. Ông nói rằng trong chính trị, ta không thể đơn giản chỉ theo sau bốn phận dân sự nhưng phải làm điều gì sẽ dẫn đến kết quả tốt nhất. Nhưng ông cũng coi mục đích tối hậu - thường được coi kết quả tốt nhất - là thứ mà giống với sự cai trị ổn định, và nếu có thể, bằng danh tiếng.

Mục đích là mục đích chính trị thực tế, vốn được ưu tiên hơn so với các dạng đức hạnh mà các triết gia cổ đại và các học giả kinh viện quan tâm.

Mỗi đe dọa của việc đánh mất sự cai trị, bị chinh phục, bất ổn sẽ lấn át mọi thứ và biện minh cho bất cứ điều gì.

Machiavelli khởi đầu cho sự suy tàn của truyền thống cổ đại và trung cổ vốn cho rằng chỉ có phẩm hạnh đạo đức mới có thể hình thành nên một thành bang tốt hay công bằng. Từ Plato cho đến thời trung cổ, ý tưởng cho rằng một xã hội công bằng có thể được xây dựng mà không cần đến những người công dân hay những người cai trị đạo đức là ngớ ngẩn. Nhưng Machiavelli lại thấy rằng xã hội chính trị thường tiến bộ mà không cần phẩm hạnh đạo đức và thấy có một cách để trở nên công bằng và ổn định mà không cần nó (đạo đức).

Nguồn: Lawrence Cahoone. “Mệnh lệnh mới của Machiavelli” (bản dịch của Minh Anh, nhóm Tinh Thần Khai Minh). *The Modern Political Tradition: Hobbes to Habermas*.

## BÀI NĂM

---

# LÝ THUYẾT CỦA THOMAS HOBBES VỀ NHÀ NƯỚC DUY LÝ

Tác giả: A.R.M. Murray

Dịch giả: Võ Yên

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

Thomas Hobbes sinh năm 1588 tại Malmesbury, mất năm 1679 ở tuổi 91. Sau khi hoàn thành chương trình trung học và đại học, ông đi làm gia sư cho gia đình Cavendish và ở đó cho tới năm 1628, khi người học trò của ông là Earl Devonshire thứ hai qua đời. Rồi ông chuyển sang làm gia sư cho gia đình Clinton, và tới năm 1631 ông quay trở lại gia đình Cavendish để làm gia sư cho Earl Devonshire thứ ba. Năm 1640, sự kiện triệu tập Quốc hội Ngắn hạn [Short Parliament] đã thúc đẩy ông cho lúu hành một cuốn sách mỏng viết về sự bảo vệ quyền tuyệt đối của nhà Vua, nhưng việc đó đã gây ra sự thù địch đáng kể, và ông thấy tốt hơn nên rời tới Paris để rồi sống ở đó trong 11 năm tiếp theo. Trong giai đoạn này, ông viết tác phẩm chính của mình, *Leviathan*, được xuất bản ở London

năm 1651. Tác phẩm này chịu sự phản bác ở khắp nơi bởi những nỗ lực biện minh của ông, cho cái quan điểm rằng quyền tuyệt đối thuộc về bất cứ chính quyền nào nắm quyền, thực sự ghê tởm đối với những người Bảo hoàng (những người tin vào Quyền Thần thánh của Nhà vua). Thuyết vô thần của ông bị Giáo hội Anh lên án, và việc ông đặt thẩm quyền Giáo hội bên dưới thẩm quyền dân sự là không thể chấp nhận được với Giáo hội La Mã. Những người Bảo hoàng lưu vong ở Paris đặc biệt không thích cái học thuyết - mà nếu đúng - sẽ biện minh cho việc họ phải sống lưu vong vĩnh viễn, và do đó Hobbes bị trực xuất ra khỏi Triều đình của họ. Trong hoàn cảnh này, ông nghĩ rằng sẽ khôn ngoan khi làm hòa với Hội đồng nhà nước của “Quốc hội Tàn dư”. Khi nền Quân chủ được Khôi phục vào năm 1660, Hobbes được nhà Vua tha thứ, và sau đó dần đi đến ủng hộ Triều đình. Nhưng *Leviathan* tiếp tục gây ra sự thù địch trong giới tu sĩ, và một ủy ban quốc hội được triệu tập để thu thập thông tin về nó. Tuy nhiên, người ta đã không làm gì, và Hobbes sống yên bình ở Anh trong những năm tháng còn lại đến cuối đời.

Cần điểm qua các sự kiện chính trị chính xảy ra trong cuộc đời của Hobbes để cho thấy sự lo âu về những bất ổn của thời đại mà ông sống. Cuộc nội chiến thứ nhất giữa Vua và Quốc hội (1642 – 1645), cuộc nội chiến thứ hai (1648), việc xử tử Charles I (1649), sự cai trị của “Quốc hội

Tàn dư” (1649 – 1653), chế độ bảo hộ của Cromwell (1654 – 1658), và sự khôi phục nền quân chủ (1690), tất cả đều xảy ra trong giai đoạn này. Do đó, không ngạc nhiên khi thấy trong lý thuyết chính trị của Hobbes có sự nhấn mạnh rất lớn vào sự cần thiết của một chính quyền mạnh và ổn định, và tầm quan trọng của việc phục tùng quyền lực của nó.

### **Phân tích của Hobbes về bản chất con người**

Lý thuyết của Hobbes về nhà nước không phải là ngoại lệ đối với sự khai quát hóa rằng những lý thuyết chính trị thường là sự trình bày của tác giả về khái niệm Nhà nước Lý tưởng. Trong lý thuyết của Hobbes, từ “lý tưởng” có một ý nghĩa đặc biệt và không như thông thường; tuy nhiên thật đúng đắn khi ông phân biệt giữa những nhà nước như-nó-là với những nhà nước mà-ông-nghĩ-nó-nên-là, và khi ông dành một phần lớn trong tác phẩm *Leviathan* để giải thích và bảo vệ quan niệm của ông về nhà nước lý tưởng này. Từ lý do trên, sẽ thật sai lầm khi ta miêu tả lý thuyết chính trị của Hobbes là một lý thuyết “cơ giới”, vì điều đó cho rằng ông tin các đặc điểm của một nhà nước hiện thực có thể được suy ra từ các nguyên tắc của tâm lý học. Ở mức độ nào đó, Hobbes xem các hành động của con người được quyết định bởi tự nhiên và môi trường, nhưng ông cũng thừa nhận là con người có quan năng lý tính mà qua đó họ có

thể tính toán các phương cách hiệu quả nhất để hiện thực hóa ước muốn của họ; và vì các tính toán này cho kết quả có thể đúng hoặc sai, nên việc sử dụng lý tính mang đến một yếu tố bất định vào trong một hệ thống mà nếu khác hơn sẽ là một hệ thống hoàn toàn tất định.

Phân tích của Hobbes về bản chất con người dựa vào bốn sự khái quát hóa kinh nghiệm quan trọng như sau:

(i) Thứ nhất, theo ông các động cơ cơ bản của mọi hành động tự nguyện (phân biệt với các hành động không tự nguyện như hít thở) là *ước muối* [desire] và *ác cảm* [aversion]. Ông nghĩ rằng *ước muối* và *ác cảm* là hai mặt đối lập của *sự cố gắng* [endeavor], qua đó ông muốn nói đến sự kết hợp giữa *cảm nhận* [feeling] và *ý chí* [willing]. Sự cố gắng có thể coi một trong hai mặt đối lập này tùy thuộc vào việc nó hướng đến hoặc tránh xa khỏi đối tượng gây ra nó. Hobbes sử dụng từ “coi thường” [contempt] để biểu thị thái độ dửng dưng với đối tượng không kích thích ước muối hoặc ác cảm.

(ii) Thứ hai, Hobbes cho rằng con người không chỉ muối ngay lập tức đạt được các đối tượng mà còn muối có sự đảm bảo rằng họ sẽ có thể thỏa mãn các ước muối trong tương lai. Ông nói:

“Đối tượng của các ước muốn của con người không chỉ là sự hưởng thụ một lần trong chốc lát; mà còn là ước muốn về sự đảm bảo mãi mãi cho sự hưởng thụ trong tương lai”.

Nói tóm lại, đối tượng cơ bản của ước muốn của con người là quyền lực, mà Hobbes định nghĩa như là “phương tiện hiện thời để đạt được lợi ích nào đó trong tương lai”.

(iii) Thứ ba, Hobbes tin rằng, khi xét tới các năng lực vật lý và tinh thần, thì nhìn chung, khả năng để mỗi người đạt được mục đích của mình là tương tự nhau. Sự yếu kém về sức khỏe thường được bù đắp bởi năng lực tinh thần và ngược lại.

(vi) Cuối cùng, Hobbes tin rằng con người có quan năng lý tính qua đó họ “đạt được nhận thức về kết quả, và sự phụ thuộc của sự kiện này vào sự kiện khác”. Người ta đạt được nhận thức ấy bằng cách khai quát hóa kinh nghiệm, và từ đó cho phép con người tính toán các cách thức hiệu quả hơn để đạt được đối tượng của ước muốn của mình.

Nếu con người không có lý tính, thì các hành động của anh ta có thể dự đoán được trong bất cứ hoàn cảnh nào, ít nhất về mặt lý thuyết, bằng cách dựa vào nhận thức về ước muốn và môi trường anh ta sống, vì anh ta sẽ phản ứng một cách tự động trước mỗi hoàn cảnh. Nhưng với lý tính,

anh ta có thể đạt được các kết luận có thể đúng hoặc sai về phương cách tốt nhất để hiện thực hóa ước muốn của mình, từ đó tạo ra một yếu tố bất định trong các hành động.

Hobbes cho rằng dường như ước muốn về quyền lực (miêu tả trong ý (ii) ở trên) cũng căn bản như các ước muốn cơ bản khác của con người. Nhưng dường như nó rõ ràng là một ước muốn phái sinh từ việc sử dụng lý tính. Ước muốn quyền lực nhằm thỏa mãn các ước muốn trong tương lai rõ ràng bắt nguồn từ nhận thức rằng con người luôn muốn thỏa mãn các ước muốn của mình, đây lại là một sự khai quát hóa dựa vào các kinh nghiệm cụ thể về ước muốn.

Rõ ràng, bốn sự khai quát hóa của Hobbes là từ kinh nghiệm, và chúng phải chịu sự kiểm nghiệm của kinh nghiệm. Không có một sự tất yếu *tiên nghiệm* nào trong các mệnh đề cho rằng: ước muốn là nguyên nhân phổ quát của các hành động tự nguyện (dù có bị ước định bởi kinh nghiệm hay không); hoặc rằng con người nói chung có khả năng như nhau; hoặc họ cùng sở hữu lý tính. Và nếu những sự khai quát hóa này không đúng, thì sự suy luận mà Hobbes rút ra từ đó để trình bày Lý thuyết về Nhà nước Lý tưởng sẽ không có cơ sở.

## Phân tích của Hobbes về kinh nghiệm đạo đức

Trong phân tích của Hobbes về bản chất con người, rõ ràng không có chỗ cho kinh nghiệm đạo đức. Ông nghĩ rằng, những từ ngữ dùng để miêu tả một kinh nghiệm như vậy hoàn toàn có thể được định nghĩa dựa vào các khái niệm phi đạo đức. Nhưng chúng phải được định nghĩa khác nhau ở giai đoạn tiền xã hội và giai đoạn xã hội.

Ở giai đoạn tiền xã hội, khi con người không là thành viên của bất cứ xã hội có tổ chức nào, thì “tốt” đơn giản là “bất cứ thứ gì là đối tượng của lòng ham muốn” và “xấu” đơn giản là “bất cứ thứ gì con người ác cảm”. Ông không thừa nhận có một tiêu chuẩn độc lập về tốt và xấu. Ước muốn và ác cảm của con người sẽ quyết định điều gì là tốt và xấu cho anh ta, và đây là cách diễn đạt duy nhất cho rằng mọi thứ đều có thể là tốt hoặc xấu cho đến khi một cá nhân chuyển giao cho người khác cái sự tự do tự nhiên làm bất cứ điều gì anh ta muốn. Hobbes diễn đạt điều này như sau:

“Những từ tốt, xấu, coi thường, luôn có liên quan tới người sử dụng chúng: hẳn là không có gì đơn thuần và tuyệt đối như thế; cũng không có bất cứ quy tắc chung nào về tốt và xấu được rút ra từ bản chất của chính đối tượng; nhưng từ bản thân con người (nơi không có công quốc), hoặc từ người đại diện cho nó (trong một công quốc); hoặc từ người phán xét hay từ phía quan tòa,

được đồng thuận dựng lên bởi những người vốn bất hòa với nhau, để từ đó đưa ra các phán quyết về điều lệ.”

Qua đây Hobbes muốn nói rằng, nếu một người sống bên ngoài xã hội chính trị, thì các ước muốn và ác cảm của anh ta sẽ quyết định khái niệm của anh ta về cái gì là tốt và cái gì là xấu; trong khi nếu anh ta sống trong một xã hội chính trị thì khái niệm của anh ta về cái gì là tốt và xấu sẽ bị quyết định bởi một hay nhiều người nắm giữ Quyền tối cao. Lý do của sự phân biệt này sẽ được làm rõ trong những đoạn sau.

## Trạng thái tự nhiên

Từ giả thiết rằng mỗi người luôn tìm kiếm lợi ích cho riêng mình, và không ai vượt trội hẳn so với người khác, Hobbes đi đến kết luận rằng, nếu không có một chính quyền với quyền lực cưỡng chế, con người sẽ sống trong tình trạng chiến tranh – mà ở đó “tất cả chống lại tất cả”. Với kết luận như vậy, ông không có ý nói rằng họ sẽ liên tục chủ động gây chiến với nhau, mà là họ sẽ đối diện với nguy cơ bị tấn công và không có được sự đảm bảo an ninh nào ngoài sự đảm bảo mà sức mạnh và tài xoay sở của riêng họ có thể mang lại. Theo Hobbes, khi sống trong điều kiện như vậy, việc theo đuổi đời sống văn minh là không thể, và cuộc đời của con người sẽ “cô độc, nghèo đói, bẩn thỉu, tàn bạo, và ngắn ngủi”.

Hobbes cho rằng đây sẽ là tình trạng của con người trong “trạng thái tự nhiên”, tức là tình trạng mà trong đó người ta không thuộc về một tổ chức chính trị nào. Hobbes tin rằng kết luận này sẽ được củng cố bởi cái quan sát rằng, khi không có tổ chức nào như thế, thì các kết quả này sẽ luôn là vậy. Để minh họa cho điều này, ông đề cập đến đời sống của con người hoang dã và hành vi của các quốc gia có chủ quyền. Trường hợp thứ nhất giờ đây đã không còn được coi như một ví dụ tốt nữa. Các nghiên cứu nhân học đã cho thấy, ngay cả trong những dạng thức nguyên thủy nhất của xã hội, vẫn luôn tồn tại những yếu tố của một đời sống xã hội và một tiêu chuẩn đạo đức, và như vậy, Aristotle đến gần với chân lý hơn nhiều so với Hobbes khi miêu tả con người như là một “động vật chính trị”. Tuy nhiên, Hobbes có cơ sở chắc chắn hơn khi ông đề cập đến hành vi của các quốc gia có chủ quyền. Cho tới gần đây, khi đã có những nỗ lực giải quyết các tranh cãi quốc tế bởi các tổ chức có thẩm quyền quốc tế như Hội liên quốc (League of Nations) và Liên hợp quốc (United Nations Organization), nhưng các quốc gia vẫn đòi hỏi quyền tự quyết cho những gì họ vốn chịu sự phán quyết phải hành động, và điều này thường được xác định bằng những gì mà họ tin là lợi ích của chính họ. Có lẽ đúng khi cho rằng sự tuân thủ nói chung của các hành vi cá nhân đối với tiêu chuẩn đạo đức chủ yếu được giải thích dựa vào thói quen và nỗi sợ chịu trừng

phạt, và nếu không có sự sợ hãi này, thì sự ích kỉ không quan tâm đến lợi ích của người khác sẽ trở nên phổ biến hơn nhiều.

## Luật Tự nhiên

Hobbes nghĩ rằng con người thoát khỏi trạng thái tự nhiên bằng cách sử dụng lý tính của mình. Lý tính không lựa chọn mục đích của hành động – những mục đích này do ước muốn hay ác cảm quyết định – nhưng lý tính phản ứng về các kết quả của hành động và cho con người biết làm thế nào để có thể đạt được những mục đích đáng mong muốn này một cách nhanh chóng và đầy đủ. Các nguyên tắc chung rút ra từ sự phản ứng này được gọi là “Luật tự nhiên”. Định nghĩa của Hobbes về Luật tự nhiên như sau:

“Một luật tự nhiên là một giới luật hay một nguyên tắc chung, được tìm ra bởi lý tính, qua đó con người bị ngăn cấm làm những điều như hủy hoại mạng sống của mình, hoặc bỏ đi các phương tiện để bảo tồn cuộc sống của mình, hoặc quên rằng nhờ nó mà cuộc sống của anh ta sẽ được bảo tồn một cách tốt nhất.”

Trong định nghĩa này Hobbes sử dụng từ “cấm” theo nghĩa ẩn dụ. Ông không có ý nói rằng con người bị quyền lực của con người hay của thần thánh cấm làm những gì gây nguy hiểm cho cuộc sống của anh ta. Ông chỉ muốn nói rằng con người tự bản chất muốn bảo tồn cuộc sống của họ, và lý tính cho họ biết họ phải tránh làm gì nếu muốn duy trì cuộc sống của mình. Việc không tuân theo luật là không sai về mặt đạo đức, mà chỉ đơn thuần là phi lý tính, vì nó liên quan đến những hành động mâu thuẫn với sự thỏa mãn ước muốn phổ quát nhất là bảo tồn sự sống.

Ông liệt kê ra một vài Luật tự nhiên, mà ba trong số đó đặc biệt quan trọng. Luật thứ nhất là nền tảng cho các luật khác, vì ông tin các luật khác được rút ra từ luật này. Nó được diễn đạt như sau:

*“Mỗi người phải cố gắng vì Hòa bình trong chừng mực mà anh ta hy vọng đạt được, và khi anh ta không thể đạt được nó, anh ta có thể tìm kiếm, và sử dụng mọi sự giúp đỡ và thuận lợi của chiến tranh. Nhánh thứ nhất của quy tắc này bao hàm Luật tự nhiên thứ nhất và là luật tự nhiên nền tảng: tìm kiếm Hòa bình và theo đuổi Hòa bình, nhánh thứ hai của quy tắc này là toàn bộ các quyền tự nhiên: chúng ta có thể bảo vệ mình bằng mọi phương tiện.”*

Qua luật này, Hobbes chỉ muốn nói rằng ở đâu con người sống trong hòa bình với hàng xóm của mình, thì điều đó hợp với lý tính, nhưng ở

đâu mà điều này không thể, thì việc chiến đấu với những phương tiện hữu hiệu nhất có sẵn là hợp với lý tính. Và những khả năng khác nhau này là “hợp lý tính” theo nghĩa là chúng sẽ thúc đẩy hiệu quả nhất hòa bình và an ninh mà mọi người muốn.

Luật tự nhiên Thứ hai rút ra từ luật tự nhiên Thứ nhất, và được phát biểu như sau:

“Như những người khác, khi một cá nhân rời bỏ cái ước muối Hòa bình và sự cần thiết phải tự vệ, anh ta sẵn lòng từ bỏ quyền đổi mới mọi thứ; và bằng lòng với việc tự do chống lại những người khác, cũng như anh ta cho phép người khác chống lại mình.”

Hobbes lưu ý rằng luật này có thể phát biểu đơn giản hơn như Luật của sách Phúc âm: “Bất cứ điều gì bạn yêu cầu người khác làm cho bạn, bạn phải làm như vậy với họ”. Nói cách khác, luật này diễn đạt rằng nếu một người mong muốn người khác tôn trọng ước muối cho hòa bình và an ninh của anh ta, thì anh ta cũng phải tôn trọng ước muối tương tự như vậy của người khác. Nếu anh ta tiếp tục ở trong trạng thái tự nhiên và làm bất cứ điều gì anh ta nghĩ là cần thiết để bảo tồn cuộc sống của anh ta, anh ta cũng phải tin tưởng là người khác cũng làm như vậy; và do đó một trong những điều mà mọi người muốn làm là giới hạn sự can thiệp của

người khác can thiệp vào sự tự do của anh ta. Và nếu mọi người cố gắng để giới hạn sự tự do của người khác thì sẽ dẫn đến trạng thái chiến tranh trong đó sự đảm bảo duy nhất của con người là sức mạnh và sự khôn khéo mà anh ta có.

Giờ đây Hobbes cho rằng mỗi người có một quyền mà ông gọi là “quyền tự nhiên” “để sử dụng sức mạnh của anh ta, như anh ta muốn, nhằm bảo tồn cuộc sống riêng của anh ta”. Từ phân tích thực tế của Hobbes về các khái niệm đạo đức, Hobbes không có ý cho rằng qua “quyền tự nhiên” này thì quyền đạo đức nào cũng có thể sử dụng quyền lực mà người ta coi là tốt nhất, mà chỉ đơn thuần là có tự do để làm điều đó. Một lần nữa, sự tự do mà ông định nghĩa là “sự thiếu vắng những sự cản trở bên ngoài: những cản trở có khả năng lấy của anh ta cái năng lực làm những gì anh ta muốn; nhưng không thể ngăn cản anh ta sử dụng sức mạnh để dẫn dắt chính mình tùy theo phán đoán và lý tính của anh ta mệnh lệnh anh ta”. Nói đơn giản hơn, con người có thể làm điều mà anh ta không bị cản trở bởi các trở ngại bên ngoài. Tính độc đáo trong quan điểm của Hobbes nằm ở việc ông phủ nhận quan điểm cho rằng con người mãi mãi bị ngăn cản khỏi những hành động vốn bị coi là sai trái về mặt đạo đức và khách quan. Anh ta có thể bị cản trở khỏi việc làm những điều mà anh ta muốn làm, bởi vì anh ta *không thể* làm điều đó: sẽ không bao

giờ có trường hợp anh ta bị ngăn cản làm điều đó – trong trạng thái tự nhiên – chỉ vì cái cân nhắc rằng anh ta *không được phép* làm điều đó.

## **Khế ước Xã hội**

Hobbes tin rằng con người có thể tự nguyện “từ bỏ quyền làm mọi thứ của mình” (như ông đã nêu trong Luật tự nhiên thứ hai). Qua đó, ông muốn nói rằng con người có thể tự nguyện từ bỏ *quyền lực* tự nhiên của anh ta để làm mọi thứ. Hobbes nghĩ rằng con người có thể làm điều này theo một trong hai cách sau: anh ta đơn thuần từ bỏ nó “khi anh ta không quan tâm việc nó mang lại lợi ích cho ai” hoặc anh ta có thể chuyển nhượng nó “khi anh ta dự định mang lại lợi ích cho một hay nhiều người nào đó”; tức là, khi anh ta cân nhắc ủy quyền cho người nào đó nhằm thực thi quyền lực mà ban đầu thuộc về anh ta. Hobbes tiếp tục:

“Khi con người từ bỏ quyền của anh ta theo một trong hai cách trên; thì anh ta có *nghĩa vụ*, hoặc *bị ràng buộc* không cản trở những người được trao cho quyền đó vì lợi ích của nó; và anh ta *phải*, và đó là *bốn phận* của anh ta, không được hủy bỏ hành động tự nguyện đó của anh ta”.

Tuy nhiên, việc cho rằng một người khi đã trao đi quyền tự nhiên hay đúng hơn là sự tự do để làm mọi thứ thì anh ta có *nghĩa vụ*, hoặc *bị ràng buộc* không được ngăn cản người khác thực thi nó, câu nói này có xu hướng che đậm bản chất thực sự trong phân tích của Hobbes. Ông không hề nói rằng có các ý nghĩa đạo đức khách quan mà bởi đó con người không được ngăn cản sự thực thi quyền lực mà người khác đã chuyển giao, ông cũng không nói rằng con người bị ràng buộc, ép buộc về mặt thể xác, phải chấp nhận sự thực thi quyền lực mà người khác đã chuyển giao. Điều Hobbes muốn nói đến chính là sự *phi lý* khi một người ngăn cản người mà họ đã trao quyền thực thi quyền đó. Cũng trong bối cảnh tương tự, ông cho rằng sự mâu thuẫn này thật “ngờ ngẩn” khi mà người ta vừa mong muốn chuyển nhượng vừa đồng thời nỗ lực giữ lại quyền lực tự nhiên.

Nếu Hobbes đúng khi cho rằng hành động của con người được quyết định chỉ bởi ước muốn và ác cảm, thì hẳn một người sẽ chuyển giao một trong những quyền lực tự nhiên của mình cho ai đó chỉ khi anh ta tin rằng, bằng cách làm như vậy, anh ta có khả năng thỏa mãn các ước muốn của mình hơn. Và ước muốn chi phối của anh ta là ước muốn quyền lực. Từ đây, Hobbes kết luận, “động cơ và mục đích của sự từ bỏ và chuyển giao quyền lực này không là gì khác ngoài sự bảo vệ cho đời sống của bản thân anh ta, và các phương tiện để duy trì đời sống đó.”

Sự chuyển giao quyền (hay quyền lực) lẫn nhau này được Hobbes gọi là một *khế ước* [*contract*]. Khi một bên thực hiện phần khế ước của anh ta trước bên kia, thì nó trở thành một *giao ước* [*covenant*] hay một khế ước với một nghĩa vụ gia hạn ở tương lai. Ở đây, một lần nữa ta cần phải nhớ rằng, “nghĩa vụ” không liên quan đến sự cưỡng bách về mặt thể chất hay đạo đức, mà chỉ đơn thuần là sự cưỡng bách duy lý để làm điều mà người đó đã hứa để đáp lại một thứ nào đó mà bên kia của khế ước đã hoặc đang thực hiện. Mặt khác, như Hobbes đã chỉ ra, không có sự đảm bảo nào rằng con người sẽ “thực hiện giao ước của họ”, chẳng hạn như giữ lời hứa, “bởi các ràng buộc bằng lời nói là quá yếu để kiềm chế tham vọng, sự tham lam, sự giận giữ, và các đam mê khác của con người, nếu không có quyền lực cưỡng bách gây ra sự sợ hãi.”

Hobbes cho rằng “sự sợ hãi cái kết cục của việc phá vỡ lời hứa” là điều thuyết phục đa số đi đến “thực hiện giao ước” của họ; dù “sự kiêu hãnh khi không phá vỡ lời hứa” thỉnh thoảng cũng hữu hiệu. Nhưng, với đa số, “những giao ước thiếu vắng uy quyền thì chỉ là những lời nói, và chẳng có chút sức mạnh nào để đảm bảo người ta thực hiện giao ước”.

Tuy nhiên, nếu thực hiện các giao ước không đáng tin, con người vẫn ở trong trạng thái tự nhiên với tất cả những thuận lợi và mối nguy của nó. Từ lý do này, Hobbes cho rằng, con người cùng nhau đồng thuận liên kết

để hình thành một Quyền lực Chung nhằm “giữ họ trong sự kính sợ, và hướng các hành động của họ tới Lợi ích Chung”. Và ông cho rằng Quyền lực Chung này – ông muốn nói tới cái mà chúng ta gọi là “chính quyền” của một nhà nước – bắt nguồn như sau:

“Cách duy nhất để xây dựng một Quyền lực Chung... là tập trung toàn bộ quyền lực và sức mạnh của họ cho một Người, hoặc một Hội đồng, bằng đa số biểu quyết để quy mọi ý chí về một ý chí duy nhất.”

Để đạt được kết quả này, Hobbes cho rằng mỗi người phải đưa ra một giao ước:

“Tôi ủy quyền và từ bỏ quyền cai trị chính tôi cho một Người này, hoặc tới Hội đồng này, với điều kiện là bạn cũng từ bỏ quyền của mình cho anh ta, và ủy quyền cho anh ta theo cách tương tự”.

Đây là điều mà Hobbes gọi là *khế ước xã hội*. Nó là nguồn gốc của sự thống nhất từ đó hình thành nên một nhà nước hoặc (như Hobbes gọi là) một công quốc. Hobbes gọi Con người hoặc Hội đồng được trao quyền cai trị là “quyền tối cao”.

Tất cả mọi thành viên của công quốc ngoài thực thể nắm quyền tối cao được gọi là *thàn dân*.

## Công quốc thiết lập và Công quốc tiếm đoạt

Hobbes chỉ ra rằng quyền lực tối cao, tức là các công quốc, có thể được hình thành theo một trong hai cách sau: bởi *sự thiết lập* hoặc bởi *sự tiếm đoạt*. Công quốc được hình thành bởi một nhóm người đồng thuận phục tùng một quyền lực tập trung tối cao, là công quốc được hình thành từ sự thiết lập. Còn công quốc được hình thành bởi tiếm đoạt được định nghĩa như sau:

“Một công quốc được hình thành từ sự tiếm đoạt là công quốc giành được quyền tối cao bằng bạo lực; và nó được đạt được bằng bạo lực khi những con người đơn lẻ hoặc nhiều người cùng nhau biểu quyết đa số, vì sợ hãi cái chết hay xiềng xích, nên đã trao tất thảy mọi hành động cho một người hoặc một hội đồng, vốn nắm giữ sinh mạng và sự tự do của mọi người bằng quyền lực của anh ta.”

Tóm lại, một công quốc hình thành từ sự thiết lập bắt nguồn từ một khế ước giữa những con người tự do, trong khi công quốc được hình

thành từ sự tiếm đoạt được hình thành bằng bạo lực, như bạo lực của kẻ xâm lăng, hay một cuộc cách mạng thành công. Một ví dụ gần đây về công quốc hình thành từ sự tiếm đoạt là chính quyền quân sự được thiết lập ở Đức bởi những người chinh phục nó cuối Chiến tranh thế giới thứ hai, còn một ví dụ về công quốc hình thành từ sự thiết lập là chính thể mới được xây dựng bởi người dân Pháp, cũng sau Chiến tranh thế giới thứ hai.

Không rõ Hobbes định coi giải thích của ông về công quốc được hình thành từ sự thiết lập như một giải thích về mặt lịch sử ở mức nào. Ông thường nói rằng dù sự thiết lập nên một công quốc như vậy là một sự kiện lịch sử, nhưng nghiên cứu nhân học không ủng hộ lý thuyết này, và cho thấy rằng ngay cả dạng thức nguyên thủy nhất của xã hội loài người cũng có sự phân định giữa người cai trị và người bị trị. Bất luận thế nào, dù Hobbes có ngụ ý bất cứ điều gì trong lý thuyết của mình, thì các giả định lịch sử của nó cũng không phải là đặc trưng quan trọng nhất nhìn từ quan điểm triết học. Xem xét như một lý thuyết triết học, nó không được đánh giá bởi việc giải thích tại sao từ ban đầu con người lại thiết lập các chính quyền, mà nó được đánh giá qua việc chỉ ra rằng giờ đây người ta đã có những lý do đúng đắn để tuân theo chính quyền của họ bất kể chính quyền có được thiết lập vì những lý do đó từ lúc đầu hay không. Từ quan

điểm này, khế ước xã hội không được xem như là kết quả của một hành động biệt lập, mà phải là sự biểu hiện niềm tin tiếp diễn của các thành viên trong công quốc, vì lợi ích chung của họ nhằm duy trì một chính quyền mạnh mẽ và ổn định với quyền lực vô biên. Nhiều người diễn giải về Hobbes rằng ông xem khế ước xã hội là thứ “không thể hủy ngang”, tức là ông tin rằng sẽ rất phi lý khi rút lại quyền lực đã chuyển giao từ quyền tối cao dù ở bất cứ hoàn cảnh nào, và ông từng có vài phát biểu ngụ ý điều này. Ông nói:

“Qua việc thiết lập nên một công quốc, người ta bị ràng buộc bởi cái giao ước thừa nhận các hành động và phán quyết của một Người, nên họ không thể tạo ra một giao ước mới giữa họ một cách hợp pháp để tuân theo bất cứ ai khác khi chưa có sự cho phép của anh ta trong bất cứ trường hợp nào.”

Qua đó, Hobbes rõ ràng muốn nói đến sự phi lý khi hủy bỏ việc chuyển nhượng quyền lực cho quyền tối cao thông qua khế ước xã hội.

Mặt khác, trong chương XXI, ông ngụ ý rằng có những hoàn cảnh mà ở đó việc phá vỡ khế ước là hoàn toàn duy lý. Ông nói rằng:

“Nghĩa vụ của thần dân đối với Nhà vua chỉ được quy định cho tới khi Nhà vua có còn có thể bảo vệ họ. Từ quyền bảo vệ

chính mình mà con người vốn dĩ có từ Tự nhiên khi không ai có thể bảo vệ họ, thì không có giao ước nào là không thể bãibỏ”.

Phát biểu sau rõ ràng mâu thuẫn với phát biểu trước, nhưng chắc chắn nó mô tả cái lập trường mà lý thuyết của Hobbes ngụ ý. Theo quan điểm của ông, con người tham gia khế ước xã hội và trao quyền tự nhiên của họ cho Nhà vua để có được hòa bình và an ninh, và nếu Nhà vua không thể thúc đẩy những mục đích này thì ông đã thất bại trong việc thực hiện những mục đích mà quyền lực chuyển giao cho ông. Trong những trường hợp này, có vẻ chỉ hợp lý khi người dân lấy lại quyền lực mà họ đã chuyển nhượng cho Nhà vua và trao nó cho một thực thể khác, người sẽ đảm bảo hòa bình và an ninh hiệu quả hơn. Do đó, sự nhấn mạnh của Hobbes vào tính mâu thuẫn của việc phá vỡ khế ước xã hội đã trở nên không thể hòa hợp được với những mục đích của chính khế ước đó, và dường như nó là mối lo âu thiêú tính phê phán của Hobbes về việc phải đảm bảo một chính quyền mạnh và ổn định bằng mọi giá.

Nếu lý thuyết của Hobbes thực sự ngụ ý rằng thật hợp lý khi người ta thay thế Nhà vua, người không thể thực hiện các mục đích mà vốn dĩ ông ta được chọn ra để thực hiện chúng, thì ta phải bác bỏ việc diễn giải lý thuyết ấy như một sự bảo vệ chế độ độc tài chuyên chế, và trái lại, nó phải

được thừa nhận như một sự ủng hộ cho nguyên tắc cai trị bởi sự đồng thuận.

Có vẻ như Hobbes không phân biệt rõ ràng giữa sự chuyển giao quyền lực *tuyệt đối* và sự chuyển giao *không thể hủy bỏ*. Những điểm quan trọng mà Hobbes nhấn mạnh là (a) bản chất của quyền tối cao là tuyệt đối, không giới hạn, và (b) chính quyền sở hữu quyền tối cao là nền tảng cho một cộng đồng ổn định và trật tự. Nhưng điều này không ngụ ý rằng một chính quyền như vậy sẽ được phép giữ lại quyền tối cao nếu nó không những quyền này cho các mục đích mà nó được thiết lập cho.

## **Chân lý trong lý thuyết của Hobbes**

Do vậy, lý thuyết của Hobbes đề ra hai nguyên tắc cai trị quan trọng. Thứ nhất, nó nhấn mạnh đến một thực tế quan trọng, là tất cả các kiểu cai trị đều *nhất thiết* liên quan đến sự thực thi quyền lực của chính quyền đối với người dân. Bản chất của cai trị là một nhóm tương đối lớn sẽ bị kiểm soát bởi một nhóm tương đối nhỏ, hoặc thậm chí bởi một người, và quan hệ này tồn tại ngay cả ở những nơi mà sự tự trị được cho là tồn tại. Trong thực tế, tất cả mọi sự tự trị có nghĩa là người dân bị kiểm soát ở mức độ

nhất định trong việc lựa chọn những người cai trị họ, và do đó, gián tiếp kiểm soát các chính sách được theo đuổi. Người dân tác động lên chính sách một cách trực tiếp hơn khi họ sống trong các cộng đồng nơi các vấn đề chính sách lớn được đưa ra trưng cầu dân ý; nhưng ngay cả như vậy thì vẫn luôn còn phần lớn vấn đề rằng các quyết sách vẫn thuộc về trách nhiệm của chính quyền.

Do vậy, ngoại trừ trong những quốc gia (như Thụy Sĩ) thường sử dụng các cuộc trưng cầu dân ý như một bộ phận được thừa nhận bởi bộ máy cai trị, thì các chính quyền dân chủ hoàn toàn chịu trách nhiệm cho các chính sách chung nào họ còn nắm quyền. Các chính quyền dân chủ chỉ khác với quyền tối cao của Hobbes ở chỗ có các giới hạn áp đặt lên sự thực thi quyền lực của nó thông qua các nhiệm kì giới hạn, và thông qua luật pháp, hay các thỏa ước về thể chế mà từ đó nó được hình thành.

Thứ hai là, lý thuyết của Hobbes nhấn mạnh rằng trong các công quốc được hình thành từ sự thiết lập thì việc thiết lập chính quyền là một hành động tự nguyện của người dân. Chính quyền là cơ chế mà “con người, vốn xung đột, đã đồng thuận thiết lập”. Như đã chỉ ra từ trước, công quốc chỉ được hình thành theo cách này trong những hoàn cảnh đặc biệt; nhưng nếu “sự đồng thuận” mà Hobbes đề cập tới được hiểu như là một sự đồng thuận đang tồn tại, chứ không phải là một sự đồng thuận không thể hủy

bỏ, thì nó miêu tả chính xác nền tảng của chính quyền dân chủ. Có nghĩa là, trong một khoảng thời gian giới hạn, khi chính quyền phải tuân thủ một số hạn chế trong việc tự do hành động theo luật pháp hoặc theo thỏa ước, thì nó có quyền lực thực để cai trị theo cái cách mà nó cho là thỏa đáng và được đa số người dân ủng hộ. Chính quyền không nhất thiết phải có được sự chấp thuận của tất thảy mọi người, nhưng chừng nào nó chưa xâm phạm nghiêm trọng các cảm nhận hoặc các nguyên tắc của đa số người dân, thì nó còn tiếp tục nhận được sự ủng hộ trên cơ sở rằng sự tôn trọng cho một chính quyền trung ương mang lại lợi ích chung cho toàn thể cộng đồng, và chính quyền này đã được lựa chọn, và đang cai trị, theo các nguyên tắc được thừa nhận bởi hiến pháp.

### **Áp dụng lý thuyết của Hobbes cho chính trị quốc tế**

Phân tích về chính quyền của Hobbes cực kì hợp lý khi áp dụng cho lĩnh vực quốc tế, vì về nguyên tắc, các điều kiện an ninh đối ngoại tương tự các điều kiện an ninh nội bộ. Trong cả hai trường hợp, yêu cầu cơ bản là sự giảm bớt nguy cơ xung đột bắt nguồn từ việc tranh giành lợi ích. Trong lĩnh vực dân sự, Hobbes tin điều này có thể thực hiện được bằng cách chuyển giao quyền lực của cá nhân cho một cơ quan tối cao để bảo vệ lợi

ích riêng của họ, và trong lĩnh vực quốc tế, nếu tất cả quyền lực được chuyển giao cho một cơ quan tối cao duy nhất, thì chiến tranh sẽ không thể xảy ra. Cho đến nay điều này vẫn chưa thực hiện được, các quốc gia cá nhân vẫn tiếp tục duy trì sức mạnh quân sự để bảo vệ lợi ích của họ, và theo Hobbes, các quốc gia này vẫn sống trong “trạng thái tự nhiên”. Theo ông, việc họ cam kết không gây chiến tranh với nhau trong các thỏa thuận hay hiệp ước dường như vẫn chưa đảm bảo cho hòa bình. Ông nói rằng “Các hiệp ước về hòa bình chỉ là lời nói, và chẳng có gì để đảm bảo cả”; và không còn nghi ngờ gì nữa, hai cuộc chiến tranh thế giới trong thế kỉ 20 là bằng chứng xác thực cho quan điểm này.

Trong thế kỉ hiện tại [thế kỉ 20], người ta đã thực hiện các biện pháp quan trọng nhằm thiết lập một tổ chức quốc tế nhằm ngăn chặn chiến tranh. Nhưng cả Hội Liên Quốc và Liên Hợp Quốc đều không tiếp quản quyền lực mà các quốc gia sử dụng để bảo vệ lợi ích của họ. Đúng là các quốc gia thành viên của các tổ chức này có “nghĩa vụ đạo đức” không được sử dụng sức mạnh quân sự trừ khi có sự chấp thuận của tổ chức; nhưng Hobbes cho rằng, trừ khi “nghĩa vụ đạo đức” này được củng cố bằng một cơ quan có chủ quyền quốc tế, thì sẽ không có sự đảm bảo nào về an ninh quốc tế, và nó không xứng đáng với danh nghĩa luật pháp. Để đạt được sự đảm bảo an ninh thực sự, ông cho rằng cần phải có sự chuyển

giao thực sự quyền lực của các quốc gia tới một cơ quan quốc tế có thẩm quyền thông qua việc bãi bỏ sức mạnh quân sự của tất cả các quốc gia (ngoại trừ sức mạnh đảm bảo an ninh nội bộ) và bố trí thẩm quyền quốc tế về quân sự đủ để làm cho các quyết định của nó hữu hiệu khi đối mặt với sự chống đối. Nói cách khác, ông muốn nói rằng các quốc gia phải đồng thuận trao quyền lực để bảo vệ lợi ích của họ tới cơ quan có thẩm quyền quốc tế, và chấp nhận cơ quan này như là nguồn gốc duy nhất ban bố luật pháp và đạo đức quốc tế.

Từ phân tích của Hobbes, ta thấy các quốc gia sẽ không thực hiện việc chuyển giao quyền lực này cho đến khi họ thấy có lợi khi làm như vậy. Và cho đến giờ, họ không thực hiện biện pháp này vì họ không tin là một cơ quan có thẩm quyền quốc tế sẽ bảo vệ lợi ích của họ tốt hơn chính họ. Nhưng ngày nay ông phải thừa nhận những dấu hiệu về một sự thay đổi trong cách nhìn nhận đang diễn ra. Sự thành lập Liên Hợp Quốc với nhiều hoạt động rộng khắp đã cho thấy sự tin cậy ngày càng gia tăng đối với một bộ phận các quốc gia có chủ quyền, rằng hành động của các quốc gia ấy phải tuân theo các thỏa thuận quốc tế vì lợi ích của chính họ và các nước khác. Hội đồng châu Âu ủng hộ sự cắt giảm chủ quyền quốc gia đối với các quốc gia Tây Âu vì lợi ích chung và sức mạnh từ sự thống nhất của họ. Và nếu những kinh nghiệm này cho thấy rằng những sự phát triển này

đóng góp vào lợi ích quốc gia, thì người ta sẽ sẵn sàng hơn cho việc trao quyền lực cho một cơ quan quốc tế.

## Nhà nước duy lý

Như đã thấy, lý thuyết chính trị của Hobbes không phải là trường hợp ngoại lệ đối với sự khai quát hóa rằng: lý thuyết chính trị là một nỗ lực để biện minh cho một quan niệm nào đó về Nhà nước Lý tưởng. Tính độc đáo trong lý thuyết của Hobbes nằm ở việc định nghĩa sự “lý tưởng” trên phương một diện phi đạo đức thuần túy. Trong khi đa số các triết gia chính trị hiểu sự lý tưởng như là sự lý tưởng *đạo đức*, Hobbes hiểu nó như là sự lý tưởng *duy lý*, và xem Nhà nước Lý tưởng sẽ đạt được nếu con người phán đoán chính xác phương tiện hiệu quả nhất để đạt được ước muốn của họ. Theo Hobbes, mục đích của chính quyền không phải là tạo ra và duy trì mô hình nhà nước lý tưởng về mặt đạo đức mà là để đảm bảo các mong muốn cơ bản của người dân. Và mục đích chính của ông trong tác phẩm *Leviathan* là biện minh cho lý thuyết cho rằng: khi sở hữu quyền tuyệt đối có được từ khế ước xã hội, một chính phủ mạnh sẽ mang lại sự đảm bảo tốt nhất cho hòa bình và an ninh, điều được mong muốn hơn bất cứ thứ gì khác. Ông nhận thấy rằng, các nhà nước đang tồn tại không đạt

được lý tưởng này, và ông quy điều này cho sự yếu kém về mặt trí tuệ, chứ không liên quan gì tới đạo đức.

Do đó, lý thuyết chính trị của Hobbes là một lý thuyết công lợi, tách biệt với đạo đức; nó là một lý thuyết công lợi ở dạng thức cơ bản và phi đạo đức được dùng để biện minh cho sự thành lập chính quyền trên cơ sở lợi ích của nó, là hiện thực hóa các ước muốn của con người. Lý thuyết của ông không thừa nhận bất cứ tiêu chuẩn độc lập nào để qua đó những ước muốn này có thể được tán thành hay bị chỉ trích.

Dĩ nhiên, Hobbes phải giải thích cho các sự kiện kinh nghiệm viễn dẫn tới đạo đức, và các mệnh đề chứa đựng các thuật ngữ đạo đức, như “đúng”, “phải”, và “tốt”, dùng để miêu tả những kinh nghiệm như vậy. Ông không hề phủ nhận rằng những thuật ngữ đạo đức này mang một ý nghĩa nào đó; điều mà ông phủ nhận chính là quan niệm cho rằng chúng mang ý nghĩa vốn được đề cập tới trong giao tiếp hàng ngày, tức là, chúng là những thuật ngữ dùng để chỉ những khái niệm đặc nhất về một đặc điểm đặc biệt không thể định nghĩa trên ước muốn và lợi ích. Trái lại, Hobbes tin rằng chúng chỉ là những cái tên khác của những khái niệm có thể được miêu tả rõ ràng và ít mơ hồ hơn trên những phương diện này, tức trên ước muốn và lợi ích. Và ông cho rằng các sự kiện chính trị - cả các đặc trưng của một nhà nước thực tế và nhà nước lý tưởng - được các đảng phái

và chính trị gia theo đuổi – có thể giải thích đây đủ dựa vào ước muối và lợi ích. Theo ông, chính là lợi ích chứ không phải bốn phận, được dùng để giải thích cho sự phục tùng đối với Nhà vua. Việc họ *phải* phục tùng thực thể nắm giữ quyền lực tối cao của họ không mang ý nghĩa *đạo đức* nào, nhưng nó mang ý nghĩa *duy lý*, mà ở đó họ *phải* làm vậy nếu họ muốn thụ hưởng an ninh và hòa bình.

Hobbes có thể thấy rằng lịch sử chính trị trong ba thế kỷ qua xác nhận các phân tích của ông. Ông có thể chỉ ra trong các đòi hỏi về giá trị đạo đức của địa chủ và các nhà sản xuất đối với sở hữu tư nhân, và trong các đòi hỏi về giá trị đạo đức của tầng lớp lao động đối với bình đẳng xã hội, chính là việc ông chủ muốn lợi ích lớn hơn và công nhân muốn lương cao hơn; và ông có thể tuyên bố rằng các phân tích của ông về xã hội loài người dựa vào lợi ích sẽ được được biện minh, và sự *tốt đẹp* là một cụm từ thanh tao diễn tả điều mà cá nhân hay tổ chức đòi hỏi mà thực ra chính là lợi ích của họ.

Dạng lý thuyết chính trị duy tự nhiên này tránh được những khó khăn chính mà một lý thuyết đạo đức gặp phải, cụ thể là, khó khăn của việc thiết lập tính đúng đắn của các mệnh đề đạo đức mà nó chấp nhận. Những khó khăn này xuất hiện bởi không có một sự đồng thuận về cơ sở của đạo đức, để qua đó có thể đánh giá tính đúng sai của mệnh đề đạo

đức. Mệnh đề đạo đức duy nhất có thể kiểm tra theo cách khoa học là mệnh đề miêu tả niềm tin đạo đức của mọi người – như các mệnh đề A tin X là đúng, hoặc B tin X là sai. Dạng mệnh đề này có thể kiểm tra hoặc bác bỏ - dựa vào giả định là con người miêu tả một cách chính xác niềm tin của họ về những vấn đề như vậy – bằng những công cụ như một cuộc khảo sát hay bỏ phiếu trên bình diện xã hội. Nhưng sẽ sai lầm khi suy ra từ mệnh đề “A tin X là tốt” thành mệnh đề “X là tốt”; hay, nói một cách tổng quát, niềm tin có một ý nghĩa khách quan.

Mặt khác, lý thuyết của Hobbes hoàn toàn dựa trên cơ sở thực tế. Ông tuyên bố rằng việc giải thích các sự kiện chính trị hoàn toàn dựa vào các ước muốn của con người, và dựa vào các phương tiện đạt được chúng, mà không đề cập đến bất cứ tiêu chuẩn đạo đức độc lập nào cả. Do vậy lý thuyết của Hobbes là một sự thay thế quan trọng cho các Lý thuyết đạo đức mà hầu hết những người sau ông bảo vệ. Tầm quan trọng tiềm tàng của nó trở nên lớn hơn bên cạnh sự suy giảm niềm tin đạo đức xảy ra trong thế kỷ này. Sự suy giảm này sẽ tiếp tục, các chuẩn mực đạo đức trở nên ít có khả năng làm nền tảng cho xã hội chính trị, và các nguyên tắc thay thế mà Hobbes phác thảo ra có thể được chấp nhận như là nền tảng thực sự.

Nguồn: A.R.M. Murray. “Lý thuyết của Thomas Hobbes về nhà nước duy lý” (bản dịch của Vi Yên, nhóm Tinh Thần Khai Minh). *An Introduction to Political Philosophy*. Routledge Revivals. 2010.

## BÀI SÁU

---

# LÝ THUYẾT CỦA JOHN LOCKE VỀ NHÀ NƯỚC ĐẠO ĐỨC

Tác giả: A.R.M. Murray

Dịch giả: Minh Anh

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

Hobbes khẳng định rằng sự lật đổ cách mạng một chính quyền đã được thiết lập sẽ ngay lập tức dẫn đến tình trạng vô chính phủ, nhưng Cách mạng Anh năm 1688 không dẫn đến một kết quả kinh khủng như vậy. Hoàn toàn không thấy mình ở trong một “trạng thái tự nhiên”, người dân Anh năm 1688 chỉ đơn thuần chứng kiến một sự thay đổi về quyền tối cao, và một sự gia tăng tương đối địa vị của Quốc hội cùng với sự giảm bớt uy quyền của nhà Vua. Những thay đổi này có ý nghĩa sâu sắc đối với tương lai của việc cai trị ở Anh, nhưng đã không xảy ra bằng bạo

lực, và được đa số người dân chào mừng. John Locke (1632 – 1704) đặt ra cho mình nhiệm vụ biện minh cho cuộc cách mạng này, và đi đến thiết lập một nguyên lý cho rằng thẩm quyền cai trị phụ thuộc vào sự phù hợp của nó với luật đạo đức. Ông giải thích nguyên lý này trong luận văn thứ 2 của ông, tác phẩm *Bàn về chính quyền dân sự, hay Luận văn về nguồn gốc, phạm vi và mục đích đúng đắn của Chính quyền dân sự*, được xuất bản vào năm 1690, chỉ hai năm sau Cuộc cách mạng.

Locke được giáo dục tại trường Westminster và Christ Church ở Oxford, và sau đó tiếp tục nghiên cứu y khoa. Vào năm 1666 ông trở thành bác sĩ cá nhân cho Anthony Ashley Cooper, mà sau này là Earl Shaftesbury, và được bổ nhiệm vào các chức vụ quan trọng khi Shaftesbury trở thành Chủ tịch thượng viện năm 1672. Sau đó khi Shaftesbury tham gia vào âm mưu đưa Công tước vùng Monmouth lên làm vua, và Locke dù không đóng bất cứ vai trò nào trong âm mưu này, ông nghĩ tốt hơn nên rời Anh tới Hà Lan năm 1683. Năm 1684 Sharles II cắt trợ cấp giảng dạy mà ông vốn hưởng từ năm 1659, và Jame II đã cố gắng tác động để dẫn độ

ông. Nhưng cuối cùng ông được tha thứ và trở lại Anh sau sự lên ngôi của William Orange. Ngoài “*Lá thư bàn về lòng khoan dung*”, luận văn “*Bàn về Chính quyền dân sự*”, và các tác phẩm chính trị khác, ông còn có một đóng góp quan trọng cho lý thuyết về nhận thức với tác phẩm “*Một nghiên cứu về giác tính con người*”.

Lý thuyết chính trị của Locke, tương tự như lý thuyết của Hobbes, phản ảnh hoàn cảnh của thời đại ông sống. Cũng như Hobbes, người sống trong giai đoạn bất ổn và nguy hiểm do Nội chiến, vì vậy mong muốn biện minh cho một chính quyền mạnh với quyền lực tuyệt đối; Locke cũng phải chịu đựng sự ngược đãi của nền quân chủ Stuarts, vì vậy mong muốn biện minh cho cuộc cách mạng lật đổ nó, tuy nhiên để công bằng, cần phải nói thêm rằng các quan điểm của Locke về bản chất đạo đức của các cuộc cách mạng đã có trước năm 1688.

Locke cho rằng một chính quyền hoàn toàn có thể bị lật đổ bằng một cuộc cách mạng mà không làm tan rã xã hội, và bất cứ chính quyền nào cũng có thể bị thay thế theo cách này trong một số điều kiện nào đó. Một

thế kỉ sau đó, những tư tưởng này được chào đón nồng nhiệt bởi các nhà lập quốc Mỹ như là một sự biện minh cho sự từ chối thừa nhận đối với thẩm quyền của Quốc hội Anh, và vì vậy, ở một mức độ nào đó, những tư tưởng này chịu trách nhiệm cho tất cả những hệ quả sâu sắc kéo dài cho đến hiện tại sau sự độc lập về mặt chính trị giữa Anh và Mỹ.

## **Luật tự nhiên**

Lý thuyết chính trị của Locke, tương tự như lý thuyết của Hobbes, là lý thuyết về một Nhà nước lý tưởng, nhưng khác về bản chất vì nó là một lý thuyết đạo đức. Trong khi Hobbes nghĩ rằng Nhà nước lý tưởng là lý tưởng theo nghĩa duy lý, thì Locke lại nghĩ rằng nó là lý tưởng theo nghĩa đạo đức. Lý thuyết của ông dựa trên giả định rằng có một Luật tự nhiên, và luật này có một đặc điểm đạo đức đặc biệt. Từ đây ông hiểu về Nhà nước Lý tưởng như là một nhà nước lý tưởng về mặt đạo đức.

Tuy nhiên, Locke không cố gắng để biện minh cho giả định rằng có một luật đạo đức nền tảng vì cho rằng điều này hiển nhiên đúng.

“Trạng thái tự nhiên có Luật tự nhiên cai trị, nó ràng buộc đối với tất cả mọi người, và lý tính, vốn là luật đó, dạy tất cả mọi người rằng, tất cả là bình đẳng và độc lập, không ai được phép làm tổn hại tới sinh mạng, sức khỏe, sự tự do, hoặc nói chung là tài sản của người khác; vì tất cả mọi người là sản phẩm của một Đáng tác tạo khôn ngoan và quyền năng vô hạn; tất cả là tôi túc của một Ông chủ tối cao, được gửi vào trong thế giới bởi mệnh lệnh của ngài và mưu sự của ngài; họ là tài sản của ngài, và được tạo ra để tồn tại trong sự hài lòng của ngài, chứ không phải sự hài lòng của người khác”.

Sau đó, ông đề cập đến Luật tự nhiên như là “ý chí của Thượng đế”.

Do vậy, từ đầu, cách tiếp cận với lý thuyết chính trị của Locke khác hoàn toàn với cách của Hobbes. Hobbes xem con người như một tồn tại

bị chi phối bởi ước muốn và được ban cho quan năng lý tính có khả năng cho anh ta thấy làm thế nào để có thể thỏa mãn hoàn toàn các ước muốn của anh ta. Mặt khác, Locke xem con người như một tồn tại mà lý tính của anh ta sẽ tiết lộ một luật tự nhiên độc lập quy định các tiêu chuẩn đạo đức mà anh ta phải tuân theo mọi lúc. Tóm lại, Hobbes xem con người như một tồn tại duy lý nhưng phi đạo đức, trong khi Locke xem con người về bản chất là một tồn tại đạo đức.

Lý thuyết của Locke phù hợp hơn với giả định ngầm của đa số mọi người cả trong thời đại của ông lẫn trong thời đại của chúng ta, nhưng ông không biện minh cho các giả định giáo điều mà ông đưa ra về Luật tự nhiên và những gì nó quy định. Dường như ông xem những giả định này là hiển nhiên đúng, và đối với những người đồng ý với ông về điểm này thì lý thuyết của ông rõ ràng là thỏa đáng. Nhưng nó không thể làm thỏa mãn những người phủ nhận sự tồn tại của một luật đạo đức tự nhiên độc lập, hoặc những người có quan điểm khác với ông về điều gì mà luật đó quy định.

## **Trạng thái Tự nhiên**

Trong khi khái niệm của Locke về nhà nước lý tưởng hoàn toàn khác với khái niệm của Hobbes, thì giải thích của ông về nguồn gốc của xã hội chính trị có nhiều điểm chung. Thứ nhất, khái niệm của ông về trạng thái tự nhiên tương tự với khái niệm của Hobbes về trạng thái tự nhiên. Với trạng thái tự nhiên Locke hiểu là trạng thái trong đó con người sống với “sự tự do hoàn hảo để thực hiện các hành động, và bố trí các tài sản của họ như họ thấy phù hợp, trong các ranh giới của Luật tự nhiên, mà không cần sự cho phép hay phụ thuộc vào ý chí của bất cứ ai khác” – tóm lại, trạng thái tự nhiên là trạng thái trong đó con người sẽ sống khi họ không phục tùng một chính quyền. Sự khác nhau giữa khái niệm trạng thái tự nhiên của Locke và khái niệm của Hobbes là Hobbes nhận thức về Luật tự nhiên chỉ theo nghĩa logic của một sự tính toán duy lý, trong khi Luật tự nhiên mà Locke muốn nói đến là một tiêu chuẩn đạo đức độc lập. Hay, để minh họa sự tương phản này theo ngôn ngữ riêng của họ, Hobbes

nghĩ rằng mục đích của lý tính là để “đạt được nhận thức về các kết quả” trong khi Locke nghĩ rằng lý tính “dạy con người (họ chỉ cần tham khảo nó) rằng mọi người là bình đẳng và độc lập, không ai được phép làm tổn hại đến tính mạng, sức khỏe, sự tự do, hay nói chung là các tài sản của người khác”. Tuy nhiên, dù sự khác nhau này cả hai triết gia hiểu về trạng thái tự nhiên như là trạng thái giả thiết (đôi khi có thể là một trạng thái thực) trong đó con người sống mà không phục tùng một chính quyền nào.

## Nguồn gốc của chính quyền

Thứ hai, Locke đưa ra một giải thích tương tự về nguồn gốc của chính quyền. Giống Hobbes, ông tin rằng con người đồng ý để thiết lập một chính quyền để củng cố Luật tự nhiên. Trong khi Hobbes xem luật này đặc trưng bởi sự duy lý và Locke xem nó đặc trưng bởi đạo đức, thì cả hai nghĩ rằng, vì con người bất đồng về ý nghĩa thực tế của nó, nên trong bất

cứ trường hợp nào sẽ không đáng tin khi tuân theo tự nguyện, mà họ cần trao cho một cơ quan quyền lực quyền cung cấp nó. Như Locke nói:

“Chính quyền dân sự là phương cách chữa trị những sự bất tiện của trạng thái tự nhiên, chắc chắn nó rất quan trọng ở nơi đâu mà con người phán quyết theo cách riêng của họ”.

Cho đến giờ giải thích của Locke về bản chất của chính quyền rất giống với giải thích của Hobbes. Nhưng bởi vì ông xem Luật tự nhiên như một luật đạo đức nên ông bác bỏ học thuyết về Quyền tối cao tuyệt đối của Hobbes. Hobbes nghĩ rằng nếu con người là duy lý thì họ sẽ, vì lợi ích của họ, trao một quyền lực vô giới hạn cho cơ quan quyền lực tối cao. Trong thực tế, dù đây có là một điều hợp lý để thực hiện hay không, Locke nghĩ rằng quyền lực luôn luôn phải phục tùng luật tự nhiên, tức là đạo đức. Như ông nói “Không ai có thể trao cho người khác nhiều quyền lực hơn những gì anh ta có, và không ai có một quyền lực tùy tiện tuyệt đối đối với anh ta, hay đối với bất cứ ai khác”. Ông tiếp tục:

“Con người ... trong trạng thái tự nhiên, không có quyền lực tùy tiện đối với sinh mạng, sức khỏe, sự tự do hay tài sản của người khác, nhưng chỉ có những quyền mà luật tự nhiên đã quy định cho anh ta để bảo tồn chính mình và phần còn lại của nhân loại, đây là tất cả những gì mà anh ta có thể chuyển nhượng cho cộng đồng, và thông qua cộng đồng tới cơ quan lập pháp, vì vậy cơ quan lập pháp không có nhiều hơn những quyền này. Quyền lực của họ được giới hạn vì lợi ích chung của toàn xã hội”.

### **Các giới hạn đạo đức của Quyền lực nhà nước**

Từ những trích dẫn này, rõ ràng là Locke tin rằng tất cả các chính quyền phải phục tùng các tiêu chuẩn đạo đức mà Luật tự nhiên quy định, và sẽ sai trái khi các hành động của họ xung đột với các tiêu chuẩn này. Theo ông, không chính quyền nào có quyền tuyệt đối để cai trị như nó muốn. Sự nhấn mạnh của Locke vào nguyên tắc này chủ yếu để chống lại học

thuyết về “quyền thần thánh của Nhà vua” – học thuyết cho rằng vua không thể làm gì sai trái bởi vì thẩm quyền của ông ta bắt nguồn từ Thượng đế, và bởi vì các hành động của ông ta là sự diễn đạt ý chí chí của Thượng đế. Locke nghĩ rằng vua cũng giống như những con người bình thường hay sai lầm, có khả năng vi phạm các tiêu chuẩn đạo đức mà ông ta phải phục tùng.

Sự nhấn mạnh của Locke vào các giới hạn đạo đức đối với thẩm quyền của chính quyền đôi khi được xem như là trái ngược hoàn toàn với sự bảo vệ của Hobbes đối với quyền tối cao tuyệt đối của chính quyền. Đúng là Hobbes không thừa nhận sự giới hạn về mặt đạo đức đối với thẩm quyền của chính quyền theo nghĩa mà Locke hiểu về từ “đạo đức”; nhưng, như đã trình bày ở chương trước, Hobbes không xem thẩm quyền là không thể bãi bỏ được. Ông tin rằng chính vì lợi ích của người dân mà cần phải cho phép chính quyền có quyền tuyệt đối bao lâu mà chính quyền hoàn thành mục đích mà nó được thiết lập cho – duy trì trật tự và an ninh công cộng – nhưng ông tin rằng, nếu chính quyền không thực hiện được mục đích

này, các thần dân của nó, vì lợi ích của chính họ, từ chối tuân theo nó. Chắc chắn Hobbes nhấn mạnh vào những lợi ích của việc tuân theo hơn là vào sự biện minh cho việc nổi loạn, nhưng không nghi ngờ gì điều đó một phần là vì tính nhút nhát tự nhiên của ông và kinh nghiệm về những mối nguy mà ông trải qua trong cuộc nội chiến. Do vậy sự khác nhau về quan điểm của Hobbes và Locke đối với phạm vi thẩm quyền của chính quyền đó là sự khác nhau về mức độ nhấn mạnh hơn là sự khác nhau về nguyên tắc. Tuy nhiên, họ biện minh cho quyền nổi loạn trên cơ sở rất khác nhau. Hobbes nghĩ rằng sự nổi loạn sẽ được biện minh trên cơ sở sự tư lợi cá nhân nếu một chính quyền không thể cung cấp các Luật tự nhiên duy lý, trong khi Locke nghĩ rằng nó được biện minh trên cơ sở đạo đức nếu chính quyền không tuân theo các Luật tự nhiên đạo đức. Nhưng không ai cho rằng thẩm quyền của chính quyền sẽ được xem như bất khả xâm phạm trong bất cứ hoàn cảnh nào.

Thực tế là Hobbes và Locke nhấn mạnh vào hai nguyên tắc cai trị khác nhau, nhưng bổ sung cho nhau. Hobbes thấy rằng bản chất của một chính

quyền là cai trị, và vì mục đích này nó phải đứng ở vị trí để củng cố các quyết định của nó lên người dân. Locke thấy không kém phần đúng đắn là quyền lực cưỡng chế này có thể được thực thi chỉ bao lâu mà đa số dân chúng – vốn đông hơn rất nhiều so với chính quyền – đồng thuận phục tùng quyền lực cưỡng chế này; và ông lập luận rằng họ có thể biện minh khi rút lại sự đồng thuận đó nếu chính quyền không tuân theo các nguyên tắc đạo đức mà họ chấp nhận. Hobbes cũng thừa nhận cơ sở tự nguyện của sự cai trị (ngoại trừ đối với Công cuộc được thiết lập bằng “sự tiếm đoạt”) khi ông nhấn mạnh tính tự nguyện của khế ước xã hội, nhưng ông ít quan tâm hơn Locke với hoàn cảnh mà sự đồng thuận này sẽ được rút lại, và ông có xu hướng nghĩ rằng họ sẽ nổi dậy chỉ trong những hoàn cảnh hết sức đặc biệt. Những sự khác nhau này về sự nhấn mạnh đối với tầm quan trọng tương đối của đồng thuận và thẩm quyền không nghi ngờ gì chủ yếu là vì Hobbes bị thuyết phục rằng một chính quyền mạnh và ổn định là lợi ích chính của mọi người dân, và trong khi Locke quan tâm đến sự biện minh cho cách mạng chống lại ông vua người đã gây ra những tổn

thương cá nhân cho ông và ông tin rằng các chính sách của ông ta mâu thuẫn với luật đạo đức. Từ đây, trong khi nguyên tắc đồng thuận phổ biến đối với chính quyền là ẩn tàng trong giải thích của Hobbes về nguồn gốc của “các công quốc được hình thành từ sự thiết lập”, thì đó là sự đồng thuận của một tính cách dễ phục tùng hơn nhiều so với tính cách mà Locke nghĩ cần thiết để đảm bảo cho chính quyền tuân thủ Luật tự nhiên.

Tuy nhiên, Locke thừa nhận rằng chính quyền không thể dựa trên sự đồng thuận cá nhân, vì các cá nhân có thể bất đồng trong các quan niệm của họ về bản phận của chính quyền. Ông nghĩ rõ ràng rằng trong thực tế sự đồng thuận mà thẩm quyền chính quyền dựa vào phải là sự đồng thuận của đa số vì đa số là sức mạnh chính trị quyết định:

“Đó là bất cứ cộng đồng nào cũng hành động dựa trên sự đồng thuận của các cá nhân của nó, và vì cộng đồng là một thực thể, nó phải di chuyển về một hướng, và chắc chắn là nó sẽ di

chuyển về hướng nào mà lực lớn hơn mang nó, lực đó là sự đồng thuận của đa số”.

Trong đoạn văn này, rõ ràng Locke đang viết về điều mà chúng ta gọi là xã hội “dân chủ”, vì trong xã hội quý tộc một thiểu số nhỏ thường thống trị đa số bởi vũ lực và sự sợ hãi. Nhưng trong xã hội dân chủ, theo Locke, rõ ràng là không thể có được sự ủng hộ của tất cả cho một hành động nào đó, song các chính sách nhận được đa số ủng hộ lại rất phổ biến. Và ông nghĩ rằng mọi người thuộc về một xã hội như vậy ngầm đồng ý chấp nhận nguyên tắc cai trị đa số.

Tuy nhiên, dường như Locke không nhận ra sự mâu thuẫn tiềm tàng giữa nguyên tắc cai trị đa số và Luật tự nhiên như ông hiểu về nó. Cái sau, như đã thấy, là một luật đạo đức vốn dạy rằng “không ai có quyền làm hại mạng sống, sức khỏe, sự tự do hay nói chung là tài sản của người khác”, nhưng dường như có thể là, thỉnh thoảng đa số nghĩ rằng nó có quyền gây hại cho người khác. Thực vậy, hầu như chắc chắn rằng Locke xem những sự xâm phạm hiện đại như vậy đối với tài sản tư nhân và việc áp đặt thuế

đối với tài sản thừa kế – cả hai được ủng hộ bởi đa số quốc hội trong thời hiện đại – là một sự vi phạm đối với các quyền tự nhiên của người sở hữu tài sản. Thực tế là Locke chưa bao giờ đối diện trực tiếp với tình thế khó xử này, tức là nếu các quyền tự nhiên của cá nhân là không thể thủ tiêu thì sự sai trái mà đa số lấy đi tài sản của họ cũng giống như sự sai trái mà một cá nhân chuyên chế lấy đi; trong khi, nếu ý chí của đa số có tính quyết định khi quyết định các chính sách, thì sẽ không có sự đảm bảo rằng có một “luật tự nhiên” độc lập và khách quan.

Sự thật là các xã hội chính trị khác nhau hiểu về các quyền tự nhiên rất khác nhau. Chẳng hạn, ngày nay quyền sở hữu tự nhiên được hiểu khá khác nhau giữa người Anh và người Mỹ; và cả hai hiểu nó theo nghĩa rất khác với nghĩa mà nó được người Nga hiểu hoặc được hiểu bởi Locke. Ngoài ra, Locke không đưa ra các lý lẽ có cơ sở cho việc ông tin rằng các quyền tự nhiên của cá nhân phải xuất hiện với tất cả mọi người như chúng đã xuất hiện với ông. Trong thực tế, khái niệm phổ biến về các quyền tự nhiên, vốn được chứa đựng trong luật pháp của các nước dân chủ, nhìn

chung là khái niệm được đa số tin tưởng. Nói cách khác, các quyền tự nhiên có xu hướng được định nghĩa bởi quan điểm của đa số về những quyền này là gì.

Tuy nhiên dù giả định của Locke rằng có các quyền tự nhiên hiển nhiên và vĩnh cửu có thể không biện minh được, song ông đã phác thảo ra một nguyên tắc dân chủ nền tảng khi nhấn mạnh vào tầm quan trọng của việc chấp nhận phổ biến bởi cộng đồng đối với một khái niệm chung về các quyền tự nhiên. Điều này đã trở thành nguyên tắc cơ bản của nền dân chủ hiện đại. Thể chế dân chủ được phân biệt với thể chế toàn trị chủ yếu bởi sự thừa nhận các nguyên tắc phù hợp với một tập hợp các quyền cá nhân được chấp nhận bởi đa số và được củng cố bởi “sức mạnh lớn hơn” của họ khi bị thách thức bởi chính quyền hoặc bởi thiểu số. Các quốc gia mà có một sự chia rẽ nghiêm trọng đối với các quan điểm liên quan đến các đặc trưng của các quyền cá nhân sẽ thiếu các điều kiện cần thiết cho một nền dân chủ ổn định, vì nó chưa đựng các thách thức lâu dài đối với

bất kì khái niệm nào về các quyền đang được ủng hộ bởi chính quyền hiện hành.

Do vậy, lý thuyết của Locke về nhà nước trở thành một phân tích chính xác về thể chế dân chủ hiện đại một khi tính tương đối của “các quyền tự nhiên” được thừa nhận. Vì bản chất của dân chủ là chấp nhận các quyền cá nhân nào đó như là bất khả xâm phạm, và bảo vệ các quyền này khi chúng bị đe dọa bởi chính quyền hoặc các phe phái. Các nền dân chủ hiện đại không hiểu các quyền tự nhiên như Locke đã hiểu, nhưng họ đồng ý với ông rằng bốn phẩm đầu tiên của chính quyền là đảm bảo cho những quyền này không bao giờ bị hi sinh cho sự thực hành quyền lực tùy tiện.

## Sức mạnh và đạo đức

Tuy nhiên các vấn đề mà nguyên tắc cai trị đa số của Locke nêu lên không nên để che mờ đi nền tảng thực sự của lý thuyết chính trị của ông. Cấu

trúc toàn bộ của nó đặt trên tiền đề nền tảng là có một luật đạo đức mà cả cá nhân và chính quyền phải phục tùng và không ai phải phục tùng ý chí “tùy tiện, không chắc chắn, không rõ ràng” của người khác. Do đó, trong nhiều trường hợp, bất chấp nhiều sự tương đồng, lý thuyết về nghĩa vụ chính trị của Locke thực sự đối lập hoàn toàn với lý thuyết của Hobbes.

Theo Hobbes, luật pháp – được ban hành bởi quyền lực tối cao – là nền tảng, và là nền tảng duy nhất của đạo đức; nhưng theo Locke đạo đức – như có sẵn trong Luật tự nhiên – là nền tảng của luật lệ mà công dân có nghĩa vụ phải tuân theo. Nếu đa số đồng ý rằng một luật dân sự xung đột với luật đạo đức, thì theo lý thuyết của Locke, các công dân không có nghĩa vụ phải tuân theo.

Vì các động cơ đạo đức tiếp tục đóng một vai trò nổi bật trong chính trị, cũng như trong các lĩnh vực khác của con người, và lý thuyết chính trị của Locke, dù những khó khăn và mâu thuẫn của nó, xứng đáng như là một sự biện minh cho chính quyền hơn nhiều so với lý thuyết của Hobbes. Vì ngay cả trong các thể chế như thể chế của Anh, nơi mà Quốc

hội về lý thuyết có quyền tuyệt đối tối cao, các hành động của nó, được phán quyết bởi một tiêu chuẩn đạo đức từ các thành viên của nó, và từ công chúng, và không quốc hội nào tìm cách vi phạm tiêu chuẩn đó, như đàn áp các quyền tự do cơ bản mà có khả năng tồn tại. Quốc hội sử dụng quyền lực chỉ trong các giới hạn của một tập hợp tiêu chuẩn đạo đức mà có thể thay đổi từ thể hệ này sang thể hệ khác nhưng được chấp nhận như một tiêu chuẩn đạo đức độc lập mà sự lập pháp phải phục tùng.

Điểm yếu trong lý thuyết của Locke không nằm ở tầm quan trọng mà ông gán cho một tiêu chuẩn đạo đức độc lập nhưng trong sự thất bại của ông để cho thấy làm thế nào tiêu chuẩn đó được xác định và định nghĩa. Như đã thấy ở trên, ông đề cập đến nó như là Luật tự nhiên và “ý chí của Thượng đế”, và xem nó là một nguyên tắc tiên nghiệm hiển nhiên. Thực vậy, nếu nó là một nguyên tắc tiên nghiệm nó sẽ là hiển nhiên đối với mọi người, và Locke có thể được biện minh đối với giải thích phần nào giáo điều của ông về bản chất của nó. Nhưng ngày nay có quá nhiều khái niệm khác nhau về bản chất của các quyền tự nhiên nên rất khó để chấp nhận

giả định của Locke là bản chất của chúng là tiên nghiệm và hiển nhiên. Dùng như để phù hợp hơn với thực tế là thừa nhận bản chất tương đối của các tiêu chuẩn đạo đức của các cộng đồng khác nhau, và định nghĩa chúng dựa vào những gì mà đa số tin chúng là.

Ít nhất, dạng phân tích này có thuận lợi khi cung cấp một mối liên hệ giữa luật đạo đức và nguyên tắc cai trị đa số, mà theo lý thuyết của Locke, rõ ràng là mâu thuẫn. Vì theo lý thuyết của ông, không có sự đảm bảo rằng đa số sẽ không lạm dụng quyền tối cao của nó và vi phạm các quyền tự nhiên của các công dân. Mặt khác, nếu luật đạo đức được định nghĩa như là những gì đa số tin, thì dạng xung đột này không còn, và dân chủ được định nghĩa như là dạng xã hội trong đó đa số thừa nhận cá nhân có các quyền bất khả xâm phạm. Dĩ nhiên một phân tích như vậy làm cho không thể chỉ trích, trên bất cứ nền tảng đạo đức nào, một xã hội trong đó đa số không thừa nhận các quyền như vậy.

## Quyền cách mạng

Dù luật tự nhiên là một nguyên tắc tuyệt đối hay tương đối, quan điểm cho rằng cách mạng có thể được biện minh khi luật đó bị vi phạm bởi chính quyền là rất chính xác cả như một sự giải thích về nguyên nhân cũng như một sự biện minh cho hành động cách mạng. Bao lâu một chính quyền hoạt động trong các giới hạn được định nghĩa bởi tiêu chuẩn đạo đức phổ biến của cộng đồng thì thẩm quyền đạo đức của nó được thừa nhận, và nghĩa vụ tuân theo nó được chấp nhận bởi đa số người dân. Những người bác bỏ tiêu chuẩn đạo đức phổ biến này của cộng đồng có thể tuân theo chính quyền từ một động cơ khác, như để tránh bị trừng phạt hay để duy trì sự thống nhất của quốc gia; nhưng họ tạo thành lực lượng cách mạng tiềm năng, và nếu quan điểm của họ được chia sẻ bởi một thiểu số lớn, sự xung đột dân sự rất có khả năng xảy ra. Ví dụ, rõ ràng là sự bất đồng đối với một vấn đề đạo đức nền tảng giữa chính quyền và một thiểu số lớn các công dân dẫn tới các hành động cách mạng của những người đòi quyền bầu cử cho phụ nữ trong những năm 1913 và 1914, và dẫn tới nội chiến ở miền nam Ai-len trước khi Nhà nước Ai-len

tự do ra đời. Và thực tế rằng những người có quan điểm khác với chính quyền về các vấn đề đạo đức kiểu này là lượng cách mạng tiềm năng là cơ sở để biện minh cho sự cần thiết phải giam giữ mà không xét xử trong chiến tranh thế giới thứ Hai một số công dân, những người tin rằng chiến tranh với Đức là không thể biện minh về mặt đạo đức.

Phát biểu của Locke về nguyên tắc biện minh cho cách mạng như sau:

“Nhân dân giữ lại quyền lực tối cao để loại bỏ hoặc thay thế cơ quan lập pháp, khi họ thấy rằng cơ quan lập pháp hành động trái với sự ủy nhiệm mà họ đặt vào nó”.

Locke nói thêm là, “sự ủy nhiệm” là để “đạt được một mục đích”, và “bất cứ khi nào mục đích đó bị lờ đi hoặc bị chống lại, thì sự ủy nhiệm nhất thiết bị tước bỏ, và quyền lực chuyển giao về tay của những người đã trao nó, những người có thể đặt nó vào một nơi mới mà họ nghĩ sẽ tốt nhất cho sự an toàn và anh ninh của họ”. Locke miêu tả mục đích của chính quyền như sau:

“Do đó, mục đích chủ yếu và vĩ đại của con người khi liên kết thành một công quốc, và đặt họ bên dưới một chính quyền, là bảo vệ tài sản của họ.”

Và ông giải thích rằng với “tài sản” ông muốn nói đến ở đây là “cuộc sống, sự tự do, và tài sản”.

Tóm lại, Locke nghĩ rằng mục đích chính của chính quyền là bảo vệ cuộc sống, sự tự do, và tài sản của cá nhân, và khi nó không thể hoàn thành sự ủy nhiệm này, thì nó phải bị loại bỏ và thay thế.

## **Đánh giá về lý thuyết của John Locke**

Lý thuyết của Locke, giống như lý thuyết của Hobbes, thường bị phê phán là máy móc và quá đơn giản khi giải thích về nguồn gốc của nhà nước dựa vào sự duy lý và sự lựa chọn tính toán của các cá nhân. Họ cho rằng ông không đánh giá đúng vai trò của các nhân tố phi lý, như những biểu hiện khác nhau của “bản năng bầy đàn”, đối với việc tạo ra và duy trì

các xã hội chính trị, và lý thuyết của ông, trong chừng mực mà nó yêu sách là một sự giải thích về mặt lịch sử về nguồn gốc của những xã hội như vậy, là hoàn toàn sai lầm. Phải được thừa nhận rằng Locke tin rằng lý thuyết của ông có cơ sở về mặt lịch sử. Tuy nhiên, ngay cả khi yêu sách này phải bị bác bỏ - và các bằng chứng về lịch sử, nhân loại học, và tâm lý học, hầu như cho thấy nó sai lầm – thì lý thuyết của ông, giống như lý thuyết của Hobbes, có thể được xem như một nỗ lực để biện minh cho xã hội chính trị thay vì để giải thích nguồn gốc lịch sử của nó. Và đây là khía cạnh quan trọng hơn của nó với tư cách là một lý thuyết triết học.

Được hiểu như vậy, lý thuyết của Locke, giống như đa số các lý thuyết chính trị, về cơ bản là một nỗ lực để biện minh, trên nền tảng đạo đức, cho một khái niệm nào đó về mục đích của chính quyền. Ông cho rằng mục đích chính của nó là bảo vệ tài sản của người dân, tức là cuộc sống, sự tự do, và sở hữu của họ. Chính quyền được ủy nhiệm với trách nhiệm đó, và có thể bị loại bỏ và thay thế hợp pháp nếu nó không hoàn thành nghĩa vụ đó. Do đó, trong quan điểm của Locke, cá nhân, chứ không phải

nhà nước, là đối tượng của giá trị tối cao, và nhà nước là cơ chế được thiết lập để thúc đẩy lợi ích, sự thịnh vượng của cá nhân.

Ảnh hưởng của lý thuyết của Locke là vĩ đại bởi vì nó làm sáng tỏ những niềm tin ngầm ngầm về các quyền của chính quyền và người dân vốn phổ biến ở thế giới nói tiếng Anh từ cách mạng năm 1688. Ảnh hưởng của nó đối với Mỹ thậm chí còn lớn hơn đối với Anh, vì, thứ nhất, nó được viện dẫn rộng rãi như là sự biện minh cho cách mạng Mỹ, và thứ hai, nguyên tắc về một luật tự nhiên mà các chính quyền phải phục tùng được chứa đựng trong các điều khoản của Hiến pháp Mỹ. Về mặt lý thuyết, Hiến pháp bất thành văn của Anh là gần với nguyên tắc quyền tối cao không giới hạn của Hobbes hơn, nhưng trong thực tế Quốc hội Anh tuân thủ vô số các thỏa ước bất thành văn mà trong thực tế có sức mạnh của luật đạo đức, và Quốc hội được xem xét bởi cộng đồng chủ yếu như phục tùng các tiêu chuẩn đạo đức không kém hơn các công dân.

Do đó, đóng góp của Locke cho lý thuyết chính trị có thể được miêu tả ngắn gọn như là đóng góp vào việc xác định các trách nhiệm đạo đức của

chính quyền. Ông cố gắng làm sống lại niềm tin về một luật đạo đức độc lập vốn được chấp nhận phổ biến trong suốt thời trung cổ; và khi làm như vậy ông xác định một nguyên tắc mà được chấp nhận bởi tất cả các nền dân chủ hiện đại, và hiện đang được mở rộng trong lĩnh vực quốc tế trong Hiến chương về các quyền con người của Liên hợp quốc. Đó chính là nguyên tắc công bằng của Plato trong một dạng thức mới – nguyên tắc tìm kiếm cách để bảo vệ cá nhân chống lại sự chuyên chế của cộng đồng; để đảm bảo rằng kẻ yếu không bị khai thác bởi kẻ mạnh; và để nhấn mạnh rằng chức năng thích hợp của chính quyền là sự thừa nhận một khuôn mẫu đạo đức trong các vấn đề của con người và không đơn giản chỉ là sự tổ chức quyền lực.

Nguồn: A.R.M. Murray. “Lý thuyết của John Locke về nhà nước đạo đức” (bản dịch của Minh Anh, nhóm Tinh Thần Khai Minh). *An Introduction to Political Philosophy*. Routledge Revivals. 2010.

## BÀI BÂY

---

# MONTESQUIEU VÀ THUYẾT PHÂN QUYỀN

Tác giả: Dương Thành Lợi

**V**ào cuối thế kỷ 17, vì chịu gánh nặng chiến tranh lại phải chứng kiến cảnh giai cấp hoàng tộc tiêu phá ngân quỹ quốc gia, người dân Pháp bắt đầu đặt câu hỏi về chế độ quân chủ cũng như quyền uy tối thượng của nhà vua. Vào thời đó, vua Louis XIV đang cai trị Pháp quốc. Louis XIV có những quyết định đổi nội một cách thiếu khôn ngoan. Nghe theo lời khuyên của nhóm linh mục Công giáo, Louis XIV tin là ông được trao nhiệm vụ thanh lọc tôn giáo để hồi phục đạo Cơ Đốc tại Pháp. Năm 1685, ông bãi bỏ sắc lệnh Edict of Nantes do vua Henry IV ban hành nhằm vào việc hòa hợp dân Pháp theo các đạo khác nhau để xây dựng một xã hội an lạc. Sau khi đã bãi bỏ sắc lệnh này, Louis XIV còn đi xa hơn với các vụ khủng bố dân Pháp theo tân giáo (Tin Lành, v.v.).

Vào thời kỳ đó, khoảng 200 ngàn dân theo tân giáo đã phải trốn khỏi Pháp. Trong số dân lưu lạc này có nhiều nhân tài mà Louis XIV cần đến để xây dựng quốc gia. Chính sự kỳ thị tôn giáo tàn nhẫn, chính sách thuế

má nặng nề và các bất công khác trong xã hội khiến người dân Pháp tự xét lại sự ích lợi của chế độ quân chủ cũng như sẵn sàng đón nhận những ý kiến quý báu để canh tân quốc gia. Trong số người bàn về chính sự có một sôi sao sáng xuất hiện – triết gia Montesquieu.

Montesquieu, tên thật là Charles Louis, sinh vào ngày 18 tháng 1 năm 1689 ở Chateau de La Brede gần Bordeaux. Ông trưởng thành dưới sự hướng dẫn của người chú tên Jean Baptiste de la Secondat tức Nam Tước Montesquieu – chức hiệu mà Charles Louis được thừa hưởng. Montesquieu (Charles Louis) tốt nghiệp từ phân khoa luật thuộc Đại Học Bordeaux và được phép hành nghề luật sư vào năm 1708.

Năm 1748, sau 20 năm cặm cụi làm việc, Montesquieu cho ra đời tác phẩm *Tinh Thần Luật Pháp* (*L'Esprit des lois*) bắt kể những lời bàn ra của một số bằng hữu. Sách *Tinh Thần Luật Pháp* thành công vượt bậc và được tái bản nhiều lần. Tuy được độc giả tán thưởng, Montesquieu đã bị nhiều thế lực chỉ trích và tấn công. Giáo phận Cơ Đốc Pháp đã cố gắng cấm đoán sự lưu hành của tác phẩm này cũng như tư tưởng quốc trị của Montesquieu. Sau một khoảng thời gian làm việc ở Ba Lê, Montesquieu rời thủ đô ánh sáng và về lại quê nhà. Ông qua đời vào ngày 10 tháng 2 năm 1755.

Như đã nói ở trên, tác phẩm *Những Lá Thư Trung Đông* là tác phẩm đầu tiên của Montesquieu. Với lối hành văn mỉa mai, ông tấn công giai cấp vua chúa và Giáo Hội Cơ Đốc. Qua hình thức trao đổi thư từ giữa hai nhân vật Trung Đông, Montesquieu chê trách là vua Pháp qua cách mua quan bán chức đã kiếm được nhiều tiền hơn cả tiền của vua Tây Ban Nha thâu được từ các mỏ vàng. Ông cũng không hết lời đả kích vua Pháp trong việc lạm dụng ngân quỹ khiến đời sống của dân gặp nhiều khó khăn vì lạm phát. [Độc giả cần lưu ý ở đây là Montesquieu quan niệm rằng một giai cấp quý tộc ít nhưng mạnh mới có thể kiểm soát được quyền lực của nhà vua; trong khi đó, vua Pháp lại muốn giữ uy quyền tuyệt đối bằng cách gia tăng thành phần quý tộc để giảm thiểu sức mạnh của thành phần này.]

Nhưng có lẽ trong tác phẩm *Những Lá Thư Trung Đông* Montesquieu nặng lời nhất với Giáo Hoàng và thành phần giáo sĩ Cơ Đốc. Theo ông, trong khi vua Pháp kiểm soát trí óc của dân, Giáo Hoàng kiểm soát trí óc của vua. Giáo Hoàng có khả năng khiến vua tin rằng miếng bánh mì đang ăn không phải là bánh mì, rượu đang uống không phải là rượu, v.v. Song song, Montesquieu đã tỏ vẻ ngạc nhiên về số giáo sĩ đông đảo mà dân Pháp phải còng lưng ra nuôi. Ông mỉa mai là các giáo sĩ chỉ biết tôn trọng thần quyền nhưng không muốn sống trong sự nghèo khổ và tuyệt nhiên

không có chuyện ăn ở độc thân. [Ba điều hứa của giáo sĩ Cơ Đốc là thần phục, sống khổ hạnh và độc thân. Theo Montesquieu, giới giáo sĩ Pháp lúc đó chỉ tôn trọng lời hứa thứ nhất.]

Montesquieu cho là giới giáo sĩ Cơ Đốc đã ngăn cấm không cho ngành thương mại ở Pháp phát triển và khiến dân Pháp sống cơ cực. Những quốc gia theo tân giáo (các chi nhánh đạo Thiên Chúa mới như Tin Lành, v.v., đã tách rời từ Công Giáo La Mã) được tự do và giàu mạnh hơn. Theo ông, nhóm giáo sĩ Công Giáo Pháp lúc đó đã bòn rút hết tài lực của Pháp và luôn luôn muốn có thêm chứ không bao giờ biết ban phát cho kẻ khác. Vì vậy cho nên tiền tài của quốc gia không được lưu chuyển trong xã hội hầu tạo ra công ăn việc làm cho người dân. Montesquieu lý luận rằng chính ngành thương mại đã giúp cho mọi thành phần tân giáo được sống sung túc, trong khi đó giới giáo sĩ Cơ Đốc đã nắm tất cả các nguồn sống trong xã hội và tiêu hủy quyền lợi của tín đồ Cơ Đốc.

## Tinh Thần Luật Pháp

Khác với tác phẩm Những Lá Thư Trung Đông với lối hành văn mỉa mai để châm biếm các hành động tham lam của giai cấp hoàng tộc và giới tu sĩ Cơ Đốc, sách Tinh Thần Luật Pháp của Montesquieu với các lời nhận định nghiêm chỉnh về luật lệ thống trị xã hội. Ông không bám vào một số

định lý có sẵn để thẩm định các vấn đề xã hội; ngược lại, ông nghiên cứu tình trạng xã hội đang xảy ra như một học giả duyệt xét những yếu tố xã hội lần đầu tiên để mong tìm được phương pháp xây dựng các môi trường giúp cho sự tự do được thăng tiến. Montesquieu rất sáng suốt khi ông kết luận rằng các vấn đề xã hội của loài người không thể được giải quyết bởi một công thức duy nhất. Theo ông, mỗi trường hợp khác nhau sẽ đòi hỏi một lối giải quyết khác nhau, và không nhất thiết là một mô hình chính trị duy nhất sẽ phù hợp cho tất cả các dân tộc.

Trong tác phẩm Tinh Thần Luật Pháp, Montesquieu bắt đầu bằng một định nghĩa tổng quát và trừu tượng: Luật pháp là những tương quan cần thiết đến từ trạng thái tự nhiên của vạn vật và vạn vật – trong đó có Thượng Đế và con người – đều có luật lệ riêng biệt. Theo ông, luật lệ thiên nhiên thống trị vạn vật và tạo ra một tiêu chuẩn công lý hướng dẫn các luật lệ hiện hành của loài người. Bởi vì loài người vốn không hoàn hảo và không thể sống theo các nguyên lý của luật thiên nhiên cho nên con người phải sống theo pháp luật dựa trên luật lệ thiên nhiên hầu sửa chữa những yếu tố kém hoàn hảo.

Một người kém hoàn mỹ có thể xem thường Đấng Tạo Hóa cho nên Thượng Đế phải ban hành luật lệ về nhiệm vụ tôn giáo. Người ấy có thể tự quên bản thân của mình cho nên các triết gia phải đưa ra những

nguyên lý về đạo đức. Người ấy cũng có thể quên hết những người chung quanh cho nên các nhà lập pháp phải đặt ra luật lệ để khuyên rằng và giữ gìn không cho đương sự phạm pháp.

Montesquieu bàn về nhiều định lý của luật lệ thiên nhiên nhưng có lẽ phần bàn về những nguyên lý dính dáng đến cấu trúc xã hội liên hệ mật thiết với triết lý quốc trị của ông hơn. Montesquieu lý luận rằng con người ở trong môi trường thiên nhiên sống trong sự sợ hãi và luôn luôn lo lắng vì sự yếu kém của mình. Khác với ý kiến của Triết Gia Hobbes cho rằng xã hội thiên nhiên ở trong tình trạng chiến tranh triền miên, Montesquieu lý luận rằng con người ở trong môi trường thiên nhiên lo lắng về sự yếu kém của mình cho nên không dám tấn công kẻ khác; vì vậy chiến tranh chỉ xảy ra sau khi con người tổ chức quốc gia và bắt đầu sử dụng bạo lực.(1)

Từ những tiền đề trên, Montesquieu đưa ra một số nguyên lý quan trọng về luật thiên nhiên:

- (i) Nguyên lý thứ nhất của luật thiên nhiên là nguyên lý thái bình bởi vì con người thiên nhiên không dám tấn công những kẻ khác;
- (ii) Nguyên lý thứ hai là khuynh hướng cấp tiến của con người thiên nhiên bởi vì họ có nhiều nguyện vọng cần được thỏa mãn;

- (iii) Nguyên lý thứ ba là, mặc dầu sợ hãi vì sự yếu kém của mình, con người thiên nhiên có xu hướng kết hợp với nhau;
- (iv) Nguyên lý thứ tư là trí thông minh của loài người đưa họ đến ý muốn sống chung với nhau trong một xã hội chính trị.(2)

Trong khi Hobbes và Locke đưa ra triết thuyết khé ước xã hội và nói đến những phương pháp tổ chức chính quyền, Montesquieu suy luận rằng con người không kết hợp với nhau qua một hợp đồng xã hội. Theo ông, chính trị tính hay xã hội tính là một đặc tính tự nhiên của con người; vì vậy xã hội được con người xây dựng lên một cách tự nhiên.

Khi con người đã quyết định bước vào đời sống có tổ chức, họ mất đi cảm giác yếu kém cũng như quyền bình đẳng của con người sống trong môi trường thiên nhiên. Con người trong xã hội quy cũ bắt đầu tranh đấu với nhau để thăng tiến. Song song, các xã hội khác nhau của loài người cũng cạnh tranh với nhau và chiến tranh có thể bùng nổ. Tình trạng bất ổn của chiến tranh đưa đến nhu cầu cần có luật pháp để giữ gìn hòa bình. Vì nhu cầu tái tạo hòa bình, xã hội cần đến sự hướng dẫn của luật lệ thiên nhiên (nguyên lý thứ nhất của luật lệ thiên nhiên là nguyên lý thái bình).

Theo Montesquieu, luật pháp hiện thực của xã hội chính trị bao gồm ba loại: (i) công pháp quốc tế quy định tương quan giữa các quốc gia; (ii)

chính pháp quy định những tương quan giữa chính quyền và dân; và (iii) tư pháp quy định tương quan giữa người dân với nhau. Luật pháp trong xã hội cần được đặt căn bản trên những nguyên lý của luật thiên nhiên.

Montesquieu nhận thấy rằng luật lệ của loài người đều phải giống nhau ở mọi nơi và trong mọi thời điểm. Tuy vậy, bởi vì hoàn cảnh của mỗi quốc gia khác nhau cho nên luật pháp của các quốc gia cũng có thể khác nhau. Chính những yếu tố địa phương về các phương diện kinh tế, xã hội, tôn giáo đến ngay cả tình trạng đất đai, mùa màng, xu hướng và truyền thống của dân, v.v., ảnh hưởng luật pháp của mỗi quốc gia. Mỗi quốc gia có pháp luật riêng phù hợp với tình trạng hiện hữu trong quốc gia đó. Nhưng muốn có pháp luật, xã hội phải có chính quyền.

Montesquieu lý luận rằng xã hội cần đến cơ chế chính quyền để lập lên luật lệ quy định các tương quan giữa chính quyền và dân cũng như giữa dân với nhau. Theo ông, chính thể tốt nhất là một chính thể có nhiều yếu tố thiên nhiên nhiều nhất và được thành lập theo ý dân. Những hình thái chính quyền khác không thể phản ánh hoàn toàn nguyện vọng của dân.

Theo Montesquieu, tổ chức chính trị của nhân loại bao gồm ba hình thái: chính thể cộng hòa, chính thể quân chủ, và chính thể độc tài. Chính luật pháp quy định cách phổ thông đầu phiếu giúp cho quan sát viên biết được một quốc gia theo chính thể nào. Montesquieu lý luận là vấn đề

quốc trị phải được quy định rõ ràng (ai nhận lãnh nhiệm vụ này: toàn dân hay một thiểu số lãnh đạo); và việc phân định này cần phải được bảo tồn nếu quốc gia muốn tránh thảm trạng xáo trộn. Theo ông, đế quốc La Mã đã bị tàn lụi bởi vì không chú trọng vào vấn đề này. (Độc giả cần lưu ý ở đây là tài liệu lịch sử đã chứng minh kết luận này của Montesquieu không đúng lắm.)

Trong chính thể cộng hòa, người dân nên có quyền chọn lựa nhân sự lãnh đạo quốc gia mặc dù người dân không có khả năng trực tiếp quản trị quốc gia. Trong cơ chế cộng hòa, nếu mỗi người dân đều mang vai trò quản trị quốc gia, nhân loại có một chính thể cộng hòa dân chủ. Nếu quốc gia chỉ có một thiểu số cầm quyền, nhân loại có chính thể cộng hòa quý tộc. Dưới một chế độ cộng hòa quý tộc, chính quyền nên giới hạn khoảng cách giữa giai cấp có thế lực và thường dân.

Montesquieu không nghĩ là chính thể cộng hòa còn có thể tồn tại được nữa bởi vì các yếu tố cần thiết cho mô hình chính trị này đã biến mất từ lâu. Trong một chế độ cộng hòa, yếu tố quyết định là đạo đức của toàn dân trong đó bao gồm lòng yêu nước, tinh thần bình đẳng, sự can đảm hy sinh quyền lợi cá nhân cho quyền lợi chung. Khi toàn dân nắm quyền lãnh đạo đất nước, họ phải có đạo đức để biết tự chế hùa không lạm dụng quyền hành.

Trong một chế độ quý tộc, đạo đức cũng là nền tảng của chính trị. Tuy nhiên, bởi vì quốc gia chỉ được một thiểu số lãnh đạo cho nên yếu tố đạo đức không cần phải tỏa rộng vào toàn dân. Giai cấp lãnh đạo có thể sáng tạo pháp luật để răn dạy nhân dân. Tuy vậy, cái khó ở đây là làm sao có được sự tự chế trong giai cấp lãnh đạo để họ không lạm dụng quyền hành nhằm phục vụ quyền lợi cá nhân.

Chính thể quân chủ là một mô hình chính trị trong đó nhà vua cầm quyền, nhưng quyền hạn của vua bị kiểm soát bởi các thế lực phụ khác như thành phần quý tộc, tu sĩ và các thành phố(hội đồng địa phương như Hội Đồng Bordeaux?). Nếu các thế lực phụ bị tiêu diệt, tình hình chính trị sẽ bị rối loạn và đưa đến một chính thể độc tài hay một chế độ dân chủ. Theo Montesquieu, mỗi chính thể nên có luật pháp để bảo vệ mô hình chính trị đặc thù của chính thể. Ông lý luận rằng trong một chế độ quân chủ, quyền lập pháp cần được đặt trong tay của những vị thẩm phán của tòa thượng thẩm. Những vị này sẽ đưa ra các sắc lệnh mới cũng như sửa đổi các sắc lệnh lỗi thời. Thực ra thì Montesquieu có chủ ý muốn giữ quyền lập pháp lại cho các hội đồng địa phương (ông từng là chủ tịch của Hội Đồng Bordeaux); nhưng ông phải tước quyền hành này từ tay các hội đồng địa phương bởi vì dưới chế độ quân chủ độc tài của vua Pháp vào thời ấy, các hội đồng địa phương không còn khả năng đối kháng với chính

quyền trung ương. Montesquieu suy luận rằng yếu tố quyết định sự tồn tại của chế độ quân chủ là danh dự. Trong chế độ quân chủ, luật pháp phải giữ vai trò tiên phong. Luật pháp do vua và các thế lực chính trị sáng tạo ra để bảo vệ cho quyền lợi riêng tư của bè phái. Tuy nhiên, những nỗ lực riêng tư này sẽ đưa đến những kết quả tốt đẹp có thể phục vụ quyền lợi chung. Bởi vì các thế lực chính trị kiểm soát lẫn nhau cho nên sự va chạm (chính trị) lẫn nhau sẽ tạo ra những kết quả có lợi cho nhân dân. (Lối lý luận của Montesquieu thiếu minh bạch ở đây khi ông suy nghĩ là dân sẽ được hưởng lợi lộc khi các thế lực chính trị tranh giành ảnh hưởng để phục vụ cho quyền lợi riêng tư.)

Chế độ độc tài nằm dưới sự kiểm soát của một nhân vật lãnh đạo. Luật pháp không thể giới hạn quyền uy của nhân vật lãnh đạo này. Montesquieu có ý định phê bình hệ thống chính trị của Pháp quốc lúc đó là một hệ thống chính trị độc tài. Ông mô tả nhân vật lãnh đạo chế độ độc tài như một kẻ có bản tính lười biếng, ngu dốt, ham chuộng khoái lạc và thích trao quyền hành quốc trị cho đám nịnh thần (ông có vẻ muốn ám chỉ Hồng Y Richelieu và Mazarin).

Yếu tố bảo tồn chính thể độc tài là sự sợ hãi. Nhân dân phải sống theo ý muốn của nhà độc tài bởi vì họ không có quyền chọn lựa và không dám phản đối. Đạo đức và danh dự không tồn tại trong một chế độ độc tài.

Một số chính quyền độc tài có thể giảm bớt sự kiểm soát hà khắc nhằm tránh bạo loạn đưa đến cảnh chế độ bị tiêu diệt. Tuy nhiên, theo Montesquieu, bất cứ lúc nào nhà độc tài nói lồng hay không sử dụng bạo lực, chế độ độc tài sẽ bị lật đổ.

Mặc dù cố gắng chứng tỏ là mình phân tích vấn đề quốc trị một cách khách quan, Montesquieu cũng không dấu được sự hâm mộ của ông đối với chế độ độc tài và lòng mến chuộng của ông đối với chính thể quân chủ. Qua nổ lực nghiên cứu cũng như các lời phê bình của Montesquieu, chúng ta có thể thấy được sự khôn ngoan của ông qua lời kết luật tương đối, thay vì tuyệt đối, của ông. Theo ông, không có một chế độ nào là hoàn mỹ cả. Một chế độ tốt là một chế độ phù hợp với hoàn cảnh quốc gia; và nếu chế độ không còn thích hợp với tình trạng hiện thực của quốc gia nữa, chế độ trở thành một chế độ xấu xa.

Khi bàn về vai trò của luật pháp đối với quốc gia, Montesquieu quan niệm rằng quốc gia sẽ được ổn định nếu pháp luật thích hợp cũng như phản ánh đúng tinh thần căn bản của chính thể đương thời. Ông khẳng định là nếu nguyên lý này không được tôn trọng thì chính quyền không thể được xem là hoàn mỹ và luôn luôn nằm trong tình trạng có thể bị lật đổ. Vì vậy cho nên ông quan niệm rằng nhiệm vụ quan trọng hàng đầu của các nhà lập pháp là nghiên cứu để đưa ra các sắc lệnh ủng hộ chính

thể hiện hưu. Trong lãnh vực này, chính sách giáo dục (ông gọi là luật giáo dục) trở nên vô cùng quan trọng. Trong chính thể dân chủ, mọi người phải được dạy về lòng yêu nước, và nhân sự lãnh đạo phải được hướng dẫn về tinh thần hy sinh quyền lợi riêng tư cho quyền lợi chung. Luật pháp cần duy trì quyền bình đẳng của mỗi người dân – đặc biệt là quyền bình đẳng về kinh tế. Bởi vì quốc gia không có tài sản vô tận để giúp cho mọi người trở nên giàu có; xã hội vì thế sẽ có người nghèo và kẻ giàu sang. Sự bất bình đẳng về kinh tế sẽ tiêu hủy tinh thần bình đẳng của chính thể dân chủ và đưa chế độ dân trị đến chỗ tuyệt vong; vì vậy cho nên luật pháp phải cố gắng phân chia tài sản quốc gia một cách công bình mặc dầu sự phân chia tài sản không cần phải trả nêu tuyệt đối đồng đều cho mỗi gia đình. Luật pháp cần phải có những giới hạn rõ rệt để ngăn chặn sự bất bình đẳng vô lý. Xã hội dân chủ không thể có những kẻ giàu xụ và người chết đói. Luật pháp phải nhận lãnh vai trò giới hạn sự bất bình đẳng. Đối với chính thể cộng hòa quý tộc, sự tiết độ là nguyên lý ổn định xã hội. Luật pháp cần bắt buộc giai cấp quý tộc trả thuế cũng như phải rộng lượng với đại đa số thường dân. Luật pháp phải ngăn cấm không cho giai cấp quý tộc hiện diện ở thương trường cũng như ngăn cản tình trạng một thiểu số kiểm soát hoàn toàn tài sản quốc gia.

Dưới chế độ quân chủ, giai cấp lãnh đạo phải được hướng dẫn về sự quan trọng của quyền lợi riêng tư cũng như nhu cầu hành động với tinh thần danh dự và cho quyền lợi chung. Luật pháp cần nâng cao nguyên tắc danh dự. Giai cấp quý tộc cần được duy trì qua hình thức cha truyền con nối. (Montesquieu chống lại việc vua Pháp bang phát chức vụ rộng rãi để lủng đoạn giai cấp quý tộc hầu tập trung hết quyền hành vào trong tay vua.) Thuế vụ không nên quá nặng nề, và trách nhiệm đặt ra cho giai cấp quý tộc không nên quá vĩ đại khiến cho thành phần quý tộc trở nên mệt mỏi để không thể tiếp tục các công tác phục vụ quyền lợi chung. Một chế độ độc tài sẽ có chính sách giáo dục nô lệ. Người dân sẽ bị đầu độc để suốt đời chịu thần phục. Chế độ có nhu cầu nuôi dưỡng một đạo quân lớn bởi vì nhà độc tài phải dùng bạo lực để giữ gìn an ninh. Chi phí cho đạo quân này rất cao và ảnh hưởng nặng nề đời sống của nhân dân. Montesquieu có bàn luận về một số sắc luật cần thiết cho chế độ độc tài, nhưng ông không dấu được thái độ ghê tởm của ông đối với chính thể độc tài. Tựu trung thì chế độ độc tài thực sự không cần đến pháp luật bởi vì nhân dân sinh hoạt hoàn toàn theo ý muốn của nhà độc tài.

Ngược lại thì chính thể cộng hòa và chính thể quân chủ đều cần đến luật pháp cũng như hệ thống pháp trị bởi vì giá trị căn bản của hai mô hình chính trị này dựa trên các tiêu chuẩn danh dự, tự do và quyền lợi của

nhân dân. (Nhiều người không hiểu rõ về sự cần thiết của pháp luật ưa phàn nàn về sự phức tạp của luật pháp trong một xã hội pháp trị nhưng hiếm ai chấp nhận sống trong một xã hội vô pháp để bị chi phối bởi ý muốn của một lãnh tụ độc tài. Một chính thể trong mong vào đạo đức của nhà lãnh đạo không thể bền được bởi vì không ai có thể sống mãi mãi cũng như nhân loại không thể có hai Đức Khổng Tử, Phật Thích Ca hay Chúa Jêsus. Chính pháp luật đưa ra những giới hạn dựa trên quan niệm đạo đức luân thường của nhân dân để bắt buộc mọi người phải tuân theo. Các hành động vượt qua những giới hạn này sẽ đưa đến tình trạng bất an và đe dọa sự tự do của nhân dân.)

Khi bàn về tình trạng thối nát của chính quyền, Montesquieu suy luận là tình trạng thối nát chính trị đến từ sự thay đổi của nền tảng chính trị vốn được xây dựng theo một số nguyên lý đặc thù của mỗi chính thể. Khi nền tảng chính trị của một chế độ thay đổi, chế độ phải thay đổi theo. Nguyên lý căn bản của một chế độ cộng hòa là đạo đức. Trong đạo đức, yếu tố quan trọng là quyền bình đẳng. Luật pháp không thể ban phát quyền bình đẳng một cách quá đáng (gần như sự bình đẳng thiên nhiên trong xã hội vô tổ chức) hay giới hạn quyền bình đẳng bởi vì như vậy thì sớm muộn gì chế độ cũng bị tiêu hủy.

Montesquieu đề cao tinh thần bình đẳng của chế độ cộng hòa dân chủ. Ông mô tả tinh thần bình đẳng này như một hệ thống mà trong đó sự khác biệt về khả năng của mọi người được công nhận. Những nhân sự có khả năng vượt bậc sẽ đảm nhận việc quốc trị theo các giới hạn của pháp luật. Tuy nhiên, bất kể khả năng cá nhân bất đồng, mọi người đều được bình đẳng như nhau trước (dưới) pháp luật. (Chúng ta có thể thấy được là ý niệm này phản phất đó đây trong các chế độ dân chủ pháp trị hiện nay.) Trong một quốc gia cộng hòa quý tộc, sự thối nát của chế độ xảy ra khi giai cấp quý tộc quản trị quốc sự một cách độc đoán thay vì dựa trên căn bản pháp luật hiện hành. Dưới chế độ quân chủ, nguyên lý danh dự bắt buộc quyền hành quốc trị được sang sê giữa vua và các thế lực chính trị khác trong quốc gia. Chính quyền quân chủ trở nên hủ bại khi nhà vua tước đoạt hết quyền hành của các thế lực chính trị này. Trong xã hội độc tài, chế độ đã hoàn toàn hủ bại từ đầu. Vấn đề nhức đầu của nhà độc tài là làm sao tiếp tục giữ được tình trạng hủ bại. Chế độ độc tài tồn tại được nhờ vào bạo lực cũng như những yếu tố quan khác như địa thế của quốc gia, khí hậu, tôn giáo, hay trình độ dân trí. Nếu các yếu tố này thay đổi, chính thể cũng phải thay đổi.

Montesquieu có nói đến sự tương quan giữa quốc gia và yếu tố địa lý. Theo ông, chính thể cộng hòa cần một diện tích nhỏ bởi vì chính quyền

có nhu cầu đoàn kết nhân dân. Nếu diện tích của quốc gia quá rộng lớn, sự khác biệt giữa nguyện vọng và quyền lợi của nhân dân ở mỗi vùng có thể đưa đến xung đột chính trị. Tuy vậy, quốc gia với một diện tích quá nhỏ có thể bị xâm chiếm dễ dàng bởi ngoại bang. (Độc giả có thể nhận thấy được là sự suy luận của Montesquieu phản ánh tình trạng kỹ thuật vào thời đó. Vào thời đại hôm nay, khoảng cách địa lý không còn là hàng rào ngăn cản nhân loại trao đổi ý kiến cũng như chia sẻ quyền lợi.)

Để giải quyết bài toán quốc phòng cho các quốc gia nhỏ, Montesquieu đề nghị mô hình liên bang quốc gia: Một số tiểu quốc có thể kết hợp với nhau thành lập một liên bang hùng tập trung sức mạnh để bảo vệ an ninh chung. Mỗi tiểu quốc tự giải quyết các vấn đề nội bộ mà không sợ bị chi phối bởi ngoại bang. Song song, các tiểu quốc trong cùng một liên bang sẽ kết hợp thành một mặt trận chung để đối ngoại. (Quan niệm liên bang quốc gia của Montesquieu đã ảnh hưởng mạnh tư tưởng của các chính trị gia sáng lập Hoa Kỳ.)

## **Hiến Pháp Quốc Gia và Thuyết Phân Quyền**

Thuyết phân quyền của Montesquieu có thể được xem là một trong các chính thuyết quan trọng nhất của nhân loại và là một trong các nguyên tắc căn bản trong hiến pháp của nhiều quốc gia. Điều buồn cười ở đây là

thuyết phân quyền được Montesquieu sáng tạo dựa trên sự hiểu biết thiếu chính xác của ông về tình hình chính trị của Anh quốc, nơi ông trú ngụ không đầy hai năm. Tuy được xây dựng trên một cơ sở hiểu biết không đầy đủ, thuyết phân quyền đã ảnh hưởng bao trùm lên tiến trình phát triển chính trị của Tây phương.

Khi bàn về sự phân chia quyền lực chính trị trong quốc gia, Montesquieu ưu tư về quyền tự do của người dân và khả năng giải quyết quốc sự của chính quyền. Theo ông, quyền tự do vô hạn định (không bị luật pháp giới hạn) không phải là quyền tự do thật sự. Nếu không có luật pháp, mọi người đều có thể làm bất cứ việc gì mình muốn và như vậy có thể đưa xã hội đến tình trạng hỗn loạn. Con người chỉ thực sự có tự do khi xã hội có pháp luật.

Quyền tự do thật sự là quyền tự do làm những việc mà luật pháp cho phép. Tuy nhiên, Montesquieu cũng đoán được là pháp luật có thể tuốt đoạt quyền tự do của mọi người; vì vậy cho nên ông suy luận rằng luật pháp của quốc gia phải chứa những khoản không tự do thật rộng lớn cho nhân dân và chỉ ngăn cấm các hành vi phải bị ngăn cấm.

Kinh nghiệm lịch sử cho thấy là những kẻ cầm quyền dễ lạm dụng quyền hành và thường có âm mưu sử dụng quyền lực chính trị một cách tối đa để phục vụ cho quyền lợi riêng tư. Nhằm tránh tệ nạn này,

Montesquieu đề nghị là quyền lực chính trị phải bị quyền lực chính trị kiềm chế hay kiểm soát. Hệ thống chính trị của quốc gia nên phân chia quyền lực chính trị cho một số bộ phận chính trị để các tiểu trung tâm quyền lực này kiểm soát lẫn nhau hầu không một trung tâm quyền lực nào có thể tập trung quá nhiều quyền hành vào trong tay đưa đến cảnh độc tài chính trị.

Montesquieu quan niệm rằng mọi chính thể đều có ba thành phần: (i) lập pháp để đưa ra luật lệ; (ii) hành pháp để quản trị quốc sự và đối ngoại; và (iii) tư pháp (ông gọi là một bộ phận hành pháp khác) nhằm phụ trách hình sự và phân giải các vụ tranh chấp của nhân dân. Mỗi thành phần phải được độc lập để kiểm soát lẫn nhau hầu bảo vệ quyền tự do của nhân dân. Nếu tất cả quyền hành của các thành phần này bị tập trung vào tay của một cá nhân (vua) hay một nhóm lãnh đạo đảng phái, quyền tự do của nhân dân sẽ bị tiêu diệt bởi vì xu hướng độc tài lãnh đạo sẽ có cơ hội phát triển nếu không bị kiềm chế bởi một thế lực chính trị đối nghịch.

Quyền lập pháp chỉ phản ánh ý muốn chung của nhân dân không hơn không kém. Quyền hành pháp chỉ nhằm mục đích thực hiện ý muốn chung của nhân dân. Khi bàn về quyền tư pháp, văn phong của Montesquieu có vẻ không trong sáng cho lắm. Theo ông, thành phần tư pháp bao gồm những người được chọn lựa từ đại đa số nhân dân ra để làm

việc trong một thời gian ngắn. Ông có ý muốn tổ chức một bộ phận tư pháp mà thường dân không phải e ngại. Ông ưu tư về quyền hạn của ngành tư pháp vốn mang nhiệm vụ phân xử các cuộc tranh chấp của người dân, nhưng rất tiếc là ý tưởng của Montesquieu không rõ ràng lắm khi bàn về lãnh vực tư pháp. (Sự kiện này có lẽ phản ảnh sự hiểu biết thiếu chính xác của ông về tổ chức chính trị của Anh Quốc trong giai đoạn đó chính thể Nghị Viện]. Vào thời đó, một số ý kiến ở Anh quốc tỏ ý chống đổi lại sự kiện nhà vua kiểm soát ngành tư pháp, đặc biệt là khi mà các quan tòa thuộc bộ phận tư pháp phải phân xử những cuộc xung đột giữa vua và Quốc Hội.) Montesquieu – vốn là một nhà quý tộc – đưa ra ba trường hợp đặc biệt mà ngành tư pháp không cần phải hành sự một cách độc lập với chính quyền: (i) giai cấp quý tộc phải được xử bởi một bộ phận đặc biệt của chính quyền bao gồm những thành viên thuộc giai cấp này; tòa án dân sự với mục đích phân định những vụ truy tố liên quan đến thường dân không được xử các nhân vật quý tộc; (ii) bộ phận tư pháp quý tộc cũng mang vai trò tòa án thượng thẩm để giải quyết các cuộc kháng cáo từ tòa án dân sự; và (iii) bộ phận tư pháp quý tộc sẽ phân xử các nhân vật lãnh đạo quốc gia phạm pháp. (Yết kiến thành lập một bộ phận tư pháp riêng biệt cho giai cấp quý tộc khó mà có thể thực hiện được trong thời đại hôm nay.)

Như đã đề cập trong phần trên, ngành lập pháp phản ánh ý muốn của dân. Quyền lập pháp nằm trong tay tập thể nhân dân, và nhân dân sử dụng quyền này bằng cách bầu lên các vị đại diện của họ. Toàn thể nhân dân, ngoại trừ những người mất trí, có quyền bầu cử và chọn lựa người lãnh đạo của họ. Quyền bầu cử không đồng nghĩa với khả năng lãnh đạo. Đại đa số nhân dân vốn không có khả năng lãnh đạo; vì vậy cho nên sau khi được bầu lên, đại diện nhân dân sẽ được tự do bàn luận và quyết định về các chính sách quốc gia mà không bị dân chúng cản trở. Có lẽ vì là dân quý tộc cho nên Montesquieu suy luận rằng những người giàu hoặc có danh vọng phải được trọng vọng hơn. Ông săn sàng cấp cho thường dân quyền chọn lựa thành phần lãnh đạo quốc gia; tuy nhiên để tránh sự kiện đại diện của giới trung lưu và hạ lưu ban hành luật lệ có hại đến quyền lợi của giới quý tộc, ông lý luận là thành phần quý tộc trong xã hội phải có đại diện riêng trong giới lãnh đạo quốc gia để kiểm soát các dự luật của đại diện thường dân. Là một người dạn dày kinh nghiệm, Montesquieu biết là thành phần quý tộc cũng có thể lạm dụng địa vị để lo cho quyền lợi riêng tư. Ông đề nghị là đại diện quý tộc chỉ có quyền phủ quyết các dự luật của đại diện thường dân vốn ảnh hưởng đến quyền lợi quý tộc. Đại diện quý tộc không có khả năng lập pháp như đại diện thường dân.

Khi bàn về sự tương quan giữa ngành lập pháp và hành pháp, Montesquieu viết là hai ngành này phải có khả năng kiểm soát hay khống chế lẫn nhau. Quyền hành pháp không thể nằm trong tay của những nhà lập pháp bởi vì như vậy sẽ vi phạm nguyên tắc phân quyền. Theo ông, nhà vua nên nắm quyền hành pháp. Nhà vua cũng mang nhiệm vụ nhóm họp hay giải tán Quốc Hội (hay Nghị Viện) để tránh việc Quốc Hội nghị luận quá lâu.

Nghị Viện hay Quốc Hội tự nó cũng có thể trở nên độc tài; vì vậy cho nên nghị viện thường dân (Hạ Nghị Viện) phải được bầu cử theo định kỳ để tránh việc bám ghế lâu dài hay việc chỉ định, thay vì bầu cử, vào ghế Nghị Viện. Nghị Viện không có quyền tuyên án hay lật đổ nhà vua bởi vì, nếu có được quyền này, Nghị Viện có thể giới hạn khả năng kiềm chế (Nghị Viện) của ngành hành pháp vốn nằm trong tay vua. Tuy vậy, Nghị Viện có quyền điều tra các hành vi của ngành hành pháp và trừng trị những vị đại diện vua lạm dụng chức vụ hành pháp. Ngược lại, mặc dù không được tranh biện về các dự luật hay được đưa ra các dự luật riêng, ngành hành pháp có khả năng phủ quyết các dự luật do nghị viện đưa ra. Montesquieu biết là một hiến pháp tốt đẹp chưa có thể bảo đảm quyền tự do của nhân dân. Theo ông, hiến pháp sẽ giúp kiến tạo một hệ thống chính quyền hữu lý và luật pháp căn bản hầu bảo vệ sự tự do của nhân

dân. Song song, một số yếu tố quốc gia căn bản khác như truyền thống dân tộc, cách xử thế, v.v., đều ảnh hưởng đến quyền tự do của công dân. Sự va chạm của những yếu tố này với luật pháp có thể giới hạn quyền tự do của nhân dân ngay cả khi quốc gia có một hiến pháp thật hoàn mỹ. Nhưng nếu những yếu tố này đều có xu hướng bảo vệ hay hỗ trợ cho quyền tự do thì nhân dân cũng có thể được tự do ngay cả khi hệ thống chính trị mang hình thái độc tài.

Khi bàn về những yếu tố quốc gia, Montesquieu cực lực chống lại các sắc luật tiêu diệt quyền tư hữu. Theo ông, chế độ công sản thiên nhiên không tồn tại sau khi nhân loại quyết định thành lập xã hội. Trong xã hội quy củ của nhân loại, luật pháp được ban hành một phần cũng để bảo vệ quyền tư hữu. Quyền lợi chung của quốc gia hay nhân dân không bao giờ đạt được bằng cách tiêu diệt quyền làm chủ tư sản của nhân dân; vì thế cho nên chính quyền phải tôn trọng quyền tư hữu của nhân dân. (Montesquieu viết là luật pháp của xã hội văn minh bảo vệ quyền tư hữu; trong khi đó Locke suy luận là luật thiên nhiên, chứ không phải luật pháp của xã hội, cho con người quyền tư hữu [quyền tư hữu là một quyền thiên nhiên của nhân loại]. Cả hai vị triết gia đều công nhận là quyền tư hữu của nhân loại phải được tôn trọng nhưng phương pháp suy luận của hai vị hơi khác biệt.)

Đề cập đến luật thuế vụ, Montesquieu lý luận là luật thuế vụ của quốc gia phải theo sát hai nguyên tắc: (i) nhu cầu cần thiết của quốc gia; và (ii) ý nguyện thật sự của nhân dân. Chính quyền thường có những mục đích xa vời do các tham vọng của lãnh tụ. Quốc gia phải hủy bỏ những mục đích xa vời này và xác định các nhu cầu thực tế và cần thiết cho đất nước. Quân đội là một gánh nặng cho nhân dân. Montesquieu mỉa mai là các vua chúa phải gia tăng quân số vì sợ bị tiêu diệt, và sự kiện này đưa đến nhiều thiệt hại tài sản của quốc dân. Khi nhân dân càng có nhiều tự do, nhân dân phải trả thêm thuế cho cơ cấu chính quyền để bảo vệ sự tự do này. Tuy nhiên nếu mức thuế cao quá thì nhân dân sẽ trở nên nô lệ và lợi tức của quốc gia bắt đầu sút giảm. Montesquieu biết là quốc gia khó có thể đạt được một chính sách thuế mà hoàn hảo. Theo ông, chính sách thuế mà nên công bằng trong khi thỏa mãn được nhu cầu tài chánh của quốc gia. (Ông có đưa ra một số đề nghị cải cách chính sách thuế mà của Pháp lúc đó nhưng các phương pháp này không thích hợp với thời đại hôm nay.)

Montesquieu bàn nhiều về hình luật bởi vì hình luật ảnh hưởng trực tiếp đến quyền tự do của công dân. Hình luật phải đưa ra các hình phạt thích hợp với tội trạng, và hình phạt phải được áp dụng một cách công bằng đối với bị can. Hình luật không thể ngăn cấm quyền tự do ngôn luận

của nhân dân mặc dầu hình luật có thể ngăn cấm các âm mưu gây nguy hại cho quốc gia. (Mặc dầu biết quyền tự do ngôn luận rất quan trọng, Montesquieu hình như cũng không hình dung được ảnh hưởng chính trị của ngành truyền thông. Chính nhờ vào vai trò thông tin cho nhân dân mà ngành truyền thông nắm giữ một vị trí rất quan trọng trong các sinh hoạt chính trị hiện nay. Một chính quyền độc tài luôn luôn cố gắng kiểm soát các cơ quan truyền thông để không cho dân chúng theo dõi những tin tức bất lợi cho chế độ chuyên chế.)

Hình phạt xử tử không thể được dùng khi bên Công Tố chỉ có một nhân chứng buộc tội bị can. Song song, luật lệ về tội phản quốc phải được định nghĩa một cách rõ ràng, cẩn thận và giới hạn để phòng ngừa chính quyền lạm dụng hình luật nhằm kết tội những công dân dám phê bình các nhân vật lãnh đạo. Đối với những hành động liên quan đến tôn giáo, đương sự không thể bị chính quyền trừng phạt nếu hành động hay tội của đương sự không có hại đến người khác. Các hành động liên quan đến tôn giáo là vấn đề giữa Thượng Đế và đương sự; chính quyền không có chỗ đứng trong lãnh vực này. (Suy tư của Montesquieu thể hiện ác cảm của ông đối với nhóm linh mục Cơ Đốc giáo thối nát đương thời tại Pháp đang lợi dụng chính quyền để đàn áp những người theo tân giáo [Tin Lành].) Song song, luật pháp của quốc gia không thể được sử dụng để bảo

về nội quy tôn giáo và, ngược lại, các giáo điều không có chỗ đứng trong những lãnh vực liên can đến dân quyền. Montesquieu suy luận là tất cả luật lệ ảnh hưởng đến quyền tự do cũng như dân quyền của mọi người trong xã hội phải phản ánh được các yếu tố địa phương như khí hậu, địa thế, truyền thống dân tộc, tôn giáo, v.v., bởi vì các yếu tố này ảnh hưởng đến tâm lý và thể chất của nhân dân. Luật pháp và cơ chế chính trị đều lệ thuộc vào các yếu tố này.

Lãnh tụ quốc gia cần lưu tâm đến các yếu tố địa phương trong khi quản trị quốc sự. Các yếu tố này tạo thành một tinh thần chung cho dân tộc và luật pháp; hiến pháp cũng cần phải được đặt căn bản trên khối tinh thần này. Nhiệm vụ của giới lãnh đạo là tìm hiểu và học hỏi các khía cạnh của khối tinh thần chung này để tránh những hành động đi ngược lại với tinh thần dân tộc. Khi cần phải thay đổi một vài khía cạnh xã hội, giới lãnh đạo nên thận trọng. Luật pháp cần phải được thay đổi bởi luật pháp, và tập quán nên được thay đổi bằng tập quán. Montesquieu kết luận rằng phương pháp dùng luật pháp để thay đổi tập quán là một phương pháp thiếu thông minh.

Dựa trên sự hiểu biết giới hạn về lịch sử nhân loại và địa lý quốc tế, Montesquieu tổng quát hóa là người dân ở các quốc gia ấm cúng phương Nam thường thì ít can đảm hơn, thích đam mê, và có nhiều nô lệ tính

hơn dân xứ lạnh phương Bắc. Phong thổ của phương Nam dể đưa đến chính thể chuyên chế bạo ngược bởi vì đất đai trù phú khiến người dân xứ ấm lưu ý đến quyền lợi kinh tế nhiều hơn là quốc sự; kết quả là dân phương Nam dể mất quyền tự do hơn dân phương Bắc. Ông còn đi xa hơn nữa khi ông viết là chính thể chuyên chế phù hợp với các quốc gia Hồi giáo, chính thể quân chủ phù hợp với các quốc gia Công giáo, và chính thể cộng hòa phù hợp với các quốc gia tân giáo (như Tin Lành/Anh giáo). Song song, chính thể cộng hòa phù hợp cho các đất nước thiên về thương mại.

Mặc dù một số kết luận của Montesquieu thiếu chính xác nhưng các nhà nghiên cứu khách quan cũng có thể nhận thấy là những yếu tố địa phương như địa lý, kinh tế, tôn giáo, tập quán, v.v., không ít thì nhiều cũng ảnh hưởng các quan niệm chính trị và phương pháp điều hành quốc sự. Ngoài Montesquieu, nhiều triết gia khác cũng từng đặt vấn đề này và nhờ những lời bàn bạc của họ, các lãnh tụ anh minh có thể nhận thấy rằng chính sách quốc gia không thể vượt qua khả năng thực tại của đất nước và dân tộc. Kinh nghiệm lịch sử cho thấy các chính sách không tưởng thường đưa đến nhiều thất bại khổng lồ làm thất thoát và tê liệt tiềm lực quốc gia.

Như đã bàn luận trước đây, triết lý quốc trị của Montesquieu một phần được xây dựng trên nhận thức (giới hạn) của ông về chế độ chính trị của Anh quốc vào thời đó. Là dân quý tộc, ông muốn duy trì và tái tạo chế độ quân chủ. Ông hy vọng là mô hình chính trị của Luân Đôn có thể chuyển hóa chính thể quân chủ độc tài ở Ba Lê lúc đó. Montesquieu không nhận ra được là Anh quốc vào thời đó đã theo Nghị Viện chế. Các bộ trưởng của chính quyền chịu trách nhiệm trực tiếp trước Nghị Viện Anh, chứ không phải Anh hoàng. Quyền lực chính trị ở Luân Đôn đã được chuyển nhượng từ tay vua sang Nghị Viện (hay Quốc Hội); và mô hình phân quyền chính trị của Anh quốc không được rõ ràng như Montesquieu ca ngợi. (Ông không phân biệt giữa lý thuyết và thực tế: Quốc Hội của Anh không độc lập như Montesquieu tưởng tượng bởi vì Anh Hoàng có thể giải tán Quốc Hội cũng như kiểm soát Quốc Hội bằng lợi lộc tiền tài hay chức vụ.)

[Trong chính thể Nghị Viện trị hiện nay, quyền hành pháp và lập pháp tập trung trong tay Quốc Hội; nhà vua chỉ giữ vai trò lãnh tụ hình thức (nói một cách đơn giản là lãnh tụ bù nhìn). Khác với lối suy luận của Montesquieu (quyền tự do của nhân dân bị giới hạn khi quyền lập pháp và hành pháp bị tập trung vào trong tay của một lãnh tụ hay một nhóm lãnh đạo), quyền tự do ở nhiều quốc gia theo Nghị Viện chế như Anh quốc,

Gia-Nã-Đại, v.v., đã không bị giới hạn hay đe dọa. Quyền tự do của công dân không được bảo đảm bởi mô hình chính trị hay sắc lệnh bảo vệ nhân quyền đầy các từ ngữ hoa mỹ. Quyền tự do của công dân được bảo vệ bởi lá phiếu của người dân, bản chất dân chủ của các đảng phái chính trị, truyền thống tôn trọng tự do và nhân quyền của hệ thống pháp lý quốc gia, và sự độc lập của ngành tư pháp và giới truyền thông.] Truyết lý quốc trị của Montesquieu đã được áp dụng ở nhiều quốc gia, trong đó có Hoa Kỳ – một đại cường quốc ở châu Mỹ. Khi đưa ra thuyết phân quyền, Montesquieu muốn giải quyết sự xung đột giữa các giai cấp trong xã hội (vua chúa, quý tộc và thường dân) bằng cách san sẻ quyền lực chính trị cho mỗi giai cấp để các giai cấp tự kiểm soát và kiềm chế lẫn nhau. Khi áp dụng chính thuyết của Montesquieu, các nhà lập quốc Hoa Kỳ hy vọng sẽ tổ chức được một hệ thống chính trị nhằm hòa giải được sự bất đồng giữa các phe nhóm có thế lực trong xã hội.

Thực tế của chính trường Hoa Kỳ cho thấy sự kiểm soát lẫn nhau giữa các thế lực chính trị có thể làm chính quyền tê liệt. Quan sát phương pháp hành sự của chính quyền Hoa Kỳ, chúng ta thấy là Tổng Thống và nội các phải vận động Quốc Hội chấp thuận các chính sách của chính quyền bằng nhiều cách trong đó có sự mua chuộc bằng quyền lợi. Tình trạng kèm chế lẩn nhau hay đối đầu giữa chính quyền và Quốc Hội nhiều lúc dẫn đến

cảnh chính quyền bị tê liệt và đưa đến nhu cầu thành lập đảng phái chính trị cũng như các phe nhóm vận động ngầm vì quyền lợi riêng tư. Sự thành lập đảng phái chính trị cũng như phe nhóm ở Hoa Kỳ không chấm dứt hoàn toàn được sự đối đầu trong cơ chế chính trị; chính trường Hoa Kỳ không phải ít khi gặp cảnh kình chống lẩn nhau giữa chính quyền thuộc đảng Cộng Hòa và Quốc Hội bị đảng Dân Chủ nắm hay ngược lại. Rất tiếc là Montesquieu tuy có nghĩ tới tình trạng chính phủ bị tê liệt nhưng ông không đưa ra phương pháp giải quyết sự bế tắc này bởi vì ông tin tưởng mọi khúc mắc sẽ tự đỡ thông khi nhu cầu quốc gia bắt buộc phải giải quyết vấn đề bế tắc...

Nguồn: Dương Thành Lợi. “Montesquieu và thuyết phân quyền”. *Triết Lý Quốc Trị Tây Phương*. Trang 129-155.

## BÀI TÂM

---

# ROUSSEAU VÀ KHẾ ƯỚC XÃ HỘI

Tác giả: Dương Thành Lợi

**T**rong những nhân tài lỗi lạc ở cuối thế kỷ 18, Jean Jacques Rousseau (1712-1778) là ngôi sao sáng hơn cả bởi vì quan niệm quốc trị của ông vẫn còn nhiều ảnh hưởng hàng trăm năm sau khi ông qua đời. Qua một số tác phẩm để đời, Rousseau phê phán những bất công trong xã hội mà ông gặp phải. Các triết gia cùng thời với Rousseau cũng nhận thấy các tệ đaoan xã hội nhưng họ chỉ muốn thay đổi xã hội dần dần bởi vì họ nghĩ con người vốn ích kỷ và không có khả năng tự quản trị quốc sự. Theo họ, con người cần được tự do để đạt các ước mơ cá nhân và chính quyền cũng như Giáo Hội cần phải để cho con người được tự do. Bởi vì quyền tự do và quyền uy chính trị là hai thế lực đối chọi cho nên các triết gia đồng thời với Rousseau lý luận rằng phải quy định các giới hạn của những quyền tự do cần thiết để có thể cân bằng với quyền uy chính trị.

Khác với đại đa số các triết gia lúc đó, Rousseau muốn cải tạo xã hội một cách hoàn toàn. Ông nâng cao giá trị tự do nhưng cũng đồng thời lo

ngại sự lạm dụng quyền tự do để lo cho quyền lợi riêng tư có thể băng hoại xã hội. Theo ông, mặc dù xã hội có nhiều bất công, con người vẫn cần đến xã hội để làm điểm tựa hâu xây dựng một xã hội tốt đẹp hơn. Ông nghĩ rằng con người sống trong tình trạng thiên nhiên có nhiều mỹ tính đáng quý nhưng các mỹ tính này đã bị xã hội văn minh của nhân loại tiêu diệt. Rousseau cố gắng đưa ra một mô hình xã hội mà con người có thể xây dựng từ xã hội đương thời để tránh những bất công phi nhân bản. Ông tin rằng trong một xã hội lý tưởng, quyền tự do của con người và quyền uy chính trị sẽ hòa đồng. Trong xã hội lý tưởng đó, quyền tự do và quyền uy chính trị không những không đối chọi mà còn tương trợ lẫn nhau.

## **Khái Luận Kinh Tế Chính Trị**

Muốn tìm hiểu về tân xã hội của Rousseau, chúng ta phải nghiên cứu tuyệt tác phẩm Khế Ước Xã Hội tức Các Nguyên Tắc của Quyền Chính Trị của ông. Nói đến tác phẩm Khế Ước Xã Hội, chúng ta cần phải đề cập đến bài *Discourse on Political Economy* của Rousseau được đăng trong bộ Đại Tự Điển Encyclopedia của Diderot - một nhân vật chủ trương uốn nắn dân ý thay vì chỉ cung cấp tin tức hay dữ kiện để độc giả tự suy nghĩ. Chính trong tác phẩm này với những quan niệm xây dựng mới lạ,

Rousseau cho độc giả biết đại cương triết thuyết quốc trị của ông vốn được khai triển sau này trong sách Khế Ước Xã Hội.

Trong bài Luận Về Kinh Tế Chính Trị, Rousseau đã bỏ hẳn ý niệm nhân loại là một loài thú đồi bại (ích kỷ, tham lam). Ông viết là kiến thức giúp cho nhân loại có được cuộc sống tốt đẹp. Tuy nhiên, muốn đạt được kiến thức tốt, nhân loại cần phải được hướng dẫn về tinh thần và trách nhiệm công dân. Con người cần phải đặt ước muối cá nhân dưới nguyện vọng của tập thể; và muốn hiểu được sự ích lợi của việc đặt quyền lợi chung lên trên, con người cần có trí khôn và được giáo dục.

Một chính sách giáo dục tốt sẽ dạy công dân biết yêu thương quốc gia. Theo Rousseau, công dân không thể có lòng yêu nước nếu không kính nể truyền thống dân tộc. Vì vậy, chính quyền phải nắm vai trò chủ động trong lãnh vực giáo dục. Ông khẳng định là không có chuyện gì có thể được hoàn tất nếu quốc gia không có những công dân có tinh thần trách nhiệm cũng như được giáo dục. Nếu con người không được tự do, họ không thể yêu nước; quốc gia không thể có tự do nếu xã hội không có đạo đức, và đạo đức không thể tồn tại nếu không có công dân. Tóm lại, quốc gia cần có công dân yêu nước với tinh thần trách nhiệm cao.

Rousseau đưa ra những ý niệm hoàn toàn trái ngược lại với cá nhân chủ nghĩa của Locke và Hobbes vốn đang thịnh hành vào thời đó. Rousseau

không quan niệm rằng xã hội là một tập hợp của những cá nhân riêng biệt sống vì quyền lợi cá nhân. Theo ông, xã hội là một tập thể sinh động được quản trị bởi Ý Muốn Tập Thể của dân, chứ không theo ý muốn riêng rẽ của mỗi người. Chính vì được ở trong tập thể sinh động này mà con người có thể được hoàn mỹ về tinh thần. Con người sống bên ngoài tổ chức xã hội chỉ là số khôn.

Rousseau quan niệm là nhân quyền của con người chỉ đến từ xã hội chứ không phải từ thiên nhiên. Trước khi con người thành lập xã hội, con người không có quyền gì cả; vì vậy, quyền lợi của con người dính liền với quyền lợi xã hội. Ông kết luận là quốc gia - chứ không phải cá nhân - giữ vai trò quan trọng.

## **Khế Ước Xã Hội**

Trong phần mở đầu của tác phẩm The Social Contract (Khế Ước Xã Hội hay Xã Ước) - cũng được gọi là Các Nguyên Tắc của Quyền Chính Trị - Rousseau hỏi: Con người sinh ra vốn tự do nhưng lại bị xiềng xích ở khắp nơi. Nhiều người tin họ là chủ nhân của những kẻ nô lệ vốn không khác họ bao nhiêu. Tại sao có sự thay đổi này? Tôi không biết. Yếu tố gì hợp thức hóa tình trạng này? Tôi hy vọng có thể giải đáp câu hỏi này. Rousseau đưa ra tiên đề về sự nô lệ chính trị đang diễn ra trong xã hội, và

ông chỉ dám cố gắng tìm cách giải thích tình trạng bất công này hơn là hứa hẹn giải đáp cặn kẽ tiến trình xích hóa của nhân loại. Yếu tố gì tạo nên một liên hợp chính trị tốt? Cường quyền chắc chắn không thể là nền tảng cho một liên hợp chính trị phù hợp với luân lý. Cường quyền đến từ sức mạnh bạo lực, thay vì đạo đức, cho nên không thể trở thành một yếu tố hợp lý bảo đảm sự tồn tại của một chính thể.

Song song, con người cũng không vì an ninh cá nhân mà tham gia một liên hợp chính trị để trở thành nô lệ cho nhà lãnh đạo độc tài. Trong một chế độ độc tài, con người có thể sống một cách bình an nhưng tình trạng thái hòa này khó bảo đảm hạnh phúc của con người. Nếu con người thực sự chỉ lo cho an ninh cá nhân, họ có thể vào tù ngồi.

Muốn tìm ra được những yếu tố hợp lý làm nền tảng cho một liên hợp chính trị chính đáng, Rousseau suy luận là con người phải tìm hiểu về tổ chức đầu tiên của nhân loại để có thể biết được lý do tại sao con người liên kết với nhau. Muốn tìm hiểu về tổ chức xã hội đầu tiên của nhân loại, chúng ta cần biết về đời sống thiên nhiên trước khi đi vào tổ chức của con người. Rousseau giả định là con người thiên nhiên được tự do nhưng gặp phải nhiều thử thách quá lớn không thể tự vượt qua. Sự tự do thực sự cần thiết nhưng cũng có thể bị lạm dụng và đưa đến tình trạng mất an ninh. Một người sử dụng quyền tự do của mình thái quá để lo cho quyền lợi cá

nhân có thể gây nguy hại cho quyền lợi của nhiều người khác. Tuy là sự tự do có thể bị lạm dụng trong trạng thái thiên nhiên nhưng con người cũng không bị nhiều thiệt hại như khi con người chấp nhận từ bỏ quyền tự do để được một cá nhân hay một nhóm lãnh đạo độc tài bảo vệ an ninh.

Vấn đề quan trọng ở đây là tìm cho ra được một hình thức liên kết chính trị để nhân loại có thể được bảo an nhưng không mất đi quyền tự do. Theo Rousseau, con người có thể giữ được quyền tự do và vẫn được bảo an nếu con người biết tôn trọng pháp luật do chính họ lập ra. Ông không đòi hỏi con người phải giao tất cả nhân quyền cho chính phủ bởi vì chính phủ giữ nhiệm vụ thiết lập an ninh (theo học thuyết của Hobbes). Ông cũng không tin là con người vẫn được tự do sau khi quyền lập pháp đã được giao cho đại diện nhân dân vốn có nhiệm vụ bảo an (theo tư tưởng của Locke).

Triết lý Khế Ước Xã Hội của Rousseau lý luận là dân quyền của con người vốn đến từ xã hội, thay vì thiên nhiên, cho nên con người phải giao hoán tất cả quyền hành lại cho quốc gia khi liên kết với nhau để tổ chức quốc gia. Toàn thể thành viên (công dân) trong cộng đồng xã hội (hay quốc gia) trở thành một tập thể chính trị với quyền hành tối thượng. Quyền hành tối thượng này thuộc về cộng đồng thay vì một cá nhân hay một nhóm lãnh đạo. Cộng đồng khó có thể xây dựng quyền hành tối

thượng nếu các thành viên trong cộng đồng đều đòi giữ lại quyền hành cá nhân; nếu mọi người đều tự ý làm theo ý muốn của cá nhân, xã hội sẽ trở nên hỗn loạn và nhân loại sẽ lùi bước trở lại trạng thái thiên nhiên.

Con người liên kết qua một khế ước và từ bỏ quyền tự do sống theo cảm xúc cá nhân mang tính cách phản xã hội. Quyền tự do sống theo ý muốn riêng và quyền làm chủ tất cả những gì mà sức mạnh cá nhân cho phép không phải là quyền tự do chân chính. Khế ước liên kết giúp con người vượt qua những yếu điểm thiên nhiên như sự sợ hãi hay nguy cơ bị cướp mất tư sản bởi những kẻ mạnh hơn, v.v. Mặc dù con người giao hoán dân quyền cho xã hội, con người sống trong xã hội không bị thiệt thòi mà còn đạt được nhiều quyền lợi hữu ích. Trong tổ chức xã hội, con người có được quyền hành đến từ sự liên kết - đó là dân quyền - và bằng khoán cho những tài sản hợp pháp của cá nhân. Tài sản thuộc sở hữu cá nhân này được toàn thể cộng đồng công nhận, và toàn thể thành viên trong cộng đồng đều được bình đẳng dưới pháp luật.

Theo khế ước liên kết hay khế ước xã hội (cũng được gọi vắn tắt là Xã Uớc), một cá nhân sẽ cống hiến trọn quyền hành của mình cho những người khác và được những người thụ quyền giao lại quyền hành của họ cho cá nhân đó. Kết quả của hình thức tổ chức này là không ai mất bất cứ gì có giá trị nhưng mọi người đều được bảo an bởi sức mạnh của cộng

đồng hay tổ chức (quốc gia). Tóm lại, hình thức tổ chức này không đánh mất quyền tự do của con người nhưng lại có thể bảo vệ cho những thành viên của tổ chức hay xã hội.

Khế ước xã hội không cho chính phủ hay tập thể nhân dân quyền hành riêng biệt; chính phủ chỉ là công cụ của dân và không có quyền hành độc lập. Xã hội giữ vai trò của một nhân vật công cộng được xem như là quốc gia khi mang nhiệm vụ thụ động và được nắm vai trò tối thượng khi mang trọng trách năng động. Những thành viên của xã hội, gọi chung là nhân dân, cũng giữ hai vai trò như xã hội: khi họ cùng tham gia quyết định các chính sách quốc gia, họ được xem như là công dân; nhưng khi họ chỉ cùi đầu tuân phục mà không thể ảnh hưởng chính sách quốc gia, họ chỉ là thần dân hay nô lệ. Sự thành công của hình thức tổ chức đặt căn bản trên khế ước xã hội hoàn toàn tùy thuộc vào khả năng của nhân dân và xã hội làm tròn những trọng trách đã được liệt kê. Các thành viên của xã hội, hay nhân dân, phải luôn quan tâm đến quyền lợi tập thể và tránh không để quyền lợi cá nhân làm lu mờ giá trị của quyền lợi chung. Song song, xã hội cũng phải sinh hoạt trên căn bản của Ý Muốn Tập Thể. Ý Muốn Tập Thể luôn luôn chủ trương bảo vệ và cống hiến cho sự an lạc của quốc gia cũng như của nhân dân - các thành viên của quốc gia. Ý Muốn Tập Thể là

căn nguyên của luật pháp và là cây thước đo lường những việc phải trái trong các tương quan giữa nhân dân.

Điểm tựa của triết lý Khế Uớc Xã Hội là quan niệm Ý Muốn Tập Thể. Ý Muốn Tập Thể không có nghĩa là ý muốn hay ý kiến của các thành viên hay cá nhân bởi vì mỗi cá nhân có thể đưa ra ý kiến nhưng không dựa trên Ý Muốn Tập Thể; điển hình là khi mà chính sách quốc gia dựa trên ý kiến của một số cá nhân để phục vụ quyền lợi của những cá nhân này chứ không phải quyền lợi tập thể. Ý kiến của các thành viên trong xã hội không thể là Ý Muốn Tập Thể ngay cả khi các ý kiến này không bị chống đối. Trạng thái hoàn toàn nhất trí thiểu thực tế khó có thể trở thành yếu tố căn bản để xác định Ý Muốn Tập Thể. Như vậy làm thế nào để xác định Ý Muốn Tập Thể?

Ý Muốn Tập Thể hay Dân Ý được kết tinh từ lý trí của cộng đồng. Ý Muốn Tập Thể phản ảnh sự ích lợi chung của cộng đồng; và chính sự ích lợi chung của cộng đồng phải trở thành nền tảng của luật pháp quốc gia. Y' Muốn Tập Thể được xác định khi xã hội thi hành trọng trách năng động trong vai trò tối thượng của xã hội. Xã hội sẽ khám phá ra ích lợi chung của cộng đồng để xác định Y' Muốn Tập Thể. Muốn thẩm định Y' Muốn Tập Thể, Rousseau đề nghị chúng ta phải loại bỏ tất cả những ý kiến khác biệt của các thành viên trong xã hội để có thể tổng hợp được ý

muốn chung. Tuy nhiên, phương pháp này chỉ có thể thành công khi mà mọi người đều đưa ra ý kiến trên tư cách công dân của quốc gia, thay vì trên tư cách thành viên của một thế lực riêng. Mỗi người phải bỏ qua quyền lợi bè phái và hành động như một công dân của quốc gia khi đóng góp ý kiến; và xã hội phải loại bỏ những nhóm hay tổ chức với các mục tiêu phục vụ quyền lợi riêng biệt.

Phương pháp thẩm định Ý Muốn Tập Thể của Rousseau nâng cao ý muốn của đại đa số nhân dân và có thể đưa đến những bất lợi cho thiểu số bất đồng ý kiến. Theo Rousseau, khi mà mọi người trong xã hội đều đóng góp ý kiến trên tư cách công dân thay vì theo phe nhóm, thiểu số phải theo ý kiến của đa số công dân. Ý kiến của thiểu số bị xem như là sai, và họ phải theo ý kiến của đa số vì sự an lạc và tự do của họ. Bất cứ cá nhân nào bất đồng với Ý Muốn Tập Thể sẽ bị nhân dân yêu cầu phải tuân phục nguyện vọng chung bởi vì cần phải bắt một cá nhân (người bất đồng chính kiến) được tự do [!] và mỗi người khi bước vào liên hợp chính trị phải từ bỏ quyền lợi và tài sản riêng tư cho sự an lạc chung của xã hội. Ý Muốn Tập Thể chỉ nên ảnh hưởng những việc có tầm vóc quốc gia và liên quan đến toàn dân. Quốc sự càng quan trọng thì số phiếu chấp thuận của đại đa số càng phải cao hơn những lúc chỉ thẩm định các vấn đề tương đối nhỏ: đối với những việc thật quan trọng thì số người chấp thuận phải thật

cao; và đối với những việc nhỏ thì số người chấp thuận không cần phải cao lắm mặc dầu số phiếu thuận vẫn phải là đa số.

Trong những lãnh vực chỉ ảnh hưởng một vài cá nhân, quyền quyết định nên dành cho cá nhân; và như vậy, con người vẫn giữ lại được một số quyền quyết định quan trọng. Các thành viên của xã hội sẽ quyết định những quyền mà mỗi cá nhân có thể giữ lại qua hình thức thẩm định theo đại đa số.

Khi bàn về mô hình tổ chức quốc gia, Rousseau lý luận là hai yếu tố chính để tiến hành quốc sự bao gồm (i) quyết tâm hay ý muốn, và (ii) khả năng hay quyền lực để thi hành. Cơ quan lập pháp bao gồm toàn thể nhân dân hội họp thường xuyên sẽ đưa ra ý muốn chung của quốc gia, và cơ quan hành pháp hay chính phủ được trao trách nhiệm thi hành Y" Muốn Tập Thể. Cơ quan lập pháp có nhiệm vụ đặt ra một hiến pháp và đưa ra một hệ thống pháp luật cho quốc gia. Cơ quan lập pháp sẽ thành lập chính phủ để phụ trách vai trò hành pháp cũng như đề nghị phương pháp chọn lựa các vị thẩm phán vào vai trò tư pháp.

Cơ quan lập pháp có hai mục tiêu chính phải cố gắng để đạt được trong khi thi hành vai trò lập pháp: (i) tự do, và (ii) bình đẳng. Nhân loại không thể có bình đẳng nếu không được tự do. Toàn thể nhân dân phải được bình đẳng trên phương diện pháp luật cũng như đạo đức; tuy nhiên,

muốn đạt được mục tiêu này, quốc gia phải có sự bình đẳng tương đối về tư sản: một người dân không thể trở nên quá giàu để có thể mua được những người khác và, ngược lại, một người dân cũng không thể trở nên quá nghèo túng để đưa đến việc bán thân làm nô lệ. Một điểm đáng cho độc giả lưu ý là Rousseau không chú ý đến việc nâng cao đời sống của dân nghèo bởi vì có lẽ ông thấy nhiều người tuy nghèo nhưng vẫn có thể sống trong sạch. Rousseau chỉ lo là sự bình đẳng về đạo đức khó có thể đạt được trong một quốc gia có cán cân tư sản quá chênh lệch. (Bàn cùng sinh đạo tặc!)

Cơ quan hành pháp hay chính phủ được thành lập trên căn bản luật pháp, chứ không phải trên căn bản khế ước. Như đã nói ở trên, chính phủ do cơ quan lập pháp đặt ra và chỉ có nhiệm vụ để thi hành chứ không có quyền hạn gì cả. Cơ quan lập pháp tức tập thể nhân dân tối thượng có thể tu chỉnh luật lệ bầu cử chính phủ cũng như thay đổi bộ máy hành pháp bất cứ lúc nào.

Rousseau chỉ bàn về mô hình chính trị khi ông nói đến cơ quan hành pháp của quốc gia. Hình thức tổ chức chính phủ tùy thuộc nhiều yếu tố như dân số, khí hậu, địa thế, diện tích quốc gia, v.v. Chính phủ có thể được thành lập theo nhiều dạng, và không một mô hình nào có thể được xem như là tốt hơn hết. Chính phủ theo dạng dân chủ khi trách nhiệm

hành pháp được phổ biến rộng rãi trong tập thể nhân dân. Chính phủ theo dạng quý tộc trị khi một nhóm người được giao trọn trách nhiệm hành pháp. Và, chính phủ theo dạng quân chủ khi chỉ có một người nắm giữ trọng trách hành pháp. (Danh từ trách nhiệm hành pháp có lẽ chính xác hơn danh từ quyền hành pháp bởi vì Rousseau đã nói trước là chính phủ mang nhiệm vụ hành pháp chứ không có quyền hạn gì cả.) Theo Rousseau, chính thể dân chủ là một chính thể của những vị thần thánh và khó có thể xây dựng ở xã hội loài người. Một tập thể nhân dân khó có thể nắm giữ vai trò quản trị quốc sự cũng như không có đủ đạo đức để phụ trách cả hai lãnh vực lập pháp và hành pháp một cách hiệu quả. Mô hình chính quyền quý tộc trị - giai cấp lãnh đạo chính phủ được toàn thể nhân dân bầu lên - là chính thể tốt nhất. Nhưng nếu chính quyền quý tộc trị được thành lập theo kiểu cha truyền con nối thì đó là mô hình chính quyền tệ hại nhất. Chính thể quân chủ có thể giúp vai trò hành pháp đạt nhiều hiệu quả; tuy nhiên thực tế cho thấy khả năng cũng như đạo đức yếu kém của đám vua chúa cho nên mô hình quân chủ không thích hợp cho xã hội loài người.

Như đã bàn ở trên, mô hình chính quyền trong triết thuyết Khế Uớc Xã Hội chỉ liên quan đến cơ quan hành pháp. Cơ quan hành pháp chỉ là một bộ phận được cơ quan lập pháp tổ chức để quản trị quốc sự; và, cách

sinh hoạt của cơ quan lập pháp dựa hoàn toàn trên các yếu tố sinh hoạt dân chủ - mỗi người dân đều đóng góp vào quốc sự trên vai trò lãnh đạo của mình trong cơ quan lập pháp. Tóm lại, theo triết thuyết Khế Uớc Xã Hội, bất cứ chính thể nào của cơ quan hành pháp (chế độ dân chủ, quân chủ, hay quý tộc trị) đều phải phục vụ cơ chế dân chủ, tức cơ quan lập pháp, vốn nắm vai trò xác định Y<sup>..</sup> Muốn Tập Thể.

Rousseau đòi hỏi là mọi người đều phải tham gia chính sự, và cơ quan lập pháp phải phản ánh ý muốn chung của toàn dân, chứ không phải ý muốn của các vị đại diện nhân dân. Theo ông, chính thể Nghị Viện trị của Anh Quốc vào thời đó kém hoàn hảo bởi vì quyền bình đẳng của con người bị thiệt hại. Dân Anh chỉ được tự do vào lúc đi bầu ứng cử viên Nghị Viện; vào những lúc khác, họ vẫn chỉ là nô lệ.

Vấn đề khó khăn ở đây là làm sao để toàn thể nhân dân họp mặt - thường xuyên - nhằm thẩm định Y<sup>..</sup> Muốn Tập Thể theo hình thức tổ chức chính trị của Rousseau. Để giải quyết các khó khăn liên quan đến nhu cầu hội họp của cơ quan lập pháp tại một trung tâm cố định (mà nhiều người dân không thể đến được), Rousseau đề nghị là cơ chế lập pháp nên được lưu động qua từng thành phố để có thể xác định nguyện vọng của toàn dân. Ông lý luận là việc lưu động của cơ quan lập pháp rất

khó khăn nhưng vẫn phải làm bởi vì quyền lợi và sự tự do của nhân dân quý giá vô cùng.

Nhưng có lẽ nhận thấy là phương pháp giải quyết của mình không phù hợp thực tế, Rousseau bàn đến việc thành lập quốc gia trong địa hạt thành phố kiểu Athens vào thời Cổ Hy Lạp hay kiểu thành phố Geneva vào lúc đó. Ông kết luận là chỉ có các quốc gia với diện tích nhỏ mới có thể tổ chức được mô hình chính trị của ông. Cũng như Montesquieu, Rousseau viết là những quốc gia nhỏ có thể liên kết với nhau để thành lập một liên bang vì nhu cầu an ninh quốc gia. (Rousseau chưa thấy được khả năng truyền thông của thời đại hôm nay; nếu biết trước được khả năng liên lạc viễn liên vượt thời gian và không gian, có lẽ ông đã không vội nghĩ là toàn thể nhân dân của một quốc gia chỉ có thể tham chính nếu quốc gia đó có diện tích nhỏ.)

Rousseau cũng nhận ra được một số khó khăn thực tế khác khi chính thuyết của ông được áp dụng. Làm sao giúp cho nhân dân quyết định một cách sáng suốt hầu có thể đưa ra những đạo luật để chữa các căn bệnh của xã hội? Theo Rousseau, nếu nhân dân hiểu được vấn đề, họ có thể trình bày Ý Muốn Tập Thể một cách sáng suốt. Để giúp cho nhân dân hiểu được vấn đề, quốc gia cần đến một nhà lập pháp thông thái có khả năng đưa ra những dự luật phản ánh Ý Muốn Tập Thể để nhân dân biểu quyết.

Nhà lập pháp phải có cả khả năng thuyết phục nhân dân chấp thuận các dự luật bởi vì nhà lập pháp không có quyền sai khiến nhân dân làm theo ý muốn của mình. Cũng như cơ quan hành pháp, nhà lập pháp phải chịu trách nhiệm trước nhân dân vốn đại diện cho uy quyền tối thượng của quốc gia.

Quốc gia cần lập một hội đồng tư pháp giữ vai trò trọng tài giữa nhân dân và chính quyền. Hội đồng tư pháp sẽ bảo vệ cho cả hai phía (nhân dân cũng như chính quyền) và có thể ngăn chặn các hành động gây hại cho bất cứ phía nào. Hội đồng tư pháp cần phải được theo dõi bởi vì nó có xu hướng bênh vực phía mạnh và xem thường bên yếu thế. Quốc gia cũng cần lập một hội đồng thanh lọc mang vai trò bảo vệ đạo đức và truyền thống dân tộc. Hội đồng thanh lọc sẽ hướng dẫn Dân Yết bằng cách can thiệp để không cho các ý kiến này vượt qua các giới hạn của đạo đức và thuần phong mỹ tục.

Bất cứ quốc gia nào cũng phải trải qua những giai đoạn hiểm nghèo, vì vậy luật pháp của quốc gia đó cần phải uyển chuyển để chính phủ có thể đương đầu với các khó khăn một cách hữu hiệu. Trong những lúc nền an ninh của quốc gia bị đe dọa, quyền lực hành pháp nên được tăng cường, và tác dụng của luật pháp có thể bị đình hoãn để giúp cho cơ quan hành pháp giải quyết các trở ngại nhằm bảo vệ quốc gia. Tuy nhiên, việc tăng

cường quyền lực hành pháp là việc nguy hiểm cho nên phải được tiến hành một cách rất thận trọng. Sau khi giai đoạn hiểm nghèo đã qua, tất cả các quyền lực chính trị phải trở về trạng thái cũ và luật pháp do nhân dân biểu quyết phải được tôn trọng như xưa.

Nhận thấy rằng tôn giáo có thể chia rẽ dân chúng và gây ra nhiều trở ngại cho quốc gia, Rousseau đề nghị mọi người trong một nước nên theo một quốc đạo. Theo ông, tôn giáo và điển hình là đạo Thiên Chúa La Mã luôn luôn là một quyền lực chia rẽ xã hội khiến cho con người trong cùng một quốc gia khó có thể đoàn kết với nhau. Quốc đạo không phải là một chủ nghĩa mù quáng. Quốc đạo là một tôn giáo do toàn thể nhân dân trong một nước chấp nhận với những nguyên lý được khẳng định rõ ràng để mọi người đồng hướng theo hầu không bị chia rẽ bởi sự khác biệt về tôn giáo. Một công dân không cần tin theo những nguyên lý của quốc đạo nhưng công dân đó phải hành động theo các nguyên lý này vốn được toàn thể nhân dân đại diện cho uy quyền tối thượng trong quốc gia chấp nhận. Quốc gia có quyền chế tài hay trực xuất những người nào không hành động theo các nguyên lý của quốc đạo.

Nguồn: Dương Thành Lợi. “Rousseau và khế ước xã hội”. *Triết Lý Quốc Trị Tây Phương*. Trang 159-180.

## BÀI CHÍN

---

# VOLTAIRE (1694 – 1777)

## SỰ XÁN LẠN CỦA NƯỚC PHÁP

Tác giả: Will Durant

Dịch giả: Trí Hải – Bửu Đính

### I. PARIS: OEDIPE

Ở Paris năm 1742, Voltaire hướng dẫn nghệ sĩ Dumesnil trình diễn vở kịch Mérope. Nghệ sĩ này than phiền rằng cô ta bị ám ảnh bởi quỉ sứ mới có thể đóng vai trò của mình. Voltaire trả lời rằng :"Thật đúng như vậy, muốn thành công trong bất cứ ngành nào cần phải bị ám ảnh". Chính những người phê bình Voltaire và những kẻ thù của ông cũng công nhận rằng ông hội đủ điều kiện trên. Sainte Beuve và De Maistre đều cảm thấy điều đó.

Xấu xa, vô liêm sỉ, đôi khi thiếu thật thà, đó là những tật xấu của thời đại mà Voltaire đã giữ lấy không sót một món nào. Thêm vào đó, và cùng trong lúc đó, Voltaire tỏ ra vô cùng nhân từ, không tiếc thời giờ, năng lực

và tiền bạc trong những việc nghĩa hoặc công kích những kẻ thù. Ông vừa mãnh liệt trong sự công kích nhưng lại trở nên hiền từ sau khi mối bất đồng chấm dứt, tất cả những mâu thuẫn của con người đều chứa đựng trong văn hào đó.

Tuy nhiên, tất cả những đức tính chủ chốt của Voltaire. Đặc tính nổi bật nhất của ông là trí thông minh vô cùng phong phú và sáng lạn. Ông sáng tác 99 pho sách, trong đó mỗi trang giấy đều chứa đựng những ý nghĩ bổ ích. Tất cả những vấn đề trên thế giới đều được bàn đến không khác gì trong một cuốn bách khoa. Voltaire thường nói: "Nghề của tôi là nói lên những cái gì tôi suy nghĩ". Và tất cả những cái gì ông suy nghĩ đều đáng được nói lên. Hơn nữa, tất cả những cái gì ông nói lên đều đẹp. Nếu phần lớn tác phẩm của Voltaire không được chúng ta chú ý đến ngày nay là vì những vấn đề thuộc lãnh vực tôn giáo và siêu hình ghi dấu sự tranh đấu của Voltaire không còn là những vấn đề thời sự của thế hệ chúng ta. Ngày nay, sự tranh đấu trên lãnh vực tư tưởng thường hướng về khía cạnh kinh tế hơn là khía cạnh siêu hình. Mặt khác, chính sự tranh đấu dũng mãnh của Voltaire đã làm biến mất những thành kiến có tính cách mê tín độc tôn của thời ông. Một yếu tố làm Voltaire trở nên danh tiếng là lối nói chuyện vô cùng hấp dẫn và xác đáng của ông. Rất tiếc là ngày nay chúng ta chỉ còn giữ lại phần thể xác tức là những tác phẩm của Voltaire,

còn phần tinh anh, tức là những cuộc đối thoại của ông thì đã mai một cùng một lúc với tác giả. Voltaire có biệt tài biến đổi sự giận dữ thành những nét khôi hài trào lộng, biến đổi lửa thành ánh sáng. Một con người luôn luôn hùng hồn, một bộ óc vô cùng tinh vi, phải chăng Voltaire là một con người với nhiều óc sáng tạo nhất trong lịch sử loài người ?

Chắc chắn rằng ông làm việc rất nhiều và chiếm được nhiều thành tích hơn tất cả những người khác trong thế hệ ông. Voltaire thường nói: "Không có việc gì để làm, hoặc không có đời sống chỉ là một". Theo ông thì tất cả mọi người đều tốt trừ những người ăn không ngồi rồi. Người thư ký của Voltaire nói rằng ông rất hà tiện thì giờ. Ông rất ưa thích công việc để cải thiện đời sống. Càng lớn tuổi ông càng ưa làm việc và ông cho rằng đó là niềm vui cao cả nhất có thể cho ta thoát khỏi những ảo tưởng của cuộc đời. Voltaire nói rằng : "Nếu anh không muốn tự tử, thì hãy tìm một việc gì để làm".

Câu nói trên có thể làm cho chúng ta nghi rằng Voltaire luôn luôn bị ám ảnh bởi ý định quyên sinh vì ông luôn luôn tìm việc để làm. Thế kỷ của ông là một thế kỷ sáng lạn và ông là linh hồn của thế kỷ ấy. Victor Hugo nói rằng : "Nhắc đến Voltaire tức là nhắc đến toàn thể thế kỷ thứ 18". Nước Ý có thời kỳ phục hưng làm rạng rỡ cho văn hóa Ý, nước Đức có thời kỳ cải cách và nước Pháp có Voltaire. Thật vậy, ông vừa là thời kỳ

phục hưng, thời kỳ cải cách và một nửa thời kỳ cách mạng. Ông mang trong mình tánh đa nghi của một Montaigne, tánh trào lộng của một Rabelais. Ông tranh đấu chống mê tín và thối nát, một cách dũng cảm và hữu hiệu hơn cả Luther, Erasmus, Calvin hoặc Knox. Ông góp phần vào việc chế tạo thuốc súng để sau này các tay như Mirabeau, Morot Danton, Robespierre làm nổ tung chế độ phong kiến lỗi thời. Lamartine nói rằng: "Nếu đem so sánh thành tích thì Voltaire là văn hào cao cả nhất của Âu châu. Ông sống đến 83 tuổi và đã dùng thời gian ấy để chấm dứt sự thối nát của một thời đại.

Không một nhà văn nào có nhiều ảnh hưởng như vậy. Mặc dù bị tù đày và cấm xuất bản sách, ông vẫn anh dũng đấu tranh bênh vực chân lý làm cho vua chúa cuối cùng phải kính phục ông và nể vì ông. Một nửa thế giới chăm chú ghi nhận ý kiến của ông. Voltaire và Rousseau là tiêu biểu cho sự tiến triển của thế giới từ một chế độ quý tộc phong kiến đến chế độ trung lưu. Khi một giai cấp đang lên bị cản trở bởi phong tục và luật lệ hiện hữu, họ phải nhờ đến lý trí để phá vỡ lớp vỏ ấy. Chính vì thế mà giai cấp trung lưu đã ủng hộ Voltaire và Rousseau. Cần phải giải thoát con người khỏi những tập tục cổ xưa, mở rộng những chân trời mới cho tư tưởng và dọn đường cho cuộc cách mạng sắp đến. Nói rằng Voltaire và Rousseau là nguyên nhân của cuộc cách mạng có lẽ không đúng hẳn. Họ

là tiêu biểu những lực lượng cải cách đang tiềm tàng trong xã hội Pháp thời ấy, họ là những ánh lửa phát ra từ một hoả diệm sơn đang sôi sục. Tuy nhiên, chúng ta cũng không nên phủ nhận vai trò của triết lý đối với các biến cố xã hội. Phế đế Louis 16 khi bị giam cầm ở ngục thất đã nói rằng: "Chính Voltaire và Rousseau đã phá hoại nước Pháp", Napoléon nói rằng: "Giòng Bourbon có thể thoát được tai họa nếu họ biết kiểm soát sự ẩn loát. Súng thần công phá tan thành quách, tác phẩm phá tan xã hội". Voltaire cũng nói rằng :"Chính những tác phẩm cai trị thế giới, không có cái gì thoát khỏi con người bằng một nền giáo dục thích hợp, khi một quốc gia bắt đầu biết suy nghĩ, không một lực lượng nào có thể ngăn cản được". Với Voltaire nước Pháp bắt đầu suy nghĩ.

Tên thật của Voltaire là François Marie Arouet sinh tại Paris năm 1694 trong một gia đình chưởng khế giàu có. Ông thụ hưởng ở người cha bẩm tính thông minh và hào hiệp, hưởng thụ ở người mẹ tánh trào lộng. Khi ông ra đời thì mẹ chết, ông là một đứa trẻ ốm yếu cho đến nỗi người ta tưởng rằng không thể sống lâu quá 2 ngày. Sự thật thì ông đã sống đến 83 tuổi, nhưng suốt đời ông vẫn mang một thể chất yếu đuối và đa bệnh. Ông có một người anh tên Armand theo giáo phái Janséniste và suýt bị chính quyền bắt bớ vì Armand có một tâm hồn cao thượng cương quyết phản đối những tập tục tôn giáo độc tài của thời ấy. Cả hai anh em đều

rất thích văn chương, Voltaire biết làm thơ từ khi mới biết viết và cái đó làm cho người cha rất lo âu. Tuy nhiên một người bà con thấy ở đó rất nhiều hứa hẹn trong tương lai của Voltaire. Khi bà này chết có để lại cho Voltaire 21000 quan để mua sách. Sự giáo dục của Voltaire còn bị ảnh hưởng bởi một tướng sĩ có đầu óc phóng khoáng đã dạy cho ông tánh hoài nghi và suy luận. Những thầy giáo của Voltaire thuộc giáo phái Jésuite đã dạy cho Voltaire nghệ thuật tranh luận và do đó, đã gieo mầm hoài nghi vào đầu óc ông. Lúc 12 tuổi Voltaire đã biết tranh luận về các đề tài sâu xa như giáo lý và thần học với những nhân vật danh tiếng đương thời. Đến lúc cần phải tìm một nghề để sinh nhai Voltaire cương quyết chọn nghề viết văn. Người cha cương quyết phản đối nói rằng : "Nghề viết văn là nghề của những kẻ ăn bám xã hội, ăn bám vào bà con và chết trong sự đói khổ". Voltaire vẫn chọn nghề viết văn.

Voltaire thường thức khuya để đàm đạo với những tay giang hồ trong tỉnh làm người cha rất bất bình phải gởi ông ta đến thành phố Caen sau khi nhẫn nhủ người bà con ở đó phải giữ Voltaire ở trong nhà không cho đi đâu. Nhưng chẳng bao lâu Voltaire thuyết phục được người bà con và tìm được tự do. Người cha tức giận gởi Voltaire ra ngoại quốc sống với sứ thần Pháp ở La Haye và cũng không quên nhẫn nhủ phải coi chừng Voltaire rất kỹ. Tại đây Voltaire phải lòng một thiếu nữ và hai người trao

cho nhau nhiều bức thư tình nồng cháy. Công chuyện bị tiết lộ, Voltaire bị cha gọi về.

Năm 1715 Voltaire vừa đúng 21 tuổi, ông đến Paris vừa lúc hoàng đế Louis 14 băng hà, hoàng tử kế vị quá trẻ để cai trị nước Pháp đừng nói gì đến việc cai trị thành phố Paris. Quyền hành được gom vào tay một phụ chính đại thần. Trong thời gian này nhiều cuộc nổi loạn xảy ra ở Paris và Voltaire hớn hở tham dự. Ông có tiếng là một thanh niên hào hoa phong nhã và trào lộng. Khi quan phụ chính đại thần, để tiết kiệm công quỹ, cho bán đấu giá một nửa số ngựa của nhà vua, Voltaire nhận xét rằng giá cho về vườn một nửa số lùa của triều đình thì có lợi hơn. Những lời châm biếm ranh mãnh của Voltaire được truyền miệng từ người này đến người khác khắp thủ đô Paris hoa lệ. Trong những lời châm biếm ấy có 2 bài thơ tố cáo quan phụ chính đại thần âm mưu cướp ngôi vua. Quan phụ chính nổi trận lôi đình, nói với Voltaire :

- Ngày ông Arouet, tôi sẽ chỉ cho ông thấy một nơi mà ông chưa bao giờ thấy.

- Thưa quan phụ chính đó là nơi nào ?

- Đó là phía trong ngục thất Bastille.

Và ngày hôm sau, 16.4.1717 Voltaire vào ngục thất Bastille.

Chính trong thời gian ở ngục thất Bastille, Voltaire đã tự đặt cho mình cái tên Voltaire. Hồi trong ngục thất ông trở thành thi sĩ và sáng tác tập thơ lấy tên là Henriade. Sau một thời gian quan phụ chính người giận ra lệnh phỏng thích Voltaire và cấp cho ông một món tiền hàng tháng. Voltaire viết một lá thư cảm ơn đại ý nói rằng ông rất vui lòng nhận món tiền phụ cấp để ăn còn vấn đề chô ở thì xin phép được tự lo liệu.

Ra khỏi ngục thất ông bắt đầu hoạt động kịch nghệ. Vở kịch Oedipe xuất bản năm 1718 được toàn thể Paris hâm mộ và được trình diễn liên tiếp 45 đêm. Chính người cha đau khổ cũng đến xem kịch và vô cùng xúc động trước sự thành công của Voltaire. Vở kịch đem lại cho Voltaire 4000 quan. Ông dùng số tiền này để đầu tư một cách rất khôn ngoan. Trong cuộc đời sóng gió của ông chẳng những Voltaire biết để dành tiền mà còn biết làm cho tiền sinh lợi. Ông rất chú trọng đến câu "Một triết gia trước hết phải đủ sống rồi mới nghĩ đến triết lý sau". Năm 1729 nhờ đầu cơ vé số của chính phủ ông được lời một số tiền lớn. Càng giàu ông càng độ lượng, bỏ tiền ra giúp ích và nâng đỡ một số rất nhiều người thất cơ lỡ vận.

Vở kịch thứ hai của Voltaire hoàn toàn thất bại và Voltaire cảm thấy buồn phiền. Ông luôn luôn bị ám ảnh bởi dư luận và thường ao ước được sống như loài vật vì chúng nó không đếm xỉa gì đến dư luận. Sau vụ vở

kịch thất bại Voltaire nhuốm bệnh đậu mùa. Sau khi lành bệnh Voltaire được tiếp đón khắp nơi nhờ tài ăn nói và thái độ hào hoa phong nhã của ông. Trong 8 năm trời ông được đón tiếp ở những nơi thanh lịch nhất, nhưng sau đó một việc đáng tiếc xảy ra. Giai cấp quý tộc thời bấy giờ có thói quen khi dê những người không phải là quý tộc mà Voltaire thuộc về loại này. Trong một bữa tiệc, quan khách đang chăm chú nghe Voltaire nói thao thao bất tuyệt thì một nhà quý phái tên là De Rohan cất tiếng hỏi:

- Thằng nào nói lớn tiếng như vậy ?
- Thưa ngài, Voltaire trả lời, nó là một thằng không mang danh quý tộc.

Câu trả lời này làm cho De Rohan nổi giận. Ông muốn một lũ du đãng chặn Voltaire giữa đường và đánh có thương tích. Ngày hôm sau, trong nhà hát Voltaire đầu băng vải trắng, chân đi khập khiễng đến trước mặt De Rohan đang ngồi xem hát và thách ông này đấu gươm. Sau đó, Voltaire về nhà xách gươm ra sân để tập dượt một vài đường. Nhưng De Rohan từ chối thách đấu lại còn nhờ người anh làm tổng trưởng an ninh bảo vệ cho mình. Voltaire bị bắt và bị nhốt vào ngục Bastille. Sau một thời gian ông được phóng thích với điều kiện là phải qua sống tại Anh. Có một lần Voltaire trốn về Pháp để tìm cách trả thù, nhưng những bạn

thân cho biết là sự hiện diện của ông trên đất Pháp đã bị bại lộ, nếu không chuồn sớm sẽ bị vào tù một lần thứ ba. Voltaire nghe lời bạn và chuồn về Anh quốc.

## II. LONDON: NHỮNG LÁ THƠ TỪ ANH QUỐC

Tại London, Voltaire tìm cách học tiếng Anh để có thể hiểu biết về văn hoá của nước ấy. Lúc đầu ông rất bức mình vì cách đọc tiếng Anh, ví dụ chữ Plague chỉ có một vần, trong khi chữ Ague lại có 2 vần. Nhưng cuối cùng sau một năm học tập ông đủ kiến thức để đọc những tác phẩm. Ông được giới thiệu với nhiều giới văn nhân nghệ sĩ và có dịp đàm đạo với họ trong tất cả mọi vấn đề.

Voltaire rất ngạc nhiên vì không khí tự do tại Anh. Các văn nhân nghệ sĩ ở đây có thể viết lên bất cứ cái gì họ muốn viết. Voltaire nói rằng: dân tộc Anh có một quan niệm riêng. Họ tự tạo một tôn giáo riêng, xử tử vua của họ và xây dựng một quốc hội có quyền hành rộng lớn hơn tất cả các vua chúa. Ở đây không có những ngục thất Bastille, không có những lịnh giam cứu do các nhà quý tộc phát ra để giam giữ địch thủ mà không cần xét xử. Voltaire rất khâm phục các định chế xã hội và tôn giáo ở Anh quốc. Ông hoạt động rất mạnh trong một xã hội có rất nhiều văn nhân nghệ sĩ như ông. Những nhà văn tên tuổi như Bacon, Hobbes, Locke đã

làm cho Voltaire vô cùng kính phục. Nơi đây Voltaire đã dự đám tang Newton, nhà vật lý nổi tiếng thời bấy giờ, và ông rất ngạc nhiên về danh dự mà người dân Anh quốc dành cho nhà bác học ở nước họ. Ông có cảm tưởng rằng đối với người Anh thì Newton còn danh tiếng hơn cả những hoàng đế. Một bên dùng chân lý để thuyết phục người khác, một bên dùng sức mạnh. Voltaire nghiên cứu công trình sáng tác của Newton và sau này truyền bá tư tưởng của Newton ở Pháp.

Voltaire bị ảnh hưởng sâu rộng bởi văn hóa Anh trong lãnh vực văn chương, khoa học và triết lý. Những cảm tưởng của Voltaire được ghi vào những lá thư mà ông gửi về Pháp cho các bạn bè thân thích. Trong những lá thư này, Voltaire cố ý đề cao không khí tự do ở Anh quốc và cố ý mạt sát nền chế độ độc tài của Pháp, những người quý tộc ăn không ngồi rồi và những giáo sĩ bóc lột tín đồ, khai thác mê tín dị đoan. Ông kêu gọi giai cấp trung lưu ở Pháp hãy nổi lên làm cách mạng để giành lại những quyền tự do. Những lá thư ấy được gởi đi một cách lén lút và có thể được xem là mầm mống của cách mạng.

### III. CUỘC SỐNG Ở CIREY

Quan phụ chính đại thần không biết gì về những hoạt động chống chánh phủ của Voltaire ở Anh quốc, nên hạ lệnh cho phép ông được trở về Pháp

năm 1729. Voltaire lại có cơ hội sống vui vẻ ở Paris trong năm năm. Bất ngờ một nhà sách ở Pháp, sưu tập được những lá thư của Voltaire viết từ Anh quốc và đem xuất bản mà không có sự đồng ý của tác giả. Quốc hội lập tức ra lệnh hoả thiêu tất cả những cuốn sách ấy nhân danh tôn giáo, luân lý và luật pháp. Voltaire biết thế nào cũng bị bắt bèn bỏ trốn khỏi Paris với một thiếu phụ vợ của bá tước Chatelet. Bà này vừa 28 tuổi trong khi Voltaire đã 40 tuổi. Bà rất say mê văn hoá và đã chịu khó nghiên cứu toán pháp với những giáo sư trứ danh, bà còn dịch cuốn "Nguyên lý" của Newton. Bà đã đệ trình Hàn lâm viện Pháp nhiều luận án giá trị về vật lý. Nói tóm lại bà có đủ tất cả những điều kiện để say mê nhà trí thức thông minh sáng láng như Voltaire. Trong thời gian trốn chính quyền, Voltaire ngụ tại lâu đài người yêu ở Cirey, trong những ngày đầm ấm yêu đương, tâm đầu ý hiệp. Bá tước Chatelet, người chồng chính thức thì luôn luôn bị bận rộn bởi việc quân. Những cuộc tình duyên như vậy không có gì lạ đối với thương lưu trí thức tại Paris trong thế kỷ thứ 18.

Trong lâu đài Cirey, cả hai người mặc sức theo đuổi công việc lý tưởng của mình là nghiên cứu và học hỏi. Voltaire cho dọn sẵn tại đó một phòng thí nghiệm rất đầy đủ. Thường ngày họ đàm đạo với nhiều giới văn nhân bác học và ban đêm thì tham dự những buổi trình diễn văn nghệ, một đôi khi chính Voltaire thủ vai đọc thi văn và truyện ngắn của mình cho cử toạ

đồng nghe. Dần dần, lâu đài Cirey trở nên trung tâm văn hoá của Pháp quốc, nơi gặp gỡ của giới văn nhân nghệ sĩ hâm mộ tài ăn nói và tính trào lộng của Voltaire. Ngay cả các vua chúa ở nước ngoài đều biết đến danh tiếng của lâu đài Cirey.

Chính tại nơi đây, Voltaire đã viết những tác phẩm bất hủ như Zadig, Candide, Micromégas, L' Ingénu, Le monde comme il va v.v. Đó là những tác phẩm tiêu biểu nhất cho Voltaire trong số 99 tác phẩm của ông. Đó không hẳn là những truyện dài mà là những truyện ngắn chép lại, vai chính không phải là những người bằng xương bằng thịt mà là những ý niệm, những vai xấu trong truyện tiêu biểu cho những thành kiến, mê tín, dị đoan v.v. Và cốt truyện là một dòng tư tưởng. Một vài truyện như L' Ingénu đã đi trước Rousseau trong lãnh vực văn chương lăng mạn. Voltaire kể lại câu chuyện một người dân Huron, một bộ lạc hoàn toàn bán khai, vì một sự tình cờ, được du lịch nước Pháp. Người ta tìm cách làm cho y theo Thiên chúa giáo. Một cuốn tân ước được giao cho y để dùng làm tài liệu nghiên cứu. Việc khó khăn đầu tiên là bắt người Huron phải xưng tội. Y nhút định bắt buộc rằng việc xưng tội phải song phương, nghĩa là linh mục phải xưng tội với y, cũng như y đã xưng tội với linh mục. Y phải lòng cô Saint Yves nhưng nhút định không chịu cưới cô ta vì trong buổi lễ rửa tội cô St Yves làm mẹ đỡ đầu cho y. Cuối cùng y được

phép cưới cô St Yves nhưng lại vô cùng ngạc nhiên thấy rằng một đám cưới đáng lẽ là chuyện riêng của hai người lại đòi hỏi vô số thủ tục và quan khách, giới chức. Nào là chưởng khế, linh mục, nhân chứng, giấy tờ, thánh lễ v.v. Người Huron thốt ra nhận xét sau: "Xã hội các người có lẽ chỉ gồm toàn bọn lưu manh nên mới cần nhiều sự bảo đảm như thế". Và cứ như vậy từ biển cổ này đến biển cổ khác, Voltaire nêu ra lần lượt những điều phi lý của tập tục xã hội dưới con mắt của một người xa lạ.

Micromégas được phỏng theo sáng kiến của tác giả Swift nhưng có phần hơn. Voltaire kể chuyện viếng thăm địa cầu bởi người dân của ngôi sao Sirius. Ông này cao 500.000 bộ. Trên con đường đi đến địa cầu ông rủ thêm một người bạn ở hành tinh Saturne, chiều cao có vài ngàn bộ. Khi bước qua Địa trung hải, người dân Sirius bị ướt gót giày. Ông hỏi người bạn từ hành tinh Saturne con người ở trên ấy có bao nhiêu giác quan và được trả lời: 72 giác quan.

- Họ sống bao nhiêu năm ?

- Than ôi, chỉ vào khoảng 15 ngàn năm. Chúng tôi lìa đời quá sớm, cuộc đời không khác gì vỏ qua cửa sổ, thế giới của chúng tôi chỉ là một nguyên tử nhỏ.

Trong khi hai người đứng nói chuyện ở giữa lòng Địa trung hải họ lượm được một chiếc tàu và đặt lên đầu móng tay. Tất cả nhân viên trên tàu đều hoảng hồn, các linh mục kêu gọi tất cả phải cầu nguyện còn các bác học và các triết gia tìm cách giảng giải hiện tượng hãi hùng. Người dân Sirius cuộn xuống, đầu ông toả ra như một đám mây và bắt đầu kêu gọi những con siêu vi trùng đang nhốn nháo trên chiếc tàu:

"Hỡi những con siêu vi trùng, tạo hoá sinh ra chúng bây quá nhỏ, chắc là đời sống chúng bây ở trên địa cầu này phải trong lành và hạnh phúc lắm. Chúng bây phải dùng thì giờ để suy tư trong hạnh phúc chân thực, nhưng có lẽ hôm nay ta đã tìm thấy hạnh phúc ấy đang ở giữa chúng bây".

Một trong những triết gia trả lời rằng : "Chúng tôi có đầy đủ lý do để khổ sở. Chắc ngài cũng biết rằng chính trong lúc này 100.000 con vật siêu vi trùng như chúng tôi, đầu đội nón, đang chém giết 100 000 con vật khác cũng như chúng tôi nhưng đội khăn. Tấn tuồng này diễn tiến từ ngàn xưa tới nay, và mãi đến ngàn sau".

Người dân Sirius tức giận la lên rằng : Đồ dốt nát, tao chỉ cần bước một vài bước là có thể nghiền nát tất cả chúng bây dưới bàn chân của tao".

Triết gia trả lời rằng: "Ngài không cần phải làm như vậy, bọn siêu vi trùng chúng tôi tự hủy hoại nhau cũng đủ chết. Hơn nữa, ngài không nên

trừng phạt những kẻ khốn khổ đang chém giết nhau mà chỉ nên trừng phạt những tên lưu manh đang ngồi trong nhà cao cửa lớn đưa hàng triệu người đến chõ chết“.

Một trong những tác phẩm khác nhan đề là Zadig. Đây là tên của một triết gia thành Babilone, người rất khôn ngoan, tài cán. Ông phải lòng một tiểu thư đài các tên Semira. Trong khi bảo vệ Semira chống lại các kẻ cướp, ông bị hư con mắt bên trái. Ông cho người qua Mephis để rước danh y Hermes. Sau khi khám vết thương Hermes tuyên bố rằng Zadig sẽ mù con mắt bên trái, ông còn cho biết rõ rằng ngày nào giờ nào sẽ mù. Ông nói rằng : „Nếu là con mắt bên phải thì tôi có thể cứu được, còn con mắt bên trái thì tôi chịu“. Tất cả thành Babilone thương tiếc cho số phận của Zadig và trầm trồ khâm phục tài của danh y Hermes. Sau 2 ngày vết thương tự nhiên lành, Hermes tức giận viết một cuốn sách để chứng tỏ rằng vết thương không thể lành được.

Sau khi lành vết thương Zadig đi tìm Semira nhưng cô này sau khi biết lời tiên đoán của Hermes đã ôm cầm sang thuyền khác vì cô ta rất sợ phải lấy người một con mắt. Zadig thất vọng cưới một thiếu nữ thôn quê. Để thử lòng người vợ, Zadig bày mưu giả chết và mượn một người bạn tỏ tình với vợ mình. Sau khi Zadig chết được một giờ, người vợ này không chống

nỗi những lời đùo mèo của người bạn. Zadig thất vọng giỗ nắp hòm đứng dậy và chạy trốn vào rừng xa lánh trần gian.

Nhưng vì là người có tài, Zadig được nhà vua để ý đến và cho làm tể tướng. Zadig đem lại hoà bình và thịnh vượng cho quốc gia, nhưng khốn nỗi hoàng hậu phải lòng Zadig và quốc vương lấy làm bức tức. Nhà vua nhận thấy chiếc giày của hoàng hậu màu xanh thì giày của Zadig cũng xanh. Khăn trùm đầu của hoàng hậu màu vàng thì cái nón của Zadig cũng màu vàng. Nhà vua quyết định đầu độc cả hai. Hoàng hậu biết được ý định ấy báo tin cho Zadig và Zadig chạy trốn vào rừng. Từ đó ông thấu hiểu được thực chất của con người, thật không khác gì những giống côn trùng vô nghĩa cấu xé nhau trên một miếng đất sét. Sau khi nhận thức được như vậy, các nỗi băn khoăn của ông hình như tiêu tan. Tâm hồn của ông hướng về vũ trụ vô tận và không còn bận rộn về những việc vô nghĩa.

Ra khỏi thành Babilone ông thấy một người đàn ông đang đánh một người đàn bà, ông nhảy vào cứu và trong cơn hăng say lõi tay đánh chết người đàn ông. Ông hỏi người đàn bà:

- Böyle giờ tôi phải làm sao ?

- Đồ chó đẻ, mày đã giết chết người yêu của tao, tội mày đáng xé xác.

Sau đó Zadig bị bắt làm nô lệ. Ông dạy cho chủ môn triết lý và được chủ trọng dụng. Lúc ấy trong nước có tục lệ mỗi khi người chồng chết, người vợ phải tự đốt mà chết theo. Zadig đề nghị thêm vào đó một thủ tục khác là trước khi tự đốt người vợ phải ngồi một mình trong một giờ với một người đàn ông hào hoa phong nhã. Sau những cuộc tiếp xúc này, đa số những người vợ từ chối tự thiêu.

Khi đi công tác tại triều đình vua Serendib, Zadig giúp nhà vua chọn lựa người thực thà để ra làm quan. Ông cho bày tất cả ngọc ngà châu báu trong một phòng nhỏ và kín đáo rồi mời tất cả những người muốn ra làm quan phải vào trong đó từng người một. Sau khi tất cả mọi người có dịp vào phòng chất đầy của quý, Zadig mời tất cả dự cuộc khiêu vũ. Không người nào nhảy đẹp và nhẹ nhàng, tất cả đều cúi đầu cong lưng hai tay giữ chặt túi tiền. Đại khái những câu chuyện của Voltaire đều như vậy và đã làm vui vẻ được biết bao người tại lâu đài Cirey.

#### IV. Ở POTSDAM VỚI HOÀNG ĐẾ FRÉDÉRIQUE

Năm 1736, Voltaire bắt đầu nhận được thư của đồng cung thái tử Frédérique, một người phóng khoáng và hiếu học. Trong thư thái tử tỏ lòng ngưỡng mộ thiên tài của Voltaire và muốn xin thụ giáo. Thái tử cho rằng Voltaire là một vĩ nhân của nước Pháp và tự xem mình có được hân

hạnh tối cao là sinh cùng thời với Voltaire. Ngoài ra, thái tử còn gởi cho Voltaire tác phẩm Anti Michiavel lên án chiến tranh và ca ngợi hoà bình do chính thái tử soạn thảo. Voltaire cảm động muốn chảy nước mắt trước ý chí hoà bình của người sắp cầm quyền một nước hùng mạnh. Tuy nhiên chỉ vài tháng sau, Frédérique nối ngôi vua cha và việc đầu tiên của ông là cất quân đánh nước Schlesien (Silésie), lôi kéo toàn thể Âu châu vào chiến tranh !

Năm 1745, Voltaire đến Paris và ứng cử vào Hàn lâm viện Pháp. Lần đầu ông bị thất cử, lần sao ông thành công. Bài diễn văn đầu tiên của ông tại Hàn lâm viện là một tác phẩm văn chương bất hủ. Ông ở tại Paris một thời gian, kết bạn với nhiều văn nhân nghệ sĩ và sáng tác nhiều vở kịch. Năm 1730, vở Brutus ra đời, năm 1732 vở Eriphyle ra đời, cả hai vở kịch đều thất bại. Nhiều người bạn khuyên Voltaire nên bỏ sáng tác kịch, nhưng cuối năm 1732, vở kịch Zaire thâu lượm được nhiều kết quả khả quan.

Sau 15 năm chung sống, tình của ông đối với bà bá tước Chatelet vẫn không phai nhạt. Năm 1748 bà Chatelet phải lòng bá tước Saint Lambert, việc này làm ông rất buồn phiền nhưng cuối cùng, hai tình địch giảng hoà. Năm 1749, bà bá tước Chatelet chết, chồng bà cùng hai người nhân tình của bà là Voltaire và bá tước Saint Lambert đều có mặt lúc bà hấp

hối, thật là một tập tục kỳ lạ của giới thương lưu Pháp trong thế kỷ thứ 18 !

Voltaire cố quên nỗi buồn trong công việc sáng tác. Ông dự định hoàn thành tác phẩm Thế kỷ vua Louis XIV, nhưng sau đó, ông được thư của hoàng đế Frédérique mời đến Potsdam. Kèm theo lá thư là một ngân phiếu 3000 quan. Voltaire nhận lời và lên đường đi Potsdam năm 1750.

Ông được đón tiếp long trọng tại lâu đài của hoàng đế Frédérique. Ông gởi thơ về nhà và không tiếc lời tán thưởng những tiện nghi của hoàng cung. Tuy nhiên sau ít lâu Voltaire cảm thấy những bất tiện của hoàn cảnh. Dù là thượng khách, Voltaire cũng chỉ là một trong bá quan văn võ của hoàng đế. Ông cảm thấy khó chịu khi phải tiếp xúc với các tướng lãnh trong các buổi đại yến. Ông chỉ thoải mái khi được nói chuyện riêng với hoàng đế, cùng một ít văn nhân thi sĩ. Trong những cuộc nói chuyện ấy, hoàng đế cùng đàm văn nhàn dùng tiếng Pháp để đàm đạo về tất cả mọi vấn đề văn chương, triết lý, chính trị theo giọng tư tưởng. Frédérique tỏ ra có nhiều cảm tình đối với Voltaire và trong thời gian này Voltaire không tiếc lời ca ngợi Frédérique.

Một việc đáng tiếc xảy ra làm cho uy tín Voltaire bị giảm sút. Ông có một số tiền đầu tư vào các chứng phiếu Saxon mặc dù Frédérique cấm không cho mua các loại chứng phiếu ấy. Giá thị trường chứng phiếu vọt

lên và Voltaire kiếm được một số lời. Nhưng người buôn chứng phiếu muốn chia lời cùng ông bằng cách dọa sẽ tiết lộ câu chuyện cho Frédérique. Một cuộc cải vả xảy ra và nội vụ đến tai Frédérique. Hoàng đế nổi giận tuyên bố rằng :"Tôi chỉ cần nó thêm một năm nữa, vắt chanh xong tôi sẽ bỏ vỏ". Voltaire được tin này hết sức buồn phiền và không còn lạc quan như xưa nữa.

Từ đó một cuộc đổ vỡ không thể tránh được. Năm 1752 hai nhà toán học của Frédérique là Maupertuis và Koenig hục hặc nhau. Frédérique bệnh vực Maupertuis trong khi Voltaire bệnh vực Koenig. Sự bạo gan của Voltaire làm Frédérique nổi trận lôi đình. Ông viết như sau: Bạn văn nghệ của tôi thật không biết điều, chúng nó hoàn toàn thiếu thông minh, đôi khi còn thua cả thú vật". Voltaire viết một bài công kích Maupertuis và đọc cho Frédérique nghe, hoàng đế không bằng lòng lắm nhưng không nói gì, chỉ yêu cầu Voltaire đừng cho xuất bản. Mặc dù bị cấm đoán, Voltaire vẫn cho xuất bản bài văn ấy. Frédérique nổi giận. Biết rằng sự đổ vỡ không thể hàn gắn được, Voltaire bỏ trốn đi đến Frankfurt, mặc dù thành phố này không nằm trong lãnh thổ của Frédérique, Voltaire lại bị nhân viên của Frédérique chặn lại, lục soát hành lý và tịch thu một số tác phẩm.

Khi về đến biên giới nước Pháp, Voltaire được tin là chánh phủ Pháp từ chối chiếu khán nhập nội, ông hoàn toàn tuyệt vọng, định sang Mỹ châu để nương náu. Trong khi chờ đợi ông tạm nương náu ở ngoại ô Genève. Tại đây ông mua lại mảnh đất, đặt tên là Les Délices. Ông quyết định làm nghề nông để sống những ngày còn lại nhưng chính trong thời gian này những tác phẩm vĩ đại nhất đã được sáng tác.

## V. LES DÉLICES: "LUẬN VỀ ĐẠO ĐỨC"

Voltaire xuất bản ở Berlin một tác phẩm vĩ đại nhan đề là: "Luận về phong tục và tinh thần của các quốc gia, cùng những biến cố của lịch sử từ Charlemagne đến Louis XIII". Ông bắt đầu tác phẩm này lúc còn ở Cirey với bà Chatelet.

Chính bà Chatelet đã hối thúc Voltaire viết lịch sử theo một quan niệm mới. Bà thường nói rằng : "đối với một phụ nữ Pháp như tôi thì việc vua Egli kế vị vua Haquin hoặc hoàng tử Ottomann là con của quốc vương Ortogrul không có nghĩa lý gì hết. Tôi chưa bao giờ có đủ nhận nại đọc hết những cuốn sử ký. Tôi chỉ tìm thấy ở trong đó những sự kiện lộn xộn không bổ ích, hàng ngàn trận đánh không đem lại kết quả nào. Vì lý do đó tôi chán ghét học lịch sử vì nó làm bận rộn tâm trí mà không soi sáng tinh thần. Voltaire cũng cho rằng : "Lịch sử không gì khác hơn là mục kê

khai những tội ác và tai họa, đọc lịch sử một vài quốc gia thật chẳng khác gì đọc chuyện của những kẻ cướp đường cướp chợ". Do đó Voltaire thấy cần phải viết lại lịch sử theo một quan niệm mới, cố gắng tìm thấy khuynh hướng chung nằm sau những biến cố. Ông nói rằng : "Chỉ những triết gia mới có thể viết lịch sử. Trong hầu hết các quốc gia, lịch sử bị bóp méo bởi những chuyện bịa đặt, tâm trí con người bị đen tối bởi nhiều thế kỷ lầm lẫn, nhiều sự kiện, nhiều chứng tích, nhiều nghi lễ được tom góp lại để yểm trợ cho sự dối trá. Lịch sử không gì khác hơn là những trò chơi xấu mà người chết là nạn nhân. Chúng ta thay đổi quá khứ để thích hợp với ý muốn của chúng ta. Người ta dùng lịch sử để chứng minh bất cứ cái gì".

Voltaire cố gắng tìm trong đống sự kiện của quá khứ những chân lý của lịch sử. Ông bắt đầu xét những sự kiện và soạn thảo một số tác phẩm như: Lịch sử Nga, Lịch sử Charles XII, Thời đại Louis XIV, Thời đại Louis XIII. Voltaire đọc tất cả những tài liệu, hàng trăm tác phẩm, hàng trăm hồi ký, ông viết thơ riêng để hỏi lại các nhân chứng và sau khi xuất bản sách ông vẫn tiếp tục nghiên cứu để sửa đổi trong các lần tái bản. Gom gop sự kiện chưa phải là công việc chính, điều cốt yếu là phải biết lựa chọn và sắp đặt. Voltaire nói rằng :"Những chi tiết trong lịch sử không khác gì những hành lý trong quân đội, nghĩa là một loại chướng ngại vật.

Tâm trí con người quá yếu ót, nó sẽ bị chìm xuống nếu mang nặng quá nhiều chi tiết. Tốt hơn hết là nên sắp đặt các chi tiết vào một mục riêng để ai muốn biết rõ thì tìm ở đó". Công việc chính của Voltaire là tìm một nguyên lý khả dĩ cho chúng ta hiểu được lịch sử của nền văn minh Âu châu và ông tin tưởng rằng nguyên lý ấy là sự phát triển của văn hoá. Ông kết luận rằng :"Lịch sử không nên đề cập đến sự thăng trầm của các vua chúa mà phải đề cập đến trào lưu tiến hoá của dân tộc, không nên đề cập đến các quốc gia riêng rẽ mà phải đề cập đến toàn thể nhân loại, không nên đề cập đến chiến tranh mà phải đề cập đến sự tiến triển của ý thức. Những trận đánh, những bộ đội chiến thắng hoặc chiến bại, những thành phố bị chiếm đi hoặc chiếm lại là những sự kiện quá tầm thường của lịch sử, không nói lên điều quan trọng. Tôi muốn viết lịch sử của xã hội thay vì của chiến tranh, tôi muốn tìm hiểu con người sống và suy nghĩ như thế nào qua các thời đại. Mục đích của tôi là lịch sử của ý thức con người, tôi không bận tâm đến những việc riêng của các vua chúa. Điều tôi muốn biết là qua những giai đoạn nào con người đi từ trạng thái man rợ đến trạng thái văn minh".

Trung thành với quan niệm trên, Voltaire viết những tác phẩm lịch sử đầu tiên đề cập đến sự tiến triển của văn minh. Có thể nói rằng ông đã đặt nền móng cho khoa học lịch sử hiện đại. Nhiều học giả muốn bắt chước

ông nhưng không một ai hoàn toàn theo kịp ông. Lối viết lịch sử của Voltaire đã làm cho nhiều nhà quyền thế phải thất vọng, nhất là giáo hội thời bấy giờ. Chẳng hạn Voltaire cho rằng chính vì ảnh hưởng của Thiên chúa giáo mà nền văn minh La Mã bị đồi trụy nhanh chóng để đi đến chỗ suy sụp làm mồi cho những đạo quân xâm lăng. Voltaire lại còn làm xúc động tự ái của người Âu châu trong khi đề cập đến các tôn giáo của Trung hoa, Ấn độ, Ba tư ngang hàng với Thiên chúa giáo. Một thế giới mới, thế giới đông phương, xuất hiện trong tác phẩm của Voltaire. Âu châu bị đặt trước một sự thật rộng lớn khiến cho các quan niệm độc tôn của dân tộc Âu châu bị lung lay đến cội rễ. Chính vì thấy Voltaire quá đề cao các dân tộc và văn hóa xa lạ mà hoàng đế nước Pháp ra lệnh không cấp chiếu khán cho Voltaire trở về Pháp.

## VI. FERNEY: CANDIDE

Tạm ở Les Délices đến năm 1758, Voltaire dời qua Ferney, một làng nằm giữa biên giới Thụy Sĩ và Pháp. Ở đây ông cũng có thể tránh được vòng kiềm toả của chính quyền Pháp. Thế mà mãi đến lúc 64 tuổi ông mới được ở yên một chỗ. Ông có một khu vườn rộng trồng rất nhiều cây ăn trái, mặc dù không hy vọng gì thu được hoa lợi vì tuổi ông đã già. Khi một kẻ ái mộ khen ngợi Voltaire về công việc ông đã làm cho hậu thế,

Voltaire trả lời: "Phải, tôi đã trồng được 4000 cây". Trong một dịp khác có một người đến thăm Voltaire, tự xưng là người nhà của ông Haller, Voltaire nói:

- Tôi biết rõ ông Haller, đó là một thi sĩ, văn sĩ, triết gia, một nhân tài hiếm có.
- Ông khen ông Haller như vậy, nhưng trái lại, theo chô tôi biết, thì ông Haller coi ông như một người tầm thường.
- Có lẽ rằng cả ông Haller và tôi đều nhầm lẫn.

Ferney trở thành thủ đô của giới trí thức. Các văn nhân nghệ sĩ danh tiếng và các bậc vua chúa thường liên lạc với Ferney hoặc đích thân đến đó. Trong số các quan khách, có nhiều tu sĩ, nhà quý phái, mệnh phụ phu nhân. Các nhân vật như Gibbon, Boswell ở Anh quốc, d'Alembert và Helvétius ở Pháp đều đã từng có mặt ở Ferney. Sự có mặt của quá đông quan khách danh tiếng gây rất nhiều tổn kém cho Voltaire. Ông thường ví mình như người chủ khách sạn cho giới trí thức Âu châu. Một hôm, một danh nhân đến Ferney và tỏ ý muốn ở lại đó 6 tuần, Voltaire nói rằng: "Ông chẳng khác gì Don Quichotte, ông này làm tưởng khách sạn là lâu đài, còn ông làm tưởng lâu đài này là khách sạn". Voltaire kết luận: Xin Chúa giữ gìn tôi khỏi bạn bè, vì tôi biết cách tự giữ gìn đối với kẻ thù.

Rất nhiều người gởi thơ để hỏi ý kiến Voltaire. Một ông thị trưởng ở Đức nhờ Voltaire cho biết Thượng đế có hay là không. Vua Thụy Điển Gustav III lấy làm hãnh diện vì có lần Voltaire nhắc đến ông. Vua Đan Mạch Christian VII xin lỗi Voltaire vì đã không thi hành các cải cách xã hội sớm hơn. Nữ hoàng Catherine II ở Nga gởi Voltaire nhiều tặng phẩm quý giá. Sau cùng, chính Frédérique sau một năm hòn dối cũng gởi thơ cho Voltaire tỏ lòng ngưỡng mộ.

Mặc dù được toàn thể thế giới ca tụng, Voltaire là một người rất bi quan. Ông chống lại thuyết lạc quan của Leibnitz từ khi ông còn là một thanh niên vui chơi trong các quán rượu ở Paris. Thuyết bi quan của ông bị nhiều người chỉ trích, ông trả lời như sau: "Nếu tất cả nhân loại đều sung sướng tại sao có nhiều người quyên sinh?". Kinh nghiệm bản thân làm cho ông bi quan. Tai nạn lịch sử xảy ra tháng 11 năm 1755, trong đó 30 000 người bị chôn vùi sau một trận động đất ở Lisbonne làm Voltaire bi quan thêm. Tai nạn xảy ra nhầm ngày lễ Các Thánh, rất nhiều tín đồ bị chôn vùi trong khi đang cầu nguyện tại các thánh đường. Voltaire rất buồn phiền cho số phận con người và rất bất bình khi nghe các tu sĩ ở Pháp giảng giải rằng tai nạn ở Lisbonne là một hình phạt mà Chúa dành cho những người có quá nhiều tội ác. Ông nói rằng : "Hoặc là Chúa có thể cứu nhân loại mà Chúa không cứu, hoặc là Chúa muốn cứu nhân loại

mà Chúa không làm được". Voltaire cũng không đồng ý với Spinoza rằng hạnh phúc và bất hạnh của loài người không có nghĩa lý gì trong vũ trụ. Vài tháng sau, Âu châu trải qua một cuộc chiến tranh khốc liệt kéo dài 7 năm, nguyên do là sự giành giụt đất đai giữa Pháp và Anh. Voltaire coi đó là một cuộc tự sát tập thể. Để trả lời Rousseau, một triết gia theo phái lạc quan, Voltaire viết một quyển sách nhỏ nhan đề Candide.

Chưa bao giờ thuyết bi quan được trình bày một cách ý nhị và trào lộng như vậy. Các biến cố trong truyện xảy ra rất nhanh, không có những đoạn tả cảnh rườm rà, chỉ toàn là những cuộc đối thoại và những lời kể chuyện, thật đúng như lời Anatole France đã nói: "Dưới bàn tay Voltaire ngòi bút chạy nhảy và cười". Candide là một thiếu niên tánh tình bình dị và thật thà, con nhà quý phái, được giao cho giáo sư Pangloss trông nom. Pangloss là một người thông kim bác cổ và vô cùng lạc quan. Theo Pangloss thì cuộc sống được tổ chức vô cùng hoàn hảo để con người sung sướng tối đa. Mũi dùnđể mang kiếng, chân dùnđể mang tất, đá dùnđể xây lâu đài, heo được sinh ra để người có thịt ăn suốt năm...

Trong khi Pangloss đang giảng giải thì giặc kéo đến, Candide bị bắt làm tù binh. Nó phải làm việc suốt ngày. Một ngày kia nó muốn đi dạo chơi vì Pangloss có dạy rằng con người có tự do dùng đôi chân của mình. Nó đi được vài dặm thì bị bốn người lực lưỡng bắt trói và kéo vào một tòa lâu

đài. Người ta bảo nó phải lựa một trong hai hình phạt: một là bị toàn thể quân lính trong lâu đài đánh 36 lần, hai là bị bắn 2 phát vào đầu. Nó cãi lại rằng trí óc của con người có tự do và từ chối cả hai hình phạt. Nhóm người kia không nghe, bắt buộc nó phải lựa, cuối cùng nó xin bị đánh 36 lần.

Candide trốn khỏi những người giam giữ nó và chạy về Lisbonne. Giữa đường nó gặp giáo sư Pangloss và được biết rằng cha mẹ nó đã chết, lâu đài đã bị tàn phá. Pangloss nói thêm: "Tất cả những tai nạn ấy đều là cần thiết, cá nhân phải chịu trách nhiệm để tập thể được sung sướng. Khổ của cá nhân càng nhiều, sướng của tập thể càng lớn". Hai người đến Lisbonne thì vừa gặp trận động đất lịch sử nhưng cả hai đều thoát nạn. Hết trận động đất, đến vụ đàn áp tôn giáo khiến cho Candide phải chạy trốn qua Paraguay. Đến một đồn điền của người Hoà Lan, nó gặp một người mọi chỉ còn một tay và một chân. Người ấy kể chuyện như sau: "Tôi làm việc tại nhà máy đường lõi bị kẹt ngón tay vào máy, người ta chặt luôn cả cánh tay của tôi. Sợ quá tôi chạy trốn, người ta chặt bót của tôi một chân. Đó là cái giá mà tôi phải trả để các ông có đường ăn ở Âu châu". Tình cờ Candide tìm được một bãi cát có vàng, nó lượm được vô số vàng và thuê một chiếc tàu định trở về Pháp. Bất ngờ bọn thuỷ thủ trên tàu cướp hết vàng và để Candide một mình bơ vơ trên bờ. Sau nhiều nỗi gian truân,

Candide xin được một chỗ ngồi trên chuyến tàu về Bordeaux. Trên tàu nó gặp một triết gia tên là Martin. Candide hỏi:

- Ông có tin rằng từ xưa đến nay loài người vẫn giết nhau, ông có tin rằng giống người là một giống nói láo, ăn cắp, phản phúc, vô ơn, biếu lận, ganh tị, khát vọng, khát máu, vu khoát, dâm ô, cuồng tín, giả dối và điên đảo không ?

- Mày có tin rằng diều hâu luôn ăn thịt bò câu từ khi có giống diều hâu trên trái đất không ?

- Chắc chắn như vậy.

- Nếu diều hâu không đổi tính của nó thì làm sao giống người lại đổi tính được ?

Qua những câu chuyện đại loại như trên, Voltaire đả kích thuyết lạc quan. Sau khi chịu nhiều đau khổ và rủi ro trong xã hội loài người, Candide mua một mảnh vườn ở Thổ nhĩ kỳ và gặp lại giáo sư Pangloss. Hai thầy trò nhắc lại câu chuyện xưa, Pangloss nói: „Các biến cố trên cõi đời này hợp lại với nhau để làm cuộc đời thêm tươi đẹp, nếu mày không bị tan nát gia đình nhà cửa, nếu mày không bị đòn áp vì lý do tôn giáo, nếu mày không đi Mỹ, nếu mày không bị mất hết của cải thì có lẽ bây giờ mày

không được ngồi đây để ăn chanh muối với tao“. Candide trả lời: „Thầy nói rất đúng, thôi chúng ta ra làm vườn“.

Voltaire chấm dứt câu chuyện bằng câu nói lửng lơ nhưng chứa đựng nhiều ý nghĩa.

## VII. BÁCH KHOA TỰ ĐIỂN VÀ TRIẾT LÝ TỰ ĐIỂN

Cuốn Candide rất được các giới hâm mộ chứng tỏ rằng trình độ trí thức của dân chúng hồi đó rất cao. Mặc dù những giáo điều và những sự ép buộc của các giới giáo sĩ, dân chúng vẫn hân hoan chào đón tác phẩm Candide như một luồng gió mới. Phong trào cải cách tôn giáo phát xuất từ Đức không được hưởng ứng tại nước Pháp, khiến cho ảnh hưởng của các giáo lý thủ cựu vẫn còn rất mạnh. Ở Anh quốc, sự thay đổi từ chế độ tôn giáo độc tài đến chế độ tự do, diễn tiến rất êm thầm. Tại Pháp, sự thay đổi rất đột ngột.

Một bác sĩ quân y tên là La Mettrie bị sa thải vì viết một cuốn sách động chạm đến các giáo điều. Ông phải chạy trốn sang Đức và được vua Fréderique che chở. Cũng như Descartes, La Mettrie có khuynh hướng giảng giải các hiện tượng sinh lý bằng các hiện tượng vật lý. Lý thuyết này đi ngược lại với các giáo điều xem đời sống có tính cách thiêng liêng. La Mettrie còn cho rằng trí thông minh phát xuất do nhu cầu. Trí thông

minh của loài người cao hơn của loài vật. La Mettrie kết luận: “Không có nhu cầu nghĩa là không có ý thức”.

Helvétius lập lại những luận điệu của La Mettrie, ông cho rằng tất cả các hoạt động đều do vị kỷ mà ra, chính những người anh hùng vị tha thật ra cũng hoạt động theo lòng vị kỷ. Lương tâm không phải là tiếng nói của Chúa mà là tiếng nói của sợ hãi. Nó được thành hình trong mỗi cá nhân do sự sợ hãi lưu truyền từ đời này sang đời khác. Đạo đức không thể tìm thấy trong giáo lý mà phải tìm thấy trong khoa học xã hội, chính sự thay đổi trong các nhu cầu của xã hội quyết định lương tâm của cá nhân.

Một tác giả khác, Diderot cùng với Holbach cho rằng thần linh được tạo nên do sự sợ sệt và ngu si của loài người, sự yếu đuối của loài người thờ phượng các thần linh, sự dại dột lưu giữ họ và nền độc tài ủng hộ để mưu cầu lợi riêng. Sự tin tưởng vào Chúa được gắn liền với sự phục tùng vua, cả hai khuynh hướng cùng lên và cùng xuống với nhau. Con người chỉ trở nên thật sự tự do khi bộ ruột của ông giáo sĩ cuối cùng được đem dùng để treo cổ ông vua cuối cùng. Thuyết duy vật có lẽ quá thô sơ nhưng nó là một lợi khí để chống lại ảnh hưởng của các giáo điều và cần phải được sử dụng khi chưa tìm được một lợi khí sắc bén hơn. Đó là những ý tưởng là Diderot và d' Alembert trình bày trong cuốn Bách khoa tự điển được xuất bản từ 1752 đến 1772. Giáo hội vận động để cấm xuất bản, một

vài cộng sự viên của Diderot sợ bị liên lụy đều bỏ dở công việc, nhưng Diderot vẫn cương quyết tiến hành. Ông nói rằng các giáo sĩ không thể nào chống với lẽ phải mãi mãi.

Trong cao trào tranh đấu giải phóng ý thức con người, Voltaire đóng một vai trò lãnh đạo. Ông đóng góp nhiều bài có giá trị trong cuốn Bách khoa tự điển và sáng tác thêm một cuốn nhan đề là Triết lý tự điển. Ông bày tỏ quan niệm một cách rất táo bạo và không kém phần lưu loát. Mặc dù viết rất nhiều, văn chương của Voltaire không bao giờ cẩu thả. Người ta có thể nói quá nhiều trong một cuốn sách. Voltaire vẫn nói quá tóm tắt trong một trăm cuốn. Ông bắt đầu bằng cách hoài nghi và đả phá tất cả những hệ thống tư tưởng đã có từ trước. Ông nói rằng : „Càng nghiên cứu tôi càng nhận thức rằng những hệ thống siêu hình đối với triết gia không khác gì tiểu thuyết đối với phụ nữ. Chỉ những kẻ lưu manh mới dám cho là quan niệm của mình hoàn toàn xác thực. Thực là một sự điên rồ của con người, khi muốn định nghĩa Thiên Chúa, thiên thần và ý thức, khi muốn biết đích xác Chúa đã tạo lập thế giới như thế nào, trong khi người ta không biết tại sao cánh tay con người có thể cử động được. Ông kể chuyện sau đây giữa một triết gia Án độ và ông.

Triết gia Án độ nói:

- Tôi đã học hỏi trong 40 năm nhưng tôi vẫn cảm thấy rằng tôi bỏ phí thời giờ. Tôi tin rằng con người do vật chất mà có, nhưng tôi chưa bao giờ thỏa mãn trong sự tìm hiểu cái gì tạo nên ý nghĩ. Tôi nói rất nhiều nhưng khi hết nói tôi trở nên lúng túng và hổ thẹn vì những điều tôi đã nói ra. Tôi vừa nói chuyện với bà già hàng xóm, tôi hỏi bà ta có đau khổ vì không biết rõ linh hồn không ? Câu hỏi tôi làm bà ngạc nhiên, suốt cả đời bà chưa bao giờ băn khoăn về vấn đề ấy. Bà tin tưởng vào thần Vishnu và khi được tắm bằng nước sông Hằng để rửa sạch tất cả các tội lỗi thì bà hoàn toàn mãn nguyện.

- Ông có hổ thẹn chẳng khi cách ông không đầy 50 thước có một người sống hạnh phúc mà không cần phải suy nghĩ như ông ?

- Ông nói phải, tôi đã nhiều lần tự nhủ, nếu tôi hoàn toàn ngu dốt như bà già hàng xóm thì tôi sẽ có hạnh phúc nhiều hơn nhưng đó là một thứ hạnh phúc mà tôi không muốn.

Dù cho triết lý đưa con người đến chỗ hoài nghi tất cả, nó vẫn là một công cuộc cao cả và đẹp đẽ nhất của con người. Chúng ta nên bằng lòng với những tiến triển khiêm nhường hơn là thêu dệt những hệ thống siêu hình hoàn toàn bằng trí tưởng tượng.

## VIII. CHỐNG ĐỘC TÀI ÁP BỨC

Voltaire được mọi người kính nể và thưởng thức tài nghệ của ông. Ngay các giáo sĩ cũng không chống lại ông. Trong tình trạng ấy có lẽ, ông không cần phải tranh đấu nhiều. Khốn thay một vài lạm dụng tôn giáo đã khiến cho Voltaire bất bình và quyết tâm tranh đấu chống áp bức.

Ở Toulouse, cách Ferney không xa, các giáo sĩ Cơ đốc giáo có quyền hành rất lớn và có khuynh hướng độc tài. Họ cương quyết chống lại những người theo đạo Tin lành. Đến ngày kỷ niệm bãi bỏ hiến chương Nantes tức là hiến chương của vua nước Pháp cho người theo đạo Tin lành được tự do hành đạo, dân chúng ở Toulouse cùng với các giáo sĩ Cơ đốc giáo tổ chức để ăn mừng. Ngoài ra, họ còn kỷ niệm ăn mừng ngày St. Bartholomew tức là ngày mà giáo phái Tin lành bị giáo phái Cơ đốc sát hại. Không một người Tin lành nào ở Toulouse được quyền hành nghề luật sư, bác sĩ, dược sĩ, bán tạp hoá, bán sách, mở nhà in. Những tín đồ Cơ đốc giáo không được mướn nhân viên hoặc người giúp việc theo phái Tin lành. Năm 1748 một người đàn bà bị phạt 3000 quan vì đã mướn một nữ hộ sinh theo giáo phái Tin lành.

Một người Tin lành tên là Jean Calas có một đứa con gái theo đạo Cơ đốc và một đứa con trai vì buôn bán lỗ lā nên treo cổ tự sát. Ở Toulouse có một đạo luật quy định rằng tất cả những người tự sát vì đi ngược lại

giáo điều của Cơ đốc giáo nên phải bị nhục hình trong khi chôn cất. Họ bị lột hết quần áo đặt trên tấm ván, mặt úp xuống đất, thây của họ bị kéo đi khắp đường phố và cuối cùng bị treo lên tại nơi hành hình các tử tội. Chàng thanh niên con của Jean Calas đáng lẽ phải bị đói xử như thế nhưng Jean Calas tìm cách chạy chừa. Ông nhờ bà con hàng xóm chứng nhận rằng con ông chết vì bệnh chó không phải chết vì tự sát. Ý định của Jean Calas bị hiểu lầm, thay vì giúp đỡ ông ta, người ta lại tố cáo ông đã giết con là vì không muốn con theo Cơ đốc giáo. Calas bị bắt, bị tra tấn và chết trong ngục năm 1761. Gia đình ông bị sát nghiệp phải chạy qua Ferney ở nhờ Voltaire. Do đó câu chuyện áp bức này đến tai Voltaire. Năm 1765, một thanh niên 16 tuổi tên là La Barre bị bắt vì tội phá hoại thánh giá. Y bị tra tấn và phải nhận tội. Hình phạt dành cho y là bị chặt đầu và vắt vào đống lửa trước sự hoan hô của đám giáo dân cuồng tín.

Trước những cảnh áp bức như vậy, Voltaire không còn giữ được sự bình tĩnh. Ông chỉ trích gắt gao những văn sĩ, ký giả không biết dùng thiên chức của mình để chống áp bức. Ông nói rằng: „Đây không phải là lúc để trào phúng, văn chương trào phúng không đi đôi với sự giết người. Phải chăng đất nước này là đất nước của triết lý và của sự hưởng thụ ? Không, đất nước này là đất nước của sự tàn sát Saint Bartholomé“. Những sự bất công tàn bạo làm nổi dậy sự bất bình của Voltaire, ông không còn là một

văn nhân, ông trở nên một người đấu tranh tích cực. Ông nêu lên khẩu hiệu „Tất cả phải chống áp bức“ và lôi kéo dân chúng nước Pháp chống lại những tệ trạng do giáo hội gây nên. Ông gởi thơ cho các văn hưu và tất cả các người hâm mộ ông kêu gọi họ đánh đổ bọn cuồng tín gieo rắc mê tín dị đoan với chính sách ngu dân. Không nên để những kẻ tàn bạo cầm quyền.

Giáo hội bắt đầu lo ngại về những hành động của Voltaire. Người ta định mua chuộc ông để khỏi bị ông chỉ trích. Do sự trung gian của bà Pompadour giáo hội muốn phong cho Voltaire làm hồng y nếu ông chịu chấm dứt chiến dịch tuyên truyền chống giáo hội. Lê dĩ nhiên Voltaire từ chối vì chức hồng y không nghĩa lý gì đối với một người mà danh vọng tràn khắp Âu châu. Trong tác phẩm nhan đề Luận về sự ôn hoà trong tôn giáo Voltaire chỉ trích gắt gao những vụ tranh chấp đổ máu vì những điểm hoàn toàn vô nghĩa. Lời khuyên tầm thường: "Hãy tin tưởng như tôi nếu không Chúa sẽ phạt anh" đã biến thành một lời đe doạ "Phải tin tưởng như tôi, nếu không tôi sẽ giết anh". Voltaire hỏi: "Làm sao có thể bắt một người khác phải tin tưởng như mình ? Sự cuồng tín hợp lực với mê tín dị đoan và dốt nát là căn bệnh trầm trọng của thế kỷ". Nếu con người không biết sống chung mặc dù bất đồng ý kiến về các vấn đề tôn giáo, chính trị, triết lý thì không bao giờ tìm được nền hoà bình vĩnh cửu trên trái đất

này. Công việc đầu tiên là chống tổ chức đàn áp do những kẻ dựa vào thế lực tôn giáo và chính trị.

Tác phẩm Luận về sự ôn hoà trong tôn giáo được nối tiếp bằng nhiều bài báo, văn thư, truyện ngắn, thơ ngụ ngôn, tiểu luận dưới bút hiệu Voltaire hoặc nhiều bút hiệu khác để đả kích các tệ đoan do sự cuồng tín gây nên. Các nhà phê bình đời sau cho rằng trong lịch sử chưa bao giờ có một cá nhân làm nổi công việc sáng tác phong phú để đả kích một tệ đoan xã hội như Voltaire đã làm. Mặc dù viết rất nhiều, văn chương của Voltaire luôn luôn trong sáng, bình dị, thích hợp với tất cả mọi giới. 300.000 cuốn sách của Voltaire đả kích giáo hội đã được bán ra. So với số đọc giả ít ỏi của thời đại ấy thì con số trên là một kỷ lục hiếm có.

Voltaire cho rằng những nghi lễ và giáo điều của Thiên chúa giáo không khác gì những nghi lễ hoặc những giáo điều dưới thời cổ Hy Lạp, Ai cập hoặc Ấn độ. Voltaire phê bình một cách hóm hỉnh rằng :" Thiên chúa giáo phải là một tôn giáo thiêng liêng vì nó đã sống nổi 1700 năm mặc dù tất cả những sự xấu xa và vô lý của nó". Ông còn chứng minh rằng hầu hết các dân tộc khác cũng có những lối tín ngưỡng na ná giống như Thiên chúa giáo. Ông không đả kích tôn giáo mà chỉ đả kích mê tín dị đoan. Ông nói rằng :" Không phải dân chúng đã tạo nên giáo phái này

hoặc giáo phái khác mà chính những kẻ ăn không ngồi rồi cố tạo nên chia rẽ để hưởng lợi, những kẻ ấy muốn dân chúng phải sợ thần linh và họ núp bóng thần linh để tác oai tác quái".

Mặt khác Voltaire cũng đả kích rất nặng nề những kẻ theo thuyết vô thần. Ông nói rằng : "Tôi phải công nhận có một đấng tối cao, nhưng con người không làm sao hiểu nổi đấng tối cao là ai và ý định của đấng tối cao là gì ? Phủ nhận đấng tối cao cũng là một hành động điên rồ, không khác gì quả quyết hiểu rõ cá nhân và ý định của đấng tối cao". Voltaire chỉ trích lối tin tưởng có tính cách cá nhân cho rằng Thiên chúa có thể can thiệp vào những việc riêng của những cá nhân. Ông nói rằng: "Tôi tin vào một đấng tối cao tổng quát đã tạo nên những định luật muôn đời chi phối toàn thể vũ trụ nhưng tôi không tin vào một Thiên chúa riêng biệt sẵn sàng thay đổi định luật của vũ trụ để làm vừa lòng một cá nhân. Sự cầu nguyện chân chính không phải là xin thay đổi định luật thiên nhiên để có lợi cho mình mà là chấp nhận định luật ấy, coi đó như là ý muốn của Thiên chúa".

Voltaire không tin sự hiện hữu của linh hồn. Ông nói rằng :"Dù có viết 4000 cuốn sách về siêu hình người ta cũng không làm sao biết rằng linh hồn là gì ? Không ai gán một linh hồn bất diệt cho con ruồi, con voi hoặc con khỉ. Tại sao lại gán một linh hồn cho con người ? Cái đó chắc chắn là

do ở tánh kiêu căng mà ra. Tôi tin tưởng rằng nếu con công biết nói nó sẽ khoe khoang rằng nó cũng có một linh hồn và đoán chắc rằng linh hồn ấy nằm sau cái đuôi lộng lẫy của nó".

Mặc dù không tin linh hồn bất diệt, Voltaire cho rằng cần phải để cho dân chúng tin tưởng vào sự thường phạt của thần linh. Voltaire nói rằng:"Một xã hội vô thần chỉ có thể tồn tại nếu tất cả đều là triết gia. Tôi muốn ông luật sư của tôi, ông thợ may của tôi hoặc vợ tôi (sự thật là Voltaire không có vợ !) tin tưởng vào Thiên chúa, có như vậy họ mới không lường gạt tôi. Nếu Thiên chúa không có, cần phải tạo ra một Thiên chúa. Tôi bắt đầu chú trọng đến hạnh phúc gần gũi nhiều hơn đến chân lý xa vời. Trong một bức thư gửi cho Holbach, Voltaire nói rằng :"Sự tin tưởng vào Thiên chúa làm cho con người không dám phạm tội. Chỉ một lý do ấy cũng rất đầy đủ. Nếu một tín ngưỡng có thể bót được cho nhân loại mười vụ ám sát, mười vụ vu cáo, tôi tưởng rằng mọi người nên theo tín ngưỡng ấy. Những tệ đoan do tôn giáo tạo nên, sự thật là do mê tín chứ không phải là tôn giáo. Mê tín quẩn lầy tôn giáo không khác gì con rắn độc, cần phải giết con rắn độc mà không làm phương hại đến tôn giáo.

## IX. VOLTAIRE VÀ ROUSSEAU

Voltaire bận rộn tranh đấu chống áp bức trên lãnh vực tôn giáo nhiều hơn là trên lãnh vực chính trị. Tuy nhiên những ý tưởng của ông về chính trị cũng đáng cho ta nghiên cứu. Trước hết Voltaire cho rằng chính trị là một việc vô cùng phức tạp không bao giờ có thể giải quyết dứt khoát bằng một vài quan niệm giản dị. Chân lý không nằm trong các đảng phái, người ta có quyền chọn đảng phái, nhưng không có quyền loại bỏ đảng phái đối nghịch ra khỏi lãnh vực chính trị. Là một người giàu có, Voltaire có khuynh hướng bảo thủ. Ông chủ trương tư sản hóa vì chế độ tư sản tăng trưởng nhân cách. Tinh thần tư sản tăng thêm lòng hăng hái của con người. Một người làm ruộng sẽ hăng hái cày cấy nhiều hơn nếu mảnh ruộng đó là của mình. Voltaire từ chối không đề cao một chánh thể nào. Trên nguyên tắc ông chọn lựa chánh thể cộng hoà, nhưng theo ông chánh thể này cũng có nhiều khuyết điểm, vì nó có khuynh hướng phát sinh các bè phái khiến cho sự thống nhất quốc gia bị tổn thương và nội chiến có cơ hội phát triển. Do đó, chế độ cộng hoà chỉ thích hợp với những nước nhỏ. Đó là loại chế độ sơ khai của loài người phát sinh từ sự kết hợp của nhiều gia đình trong các bộ lạc bán khai ở Mỹ châu và Phi châu. Đối với chế độ quân chủ, Voltaire cho rằng chỉ có những ông vua mới thích chế độ này.

Ngoài các vấn đề ái quốc, Voltaire còn chủ trương cần phải thân thiện với tất cả các quốc gia khác. Trong khi nước Pháp đang lâm vào chiến tranh với hai nước Anh và Đức, Voltaire vẫn khen ngợi các chế độ chính trị tại hai nước này. Đối với chiến tranh Voltaire coi đó là một tội ác lớn nhất, ông nói rằng: "Cần phải năm mới nuôi dưỡng được một con người từ trong lòng mẹ đến khi trưởng thành, cần phải 30 thế kỷ mới hiểu rõ đôi chút về cơ thể con người, cần phải một thời gian vô tận mới hiểu rõ đôi chút về linh hồn con người, nhưng chỉ cần một khoảnh khắc là đủ giết chết con người".

Voltaire có chủ trương cách mạng bạo động không ?

- Không, vì trước hết ông không tin tưởng vào dân chúng, đa số quần chúng không bao giờ biết tự kèm chế. Họ chỉ đi từ lầm lẫn này đến lầm lẫn khác. Voltaire cũng không tin vào sự bình đẳng. Ông cho rằng sự bất bình đẳng đã được khắc vào cơ cấu xã hội. Người ta có thể quan niệm bình đẳng trước pháp luật nhưng không thể quan niệm bình đẳng trong việc phân chia quyền hành và của cải. Đó cũng là quan niệm của những phần tử ôn hoà như Turgot, Condorcet, Mirabeau muốn làm một cuộc cách mạng ôn hoà. Đa số quần chúng lại nghĩ khác, họ muốn được bình đẳng hơn là tự do. Đại diện cho khuynh hướng này có Rousseau và các nhà cách mạng quá khích Marat và Robespierre.

Voltaire không tin tưởng vào những chính thể lý thuyết. Ông cho rằng xã hội phát triển theo với thời gian và mang nặng quá khứ, không thể hoàn toàn xoá bỏ quá khứ để tạo nên một xã hội hoàn toàn theo đúng lý thuyết. Nếu người ta ném quá khứ qua cửa sổ nó sẽ trở lại bằng cửa lớn. Sự cách biệt giữa Voltaire và Rousseau là sự cách biệt giữa lý trí và bản năng. Voltaire tin rằng con người có thể được cải thiện bằng lý trí trong khi Rousseau không tin vào lý trí, và không sợ một cuộc bạo động, ông muốn phá vỡ tất cả, đem con người trở lại đời sống thiên nhiên trong sự bình đẳng tuyệt đối. Những ý nghĩa này được trình bày trong tác phẩm Luận về nguyên do của sự bất bình đẳng mà Rousseau đã gửi tặng cho Voltaire. Các luận điệu của Rousseau làm cho Voltaire bất bình, ông nói rằng: "Sau khi đọc tác phẩm trên, người ta muốn trở lại trạng thái sơ khai và đi bằng bốn chân". Mặc dù không đồng ý với Rousseau, Voltaire cũng phản đối nhà cầm quyền Thụy Sĩ ra lệnh đốt sách Rousseau. Ông nói: "Tôi hoàn toàn không đồng ý với anh, nhưng tôi sẵn sàng hy sinh tánh mạng để bênh vực quyền tự do phát biểu ý kiến của anh". Voltaire tin tưởng rằng mặc dù tất cả các tệ đoan, con người trong xã hội hơn hẳn con người trong trạng thái thiên nhiên. Trong tác phẩm „Le monde comme il va“ Voltaire kể lại câu chuyện sau: "Thành Persepolis sống trong sự sa đọa, câu chuyện lên đến tai Ngọc hoàng, ngài bèn sai một thiên thần xuống điều tra trước khi ra lệnh tận diệt thành phố ấy. Thiên thần lúc đầu rất

bất bình về những tệ đoan mà ông tìm thấy, nhưng dần dần ông đâm ra ưa thích lối sống của những người dân Persepolis, một lối sống lẽ độ, vui vẻ, ôn hoà mặc dù tất cả những tật xấu khác. Để bênh vực cho thành Persepolis khỏi bị Ngọc hoàng tận diệt, thiên thần làm một cái tượng rất đẹp gồm chậu báu ngọc ngà, trộn lẫn với đất sét. Thiên thần đem tượng đến trước Ngọc hoàng và tâu rằng :"Cái tượng này không phải hoàn toàn bằng ngọc ngà, vậy có nên đập phá chăng ? Ngọc hoàng thấy tượng đẹp không muốn phá và đồng thời cũng bỏ ý định trừng phạt thành Persepolis. Voltaire kết luận rằng :"Muốn đổi mới chế độ mà không đổi mới con người không chóng thì chày, người cũ sẽ làm sống lại chế độ cũ".

## X. ĐOẠN KẾT

Lúc ở Ferney, chẳng những Voltaire sáng tác nhiều tác phẩm giá trị, bênh vực những kẻ bị áp bức mà còn giúp đỡ nhiều người khỏi cơn túng thiếu. Những ai có điều thắc mắc thường muốn tìm đến ông để hỏi ý kiến, những ai có điều oan ức thường tìm đến ông để xin can thiệp, có khi ông còn giúp đỡ cho việc làm và săn sàng tha thứ những kẻ có lỗi đối với ông. Một việc điển hình là ông đã nuôi nấng dạy dỗ và giúp đỡ một số tiền làm của hồi môn cho đứa cháu gái của văn hào Corneille. Năm 1770 các người hâm mộ Voltaire tổ chức một cuộc lạc quyên rộng lớn để lấy tiền đúc

tượng cho ông. Hàng ngàn người hưởng ứng cuộc lạc quyên, vì số người hưởng ứng quá đông, ban tổ chức đành phải hạn chế phần đóng góp của mỗi người. Hoàng đế Frédérique cũng muốn biết Ngài có thể đóng góp bao nhiêu. Ban tổ chức trả lời: "Tối đa là một đồng tiền".

Năm 83 tuổi, Voltaire muốn trở về Paris trước khi chết. Các bác sĩ khuyên ông không nên đi vì lý do sức khoẻ, nhưng Voltaire vẫn cứ đi. Đến Paris ông phải tiếp 300 người khách. Trong số những người khách này có cả Benjamin Franklin, chính trị gia và triết gia Hoa Kỳ. Franklin còn mang theo người cháu nhỏ để xin Voltaire đỡ đầu. Mặc dù sức khoẻ rất kém, Voltaire vẫn đến thăm Hàn lâm viện. Chiếc xe của Voltaire phải chen qua đám đông đứng chật đường để hoan hô ông. Tấm màn nhung lót trên xe do nữ hoàng Nga Catherine tặng bị dân chúng xé tung mảnh để làm kỷ niệm. Đến Hàn lâm viện ông được hoan hô nhiệt liệt sau khi đề nghị viết lại cuốn tự điển Pháp, ông còn đi xem vở kịch Irène do chính ông sáng tác. Buổi trình diễn hôm đó ồn ào náo nhiệt không thể tả, toàn thể khán giả đều nô nức vì sự có mặt của Voltaire. Khi ông trở về thì đã kiệt lực, cái chết đã gần kề nhưng Voltaire cương quyết từ chối việc xưng tội và nhận phép bí tích. Sau khi ông chết, các thánh đường ở Paris từ chối không chịu làm lễ và cấp đất để chôn cất, các bạn hữu phải đem xác chết của ông để lên xe ra khỏi thành phố Paris như một người còn sống.

Đến Scellières, một linh mục bằng lòng cho chôn cất Voltaire tại đất thánh. Mãi đến 1791 quốc hội Pháp mới cho phép đem thi hài Voltaire về Panthéon, nơi chôn cất các danh nhân nước Pháp. Lễ rước cốt có 100 000 người tham dự trong khi 600 000 đứng hai bên lề đường chào đón.

Nguồn: Will Durant. “Voltaire – sự xán lạn của nước Pháp”. *Câu chuyện triết học* (bản dịch của Trí Hải, Bửu Đính). NXB Văn Hóa Thông Tin.

2008.

## BÀI MƯỜI

---

# TƯ TƯỞNG CHÍNH TRỊ XÃ HỘI CỦA JOHN STUART MILL [1]

*Tác giả:* Bùi Văn Nam Sơn

“Khảng khái bi ca thiệt thượng tồn”...

(Khảng khái bi ca, lưỡi hays còn...)

Phan Châu Trinh[2]

1. Là một “thần đồng” có học vấn rất cao và có nhiều thành tựu trong nhiều ngành khoa học khác nhau (lôgic học, khoa học luận, luật học, kinh tế chính trị...), J.S.Mill là tác giả được học giới đặc biệt quan tâm và ngưỡng mộ. Vào thế kỷ 19, Thủ tướng Anh Gladstone đã gọi ông là “vị Thánh của thuyết duy lý”. J. S. Shapiro, năm 1943, gọi ông là “người phát ngôn hàng đầu của chủ nghĩa tự do trong thế kỷ 19”. Mười năm sau, Karl Britton, người viết tiểu sử của Mill, viết: “Mill tạo nên một ảnh hưởng đến tư duy triết học trong và ngoài nước mà ít có nhà tư tưởng hàng đầu nào

khác có thể vượt qua được”. Leopold von Wiese, nhà xã hội học Đức, gần đây lại cho rằng: “Trong lịch sử tư tưởng Âu Châu hiện đại, chỉ có một số ít các học giả được nhiều ngành khoa học xem trọng như trường hợp của Mill”.

Thế nhưng, công bằng mà nói, suốt một thời gian dài, công cuộc nghiên cứu về Mill chưa đánh giá hết tầm quan trọng của ông, nhất là đối với các tác phẩm chính trị và xã hội đang còn nóng bỏng tính thời sự. Phải chờ đến Thế chiến II khi cuộc đấu tranh chống chủ nghĩa phát xít trở nên gay gắt, người ta mới thực sự tái phát hiện “vị Thánh tông đồ này của tự do”. Nghiên cứu về Mill được “phục hưng” từ sau khi Thế chiến II kết thúc: các tác phẩm của ông được dịch ra nhiều thứ tiếng, nhiều công trình nghiên cứu chuyên đề về ông được công bố dồn dập; “Toronto University Press” ấn hành toàn tập khảo chứng đầu tiên về ông năm 1963, và, từ 1965, được bổ sung bằng ấn bản định kỳ: “Mill News Letters”. Có thể nói, về nhiều phương diện, công cuộc nghiên cứu về Mill thật sự được bắt đầu lại, đặc biệt là đánh giá, phân tích và suy ngẫm về cống hiến của Mill trong việc phê phán Nhà nước và xã hội trong thời đại Victoria cùng với những bài học có thể rút ra từ đó và không chỉ cho thế giới Tây phương.

Bản thân sự kiện trên đây nói lên điều gì? Thứ nhất, các khái niệm nền tảng của triết học chính trị-xã hội, mà nổi bật hàng đầu là khái niệm “tự do”, đều là các khái niệm trừu tượng, nhưng người ta chỉ thường đề cập đến chúng và thực sự quan tâm trở lại với chúng trong những hoàn cảnh cụ thể, khi chúng - với tư cách là các giá trị - đang bị thách thức và có nguy cơ bị xâm phạm. Thứ hai, các khái niệm ấy vừa kêu đòi hành động thực tiễn, vừa đồng thời tiền giả định một sự “thức tỉnh” về lý thuyết. Trong chừng mực đó, “bàn về Tự do” bao giờ cũng là một “thực tiễn lý luận”, một “vấn đề sinh tử” (tr. 17)[3] chứ không phải là “lý thuyết” hay “tư biện” suông. Trong cảnh gông xiềng bị đưa đi đầy ở Côn Lôn, cụ Phan vẫn tin vào “cái lưỡi hãy còn” của mình, tức tin vào nó như là vũ khí hành động để kêu đòi tự do và thức tỉnh quốc dân!

Trong lịch sử tư tưởng về “Tự do”, ở phương Tây, ta bắt gặp ba “mô hình” lý luận tiêu biểu làm cơ sở cho hành động thực tiễn:

- cứu vãn sự Tự do trước sự tất yếu của Tự nhiên để đặt nền tảng cho hành động thực hành (luân lý) và khẳng định “phẩm giá bất khả xâm phạm” của con người (Kant)[4].
- hiện thực hóa Tự do như là tiến trình lịch sử tất yếu (Hegel)[5], và,
- minh định phạm vi và ranh giới của Tự do dân sự trong mối quan hệ cá nhân-xã hội vì sự tiến bộ và phát triển của đời sống cộng đồng (Mill).

Hai “mô hình” trước dựa trên một “lý tính” (rationality) mang màu sắc triết học và siêu hình học (“siêu nghiệm” nơi Kant; “siêu hình học tư biện” nơi Hegel). “Mô hình” thứ ba của Mill - để mượn một thuật ngữ của J. Habermas - dựa trên một “lý tính phương pháp”[6], tức tìm cách giải quyết vấn đề “trong cộng đồng những người công dân của một nhà nước dân chủ và trong một hệ thống pháp quyền”<sup>5</sup>.

Đặt tác phẩm “Bàn về Tự do” trong tổng thể các tác phẩm triết học của Mill, ta thấy tư tưởng chính trị và xã hội của ông xoay quanh các khái niệm trung tâm sau đây: a) tính công lợi (utility); b) tự do; c) giáo dục; d) dân chủ; e) chủ nghĩa xã hội; và f) chủ nghĩa đế quốc. Do khuôn khổ của bài viết, chúng ta sẽ không đi sâu vào nội dung từng khái niệm mà chủ yếu tìm hiểu cơ sở lập luận của chúng.

## 2. Tính công lợi

Học thuyết xã hội của Mill dựa trên hai nguyên tắc nền tảng: nguyên tắc công lợi và nguyên tắc tự do. Nguyên tắc tự do lại đặt cơ sở trên nguyên tắc công lợi, và nguyên tắc công lợi, đến lượt nó, lại lấy quan niệm về “hạnh phúc” làm tiền đề, với luận điểm chủ yếu: giá trị luân lý của hành vi và quy tắc hành vi phải được đánh giá dựa theo tiêu chuẩn: chúng mang lại ích lợi gì cho hạnh phúc của những cá nhân có liên quan. Trong chừng

mục đó, tác phẩm “Bàn về Tự do” cần được tìm hiểu trong quan hệ chặt chẽ với đạo đức học của Mill. Luận điểm ấy mang lại bốn hệ luận:

- hành vi và quy tắc hành vi được đánh giá không phải từ bản thân chúng mà từ các kết quả do chúng mang lại.
- các kết quả được đánh giá từ ích lợi của chúng.
- đánh giá về ích lợi dựa trên hạnh phúc của con người.
- hạnh phúc này không chỉ liên quan đến cá nhân mà đến toàn thể mọi người.

Do đó, nguyên tắc công lợi – như là tiêu chuẩn cho giá trị luân lý của hành vi và quy tắc hành vi – có hai chức năng:

- chức năng của một tiêu chuẩn để quyết định và chọn lựa những hành vi và quy tắc hành vi nào tối đa hóa sự ích lợi cho hạnh phúc tập thể.
- không chỉ là tiêu chuẩn để quyết định và chọn lựa mà còn là “quy phạm” của luân lý: luân lý là tổng thể những quy tắc hành vi mà việc tuân thủ chúng có thể mang lại ích lợi tối đa cho hạnh phúc tập thể.

Như thế, trong chức năng này, nguyên tắc công lợi là điều kiện cần và đủ để xét một quy tắc hành vi có thuộc về lãnh vực luân lý hay không. Nói khác đi, các quan niệm luân lý nào không thỏa ứng được tiêu chuẩn này thì không được xem là “luân lý”[7]. Đi vào cụ thể, cần phải xác định

thể nào là “ích lợi cần tối đa hóa” cho hạnh phúc tập thể. Sidgwick (1874), trong “Các phương pháp của Đạo đức học”[8], phân biệt giữa “thuyết công lợi về tổng số những ích lợi” (gọi tắt: TS) với “thuyết công lợi về ích lợi bình quân theo đầu người” (TB). Trong “TS”, tổng số ích lợi cho hạnh phúc của mọi cá nhân là đại lượng cần phải được tối đa hóa, ngược lại với việc tối đa hóa ích lợi bình quân đầu người trong “TB”. Bao lâu số lượng người không thay đổi, hai thuyết ấy không có sự khác nhau, tức không có sự dị biệt về lượng giữa hai nỗ lực tối đa hóa. Nhưng, khi số lượng người là một biến số, thì, về nguyên tắc, trong “TS”, hạnh phúc tập thể có thể được tăng lên mà vẫn giữ nguyên mức ích lợi bình quân. Ngược lại, trong “TB”, ích lợi bình quân chỉ tăng lên bằng cách gia tăng ích lợi cho từng cá nhân riêng lẻ. Bentham – chủ trương thực hiện “hạnh phúc lớn nhất cho số lượng người lớn nhất” mặc nhiên chủ trương thuyết “TS”. Ngược lại, thuyết công lợi của Mill có thể xem là thuộc “TB”, vì ông xem trọng việc sinh đẻ có kế hoạch. Như thế, Mill chủ trương rằng: dựa vào nguyên tắc công lợi, giá trị luân lý của hành vi và quy tắc hành vi phải được xem xét trong quan hệ với ích lợi bình quân đầu người cho hạnh phúc tập thể.

- Vì lẽ nguyên tắc công lợi tiền giả định rằng hạnh phúc tập thể là tiêu chuẩn duy nhất cho việc đánh giá luân lý về hành vi và quy tắc hành vi,

nên Mill cần nỗ lực chứng minh rằng hạnh phúc tập thể là điều đáng phấn đấu như là mục đích tối cao của hành động. Để giải quyết vấn đề này, ông phân biệt hai loại mục tiêu của hành vi: - những mục tiêu không có giá trị tự thân mà chỉ là phương tiện để đạt được hạnh phúc, chẳng hạn: tiền bạc hay sự giàu có; - những mục tiêu có giá trị tự thân, như là những bộ phận cấu thành của hạnh phúc: chẳng hạn, đức hạnh và sức khỏe, tức những gì không thể được quy giảm thành phương tiện. Tuy nhiên, khái niệm “hạnh phúc” của Mill gặp không ít vấn đề. Một mặt, Mill cố ý sử dụng khái niệm này trong một nghĩa rất rộng nhằm mô tả được mọi mục đích của hành động. Nhưng, trong trường hợp ấy, rất khó nhận diện hay phân biệt được những hành vi và quy tắc hành vi nào có lợi hay có hại đối với hạnh phúc tập thể. Mặt khác, như Skorupski phê phán[9], khái niệm của Mill về hạnh phúc không thích hợp để mô tả trọn vẹn mọi mục đích được dự kiến trong mọi hành vi. Vì thế Skorupski xem chủ trương của Mill ít nhiều rơi vào thuyết quy giảm và cho rằng bên cạnh hạnh phúc, cần tính tới những mục đích khác nữa trong việc mô tả những mục tiêu hành động.

Dù các luận cứ phản bác này là chính đáng, ta cũng không nên “vơ đũa cả nắm” để phản đối thuyết công lợi như là một thứ “triết học con lợn” (“pig philosophy”) như cách kết án nặng nề của Carlyle[10]. Sự kết án này

xuất phát từ chỗ hiểu khái niệm “sự sung sướng” – qua đó định nghĩa khái niệm hạnh phúc – đơn thuần là khoái lạc cảm tính. Ta đồng ý với Carlyle và nhiều nhà phê phán khác rằng loại hạnh phúc ấy không phù hợp để được xem như là tiêu chuẩn cho việc đánh giá luân lý về hành vi và quy tắc hành vi, bởi nó không khác mấy với sự thỏa mãn thú tính, do đó, là thấp hèn về mặt chất lượng và giản lược luân lý thành một công cụ để thỏa mãn các nhu cầu sinh vật. Thật ra, sự phê phán này chủ yếu nhắm vào loại hình thuyết công lợi sơ kỳ với đại diện tiêu biểu là Jeremy Bentham trong tác phẩm “Dẫn nhập vào các Nguyên tắc của luân lý và ban bố quy luật” (1780)[11]. Trong tác phẩm này, Bentham phát triển quan niệm về “bài toán hạnh phúc” – có vai trò như nguyên tắc công lợi của Mill – như là tiêu chuẩn để đánh giá luân lý về hành vi và quy tắc hành vi, trong đó chủ yếu xem trọng phương diện “lượng” hơn là phương diện “chất” của sự sung sướng. Vì thế, Bentham cho rằng: giả định rằng hai hành vi cùng tạo ra một lượng sung sướng hay khoái lạc như nhau thì hành vi trí tuệ, tinh thần cũng được xét ngang hàng với hành vi đơn thuần cảm tính. Ở đây, nhất thiết phải nhận rõ sự dị biệt và chuyển hóa rất cơ bản về thuyết công lợi giữa Bentham và Mill. Mill cũng sử dụng công thức của Bentham về “hạnh phúc lớn nhất cho số lượng người lớn nhất”. Ông cũng hiểu hạnh phúc là sự sung sướng (pleasure) và sự vắng mặt của đau khổ (pain). Hành vi là đúng khi nó có mục đích hỗ trợ cho hạnh phúc và là sai khi tạo ra cái

đối lập với hạnh phúc. Nhưng, trái ngược với khái niệm hạnh phúc – có thể đo lường được về lượng và hướng đến tri giác cảm tính đơn thuần – của Bentham, Mill chủ trương một khái niệm hạnh phúc được dị biệt hóa về chất. Ông dành cho “niềm vui của trí tuệ, của tình cảm và của sự tưởng tượng cũng như của những cảm nhận luân lý” một chất lượng cao hơn hẳn khoái lạc đơn thuần cảm tính. Với Bentham, bản thân con người cùng lầm chỉ có khả năng nhận định điều gì là có lợi cho hạnh phúc của bản thân mình. Thuyết công lợi của Bentham dễ dàng biến thành một thứ chủ nghĩa cá nhân thô thiển. Chính ở đây, Mill xa rời Bentham (và cả với cha của ông, một môn đệ trung thành và nhà diễn giải Bentham). Mill áp dụng khái niệm hạnh phúc không chỉ cho những cá nhân riêng lẻ mà còn luôn nghĩ đến hạnh phúc của những người khác, thậm chí cho “toute bête humaine”. Trong “Tự truyện”, ông viết: “Chỉ có hạnh phúc những ai hướng ý nghĩa cuộc sống vào một đối tượng khác hơn là hạnh phúc của cá nhân mình: đó là hướng đến hạnh phúc của những người khác, hướng đến việc cải thiện nhân loại” (improvement of mankind). Xét trong bối cảnh lịch sử cụ thể, học thuyết của Bentham giới hạn rõ rệt trong phạm vi tầng lớp trung lưu tư sản, trong khi thuyết công lợi của Mill bao hàm cả giai cấp công nhân, lao động đang hình thành trong lòng cuộc cách mạng công nghiệp đương thời. Học thuyết ấy mang kích thước xã hội rộng lớn hơn nhiều. Trong lãnh vực chính trị, như ta sẽ đề cập trong tiểu mục

“Dân chủ” ở sau, Mill không chỉ vận động – giống như Bentham – cho một sự cải cách hiến pháp và quyền bầu cử để tăng cường sức mạnh của tầng lớp trung lưu tư sản. Các đề nghị của ông còn nhắm đến một sự cải cách xã hội bao gồm cả tầng lớp lao động đồng đảo. Khác với Bentham, Mill đã có sự nhạy cảm trước những biến đổi của xã hội và thời cuộc mà cuộc cách mạng công nghiệp đã báo hiệu.

Về mặt lý luận, việc áp dụng nguyên tắc công lợi nơi Mill không tiền giả định một nhận thức tiên nghiệm nào cả như noi Kant, trái lại, tiền giả định một nhận thức thường nghiệm ở cả hai phương diện: a) một mặt, sự dị biệt về chất giữa các loại hình “sung sướng” chỉ có thể được xác định một cách thường nghiệm; b) mặt khác, trong những trường hợp cụ thể khi áp dụng nguyên tắc công lợi, cần có đầy đủ “thông tin” về sự sung sướng và đau khổ của những cá nhân có liên quan thông qua các khảo sát thường nghiệm. Ở đây, lại nảy sinh hai khó khăn: - khó khăn trong việc so sánh ích lợi “bên trong con người” (intrapersonal) để xác định chính xác đâu là các trạng thái sướng khổ về chất và lượng; - khó khăn trong việc thông báo và so sánh ích lợi giữa những con người với nhau (interpersonal). Hai khó khăn này cho thấy nguyên tắc công lợi khó có thể được sử dụng để xác định chính xác sự ích lợi của những hành vi hay

những quy tắc hành vi khác nhau. Tuy thế, nó vẫn có thể được sử dụng như một trợ thủ để định hướng cho việc lựa chọn và quyết định.

- Sau khi xác định nội dung và chức năng của nguyên tắc công lợi cũng như đặt cơ sở cho nguyên tắc này bằng học thuyết về “hạnh phúc”, Mill tiếp tục bàn về mối quan hệ, - hay đúng hơn về sự xung đột và nghịch lý có thể có -, giữa khái niệm công lợi và khái niệm công bằng theo cách hiểu thông thường[12]. Vì công bằng và tự do là hai khái niệm đồng đẳng, nên vấn đề đặt ra ở đây cũng sẽ có giá trị trong việc tìm hiểu khái niệm “tự do” ở sau. Khi bàn về mối quan hệ giữa công bằng và công lợi, Mill tìm cách biện giải trước chất vấn: không phải mọi hành vi và quy tắc hành vi được đánh giá tích cực về luân lý dựa theo nguyên tắc công lợi đều nhất thiết là công bằng theo các quan niệm thông thường. Đó là trường hợp giả định khi hạnh phúc tập thể có thể được tăng lên nhưng lại vi phạm các quan niệm thông thường về sự công bằng vì các hành vi giới hạn hay thậm chí triệt tiêu quyền hạn của những người khác. Liệu hạnh phúc tập thể có thể được tối đa hóa khi những người vô tội bị hy sinh? David Lyons[13] nêu một ví dụ: cả một đoàn người thì không được phép đập lên bãі cỏ vì sẽ làm hỏng nó, nhưng nếu một số ít người thì không sao. Vậy, xét về mặt hạnh phúc tập thể và giá trị luân lý của nguyên tắc công lợi, việc cho phép một số ít người đập lên bãі cỏ là tốt hơn so với việc

không cho phép ai cả? Nhưng, sự ưu đai ấy lại là “đặc quyền đặc lợi” cho một số ít người và khó được gọi là công bằng! Trong các trường hợp ấy, nguyên tắc công lợi – như là “tiêu chuẩn cho sự công bằng và không công bằng” – trở nên khả nghi về hai phương diện: - nội hàm của khái niệm “công bằng” và “công lợi” có chỗ dị biệt: có những hành vi và quy tắc hành vi có lợi đối với hạnh phúc tập thể nhưng lại không công bằng theo các quan niệm luân lý thông thường; - thuyết công lợi không thể mang lại giá trị tuyệt đối, vô-điều kiện cho các nguyên tắc luân lý vì giá trị của chúng phụ thuộc vào sự hữu ích đối với hạnh phúc tập thể tùy lúc, tùy nơi, trong khi yêu sách của các nguyên tắc luân lý là phải được tuân thủ trong mọi tình huống.

Mill ý thức rõ rằng vấn đề trên đây – như sẽ tái diễn đối với khái niệm tự do – là “khó khăn duy nhất và thực sự của triết học luân lý công lợi” (Sđd, tr. 111). Ông chưa tìm ra được giải pháp thật thỏa đáng cho vấn đề này ngoại trừ cách viễn dẫn đến “lương tri thông thường” (common sense) của con người trong khuôn khổ một “thuyết vị kỷ ôn hòa”. Theo Mill, dựa vào lý trí, ai ai cũng có thể nhận ra được “lợi ích riêng hợp tình hợp lý” của chính mình. Nhận thức này giả định rằng mỗi cá nhân – như là một phần tử của xã hội – nhất thiết phải quan tâm đến việc vun bồi hạnh phúc tập thể cho xã hội mình đang sống, vì chỉ có như thế, lợi ích

cá nhân mình mới được bảo đảm. Nói cách khác, nhận thức về lợi ích riêng “hợp tình hợp lý” nằm trong nhận thức về điểm chung, tương đồng giữa lợi ích riêng và lợi ích chung, trái ngược lại với một thuyết “vị kỷ cực đoan”[14]. Vì thế, Mill chủ trương: các nghĩa vụ về sự công bằng chỉ có giá trị ràng buộc khi căn cứ vào tính hữu ích đối với đời sống xã hội hài hòa và đối với hạnh phúc cộng đồng, và: “Mọi người đều có quyền được đối xử bình đẳng, trừ khi một lợi ích tập thể được thừa nhận đòi hỏi điều ngược lại” (tr. 109 và tiếp). Một “lợi ích tập thể được thừa nhận” không phải là cái gì “tiên nghiệm” mà là thường nghiệm và dựa vào sự đồng thuận nào đó. Sự đồng thuận ấy, nếu có, là tùy thuộc vào các yêu cầu khác nhau của các quan hệ xã hội. Như thế, tuy Mill không thể đảm bảo được tính giá trị vô-điều kiện của các nghĩa vụ luân lý và không hoàn toàn chứng minh được tính “vạn năng” của nguyên tắc công lợi, nhưng quan niệm của ông cũng tỏ ra ít “không tưởng” nhất và mang đậm màu sắc thực tiễn, “duy thực” trong tinh thần của đạo đức học Aristotle.

Một vấn đề khác trong quan hệ giữa công lợi và công bằng là vấn đề phân phối công bằng ích lợi tập thể cho những cá nhân có liên quan. Dù Mill luôn nhấn mạnh rằng khi xét đến ích lợi tập thể của những hành vi và quy tắc hành vi, cần đồng thời quan tâm đến hạnh phúc của mọi người có liên quan, nhưng ông không đề ra phương thức và thể thức phân phối

ích lợi tập thể này. Nếu chỉ xuất phát từ ích lợi tập thể thì việc phân phối bình quân hoặc phân phối ưu đãi không được đặt ra một cách nghiêm chỉnh. Trong chừng mực đó, thuyết công lợi của Mill còn thiếu sự chính xác và cần được bổ sung bằng các nguyên tắc phụ trợ để đảm bảo sự phân phối công bằng[15].

Tóm lại, thuyết công lợi của Mill là “thuyết tự nhiên về đạo đức học” (ethical naturalism) vì trong cách tiếp cận ấy, các khái niệm giá trị và các mệnh đề quy phạm về luân lý được định nghĩa và đặt cơ sở bằng các khái niệm và mệnh đề mang tính mô tả: giá trị luân lý của hành vi và quy tắc hành vi được xác định phụ thuộc vào ích lợi của chúng đối với hạnh phúc tập thể. Và vì Mill xem đạo đức học công lợi của mình như là một khoa học thường nghiệm, không có yêu sách nào về nhận thức tiên nghiệm cả, nên nó nhất trí với thuyết tự nhiên về nhận thức luận của ông[16] (nằm ngoài phạm vi của bài viết này).

Mặt khác, các khó khăn nan giải được đề cập sơ lược trên đây không làm lu mờ tầm quan trọng về triết học của thuyết công lợi nói chung. Tuy cần phải bổ sung hay điều chỉnh về nội dung cho nguyên tắc công lợi, nguyên tắc ấy – do tính duy thực và ít không tưởng của nó – vẫn có thể được sử dụng với chức năng giới hạn như là nguyên tắc trợ giúp nghiên cứu (heuristic): trong những trường hợp phức tạp về luân lý và xã hội, nó

giúp ta triển khai các đề nghị và các chọn lựa khác nhau trong mục tiêu hợp lý là tối đa hóa “hạnh phúc của những cá nhân có liên quan”.

### **3. Tự do:**

Ngay trong khói lửa của Thế chiến II, J. S. Shapiro, năm 1943, đã nhận định: “Thậm chí đến ngày nay, tác phẩm “Bàn về Tự do” vẫn giữ nguyên giá trị như là biểu hiện tốt nhất và hoàn chỉnh nhất về niềm tin vào sự tiến bộ của nhân loại bằng sự tự do tư tưởng. Trong mọi nước và mọi thời, chưa có quyển sách nào trình bày rõ ràng và bảo vệ kiên quyết cho học thuyết về tự do cá nhân đến như thế”[17]. Để tìm hiểu cơ sở lập luận của “học thuyết về tự do cá nhân này”, bên cạnh tác phẩm “Bàn về Tự do”, ta nên tham khảo thêm chương cuối tác phẩm: “Principles of Political Economy”/“Các nguyên tắc của kinh tế chính trị học” của ông ra đời mươi năm trước đó.

#### **3.1 Tự do là những quyền tự do:**

Trung tâm điểm của “Bàn về Tự do” là mối quan hệ của cá nhân đối với xã hội. Luận điểm xuất phát: tự do chính trị lẩn xã hội của cá nhân đang bị đe dọa vì ngày càng bị xã hội giới hạn. Theo Mill, sở dĩ tự do này cần phải được bảo vệ trước sự can thiệp của xã hội vì nó là điều kiện cơ bản

cho sự tiến bộ xã hội và, do đó, cho hạnh phúc của cộng đồng chứ không vì một mục đích nào khác. Vì thế, Mill đề ra một nguyên tắc – tạm gọi là “nguyên tắc tự do” – để xác định ranh giới của quyền lực hợp pháp và hợp lý của xã hội, theo đó, tự do cá nhân chỉ được phép bị giới hạn với điều kiện giúp cho xã hội tự bảo vệ và bảo vệ những người khác. Một sự xác định ranh giới rất lôgic nhưng thật không dễ dàng và đơn giản để thực hiện!

Mill hiểu thế nào là “tự do”? Ông không bàn một cách trừu tượng về “khái niệm” tự do như nhiều triết gia khác mà bàn về “những quyền tự do cụ thể” như ông khẳng định ngay từ đầu tác phẩm: “đề tài của luận văn này không phải là điều được gọi là Tự do của Ý chí (...) mà là Tự do Dân sự hay là Tự do xã hội”... (tr. 17). Theo Mill, ba quyền tự do sau đây của cá nhân nhất thiết phải được bảo vệ: 1. tự do lương tâm và tự do ngôn luận; 2. tự do trong việc chọn lựa lối sống; 3. tự do lập hội.

Tự do lương tâm (thật ra không khác mấy với “tự do ý chí”!) là điều kiện tiên quyết nhưng không đủ. Tư tưởng phải được tự do bộc lộ và diễn đạt ra bên ngoài, tức phải có tự do ngôn luận. Như Mill sẽ luận giải (xem: 4.3.1), ông xem tự do ngôn luận (và tự do thảo luận, tranh luận) là sự tự vệ hiệu quả chống lại sự độc đoán của “công luận” do nhà nước hay một nhóm xã hội lèo lái. Ông không sợ gì hơn là “sự chuyên chế của xã hội đối

với cá nhân” (ám chỉ “bộ máy áp bức tinh thần” của giai cấp trung lưu thời đại Victoria). Tự do khỏi “sự khủng bố của xã hội” cũng quan trọng không kém tự do thoát khỏi sự áp đặt của nhà nước. Tự do ngôn luận – bao gồm sự khoan dung đối với những ý kiến dị biệt và tự do đi tìm chân lý – là điều kiện tiên quyết cho sự tiến bộ xã hội.

Nhưng, tự do không chỉ giới hạn trong phạm vi “tinh thần”. Khi Mill nói về tự do, ông luôn nghĩ tới sự tự do phát huy nhân cách và tính cách – được ông gọi chung là “cá tính” (individuality) trong môi trường xã hội và tự nhiên, thể hiện trong lối sống của mỗi người. Đồng thời tự do ấy không chỉ hướng đến cá nhân mà gắn liền với cộng đồng xã hội. Vì thế, ông chủ trương sự tự do lập hội và kết đoàn – không chỉ cho tầng lớp trung lưu tư sản mà cả cho nhân dân lao động. Ông ủng hộ tích cực phong trào hợp tác xã và công đoàn đương thời. Trước khi bàn về chức năng và cơ sở lý luận của “nguyên tắc tự do” nơi Mill, ta nên lưu ý đến tư tưởng của ông về các ranh giới tất yếu của tự do:

- tự do chỉ có thể trở thành hiện thực trong một cộng đồng văn minh.
- nó cũng chỉ áp dụng được cho những con người “đã trưởng thành về các năng lực”, tức không áp dụng một cách máy móc cho trẻ em và những người bị thiểu năng về trí tuệ. Nhưng, khác với nhiều nhà tư tưởng đương

thời, Mill hoàn toàn ủng hộ quyền tự do toàn vẹn cho phụ nữ và các tầng lớp thấp trong xã hội. (“Bàn về Tự do”: tr. 34-35 và tiếp).

Sự e ngại của ông trước “sự độc tài của đa số” ngày càng đe dọa tự do xã hội và chính trị của cá nhân xuất phát từ các yếu tố và nhận định sau đây:

- tư tưởng (Thanh giáo) chính thống của thời đại Victoria đối với vấn đề luân lý yêu sách sự tuân thủ nghiêm ngặt và triệt để: “trong thời đại chúng ta, từ giai cấp cao nhất cho đến thấp nhất của xã hội, ai ai cũng phải sống dưới con mắt của một sự kiểm duyệt thù địch và đáng sợ”.

- trong tiến trình công nghiệp hóa, các điều kiện sống ngày càng tương đồng khiến cho không chỉ lối sống mà cả lối suy nghĩ cũng trở nên rập khuôn: “...đọc, nghe, nhìn cùng những thứ giống nhau, đi đến cùng một nơi, hy vọng và lo âu về cùng một thứ...”.

Mill tỏ ra lo ngại trước sự phát triển này, vì một mặt, ông đồng ý với Wilhelm von Humboldt rằng “tự do và tính đa dạng của những hoàn cảnh bên ngoài” là hai điều kiện cơ bản cho sự phát triển của con người và sự tiến bộ của xã hội. Mặt khác, theo Mill, sự phát triển này gây tổn hại đến tự do của cá nhân vì nó dẫn đến chỗ “cá tính” không còn được xem như là giá trị nữa, không còn sự ủng hộ nào của xã hội đối với tính độc đáo và tính không xu thời.

Vì thế, Mill cũng là một trong số rất ít các nhà tư tưởng sớm nhìn ra mặt trái và nhược điểm của thể chế dân chủ thường có xu hướng đè nén các nhóm thiểu số về mặt chính trị lẫn xã hội. Ở điểm này, ông chia sẻ tầm nhìn xa với Alexis de Tocqueville (khi điểm sách “Về nền dân trị ở Mỹ” (1835/40) của Tocqueville)[18] và không tin tưởng mấy vào học thuyết tự do kinh tế (“laisser faire”) của Adam Smith và David Ricardo trong truyền thống chủ nghĩa tự do (sơ kỳ) của Hobbes và Locke. Với Mill, dân chủ quả là hình thức chính thể duy nhất hợp lý vì nó dựa trên sự tự do và bình đẳng của người công dân. Nhưng, theo ông, nó cũng chứa đựng nguy cơ tiềm tàng vì nền dân chủ khó điều hòa giữa tự do và bình đẳng. Ông đưa ra hai suy nghĩ:

+ người ta thường xem nhẹ nguy cơ đè nén các nhóm thiểu số bởi các thể chế dân chủ, vì thế không thấy sự bức thiết phải bảo vệ thiểu số. Nguyên do là ở quan niệm cổ hưu và đơn giản của chủ nghĩa tự do sơ kỳ, xem chế độ dân chủ là “của dân, do dân và vì dân”, theo đó dân chủ là thể chế chính trị ít nguy hiểm hơn cả bởi một nhân dân tự cai trị thì không thể hành động chống lại các lợi ích của chính mình. Mill nhận ra rằng, dân chủ – cũng như mọi hình thức cai trị khác – đều có khả năng đè nén thiểu số bởi đa số thống trị: “nhân dân cai trị không phải lúc nào cũng đồng nhất với nhân dân bị cai trị, và sự tự cai trị không phải là sự cai trị

của mỗi người đối với chính mình mà là sự cai trị mỗi người bởi mọi người khác”.

+ khác với các hình thức cai trị khác, nền dân chủ không chỉ có quyền lực chính trị mà có cả quyền lực xã hội. Do đó, “công luận” do nhóm cầm quyền chi phối có thể thực thi một sự “chuyên chế của đa số”: ... “một sự chuyên chế xã hội còn đáng sợ hơn so với nhiều hình thức áp bức chính trị khác”.

Vì thế, trong “Các nghiên cứu về chính thể đại diện”/“On representative Government” (1861, hai năm sau quyển “Bàn về Tự do”), ông chủ trương thiết lập một nền dân chủ đại diện nhằm tăng cường ảnh hưởng chính trị của các nhóm thiểu số bằng các định chế ổn định cũng như bảo vệ chúng bằng chính “nguyên tắc tự do” trước đây nhằm minh định các ranh giới can thiệp của xã hội.

Vậy, theo Mill, đâu là các chức năng của nhà nước dân chủ? Dù hết sức e ngại sự lạm dụng quyền lực của nó, ông không tán thành quan niệm “nhà nước tối thiểu” của chủ nghĩa tự do sơ kỳ. Song song với việc hạn định ranh giới cho nó như sẽ bàn kỹ hơn ở sau, Mill dành cho nhà nước nhiều chức năng – thậm chí có cả quyền hạn chế tự do cá nhân – để thực thi nhiệm vụ tăng cường “hạnh phúc” của nhân dân. Trong Chương V

quyển “Các nguyên tắc của kinh tế chính trị học”, ông dành cho nhà nước các quyền hạn chế tự do của công dân như sau:

- a) Nhà nước có quyền cưỡng bách phụ huynh phải cho con cái đến trường. Giáo dục và đào tạo – như sẽ còn bàn ở mục 5 – là các điều kiện quan trọng nhất cho việc thực thi thể chế dân chủ. Khai sáng bằng giáo dục là điều kiện tiên quyết cho sự tự giải phóng của con người trong tự do. Tuy nhiên, trong giáo dục, nhà nước chỉ nên có vai trò hỗ trợ. Nhà nước không tự mình nắm lấy giáo dục mà chỉ đảm bảo cơ sở tài chính và định chế để cho mọi công dân – không kể nguồn gốc xuất thân – đều được hưởng nền giáo dục tự do. Ngoài ra, nhà nước còn có nhiệm vụ hỗ trợ văn hóa, khoa học và nghiên cứu, nhất là sự phát triển các trường đại học.
- b) Nhà nước có quyền định thời gian lao động của công dân để ngăn ngừa sự bóc lột và bảo vệ sức khỏe của người lao động.
- c) Nhà nước khuyến khích việc di dân tự do để giảm bớt áp lực dân số và các nguy cơ của nạn nhân mẫn (ông chịu ảnh hưởng ít nhiều của người đồng thời là Malthus).
- d) Nhà nước có quyền giám sát mối quan hệ của công dân với môi trường và với thế giới động vật, chống lại việc lạm sát và đối xử tàn bạo với

thú vật. Ông đứng trong truyền thống pháp định về các “hội bảo vệ thú vật” ở Anh từ 1821.

Danh sách các biện pháp hạn chế tự do cá nhân được liên tục bổ sung theo các lần tái bản quyển “Các nguyên tắc của kinh tế chính trị học”. Như thế, Mill không chủ trương một khái niệm tự do cá nhân vô hạn đạm, trái lại, gắn chặt nó với các yêu cầu của sự phát triển xã hội.

Tuy nhiên, băn khoăn lớn nhất của ông trước sau vẫn là nguy cơ hạn chế và kiềm tỏa sự phát huy “cá tính” bởi các cấm kỵ, quy ước, bộ máy quan liêu và “công luận”. Quyển “Bàn về Tự do” tập trung vào vấn đề này bằng cách xác định và biện minh chức năng của “nguyên tắc tự do”.

### **3.2 Chức năng của “nguyên tắc tự do”:**

Với nguyên tắc tự do (xã hội chỉ được phép giới hạn tự do của cá nhân nhằm mục đích tự bảo vệ và bảo vệ những thành viên khác), Mill không đề ra một điều kiện đủ, hay cần và đủ mà chỉ đề ra điều kiện cần, cho phép xã hội có quyền hạn chế tự do của con người. Ông chỉ muốn nói: xã hội chỉ được giới hạn tự do cá nhân khi phải bảo vệ những người khác. Ông không nói: trong mọi trường hợp liên quan đến việc bảo vệ những người khác, xã hội có thể hạn chế tự do cá nhân. Vì thế, chức năng của nguyên tắc tự do không phải ở chỗ xác định những hành vi nào phải được

xã hội kiểm soát (bằng các quy định luân lý hay pháp luật), mà là ở chỗ định nghĩa rõ lãnh vực các quyền tự do cá nhân mà xã hội tuyệt nhiên không được giới hạn dưới bất kỳ tình huống nào. Việc hiện thực hóa ba quyền tự do cơ bản nói ở trên của cá nhân – trong điều kiện giới hạn ở những con người trưởng thành và trong các xã hội văn minh – không tổn hại đến người khác, nên, dựa theo nguyên tắc tự do, xã hội không có lý do nào để hạn chế chúng cả. Vấn đề đặt ra là Mill phải chứng minh ba quyền tự do nói trên không tổn hại đến người khác. Phần biện minh ấy ta dành cho tiểu mục 4.3 ở sau.

Trong ba quyền tự do ấy, lãnh vực thuộc lối sống riêng tư – dù người khác thích hay không thích – là lãnh vực không thể đánh giá về luân lý nếu lối sống ấy chỉ liên quan đến bản thân cá nhân và không làm liên lụy đến người khác. Mill nêu ví dụ: lối sống hoang phí là đáng trách nếu vì thế mà bỏ bê trách nhiệm với gia đình; còn sẽ không đáng trách nếu nó không làm ảnh hưởng đến ai cả! Ông dùng khái niệm “lợi ích” (Interest) để phân biệt[19]. Cá nhân không chịu trách nhiệm trước xã hội về lãnh vực những hành vi thuộc lợi ích trực tiếp của cá nhân. Còn lãnh vực nào có liên quan trực tiếp đến lợi ích của người khác, xã hội có quyền can thiệp. (Bàn về Tự do, Chương V).

Ông hiểu “lợi ích” theo nghĩa “lợi ích chính đáng” của cá nhân lẫn của xã hội. Nhưng, thế nào là “lợi ích chính đáng” và làm sao xác định được nó? Ông bảo: đó là “những lợi ích nhất định được pháp luật quy định rõ rệt hoặc do sự đồng thuận mặc nhiên”. Chính ở đây, Mill gấp trở lại “khó khăn duy nhất và thực sự”. Thật thế, phạm vi của nguyên tắc tự do phụ thuộc trực tiếp vào việc xác định “lợi ích chính đáng”. Nếu khái niệm này được định nghĩa quá rộng về phía cá nhân hay về phía xã hội, nguyên tắc tự do sẽ mất tính chặt chẽ. Thực vậy, theo định nghĩa rộng, thái độ chính trị hay tôn giáo không phù hợp với xã hội có thể bị xem là tổn hại đến lợi ích của những người khác, do đó, phải bị hạn chế, và ngược lại.

Vì lẽ Mill phải bảo vệ các quyền tự do cơ bản đã nêu (tự do lương tâm, tự do ngôn luận, tự do trong lối sống và tự do lập hội) trước sự can thiệp của nhà nước, lẽ ra ông phải cần có một học thuyết về những quyền của cá nhân, độc lập với những quy ước của các xã hội riêng lẻ, cho phép ông nhân danh nguyên tắc tự do để ngăn cấm sự vi phạm. Học thuyết ấy phải đề ra được tiêu chuẩn để quyết định lợi ích nào là lợi ích chính đáng của cá nhân và của xã hội. Ông không mang lại một tiêu chuẩn như thế! Trái lại, còn có vẻ ông nhường cho từng xã hội xác định lợi ích chính đáng bằng các quy ước. Nhưng, nếu nhớ đến mục tiêu của ông là bảo vệ tự do của cá nhân trước “sự chuyên chế của đa số”, thì làm sao ông lại có thể

nhường việc định nghĩa về lợi ích chính đáng cho từng xã hội riêng lẻ được?

Mill ý thức rõ về nan đề ấy, nhưng ông vẫn thấy không cần thiết phải đề ra một tiêu chuẩn để xác định lợi ích chính đáng của cá nhân và xã hội và tin rằng vẫn có cơ sở để bảo vệ được ba quyền tự do cơ bản nói trên. Để làm rõ điều này, ta thấy ông có thể lựa chọn một trong hai “phương án lập luận” sau đây:

1. Phát xuất từ định nghĩa về các lợi ích chính đáng của cá nhân và của xã hội. Lấy định nghĩa ấy làm tiền đề rồi dựa vào nguyên tắc tự do để xác định các quyền tự do nào là “bất khả xâm phạm”.
2. Phát xuất từ khẳng định rằng một số quyền tự do nhất định được tính vào cho các quyền tự do của cá nhân, và xã hội không được phép giới hạn. Sau đó đề ra nguyên tắc tự do để chứng minh rằng trong khuôn khổ của thuyết công lợi, các quyền tự do – được thuyết công lợi biện minh – là có lợi cho hạnh phúc tập thể và vì thế, không được phép giới hạn.

Phương án thứ nhất dựa trên quan niệm về pháp quyền tự nhiên như chủ trương của J. Locke trong “Hai nghiên cứu về chính quyền” (1690), cho rằng ngay trong trạng thái tự nhiên, khi chưa có sự điều tiết pháp lý giữa những cá nhân (“trạng thái chiến tranh của tất cả chống lại tất cả” của Hobbes), cá nhân đã có những quyền tự do không thể xuất nhượng và

vẫn phải được tôn trọng trong “khế ước xã hội” khi kết thúc trạng thái ấy. Ngay trong luận văn “Tự nhiên” (giữa 1850-1858) cũng như trong “Bàn về Tự do” (tr. 37 và tiếp), Mill đã phản đối quan niệm pháp quyền tự nhiên và lý luận về khế ước xã hội. Vì không thừa nhận “pháp quyền trừu tượng” (tr. 37) nên ông chỉ có thể lựa chọn phương án thứ hai. Nói cách khác, Mill không có công cụ lý luận nào để đặt cơ sở cho tự do và lợi ích chính đáng ngoài quan niệm về công lợi. Vì thế, ông thấy không cần thiết phải đề ra một tiêu chuẩn nhằm xác định các lợi ích chính đáng của cá nhân. Ông đòi hỏi phải tôn trọng ba quyền tự do căn bản nói trên không xuất phát từ giả định về quyền tự nhiên mà từ khẳng định rằng: việc tôn trọng và bảo vệ các quyền ấy không những không có hại mà có lợi cho xã hội và hạnh phúc của cộng đồng. Vấn đề còn lại chỉ là biện giải cho quan niệm ấy.

### **3.3 Biện giải và đặt cơ sở cho nguyên tắc tự do trong khuôn khổ đạo đức học công lợi**

Mill dành Chương II của “Bàn về Tự do” để biện minh sự hữu ích của tự do lương tâm và tự do ngôn luận; dành Chương III cho sự hữu ích của tự do trong lối sống riêng. Ông không bàn nhiều về tự do lập hội vì cho rằng nó là hệ quả lôgíc của hai phần trên và đã được chứng minh đủ vững chắc.

Luận điểm bao trùm của ông về sự hữu ích của tự do cá nhân là tiền đề có tính mục đích luận rằng nhân loại có một mục tiêu phát triển cần phải được hiện thực hóa. Ông không bàn nhiều về mục đích này trong “Bàn về Tự do”, nhưng trong tác phẩm “Thuyết Công lợi”, ta biết mục đích ấy là sự tối đa hóa hạnh phúc tập thể. Gắn liền với tiền đề này là quan niệm cho rằng con người, về nguyên tắc, có thể trở nên tốt hơn thông qua giáo dục và đào luyện. Với Mill, mục tiêu của tiến bộ xã hội không phải là một ảo tưởng đơn thuần mà là một lý tưởng có thể thực hiện được.

Về tính hữu ích của tự do lương tâm và tự do ngôn luận đối với hạnh phúc tập thể, Mill đưa ra hai lý do tại sao không nên hạn chế nó:

1. Nhất quán với phần triết học lý thuyết, ở đây Mill chủ trương rằng con người là có thể sai lầm. Về nguyên tắc, bất kỳ lý thuyết nào, dù được xem là vững chắc, vẫn có thể là sai. Ta không thể biết một lý thuyết là đúng mà chỉ biết rằng nó chưa được chứng minh là sai. Là bậc tiền bối của Karl Popper, Mill bác bỏ khả năng “kiểm đúng” (tức xác nhận tích cực về chân lý của lý thuyết) và tán thành khả năng “kiểm sai” (xác nhận tiêu cực về chân lý của lý thuyết rằng nó còn đúng vững trước mọi nỗ lực phê phán). Hệ luận: mọi lý thuyết đều cần được liên tục phê phán để có thể thay thế chúng bằng lý thuyết có cơ sở tốt hơn. Do đó, mọi lý thuyết phải để ngỏ cho sự phê phán, tất nhiên kể cả các lý thuyết và quan điểm chính

trị. Ông cho rằng “chân lý của một tư tưởng là bộ phận của sự hữu ích của nó”, tức không cho rằng quan điểm sai, trong những hoàn cảnh nhất định, là có lợi cho xã hội hơn là quan điểm đúng. Vì lẽ chỉ có tri thức đúng đắn mới có thể có lợi cho xã hội, nên tự do lương tâm và ngôn luận là không thể bị hạn chế.

2. Trong mọi trường hợp, xã hội chỉ được hưởng lợi khi quan điểm hiện hành bị phê phán: a) nếu nó không đứng vững, ta có cơ hội thay thế nó bằng quan điểm tốt hơn; b) nếu nó đứng vững, thì sự phê phán giúp củng cố lòng xác tín sống động của ta về nó. Sự xác tín luôn bao hàm việc hiểu biết về mọi phản bác có thể có về nó; c) nếu không quyết định được đúng sai thì sự phê phán có lợi ở chỗ hai phía có thể bổ sung và điều chỉnh cho nhau. Tóm lại, “trong tình trạng không hoàn hảo của trí tuệ con người thì sự đa dạng ý kiến phục vụ cho các lợi ích của chân lý”.

Ông cũng đưa ra hai lý do biện minh cho tính hữu ích của sự tự do chọn lựa lối sống riêng đối với hạnh phúc tập thể:

1. Một mặt, quan niệm về tính có thể sai lầm của con người lẫn quan niệm về hạnh phúc cho thấy xã hội không thể giới hạn sự tự do trong việc chọn lựa lối sống và can thiệp vào lãnh vực riêng tư của cá nhân, - chẳng hạn với lý do nhằm giúp cho cá nhân có cuộc sống tốt hơn -, vì, về nguyên tắc, xã hội vẫn có thể sai lầm. Tất nhiên, cá nhân có thể sai lầm

trong lựa chọn của mình, nhưng theo Mill, xác xuất ấy nhỏ hơn so với xã hội. Vì thế, cá nhân phải được quyền theo đuổi quan niệm hạnh phúc của riêng mình mà không có sự can thiệp của xã hội, miễn là không làm liên lụy đến người khác.

2. Mặt khác, tự do ấy cho lợi cho sự tiến bộ xã hội. Tiến bộ chỉ có thể có được khi mọi người đều có cơ hội thử nghiệm và trải nghiệm các hình thức khác nhau trong việc tổ chức cuộc sống. Thêm nữa, tự do chọn lựa lối sống là điều kiện cần để những cá nhân xuất sắc thực hiện các dự phỏng của mình và qua đó, có thể đóng góp lớn cho tiến bộ xã hội. Tiến bộ xã hội sẽ bị ngưng trệ khi bị tước đi quyền tự do ấy, mà hình mẫu tiêu cực của nó, theo Mill, chính là sự trì trệ của xã hội Trung quốc truyền thống.

Khuôn khổ bài viết không cho phép đi sâu vào cuộc thảo luận rất phong phú chung quanh mối quan hệ giữa “nguyên tắc tự do” và “nguyên tắc công lợi” với các ý kiến khác nhau giữa I. Berlin, G. Himmelfarb và J. Gray[20]. Trong khi Himmelfarb cho rằng nguyên tắc tự do là đồng đẳng với nguyên tắc công lợi nên không thể lấy nguyên tắc sau làm cơ sở cho nguyên tắc trước, thì I. Berlin nhấn mạnh rằng, nguyên tắc tự do không chỉ có một giá trị công cụ cho việc thực hiện hạnh phúc tập thể mà có giá trị riêng, độc lập với mục đích này, do đó lập luận của Mill chưa đủ vững

chắc. Do tính bất định và mơ hồ của khái niệm “hạnh phúc tập thể”, nên có thể diễn ra sự xung đột giữa hai nguyên tắc (tự do và công lợi), và trong trường hợp đó, lấy gì đảm bảo rằng nguyên tắc công lợi không chiếm ưu thế và quyền tự do cá nhân lại không bị giới hạn một cách tùy tiện. Xin gác lại cuộc thảo luận này để dành chỗ tìm hiểu vài khía cạnh khác không kém lý thú và bổ ích trong tư tưởng chính trị xã hội của Mill.

#### **4. Giáo dục**

Giải phóng con người ra khỏi những “quy ước” giáo điều của xã hội – vì chúng có thể thoái hóa thành sự chuyên chế tàn bạo nhất – là nguyện vọng của Mill. Cùng với Kant, J. Dewey, ông tin rằng sự giải phóng này, về lâu dài, chỉ có thể đạt được bằng một nền giáo dục sâu rộng (universal education). Nó là đảm bảo duy nhất cho chế độ dân chủ bền vững. Vì thế, như đã nói, nhà nước có trách vụ phải đặc biệt chăm lo cho giáo dục, nhưng không phải bằng cách trực tiếp can thiệp vào tiến trình giáo dục mà bằng sự “khai sáng toàn diện” cho phụ huynh và tạo điều kiện vật chất cho “nền giáo dục toàn dân” đến tận các tầng lớp khó khăn nhất trong xã hội.

Một mặt, ta có thể nói về một nỗ lực dân chủ hóa toàn diện nền giáo dục, nhưng mặt khác, nơi ông, còn có nỗ lực xây dựng một tầng lớp trí

thức ưu tú như là thành quả lôgíc của tiến trình phổ thông giáo dục. Ông gọi đó là “clerisy”, tức như một tầng lớp “giáo sĩ thế tục”, hay dễ hiểu hơn, như giới “sĩ phu” ở ta. Đây không phải là tầng lớp trí thức được ưu đãi mà là những người có học vấn vững chắc, làm đối trọng với xu hướng “cào bằng” của xã hội công nghiệp đại trà. Nhưng, cơ hội để tham gia vào tầng lớp này phải được rộng mở cho mọi người và không gắn liền với một giai cấp nhất định nào. Mill tin rằng, trong bối cảnh dân trí đương thời của nước Anh, tầng lớp “trí thức ưu tú” phải có trách nhiệm lãnh đạo xã hội mới thực hiện được yêu cầu canh tân và phát triển. Ông muốn thay thế loại “gentleman in politics” của Bentham bằng loại “scholar in politics” để đáp ứng tình thế. Ông đòi phải loại bỏ tầng lớp cai trị quý tộc dựa vào thừa kế huyết thống bằng tầng lớp trí thức độc lập, được bầu cử một cách dân chủ. Ông khiến ta nhớ đến phong trào Đông Du và Duy Tân trước đây ở nước ta!

## 5. Dân chủ

Theo Mill, trong bất kỳ nền dân chủ nào, giáo dục và đào tạo đều giữ vai trò quyết định. Vào thời ông, ông biết rằng quyền phổ thông đầu phiếu sớm muộn cũng trở thành hiện thực. Tất cả vấn đề là ở chỗ chuẩn bị như thế nào cho ngày đó để quyền này được sử dụng một cách thực sự hiệu

quả. Khẩu hiệu của ông: “Phổ thông giáo dục phải đi trước phổ thông đầu phiếu!” (universal teaching must precede universal enfranchisement!).

Ông vững tin vào khả năng cải thiện của con người (improvability) và khả năng cải tạo thực tại bằng “lý tính tự chủ”. Đồng thời ông cũng biết rằng con đường “cải thiện và thăng tiến” là lâu dài. Vì thế, ông thấy cần tìm ra các giải pháp lâm thời cho tình hình trước mắt. Ông thẩm thía rằng, về mặt giáo dục và dân trí, nhân dân lao động nước ông, xét chung, chưa đủ chín muồi cho nền dân chủ, dù ông luôn ủng hộ yêu sách chính trị của họ. Ông vừa thừa nhận nguyện vọng của họ, vừa lo âu - thậm chí sợ hãi - trước sự “bất cập” của họ. Khác với cái nhìn thiện cảm đối với giới lao động Pháp, ông càng nhìn tầng lớp lao động nước ông (Anh) bằng cặp mắt nghiêm khắc bao nhiêu, ông càng thấy yêu cầu cải cách giáo dục là bức thiết bấy nhiêu!

Ông đặc biệt căm ghét tính chất quý tộc của hiến pháp nước Anh. Ngay khi mới 19 tuổi, năm 1825, trước “Debating Society”, ông đã đọc diễn văn về hiến pháp Anh, xem nó là một “hiến pháp của bọn nhà giàu”: “nước ta là một nước tự do, nhưng là tự do theo kiểu Sparta [thành quốc hiếu chiến của cổ đại Hy Lạp]... Chúng ta là một nước cộng hòa quý tộc, thiếu sự kiểm soát của công luận”. Ông đòi phải tăng cường việc kiểm soát bộ máy hành pháp, bẻ gãy quyền lực của tầng lớp địa chủ quý tộc, nhưng

không giới hạn quyền tư hữu, thiết lập chính thể đại diện để mở rộng tiếng nói của “những người đóng thuế”.

Ông nồng nhiệt tán thành quyền bỏ phiếu của phụ nữ và quyền bình đẳng giới (trong “Subjection of Woman”, 1869, mười năm sau quyển “Bàn về Tự do”). Một quyền hạn quá bình thường đối với chúng ta ngày nay, nhưng là vấn đề hết sức gai góc vào thời đại Victoria!

Ông kiên quyết chống chiến tranh và nhà nước chiến tranh kiểu Sparta. Ông là một trong những nhà chống quân phiệt đầu tiên ở nước Anh đương thời.

## 6. Chủ nghĩa xã hội:

Đóng góp lớn của các nghiên cứu mới đây là làm sáng tỏ quan hệ giữa Mill và chủ nghĩa xã hội. H. O. Pappé[21] đã chứng minh thuyết phục rằng, khác với “huyền thoại” lưu hành lâu nay, Mill quan tâm đến “chủ nghĩa xã hội” không phải nhờ thông qua người bạn chiến đấu và người bạn đời của ông là bà Harriet Taylor. Ông cũng đến với “chủ nghĩa xã hội” không phải do tiếp cận với tư tưởng của K. Marx dù hai ông cùng sống và làm việc một nơi (London) suốt hai mươi năm trời! Hình như hai ông không biết nhau, vì không tìm thấy ghi chú nào về Marx trong toàn bộ tác phẩm của Mill.

Như đã nói, Mill không phải là nhà “cá nhân chủ nghĩa” theo kiểu chủ nghĩa tự do “Laissez-faire” hay thuyết công lợi kiểu Bentham. Khái niệm tự do bao trùm tư tưởng của ông - cũng như quan niệm của ông về công lợi, giáo dục, dân chủ... - đều hướng đến xã hội. Vì thế, không ngạc nhiên khi ta đọc thấy trong lá thư vào tháng 11.1848, Mill bảo “chủ nghĩa xã hội là hòn đá tảng quan trọng nhất để cải thiện tình cảnh hiện nay của nhân loại”[22]. Các quan niệm cơ bản của ông về chủ nghĩa xã hội đã được hình thành trước cả cuộc cách mạng 1848 và trước ngày ra đời “Tuyên Ngôn của Đảng cộng sản”. Ta có thể tìm thấy chúng trong chương “Về tương lai của giai cấp công nhân” trong quyển “Các nguyên tắc của kinh tế chính trị học” của ông. Ở đó, ông tán thành:

- việc thừa nhận yêu sách của giai cấp công nhân có quyền bình đẳng trong lãnh vực chính trị và – như là điều kiện tiên quyết – tham gia tích cực vào sinh hoạt giáo dục và đào tạo của đất nước.
- quyền tự do liên kết của giai cấp công nhân, tức ủng hộ việc thành lập các hợp tác xã, các tổ chức công nhân và công đoàn.
- tham gia vào việc quản trị xí nghiệp bằng cách hữu sản hóa tư liệu sản xuất và tạo nên một “quỹ chung” (common fund).
- hợp lý hóa tiến trình sản xuất, giảm thiểu gánh nặng lao động của mọi người tham gia sản xuất.

- gia tăng tài sản và sự giàu có không chỉ cho một số ít người mà cho “toute thé” mọi người lao động.
- bẻ gãy ưu quyền chính trị và kinh tế của tầng lớp địa chủ quý tộc.

Với Mill, chủ nghĩa xã hội không phải là mục tiêu gần của một sự đảo lộn xã hội, mà là một viễn tượng lâu dài hướng đến tương lai. Chịu ảnh hưởng của John Owen, ông chủ trương phải từng bước thử nghiệm “chủ nghĩa xã hội” ở các đơn vị nhỏ, có thể theo dõi được (“communities”) trên cơ sở tự nguyện. Ông chủ trương duy trì quyền tư hữu, cải thiện nó và tạo điều kiện cho công nhân lao động tham gia và lớn lên trong tiến trình tích lũy tư bản. Với ông, chủ nghĩa xã hội là một đối tượng của nghiên cứu khoa học đầy thận trọng và với tinh thần phê phán, đồng thời là tiến trình thử nghiệm trong thực tiễn. Nó không phải nhất thành bất biến như một kết quả của khoa học, trái lại phải tự chứng minh sự đúng đắn thông qua tiến trình song đó. Thuyết tất định về kinh tế hay lịch sử không có mặt trong thế giới quan của ông.

Đối với khái niệm về “cách mạng”, Mill cũng có một quan niệm tiêu biểu “kiểu Anh”. Ông cho rằng các vấn đề chính trị, kinh tế, xã hội có thể được giải quyết từng bước bằng con đường hòa bình. Ông xem trọng sự đổi mới về tư duy và luân lý như là điều kiện tiên quyết cho sự phát triển của một “chủ nghĩa xã hội hòa bình”. Ông không gọi sự “đổi mới” ấy là

“cách mạng” mà là “sự đảo lộn”. Trong thư gửi cho bí thư của “Liên hiệp công nhân quốc tế” hạt Nottingham, ông viết: “dùng chữ “cách mạng” để chỉ bất kỳ nguyên tắc hay quan điểm nào đều là trái với “kiểu Anh”. Cách mạng (Revolution) chỉ là sự thay đổi chính quyền bằng bạo lực, dù do nhân dân khởi nghĩa hay bằng đảo chính quân sự”.

## 7. Chủ nghĩa đế quốc

Sau tất cả những gì đã trình bày, không có gì đáng ngạc nhiên khi Mill là một nhà tư tưởng kiên quyết chống chủ nghĩa đế quốc. Điều này xuất phát từ lập trường nguyên tắc của ông: không có dân tộc nào có quyền thống trị lâu dài một dân tộc khác; trái lại, mỗi dân tộc có quyền và có bổn phận tự cai trị chính mình. Tuy nhiên, sự “tự cai trị” (self-government) ấy, một lần nữa, chỉ thực hiện được một cách hiệu quả là khi những người cai trị phải là những “educated people” (những người có học vấn). Ông cho rằng “sứ mệnh của nước Anh” phải là người mở đường cho “tự do, dân chủ và tự-cai trị”. Về lâu dài, theo ông, “đế quốc Anh” muốn còn có lý do tồn tại phải trở thành “Cộng đồng thịnh vượng chung” của các quốc gia độc lập, hợp tác hữu nghị và hòa bình. Với tư tưởng viễn kiến ấy, ông có ảnh hưởng và tác động lớn về tinh thần trong tiến trình giải thực đối với chủ nghĩa thực dân Anh. Manfred Schlenke, trong Lời bạt

cho bản dịch “Bàn về Tự do” sang tiếng Đức, nhận xét: “Trong lịch sử của tư tưởng tự do, Mill giữ một vị trí đặc biệt. Ông đã nhìn thấy trước rằng chủ nghĩa tự do sẽ tự đào huyệt chôn mình, nếu nó – gắn chặt với lý tưởng tư sản – cứ mãi là tên lính xung kích cho những lợi quyền tư bản chủ nghĩa. Theo Mill, chỉ bằng cách hội nhập với giai cấp công nhân và những quyền lợi của họ, chủ nghĩa tự do mới có cơ may trở thành một quan niệm chính trị mà mọi người có thể chấp nhận được và mở đường tiến bộ cho nhân loại” (tr. 179).

9. Tóm lại, đọc Mill, ta có dịp hiểu thêm về cách đặt vấn đề lần những chỗ mạnh, chỗ yếu vốn gắn liền với lập trường duy nghiệm và duy tự nhiên (naturalistic) trong triết học nói chung, đồng thời nhận ra các biến thái và khả năng tự điều chỉnh của “chủ nghĩa tự do” - dẫn đến các thay đổi sâu sắc trong xã hội Tây phương mấy mươi năm qua - để tự rút ra những bài học bổ ích cho chính mình.

Bùi Văn Nam Sơn

10.2006

## Chú thích

- [1] John Stuart Mill (1806-1874): “Bàn về Tự do”/“On Liberty” (1859); Nguyễn Văn Trọng dịch, Tái bản lần thứ I, có sửa chữa. NXB Tri Thức, 2006.

[2] “Luy luy già tỏa xuất đô môn  
Khảng khái bi ca thiệt thượng tồn  
Quốc thổ trầm luân, dân tộc tụy  
Nam nhi hà sự phạ Côn Lôn”.

Tạm dịch:

“Gông xiềng đeo nặng biệt đô môn  
Khảng khái bi ca lưỡi hays còn  
Đất nước đậm chìm, nòi giống lụy  
Làm trai sao lại sợ Côn Lôn?”.

[3] Các trích dẫn từ “Bàn về Tự do” trong bài này là theo bản dịch nói trên của Nguyễn Văn Trọng.

[4] Giải quyết “Nghịch lý (Antinomie)” thứ ba của lý tính thuần túy (sự xung đột giữa quy luật tất yếu của Tự nhiên và quy luật tự khởi của Tự do). Theo Kant, tuy ta không thể chứng minh tính hiện thực của Tự do bên cạnh tính tất yếu của Tự nhiên, nhưng ta có thể suy tưởng về Tự do như là song hành và không mâu thuẫn với Tự nhiên, như là tính tự khởi của ý chí, sự tự quyết của lý tính thực hành. (Vd: việc ta đưa tay lên – xét như một cử động – là “Tự nhiên”, nhưng xét như một hành động, là Tự

do). Xem: I. Kant: Phê phán lý tính thuần túy, B476-479; B560-586 (BVNS dịch và chú giải. NXB Văn học 2005, tr. 782 và tiếp).

[5] Xem: Học thuyết của Hegel về Tự do, trong: Hegel, Hiện tượng học Tinh thần, BVNS dịch và chú giải, NXB Văn học 2006, Chú giải dẫn nhập: tr. 531-535.

[6] “Lý tính phương pháp”/“Verfahrens rationalität” (Vernünftigkeit der Prozeduren). Xem: Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken/Tư duy hậu-siêu hình học; Suhrkamp 1988, tr. 42.

[7] Cách tiếp cận của Mill hoàn toàn khác với cách tiếp cận “duy nghĩa vụ” (deontology) trong đạo đức học kiểu Kant, theo đó hành vi và quy tắc hành vi được đánh giá về giá trị luân lý từ bản thân chúng chứ tuyệt đối không xét đến các hậu quả của chúng.

[8] H. Sidgwick, The Methods of Ethics (1874), Indianapolis 1981, tr. 415 và tiếp.

[9] J. Skorupski, John Stuart Mill, London/New York 1989, tr. 299-303.

[10] T. Carlyle, Latter-Day Pamphlets, London 1850, tr. 268 và tiếp.

[11] J. Bentham: “An Introduction to the Principles of Morals and Legislation” (1780); trong “The Collected Works of Jeremy Bentham; J. H. Burns (ấn hành), Oxford 1970.

- [12] Xem: J. S. Mill; Utilitarianism, Chương V, London 1960.
- [13] D. Lyons, “Grenzen der Nützlichkeit: Fairneß-Argumente”/“Các ranh giới của tính công lợi: các luận cứ về sự sòng phẳng” trong: O. Höffe, “Einführung in die utilitaristische Ethik”/“Dẫn nhập vào đạo đức học công lợi”, Tübingen 1992, tr. 223-243.
- [14] Mill cũng chống lại “thuyết vị kỷ cực đoan” khi phê phán thuyết công lợi của Bentham. Xem: J. S. Mill: “Remarks on Bentham's Philosophy”, trong: “Collected Works of J. S. Mill”, tr. 5-18, nhất là 12-15.
- [15] Chẳng hạn có thể bổ sung thuyết công lợi của Mill bằng “nguyên tắc về biên độ giảm dần của ích lợi” (Ralph Schumacher, J. S. Mill, Frankfurt/New York, 1994, tr. 130), theo đó ích lợi đối với một cá nhân không tăng theo tỷ lệ với số lượng sự vật hay hành vi có lợi cho cá nhân ấy. Nghĩa là, có một điểm, nơi đó ích lợi cho cá nhân không tăng lên được nữa và thậm chí, sự “sung sướng” sẽ bị chuyển hóa thành “đau khổ”. Vd: ta có 10 cái bánh ngọt để phân phối cho 10 người. Ta biết rằng không phải cứ ăn càng nhiều bánh ngọt thì càng thấy ngon, và do đó, ích lợi bình quân trong việc ăn bánh đạt được mức tối đa ở cái bánh đầu tiên, do đó, “hạnh phúc tập thể” chỉ có thể được “tối đa hóa” bằng cách phân phối cho mỗi người một cái bánh! Thế nhưng, đối với một số sự vật nhất định

(chẳng hạn: tiền), nguyên tắc về “biên độ giảm dần của ích lợi” này lại tỏ ra không hiệu nghiệm!

[16] Xem: J. S. Mill: A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, London 1970.

[17] J. S. Shapiro: J. S. Mill, Pioneer of Democratic Liberalism in England. Trong: Journal of the History of Ideas 4 (1943), tr. 127-160; dẫn theo M. Schlenke, J. S. Mill, tr. 166.

[18] Xem: A. de Tocqueville: “Về nền dân trị ở Mỹ”, bản dịch của Phạm Toàn (NXB Tri thức sắp xuất bản), nhất là Tập II, Chương 36: Các quốc gia dân chủ nên e ngại loại chuyên chế nào?

[19] Về tiêu chuẩn phân biệt “lợi ích” của Mill, xem thêm: J. C. Rees: A Re-reading of Mill on Liberty. Trong: J. Gray và G. W. Smith (chủ biên): J. S. Mill “On Liberty in focus”, tr. 169-189.

[20] Xem thêm:

- G. Himmelfarb: On Liberty and Liberalism. The Case of J. S. Mill; San Francisco 1990, Chương I.

- I. Berlin: J. S. Mill and the Ends of Life, trong J. S. Mill “On Liberty in focus”, J. Gray và G. W. Smith (chủ biên), London, New York 1991, tr. 162-168.

- J. Gray: Mill's Conception of Happiness and the Theory of Individuality, trong J. Gray và G. W. Smith (Sđd, tr. 190-211).

[21] H. O. Pappé: J. S. Mill and the Harriet Taylor Myth, London 1960.

[22] Dẫn theo Manfred Schlenke, Lời Bạt cho bản tiếng Đức: “Bàn về Tự do”, Stuttgart, 1988, tr. 176.

Nguồn: Bùi Văn Nam Sơn. *Tư tưởng chính trị xã hội*  
của John Stuart Mill. Truy cập ngày 01.10.2016.

<[http://kyniem.easyvn.com/\\_easyweb/idt/tocbui/nhanvat/bvns15.php?username=tocbui&file=nhanvat/bvns15.php&id=&pass=0](http://kyniem.easyvn.com/_easyweb/idt/tocbui/nhanvat/bvns15.php?username=tocbui&file=nhanvat/bvns15.php&id=&pass=0)>

## BÀI MƯỜI MỘT

---

# HEGEL VÀ TƯ TƯỞNG QUỐC GIA CỰC ĐOAN

Tác giả: Dương Thành Lợi

Cuộc Cách Mạng Pháp năm 1789 đã giúp đánh bóng uy tín của các triết gia theo chủ thuyết duy lý (rationalism) - vốn là căn bản triết lý cho phong trào cải cách. Tuy nhiên những tệ nạn xáo trộn xã hội và chiến tranh triền miên sau đó đã làm nhiều người đặt lại vấn đề về sự ích lợi của bạo lực cách mạng. Một số triết gia, điển hình là Rousseau và Burke, đưa ra những quan niệm mới chú trọng vào quyền lợi tập thể, thay vì quyền lợi cá nhân, khác với tư tưởng duy lý. Tư tưởng của Burke được cỗ vũ trong các tác phẩm của một số triết gia đồng thời như Immanuel Kant (dựa vào học thuyết của Montesquieu và Rousseau để kết luận như Burke rằng quốc gia là sản phẩm của trào lưu lịch sử và nhân loại không có quyền làm cách mạng) và Johann Fichte (nâng cao uy quyền của quốc gia và kích thích tinh thần yêu nước của dân Đức). Nhưng Âu Châu phải đợi

đến sự trưởng thành của Hegel thì chủ nghĩa Bảo Thủ của Burke mới được Hegel khai triển tối đa để hỗ trợ cho tư tưởng quốc gia cực đoan.

## Học Thuyết Quốc Trị của Hegel

Khía cạnh nổi bật nhất trong học thuyết của Hegel là nguyên tắc nghiên cứu lịch sử (hay triết lý lịch sử) để học hỏi kinh nghiệm. Đồng thời với ông, các triết gia thuộc trường phái duy lý cho là những cơ cấu tổ chức được xây dựng trong quá khứ phải bị phá vở để xây dựng một cơ cấu xã hội mới trên căn bản luật pháp thiên nhiên hầu bảo vệ quyền tự do cá nhân. Theo trường phái duy lý, tự do được xem như là quyền tự do sinh hoạt mà không bị chính quyền cản trở; con người sẽ được tự do hơn nếu chính quyền bớt kiểm soát các sinh hoạt của họ. Quá khứ chỉ hàm chứa toàn bất công và giới hạn sự suy nghĩ hợp lý (logic) của con người cho nên quá khứ (hay lịch sử) không có gì đáng - ngoại trừ những bài học tiêu cực (negative) - cho thế hệ hậu sinh nghiên cứu học hỏi.

Hegel không đồng ý với quan niệm bi quan về lịch sử của các triết gia thuộc trường phái duy lý. Theo ông, lịch sử tồn tại có lý do riêng của nó và theo một trào lưu liên tiếp với khuôn mẫu đặc biệt - được ông gọi là Tư Tưởng (Idea) hay Linh Hồn Thế Giới (World Spirit). Thế giới có định mệnh và luôn luôn sinh hoạt theo định mệnh do Thượng Đế - tác giả của

Tư Tưởng - đặt ra. Tư Tưởng được phản ảnh qua văn hóa hay nền văn minh của các dân tộc. Tư Tưởng biểu hiện sự suy luận của Thượng Đế mà con người - kể cả những triết gia theo chủ trương duy lý - không thể hiểu nổi cho đến khi thế giới đi đến giai đoạn cuối cùng của lịch sử. Con người không thể thấu hiểu hoàn toàn Tư Tưởng cho nên không thể đoán trước được những gì sẽ xảy ra trong tương lai; ngay cả những học giả thông minh nhất cũng không thể dự đoán tương lai bằng cách nghiên ngẫm các bài học lịch sử. Tuy vậy, sự nghiên cứu lịch sử giúp cho con người hiểu được một phần của Tư Tưởng - những chuyện đã xảy ra trong quá khứ chứ không phải viễn ảnh tương lai.

Tư Tưởng của Thượng Đế là lịch sử của nhân loại và từ từ phô bày qua những sự kiện lịch sử. Thượng Đế dùng một tiềm lực để đưa Tư Tưởng di chuyển trong trào lưu lịch sử. Con người bị tiềm lực này kiểm soát hoàn toàn và không thể làm gì khác hơn. Đặc điểm của tiềm lực này là nó đưa con người theo tiến trình cấp tiến qua từng giai đoạn cho đến giai đoạn cuối cùng vốn sẽ giúp cho con người đạt được sự tự do hoàn toàn; mỗi giai đoạn kế tiếp luôn luôn tiến bộ hơn giai đoạn vừa trải qua. Con người chỉ có thể chấp nhận chứ không thể chặn đứng hay thay đổi trào lưu lịch sử. Con người chỉ mong có thể hiểu được những sự kiện đang xảy ra - Tư

Tưởng hay khuôn mẫu lịch sử - để có thể kết hợp với Tư Tưởng: con người đạt được sự tự do nếu có thể hoàn tất sứ mạng này.

Sự tự do không có nghĩa là con người sống ngoài lề khuôn mẫu lịch sử; con người chỉ thật sự được tự do khi biết tôn thờ Tư Tưởng hay sống theo khuôn mẫu lịch sử. Con người đạt được sự tự do thật sự khi hiểu được và sống theo Tư Tưởng và, như vậy, chúng ta sống theo sự suy luận của Thượng Đế. Ở mỗi giai đoạn lịch sử, con người đều cố gắng sống theo Tư Tưởng của Thượng Đế. [Trước Hegel, Văn Sĩ Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) cũng từng viết là các tôn giáo lớn đã giúp con người ở mỗi giai đoạn khác nhau phát triển về phương diện tinh thần; quan niệm của Lessing có lẽ đã ảnh hưởng lối suy tư của Hegel không nhiều thì ít.]

Hegel lưu ý mọi người rằng nỗ lực phân tích lịch sử một cách khô khan không thể giúp cho con người phân biệt giữa sự kiện thật (real) và sự kiện hiển nhiên (apparent). Kỹ thuật phân tích vấn đề đòi hỏi một học giả chia vấn đề thành nhiều khối nhỏ để tìm hiểu từng sự kiện; nhưng nếu chỉ làm như vậy, học giả sẽ không nhìn được toàn diện vấn đề. Tổng hợp giá trị của các khối nhỏ chưa hẳn biểu hiện được hoàn toàn giá trị của vấn đề; vấn đề thường có giá trị cao hơn tổng hợp giá trị của các sự kiện tạo thành vấn đề. Phương pháp phân tích để tìm hiểu từng sự kiện không giúp cho

con người hiểu hết giá trị của một vấn đề và đưa đến trạng thái chủ quan: sự tự tin là con người có thể xây dựng được những cơ chế xã hội theo ý muốn riêng. (Hegel cho là tất cả những sự việc xảy ra trong xã hội đều theo sự sắp đặt trước của Thượng Đế.) Sự chủ quan của con người dần dần đưa đến chủ nghĩa cá nhân, và sự tự cao khiến xã hội hết tôn trọng lịch sử và trở nên xáo trộn; kết quả cuối cùng là cách mạng cải cách. Đây chính là sự sai lầm của chủ nghĩa duy lý. Muốn tránh sai lầm này, con người cần nghiên cứu lịch sử để tìm hiểu Tư Tưởng qua phương pháp biện chứng (duy tâm). Biện chứng pháp (dialectic) là phương pháp phân tích từng dữ kiện cũng như tổng hợp vấn đề để có thể hiểu hết Tư Tưởng của Thượng Đế qua các sự kiện lịch sử.

Qua (duy tâm) biện chứng pháp, chúng ta có thể nhận thấy được rằng ở bất cứ một giai đoạn nào trong lịch sử, Tư Tưởng được biểu hiện bởi một tư tưởng hay luận đề (thesis) vốn chỉ phản ánh một số khía cạnh của Tư Tưởng. Đồng thời với sự hiện hữu của luận đề - chưa biểu hiện hết toàn bộ Tư Tưởng - nhân loại lại có phản luận đề (antithesis) bao gồm một quan niệm khác biệt và chống chọi lại với luận đề. Luận đề và phản luận đề có thể cùng tồn tại trong một giai đoạn nhất định nhưng bởi sự khác biệt giữa hai tư tưởng, luận đề và phản luận đề sẽ đi đến tình trạng xung đột và thôn tính lẫn nhau.

Trong cuộc xung đột giữa luận đề và phản luận đề, không một tư tưởng nào bị tiêu diệt hoàn toàn; chỉ có những phần tử vô giá trị của hai tư tưởng bị đào thải. Cuối cùng, những phần tử giá trị của hai tư tưởng sẽ kết hợp (hợp đề/synthesis) để tạo thành một luận đề mới. Sự tổng hợp của những phần tử có giá trị của hai tư tưởng tạo thành một tình trạng hoàn hảo hơn và một luận đề tiến bộ hơn; nhưng sau khi luận đề mới được hình thành thì một phản luận đề cũng xuất hiện và bánh xe xung đột của lịch sử lại tiếp tục chu trình của nó. Cứ sau mỗi cuộc xung đột, một luận đề mới và tiến bộ hơn được sáng tạo; luận đề mới này chính là sự chiến thắng của Linh Hồn Thế Giới.

Luận đề hay (tiểu) tư tưởng, biểu tượng của (đại) Tư Tưởng của Thượng Đế, luôn luôn chứa đựng hạt giống thay đổi. Bởi vì Tư Tưởng được biểu hiện bằng nền văn minh của các dân tộc cho nên không có nền văn minh nào có thể chống chịu lại trào lưu cải cách. Cải cách để tiến bộ hơn là nguyên lý tất yếu trong lịch sử nhân loại, và con người không thể ngăn cản phong trào cải cách. Khi một số cá nhân chống đối lại trào lưu cải cách để bảo vệ tình trạng hiện hữu, họ tự tạo ra các tiềm lực phản kháng và sự xung đột sẽ xảy ra. Hegel lý luận rằng sự xung đột - có thể với bạo lực - chính là căn nguyên cho sự tiến bộ của nhân loại, và nhân loại không bao giờ tránh khỏi sự xung đột.

Sự tiến bộ của nhân loại đến từ sự tổng hợp của các phần tử có giá trị của luận đề và phản luận đề sau một cuộc xung đột, chứ không đến từ sự tàn phá các cơ cấu tổ chức của quá khứ để xây dựng một cơ cấu xã hội hoàn toàn mới dựa trên tư tưởng nhân quyền thiên nhiên. Cả thế giới phát triển theo chiều hướng cấp tiến, theo Tư Tưởng của Thượng Đế. Lịch sử của nhân loại biểu hiện Tư Tưởng qua từng giai đoạn, và con người cần nghiên cứu lịch sử để tìm hiểu sự thật, thay vì các sự kiện hiển nhiên, trong quá khứ. Sự thật không bao giờ bị thất lạc cho nên nhân loại có thể tìm hiểu được một phần Tư Tưởng của Thượng Đế bằng cách học hỏi lịch sử. Con người sẽ được tự do nếu sống theo Tư Tưởng của Thượng Đế.

Hegel là một triết gia lý tưởng. Ông suy luận rằng giá trị của vật chất (sức mạnh, văn hóa, cơ cấu xã hội) không đáng bao nhiêu nếu đem so sánh với lý tưởng bởi vì vật chất chỉ biểu hiện lý tưởng hay Tư Tưởng của Thượng Đế trong một giai đoạn nhất định. Chính lý tưởng điều khiển đời sống vật chất trong suốt chiều dài lịch sử. Trong tiến trình phát triển của nhân loại, con thuyền giúp cho Tư Tưởng vượt từng giai đoạn lịch sử chính là quốc gia.

## Quốc Gia và Dân Tộc

Sự tiến triển của Tư Tưởng trong lịch sử nhân loại được biểu hiện qua vai trò của quốc gia (vật chất). Quốc gia chính là những công cụ mà Thượng Đế sử dụng để đạt được mục tiêu cao cả (Tư Tưởng). Mỗi quốc gia có sứ mạng gánh vác Tư Tưởng trong một thời gian nhất định cho nên tất cả các quốc gia đều đóng góp vào sự tiến triển của Tư Tưởng. Trong khoảng thời gian gánh vác Tư Tưởng của Thượng Đế, quốc gia trở thành cường quốc có ảnh hưởng sâu rộng trên chính trường quốc tế. Nhân loại có thể nhận thấy sự tiến triển của Tư Tưởng qua văn hóa và cơ cấu xã hội - luật pháp, đạo đức, tổ chức chính quyền, văn học, khoa học, v.v. - của quốc gia đang thi hành thiên mạng.

Theo Hegel, quốc gia cường thịnh nhất vào lúc đang tham chiến hay đang sống trong tình trạng cách mạng bởi vì sự xung đột chính là cốt nguyễn của sự tiến bộ. Chiến tranh và cách mạng là biểu tượng vật chất của sự xung giữa luận đê và phản luận đê để mang đến kết quả tổng hợp các phần tử giá trị. Sau chiến tranh hay cách mạng, một quốc gia mới sẽ được thành lập để thay thế quốc gia bị chiến tranh hay cách mạng đào thải. Quốc gia mới này sẽ nhận lấy thiên mệnh để gánh vác Tư Tưởng. Quốc gia bị đào thải có thể bị mất mát nhiều nhưng toàn thể thế giới sẽ được tốt đẹp hơn sau cuộc chiến hay cách mạng.

*'Hợp lý thì thực; và thực thì hợp lý'* (*the rational is actual; and the actual is rational*). Thực trạng vốn hợp lý (hợp với Tư Tưởng) trong một giai đoạn nhất định cho đến khi một phản luận đề ra đòi để cạnh tranh với luận đề. Sự xung đột giữa luận đề và phản luận đề sẽ tạo ra một luận đề mới tiến bộ và hợp lý hơn. Sau cuộc xung đột, sự hợp lý của luận đề mới sẽ tái tạo thực trạng; thực trạng tồn tại cho đến khi một phản luận đề mới ra đời và bánh xe xung đột của lịch sử lại tiếp tục vận hành. Khi bàn về quốc dân, các triết gia theo phái luận lý pháp quan niệm rằng mục đích của nhân loại là đạt được hạnh phúc và, nếu được tự do suy nghĩ, con người có thể tìm ra cơ chế xã hội cần thiết để đạt được hạnh phúc. Trong quá khứ, chính quyền đã ngăn cản không cho con người tự do suy nghĩ; vì vậy cho nên vai trò của chính quyền phải được giới hạn trong nhiệm vụ bảo vệ đời sống, sự tự do và tư sản của công dân; bên ngoài các lãnh vực này, chính quyền phải để cho nhân dân được tự do suy nghĩ và sinh hoạt nhằm đạt được hạnh phúc.

Hegel không đồng ý rằng mục tiêu tối cao của con người là đạt được hạnh phúc. Theo ông, mục đích tối cao của con người là đạt được sự tự do; và con người có thể đạt được mục đích này bằng cách nghiên cứu lịch sử để tìm ra con đường đưa đến mục đích tự do. Nhờ phương pháp nghiên cứu lịch sử mà nhân loại có thể biết được việc gì đã và đang xảy ra

để đưa Tư Tưởng tiến tới. Sau khi con người hiểu được sự tồn tại của Tư Tưởng qua biểu tượng quốc gia và Hiến Pháp, con người sẽ tôn sùng quốc gia và các cơ cấu xã hội; chỉ ở giai đoạn (hiểu biết) này con người mới được thực sự tự do.

Tôn sùng Tư Tưởng của Thượng Đế tức là tôn sùng quốc gia và Hiến Pháp. Tự do thực sự không có nghĩa là tự do cá nhân mà là tự do chấp nhận và sống theo Tư Tưởng hay chấp nhận quyền lực quốc gia. Không phải ai cũng biết quy tắc tự do này nhưng số người hiểu được nó tăng dần dần qua từng giai đoạn. Theo Hegel, thế giới đã qua ba thời đại Á Châu, Hy Lạp và La Mã; thời đại sau luôn luôn tiến bộ hơn thời đại trước rất nhiều, và do đó nhiều người hơn đã được tự do vì biết được chìa khóa của sự tự do: tôn sùng Tư Tưởng của Thượng Đế hay quốc gia và Hiến Pháp. Thời đại hiện tại (1800s) là thời đại của dân tộc Đức; và đây là lần đầu tiên trong lịch sử nhân loại, tất cả mọi người đều có thể được tự do [!] Chiến tranh sẽ tàn phá quốc gia nhưng cũng đưa đến sự tiến bộ nhằm giúp cho con người được tự do. Con người không sống vì mục tiêu hạnh phúc mà sống vì mục đích tự do. (Độc giả có thể thấy cá tính quốc gia cực đoan và lòng tự ti dân tộc của Hegel được phơi bày rõ nét trong các kết luận cục bộ kể trên.)

Trong trào lưu lịch sử, quốc gia là con thuyền giúp cho Tư Tưởng của Thượng Đế tiến triển qua từng gia đoạn, và nhân dân là những thủy thủ chèo con thuyền quốc gia. Trong tập thể nhân dân, đa số mang tính tiêu cực và chấp nhận cho số phận đưa đẩy; và chỉ có một thiểu số tích cực trong nổ lực bảo vệ chính thể hiện hữu (luận đề) hay chủ trương cách mạng (phản luận đề). Lịch sử không thể tiến triển nếu quốc gia không có những phần tử tích cực; tuy vậy, các phần tử tích cực này nhiều lúc có thể chỉ hoạt động vì mục đích cá nhân mà không ý thức được là những việc họ thực hiện sẽ giúp cho lịch sử biến chuyển theo Tư Tưởng.

Sự vĩ đại (hay giá trị) của các phần tử tích cực không chỉ đến từ khả năng thay đổi xã hội mà còn đến từ sự nhạy bén để nhận thấy được nhu cầu thay đổi đã đến. Hegel xem những cá nhân tích cực trong quốc gia như những vị anh hùng của lịch sử. Ông cho phép họ đứng ngoài những tiêu chuẩn đạo đức dùng để đánh giá thường dân bởi vì vai trò quan trọng của họ đối với lịch sử. Theo Hegel, muốn đánh giá lịch sử thế giới một cách đúng đắn, chúng ta phải biết đánh giá thành quả của các dân tộc thay vì sự thành công của thiểu số tích cực. Lịch sử liên quan tới các dân tộc bởi vì chính toàn thể dân tộc, chứ không phải một số cá nhân tích cực, gánh vác Tư Tưởng của Thượng Đế trong một thời gian nhất định.

Sự tồn tại của một cá nhân chỉ có ý nghĩa nếu cá nhân đó là công dân của một quốc gia. Công dân không thể lợi dụng quốc gia để lo cho quyền lợi riêng tư; ngược lại, quốc gia có quyền sử dụng công dân để vận chuyển Tư Tưởng của Thượng Đế đến giai đoạn cuối cùng. Sự tự do của cá nhân biểu hiện sự hiểu biết là cá nhân phải phục tùng quyền lực của quốc gia. Khi cá nhân hành động theo ý muốn riêng tư, cá nhân đã đi ngược lại với ý muốn của Tư Tưởng. Theo Hegel, một công dân tự do luôn luôn sống theo Tư Tưởng vốn được thể hiện qua ý muốn của quốc gia. Cho đến khi công dân tự hiểu là phải phục tùng quyền lực quốc gia một cách tình nguyện, quốc gia cần phải dùng bạo lực để bắt buộc công dân tuân theo.

Trường phái chủ nghĩa cá nhân của Hobbes và Locke tách rời công dân ra khỏi quốc gia và bảo vệ công dân với hàng rào nhân quyền để chống lại sự đàn áp của chính phủ. Là một người yêu nước và không chấp nhận tình trạng quốc gia bị phân ly, Hegel hiểu rằng khó có thể tái tạo một nước Đức thống nhất để trở thành cường quốc Châu Âu nếu mỗi cá nhân đều có quyền bất khả xâm phạm bởi chính quyền; vì thế cho nên ông cực lực chống lại chủ nghĩa cá nhân và hết lòng cổ vũ cho chủ trương quốc gia có quyền khống chế công dân cho đến khi công dân 'hiểu' được ý nghĩa thật của sự tự do: phục tùng quyền lực quốc gia hay Tư Tưởng của Thượng Đế. Tuy nhiên Hegel không tin rằng chủ trương trao quyền lực tuyệt đối

cho quốc gia là phương pháp quốc trị tốt nhất. Theo ông, quyền hạn cũng như trách nhiệm của chính quyền và công dân nên được pháp định; các sinh hoạt trong xã hội phải được đặt căn bản trên tinh thần tôn trọng luật pháp bằng không tình trạng vô pháp sẽ trở thành 'sự việc khó khăn nhất mà con người có thể trải qua' (.. the hardest thing which man can experience..). Hegel lo ngại là sự tập trung quyền hành quá mức vào tay chính quyền có thể đưa đến tệ nạn lạm dụng quyền lực gây hại cho quyền lợi chung. Theo ông, tình trạng hỗn loạn của xã hội Pháp hậu cách mạng là kết quả đau thương của tệ nạn này. Hegel tin tưởng rằng ý kiến của cá nhân là tài sản của cá nhân và cần phải được tôn trọng. Luật pháp chỉ giới hạn những ý kiến gây nguy hiểm cho người khác hay nhằm mục đích lật đổ chính quyền; Hegel lưu ý là trạng thái nguy hiểm phải có thật hay được cụ thể hóa trước khi ý kiến cá nhân bị ngăn cấm. Đặc biệt là sự học hỏi và nghiên cứu của cá nhân không thể được xem như là ý kiến để bị luật pháp giới hạn bởi vì những kiến thức và tư tưởng được lưu truyền trong lãnh vực này liên quan đến sự thật và nằm ngoài khuôn khổ ý kiến thông thường.

Hegel chủ trương là quốc gia nên dùng bạo lực để khiến công dân hiểu được mục đích cao cả của thiên mạng phụng sự Tư Tưởng của Thượng Đế cho đến khi công dân thi hành nhiệm vụ này một cách tự

nguyễn. Tuy vậy ông không chủ trương chính quyền trở thành một chính quyền độc tài chuyên chế dùng bạo lực để bắt công dân phục tùng ý muốn của lãnh tụ như chính quyền Đức Quốc Xã của Hitler. Quốc gia không thể trở thành một nhà tù khổng lồ để nuốt lấy tất cả công dân và biến họ thành nô lệ cho lãnh tụ. Mặc dù Hegel không tin vào quy tắc dân chủ và khả năng suy luận của thường dân, ông vẫn cho là công dân mang một vai trò quan trọng trong xã hội và cho phép họ có một số quyền tự do như tự do ngôn luận, tự do hội họp thành lập tổ chức chính trị để chọn lựa đại biểu nhân dân, v.v. Trong một quốc gia độc tài, lãnh tụ hay giai cấp lãnh đạo sẽ quản trị đất nước theo ý muốn riêng tư chứ không theo quyền lợi quốc gia như Hegel đòi hỏi trong truyết lý của ông. Chúng ta có thể kết luận là Hegel chủ trương bảo vệ quyền hành quốc gia (ông muốn thống nhất cũng như xây dựng Đức quốc thành một cường quốc và, theo ông, đây là cách duy nhất) thay vì là người thiên về chính thể độc tài chuyên chế như một số học giả đã từng hiểu lầm.

Giống như kinh nghiệm của dân tộc Việt Nam qua câu ngụ ngôn 'Luật Vua còn thua lè làng', Hegel suy luận rằng những cơ sở kinh tế hay chính quyền địa phương có thể tạo ảnh hưởng đối với quyền lực quốc gia. Có thể ông dự đoán là những lãnh chúa của các tiểu quốc Đức khó lòng mà chấp nhận chính sách của chính quyền trung ương một cách tình nguyện,

đặc biệt là khi quyền lợi của họ bị đe dọa, cho nên ông gợi ý là họ có thể thay đổi một số chính sách quốc gia cho phù hợp hơn với điều kiện địa phương. Theo Hegel, quốc gia nên bắt buộc công dân sinh hoạt theo một tôn giáo; nhưng quốc gia không nên chọn lựa tôn giáo cho công dân. Ông chủ trương tự do tín ngưỡng và tôn giáo phải được tách rời khỏi guồng máy nhà nước. Chính quyền không thể can thiệp vào lãnh vực tín ngưỡng vốn là trách nhiệm của giáo hội. Tuy vậy, đối với các vấn đề quốc gia như sở hữu đất đai, giáo hội phải chấp nhận quyết định của chính quyền bởi vì đó là lãnh vực quốc trị.

## Tổ Chức Nhà Nước và Chính Sách Quốc Gia

Trong khi các triết gia phái duy lý quan niệm là con người có thể sáng tạo một hiến pháp hoàn mĩ, Hegel phủ nhận tư tưởng này. Ông suy luận rằng hiến pháp là một sản phẩm của lịch sử được đúc kết qua nhiều năm. Một cơ cấu xã hội không thể cung cấp cho con người quyền tự do nhiều hơn là Tư Tưởng của Thượng Đế cho phép.

Mỗi quốc gia có một hiến pháp thích hợp cho tình trạng quốc gia; nếu hiến pháp đó đưa đến một chính thể độc tài thì chính thể độc tài là một chính thể duy nhất khả dĩ có thể phù hợp với quốc gia trong giai đoạn đó. Tuy vậy, Hegel lại tự mâu thuẫn với triết lý của mình (Thực thì hợp lý, và

hợp lý thì thực); ông không chấp nhận tình trạng chia rẽ của Đức quốc là một tình trạng thích hợp cho nước Đức vào thời kỳ đó (việc này dễ hiểu bởi vì nếu ông chấp nhận như vậy thì lời kêu gọi thống nhất Đức quốc của ông mất hết hiệu quả). Theo Hegel, chính thể hợp lý nhất cho Đức quốc vào giai đoạn đó là chính thể quân chủ pháp trị bởi vì chính thể này tương tự cơ chế quốc trị ở một số cường quốc Châu Âu vào lúc đó (độc giả có thể thấy là kết luận này không hợp lý - đặc biệt là khi nhìn qua ống kính biện chứng pháp - và đã bị uốn nắn một cách sượng sùng bởi lòng yêu nước của Hegel; thực trạng của Anh và Pháp hoàn toàn khác với thực trạng của Đức vào thời điểm đó thì làm sao mà Đức có thể xây dựng một cơ chế chính trị tương tự như guồng máy chính quyền ở Anh hay Pháp).

Khi bàn về chính thể quân chủ pháp trị, Hegel diễn tả theo cái nhìn cá nhân của ông về tổ chức chính quyền Anh quốc. Quốc vương của một quốc gia quân chủ pháp trị không có thực quyền mà chỉ giữ vai trò đại diện quyền uy tối thượng của quốc gia. Tất cả các sinh hoạt trong quốc gia được đặt căn bản trên luật pháp, và luật pháp là quyền uy tối thượng của quốc gia. Quốc hội giữ vai trò lập pháp, và cơ quan chính quyền (bao gồm ngành tư pháp) có nhiệm vụ hành pháp.

Những nhà lãnh đạo quốc gia nắm giữ vai trò hành pháp nên được chọn lựa trên căn bản khả năng chứ không phải chúc tước, và ai cũng có

thể thi thố tài năng để được bầu vào chức vụ lãnh đạo quốc gia. Các nhà lãnh đạo quốc gia phải lo cho quyền lợi quốc gia và không thể lạm dụng quyền uy chính trị để phục vụ cho quyền lợi cá nhân. Bất cứ ai lạm dụng quyền hành sẽ bị xét xử theo pháp luật.

Hegel không chấp nhận mô hình phân chia quyền hành quốc gia ra thành các ngành lập pháp, hành pháp và tư pháp. Ông suy luận rằng sự phân quyền như vậy sẽ khiến việc sử dụng quyền lực quốc gia bị đình trệ. Ông quan niệm rằng ngành hành pháp nên trở thành một bộ phận của ngành lập pháp, thay vì bị tách ra thành một nhánh độc lập. Theo Hegel, mô hình tập trung các quyền hành như vậy sẽ giúp cho chính quyền vượt qua những khó khăn của hệ thống phân quyền. Ông ca ngợi chính thể Nghị Viện trị của Anh quốc bởi vì nó đã bắt buộc các Bộ Trưởng hành pháp trở thành Dân Biểu Quốc Hội, và Quốc Hội - cơ chế lập pháp - có kiến thức rộng lớn về quốc sự cũng như nhu cầu của đất nước.

Hegel không tin là thường dân có khả năng biết được phương pháp quản trị quốc sự nào là tốt nhất cho họ; vì vậy cho nên những đại diện của dân trong Quốc Hội không có quyền lập pháp. Các vị Dân Biểu này giữ vai trò quan sát viên và khuyến khích các nhà lãnh đạo quốc gia hành động theo quyền lợi chung. Các Dân Biểu còn giữ nhiệm vụ hòa giải giữa

chính quyền và nhân dân. Nhân dân cần được hướng dẫn để hiểu rõ sự ích lợi của cộng đồng quốc gia cũng như từ bỏ ý niệm chính quyền là kẻ thù của nhân dân.

Giá trị quan trọng nhất của hiến pháp là vai trò hòa giải của nó. Trong một chính thể độc tài chuyên chế, nhân dân không có quyền hành cũng như trách nhiệm. Lãnh tụ độc tài sử dụng bạo lực để cầm quyền nhưng luôn luôn lo sợ sức mạnh tổng hợp của người dân. Bởi vì không có hệ thống chính quyền dựa trên hiến pháp cho nên nhân dân chỉ có thể nổi loạn để đạt được nguyện vọng của họ. Ngược lại, hiến pháp bắt buộc chính quyền lo cho quyền lợi của nhân dân cũng như đòi hỏi nhân dân phải thi hành một số trách nhiệm công dân.

Trong một chính thể pháp trị, nhân dân phải được đại diện chứ không thể trực tiếp quản trị quốc gia. Nhưng đại biểu nhân dân không đại diện theo từng khu vực bầu cử mà theo từng tổ chức: nhân dân phải tham gia những tổ chức này để có tiếng nói về quốc sự; và đại biểu nhân dân chỉ đại diện những thành viên có kiến thức, kinh nghiệm và quan tâm đến đại sự trong tổ chức. Theo Hegel, một vài cá nhân trong các tổ chức sẽ tự nổi bật nhờ tài năng của họ; những cá nhân này nên được chọn lựa để đại diện cho quyền lợi của tổ chức, thay vì đại diện cho các thành viên trong tổ chức. Các đại biểu hiểu rõ nhu cầu cần thiết của tổ chức cho nên họ

không phải hỏi ý kiến của các thành viên trong tổ chức. Đại biểu nhân dân có thể quyết định ngược với ý muốn của cử tri nếu ý muốn của cử tri khác với kết quả suy luận của đại biểu; quyền lợi của tổ chức sẽ được bảo toàn và nâng cao khi đại biểu hành động theo sự nhận xét cá nhân bởi vì đại biểu biết rõ nhu cầu của tổ chức.

Đại biểu có trách nhiệm hướng dẫn nhân dân về quyền lợi thực sự của nhân dân. Nhân dân có thể được thông báo về tiến trình trù liệu các chính sách quốc gia; ý kiến của nhân dân phải được tôn trọng và đồng thời 'khinh rẻ'. Theo Hegel, nhân dân không bao giờ có thể dự trù chính sách quốc gia. Tuy vậy, ý kiến của nhân dân có thể chứa đựng một số yếu tố giá trị đáng được nghiên cứu, nhưng các đại biểu cần phải biết gạn lọc để bỏ qua những ý kiến thiên về quyền lợi cá nhân. Khi chính sách quốc gia được hình thành (qua sự suy luận độc lập của đại biểu), nhân dân cuối cùng sẽ chấp nhận. Những lãnh tụ vĩ đại trong lịch sử nhân loại là những người đã biết tìm kiếm và hướng theo sự thật mặc kệ chính kiến của thiên hạ; ai không biết bỏ qua chính kiến của thiên hạ sẽ không bao giờ có thể trở thành vĩ nhân. Sự tiến hóa của nhân loại đến từ chuỗi dài xung đột giữa luận đê và phản luận đê. Với quan niệm này, Hegel nghĩ rằng mục tiêu của quốc gia không thể là mục tiêu hòa bình. Vai trò của quốc gia là vận chuyển Tư Tưởng của Thượng Đế cho nên thiên mạng này không thể

hoàn thành nếu quốc gia chỉ biết khu khư bảo vệ hòa bình. Ở trạng thái hòa bình, chính quyền trở nên hủ bại và thành phần lãnh đạo bắt đầu lo cho quyền lợi riêng tư; mầm móng chia rẽ quốc gia bắt đầu từ đây.

Chiến tranh phải được xem như là cần thiết cho trào lưu tiến hóa của nhân loại. Chiến tranh nên được giới hạn trong giới quân nhân chuyên môn được tổ chức cho mục đích này. Chiến tranh không nên được lợi dụng để giết hại thường dân. Chiến tranh biểu hiện nhu cầu tiến hóa của lịch sử cho nên phải được thi hành một cách thật nhân đạo. Công dân phải xem nhiệm vụ hy sinh cho quốc gia là nhiệm vụ cao cả. Quân đội chuyên môn phải được tổ chức cho mục tiêu chiến tranh, và toàn thể nhân dân có nhiệm vụ bảo vệ quốc gia khi quốc gia bị lâm nguy. Quyền lãnh đạo quân đội và chỉ đạo chiến tranh nằm trong tay Quốc vương.

Hegel không tin rằng sự tương quan (hay quan hệ) giữa các quốc gia có thể đặt căn bản trên một hệ thống công pháp quốc tế. Công pháp quốc tế không thể thi hành được bởi vì thế giới không có một thế lực mạnh và độc lập có khả năng phụ trách vai trò hành pháp. Quốc gia nên tôn trọng lời hứa đối với các quốc gia khác nhưng không có một thế lực nào có thể bắt buộc quốc gia giữ lời hứa. Hegel suy luận rằng chủ trương của triết gia Kant đặt căn bản trên các yếu tố đạo đức, tôn giáo, v.v., (hòa bình thế giới có thể được một liên bang các quốc gia bảo đảm), khó có thể đúng vững

bởi vì những yếu tố này tùy thuộc vào nguyện vọng của các quốc gia; và nguyện vọng của quốc gia có thể thay đổi. Chiến tranh tất nhiên sẽ bùng nổ khi những hiệp ước giữa các quốc gia không được tôn trọng.

Nguồn: Dương Thành Lợi. “Hegel và tư tưởng quốc gia cực đoan”. *Triết Lý Quốc Trị Tây Phương*. Trang 237-255.

## BÀI MƯỜI HAI

---

# ALEXIS DE TOCQUEVILLE VÀ SỰ TRẦM TƯ VỀ NỀN DÂN TRỊ

Tác giả: Bùi Văn Nam Sơn

“Il faut une science politique  
nouvelle à un monde tout nouveau”  
(Cần có một khoa học chính trị mới mẻ  
cho một thế giới hoàn toàn mới)

*A.d. Tocqueville<sup>[1]</sup>*

1. Tác giả của bộ sách đồ sộ “Về Nền dân trị ở Mỹ” (1835/40) - được Phạm Toàn dày công dịch sang tiếng Việt - là một khuôn mặt lạ thường. Ở Mỹ, từ lâu, ông đã trở thành một huyền thoại, một thần tượng, vì được xem là đã hiểu nước Mỹ hơn cả người Mỹ, và tác phẩm này của ông – bên cạnh bản Tuyên Ngôn độc lập và Hiến Pháp Hoa Kỳ – được tôn thờ gần như là một thứ “tôn giáo chính trị”. Vào đầu thế kỷ XXI, vẫn còn có rất nhiều trí

thức Mỹ tự nhận là môn đồ của ông: “We are all Tocquevillians now”!<sup>[2]</sup>. Ở Châu Âu, tuy tên tuổi và tác phẩm của ông ít phổ biến hơn so với ở Mỹ, ông vẫn thường được khen là “Montesquieu của thế kỷ XIX”, và trong mọi cuộc thảo luận về chính trị học hiện đại, ông vẫn được xem trọng bên cạnh các tên tuổi lớn của thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX: John Stuart Mill, Karl Marx, Auguste Comte, Max Weber... Người ta không chỉ kinh ngạc về tài “tiên tri” địa-chính trị của ông: một trăm năm trước khi bắt đầu cuộc chiến tranh lạnh, ông đã tiên đoán sự đổi đầu “phân cực” giữa hai siêu cường Nga-Mỹ<sup>[3]</sup>. Nhiều người còn nhìn ông như một hiện tượng khá nghịch lý: một nhà quý tộc lại đi tản thành dân chủ; một người Pháp lại quan tâm và khen ngợi người Mỹ; một trí thức tự do, không có tín ngưỡng lại nhấn mạnh sự cần thiết của tôn giáo... Nhưng, đó chỉ mới là cảm tưởng ban đầu. Để sâu tìm hiểu, ta càng ngạc nhiên về tầm nhìn xa của ông. Có thể nói, với Tocqueville, việc nghiên cứu và trầm tư về nền dân trị đã thực sự bước vào một giai đoạn mới. Trong bối cảnh rối ren và hoang mang của Châu Âu đương thời, ông đề ra một luận điểm dũng cảm: “Les jeux sont faits” (Ván bài đã ngã ngũ), thắng lợi của nền dân trị là không có gì có thể ngăn cản được và sớm muộn sẽ là chung quyết và bất khả挽回. Vấn đề còn lại là phải tìm hiểu, phân tích, suy tưởng và dự báo về mọi khía cạnh tích cực lẫn tiêu cực của nó. Nhận thức ấy là kết quả thu hoạch được sau chuyến “du khảo” của ông ở Mỹ, được ông tổng kết

trong tác phẩm đầu tay này, một tác phẩm đã nâng ông lên hàng ngũ các nhà kinh điển của khoa chính trị học.

2. Sau một thời gian hâu như bị lãng quên ở nửa đầu thế kỷ XX, tư tưởng của Tocqueville chứng kiến sự hồi sinh từ sau Thế chiến II, nhất là ở Mỹ, rồi ở Pháp, Đức và nhiều quốc gia khác. Đặc biệt, với biến động lớn ở thập niên cuối thế kỷ XX, sự “lạc quan” dễ dãi của không ít người về “sự kết thúc của lịch sử” (Francis Fukuyama) trước làn sóng dân chủ hóa, xây dựng nhà nước pháp quyền và cơ chế kinh tế thị trường đã dần dần nhường chỗ cho sự tinh táo và thận trọng. Các thách thức và khủng hoảng đa dạng hiện nay trên thế giới đang làm dìu lại những kỳ vọng quá cao đối với nền dân trị; và mặc dù không có lựa chọn nào khác, mọi người đều thấy không có lý do gì cho một sự bồng bột và tự mãn. Câu nói nổi tiếng của cựu thủ tướng Anh Churchill rằng nền dân trị là “hình thức nhà nước tồi nhất... nếu không kể mọi hình thức khác!” đã được Tocqueville dự báo từ hơn một trăm ruồi năm trước!

Chàng công tử quý tộc Tocqueville đã phát hiện ra rằng: nền dân trị là hình thức xã hội (état social) duy nhất khả hữu của thời hiện đại. Nếu các nhà tư tưởng thế kỷ XVIII còn xem nền dân trị là một hình thức cai trị *bên cạnh* các hình thức khác hoặc như một hoài niệm về nền dân trị cổ đại, thì Tocqueville hiểu nền dân trị trước hết là một hiện tượng xã hội

phổ biến. Đặc điểm khu biệt của xã hội dân chủ là sự *bình đẳng của những điều kiện* (*égalité des conditions*). Ông hiểu đó là một tiến trình bảo đảm cương vị công dân và sự bình đẳng về cơ hội cho mọi người. Một cách lôgic, chủ quyền của nhân dân và sự bình đẳng về các quyền chính trị là thuộc về “loại hình lý tưởng” của một “état politique” (*thể chế chính trị*) dân chủ. Từ cách tiếp cận ấy, nhất là với sự phân biệt giữa lĩnh vực xã hội và lĩnh vực chính trị (*état social/état politique*), Tocqueville có căn cứ để nhận diện và xác định thuộc tính “dân chủ” cho cộng đồng nào đảm bảo được quyền tham gia công khai, không hạn chế của mọi công dân vào các vị trí kinh tế xã hội và chính trị. Như thế, dân trị là “khái niệm giới hạn” để phân biệt với các hình thức cai trị khác trong lịch sử.

Tocqueville thuộc về những người không tin rằng bản thân nền dân trị có thể giải quyết được hết mọi vấn đề. Ở đây, theo lối nói quen thuộc hiện nay, ông thấy cả mặt sáng lẫn mặt tối, thấy thách thức, nguy cơ lẫn cơ hội. Theo ông, nền dân trị hứa hẹn được những gì cho tương lai là tùy thuộc vào yếu tố *quyết định*: tinh thần trách nhiệm của những người công dân đối với cộng đồng. Từ đó, ông đặt ra hàng loạt vấn đề đang còn nóng bỏng tính thời sự:

- nên mạnh dạn thực hiện nền dân trị đến đâu?

- làm sao hợp nhất sự tham gia của toàn dân với thể chế chính trị đại diện?

- xã hội hiện đại đứng trước nguy cơ nào khi sự thờ ơ, tính phi chính trị và xu hướng quay trở về với cuộc sống riêng tư (ông gọi là “chủ nghĩa cá nhân”) ngày càng gia tăng trong nhân dân?

- làm sao cân đối được mối quan hệ giữa nhà nước và kinh tế, giữa cá nhân và xã hội; hay nói cách khác, giữa tự do và bình đẳng?

Các câu hỏi đầy thách thức ấy đang là mối bận tâm hàng đầu của nhiều nhà lý luận chính trị hiện nay trên thế giới, chẳng hạn nơi John Rawls, Norberto Bobbio và Jürgen Habermas...

Tocqueville còn là kẻ “đồng hành” với chúng ta ngày nay khi ông sớm nhận ra điểm cốt tử của nền dân trị. Ông phơi bày tính *bất định* vốn là đặc thù của lý tưởng dân chủ. Nền dân trị không thể “tự xác tín” về chính mình, đó là điểm yếu lớn nhất của nó. Tách rời khỏi mọi trật tự “siêu việt” (chẳng hạn: “mệnh trời” v.v...) theo quan niệm truyền thống, nó thiếu những chuẩn mực, những thước đo để phân biệt đúng sai, tốt xấu. Định đề về chủ quyền của nhân dân và nguyên tắc về đa số không đủ để mang lại thẩm quyền về luân lý, đạo đức. Vì thế, theo ông, nền dân trị buộc phải dựa vào những giới hạn và những quy tắc từ bên ngoài đưa vào. Tất nhiên, Tocqueville chưa hình dung như chúng ta ngày nay rằng tính

bất định, sự bất đồng thuận, những mâu thuẫn là “thân phận” tự nhiên của một xã hội dân chủ. Nhưng, chính từ cách nhìn ấy của ông mà nhiều nhà tư tưởng ngày nay – như Claude Lefort<sup>[4]</sup> – xem sự bất lực của nền dân trị hiện đại trong việc “tự khẳng định” chính mình là một trong các nguyên nhân chủ yếu có thể khiến nền dân trị bị trượt dài vào nền độc tài. Người lãnh đạo độc tài và mị dân, các hệ tư tưởng toàn trị và toàn thống dễ dàng tự cho mình có sứ mệnh và thẩm quyền mang lại “lối thoát” cho nền dân trị với cái giá mà nhân dân phải trả trong “thời đại của những cực đoan” ở thế kỷ XX (Eric Hobsbawm) vượt khỏi cả sức tưởng tượng của Tocqueville!

Ông cũng là một tác giả đặc biệt đáng tham khảo – nhất là với các quốc gia đang trong tiến trình chuyển đổi như các nước Đông Âu, các nước thuộc thế giới thứ ba – khi ông xét tiến trình *chuyển đổi* sang nền dân trị từ cả hai chiều. Trong tác phẩm của ông, ta thấy sự quyện chặt giữa quá khứ, hiện tại và tương lai như một dòng liên tục, và theo ông, nhận thức đầy đủ về điều ấy là tiền đề cho sự chuyển đổi thành công. Không một xã hội nào có thể ra đời từ khoảng không, cắt rời với nguồn cội. Với riêng ông, nền dân trị ở phương Tây, dù muốn hay không, cũng phải kế thừa – và phải biết kế thừa một cách thông minh – di sản của các xã hội trước đó, thể hiện trong các đề nghị của ông mà ta sẽ đề cập đến sau. Chính ở

đây cần phải học tập lịch sử để tránh và không lặp lại những sai lầm của quá khứ.

Từ kinh nghiệm lịch sử của riêng mình, Tocqueville biết rằng sự thành công của tiến trình chuyển đổi chỉ mới là bước đi đầu tiên. Xã hội hiện đại ẩn chứa trong lòng nó một tính nước đôi: có thể phát triển lành mạnh, tốt đẹp mà cũng có thể rơi trở lại vào chế độ chuyên chế. Ông không nhìn nguy cơ này chủ yếu ở mặt đời sống vật chất – cơ chế dân chủ dù sao cũng đảm bảo tối thiểu cho sự thịnh vượng và ổn định –, trái lại, ông có cái nhìn khá lo âu, thậm chí bi quan về bản thân sản phẩm của thời đại: “*homo democraticus*”/“*homme démocratique*”: “*con người dân chủ*”. Con người ấy dễ dàng trở thành nô lệ cho sự phồn vinh và sẵn sàng hy sinh các lý tưởng tự do của mình cũng như nhường hết mọi công việc công cộng cho sự quản lý của nhà nước miễn là sự phồn vinh ấy được đảm bảo. Điều ông lo ngại cho tương lai không phải là cơ chế áp bức thô bạo và trắng trợn mà là nguy cơ tiềm tàng của việc tự nô lệ hóa, của “chế độ chuyên chế mềm”. Yêu sách hưởng thụ vật chất vô độ đi liền với sự bất lực của hành động chính trị nơi người công dân tất yếu dẫn đến một sự “quá tải” của nhà nước mà sau này được Niklas Luhman xem là đặc điểm bản chất của nền dân trị. Do đó, đóng góp lớn của “khoa học chính trị mới mẻ” của Tocqueville là không chỉ nghiên cứu nền dân trị như là *định*

*chế* mà còn cả như là *lối sống đặc thù*. Vấn đề không chỉ ở thể thức bầu cử và việc lập hiến, lập pháp mà còn ở tư tưởng, tình cảm, tập quán và thói quen của “homme démocratique”, nói gọn, ở “lối sống dân chủ”. Ngày nay, các ý kiến và quan niệm của ông có thể thu gọn vào khái niệm: *xã hội dân sự*. Theo ông, những quyền tham gia của người dân mà mọi hiến pháp dân chủ đều cam kết chỉ có thể trở thành hiện thực trong một nền “văn hóa chính trị” sống động. Nền dân trị hiện đại không thể vận hành tốt mà không có những “đức tính của người công dân”. Những “đức tính” này không được hình thành một cách trừu tượng mà đòi hỏi thực tiễn cụ thể. Dù các định chế quan trọng đến mức nào đi nữa, thì chính các *tập tục* mới có thể củng cố và nuôi dưỡng lâu dài nền dân trị. Ở nước Mỹ, ông nhận ra một cộng đồng trong đó từ cấp địa phương cho đến cấp liên bang luôn có thói quen giải quyết các công việc của mình một cách tự chủ trước khi cần đến vai trò phụ trợ của nhà nước. Tuy ông biết rằng không thể bê nguyên xi mô hình “civic involvement” (sự dấn thân dân sự) từ một nền dân trị phát triển một cách “tự nhiên” do đặc thù của nước Mỹ vào xã hội hiện đại đây xung đột ở Châu Âu và vào nước Pháp của ông, nhưng nhiều phát hiện và gợi ý của ông vẫn còn giữ nguyên giá trị cho nhiều nước khác tham khảo. Trước khi tìm hiểu sâu hơn về các kinh nghiệm “đi một ngày đàng học một sàng khôn” của ông được kết tinh trong tác phẩm, ta thử làm quen với tác giả của nó, một mẫu điển hình của người trí thức trung

thực, luôn băn khoăn, thao thức trên con đường gian khổ đi tìm một quê hương tinh thần giữa hai thế giới.

3. A. d. Tocqueville sinh năm 1805, vào thời gian Napoléon đang ở trên đỉnh cao quyền lực. Xuất thân từ một gia đình quý tộc vùng Normandie, ông trải nghiệm hết những bi kịch và sự bế tắc của nó. Cha mẹ ông suýt chết trước cơn bão táp cách mạng; ông nội ông bị lên đoạn đầu đài vào năm 1794. Do chịu ảnh hưởng bảo thủ của gia đình, cậu bé Tocqueville đã biết ủng hộ Hiến pháp năm 1814 vì hy vọng vào một sự điều hòa giữa tiến bộ và trật tự, giữa di sản cách mạng và nền cựu quân chủ. Nhưng, khi thấy các nguyên tắc ấy chỉ nằm trên giấy, ông thất vọng và từ đó, sớm xa rời giới lập pháp.

Trong đời sống riêng, ông cũng bị giằng co trước ảnh hưởng của gia đình. Chức vụ trợ lý thẩm phán vào năm 1827 sau khi tốt nghiệp trường luật không làm ông hài lòng, trong khi tham vọng chính trị của ông khó bề thực hiện: theo luật mới, ông phải chờ đến 18 năm sau mới có hy vọng tham gia hoạt động chính trị. Ông cũng đành phải chia tay với mối tình đầu vì người bạn gái xuất thân từ giới bình dân, không “môn đăng hộ đối” và đã phải giữ kín mối quan hệ với người tình thứ hai.

Nền quân chủ lập hiến năm 1830 do giới tư sản lãnh đạo cũng không hứa hẹn mang lại điều gì tốt đẹp cho một người xuất thân quý tộc như

ông. Lối thoát ra khỏi tình cảnh bế tắc ấy là khi ông – cùng với người bạn là Gustave de Beaumont – được Bộ Tư pháp giao nhiệm vụ nghiên cứu hệ thống thi hành án ở Mỹ. Đối với cả hai, lý do chính thức của chuyến đi sang Mỹ chỉ là cái cớ để có dịp tìm hiểu toàn diện hệ thống chính trị và xã hội ở đó. Ngay từ 1825, ông đã quan tâm đến nền dân trị non trẻ ở Mỹ. Trong các năm 1828/30, ông đã hăng say tham dự các khóa giảng về lịch sử hiện đại của François Guizot tại đại học Sorbonne. Trước khi lên đường, ông đã tin chắc vào sự thắng lợi không thể tránh khỏi của nền dân trị, tức của sự bình đẳng, ngay cả ở Châu Âu. Chuyến đi Mỹ chỉ giúp ông có thêm căn cứ thực tế để chứng minh linh cảm chính trị và trực giác lý thuyết rằng: tương lai của cựu lục địa sẽ là những gì đang diễn ra ở bên kia bờ đại dương!

Ông tập hợp những quan sát ấy trong tập I của bộ sách *Về nền dân trị ở Mỹ*, công bố năm 1835; tập I thành công vang dội và mang lại uy tín lẫm vinh dự cho ông từ giới học thuật chuyên nghiệp. Năm 1838, ông được kết nạp vào “Viện hàn lâm các khoa học nhân văn và chính trị” (Académie des Sciences Morales et Politiques); năm 1841, được bầu vào Viện Hàn lâm Pháp trứ danh (Académie française). Với uy tín đang lên, ông mạnh dạn kết hôn với người bạn tình lâu năm, bất chấp sự phản đối của gia đình

để thực hiện một cuộc “cách mạng dân chủ” nho nhỏ trong đời sống riêng tu!

Năm 1840, ông công bố tập II của bộ sách. Tập II được viết trùu tượng hơn, không bàn nhiều về xã hội Mỹ nữa mà về “loại hình lý tưởng” của một nền dân trị nói chung. Trước không khí đầy khủng hoảng của quê nhà, giọng điệu của tập II trở nên bi quan hơn, mặc dù nơi đó ông gói ghém nhiều suy tưởng tâm huyết nhất của mình. Tập II không hợp “khẩu vị” quen thuộc của người đọc Mỹ, và cũng khó nuốt đói với người đọc Pháp; sách bán không chạy và ông bắt đầu thấy khó khăn khi cầm bút.

Việc ông quay trở lại với tham vọng chính trị không hẳn vì lý do đó, bởi ông đã theo đuổi nó từ thời trẻ và ngay trước khi in tập II, ông đã được cử tri vùng Valogue quê hương cử vào viện dân biểu. Thành công lớn hơn là ở thời Đệ nhị Cộng hòa khi ông được bầu vào Quốc hội và tham gia tích cực vào việc soạn thảo Hiến pháp 1848. Năm sau, ông được cử làm Bộ trưởng ngoại giao của nội các Odilon-Barrot. Nhưng, nội các ấy chỉ đứng vững được vài tháng. Sau cuộc đảo chính của Louis Napoléon vào tháng 12.1851, ông rút lui hẳn khỏi chính trị và cương quyết không ủng hộ hay hợp tác với Đệ nhì đế chế. Trong *Hồi Ký* (công bố năm 1893 sau khi mọi nhân vật có liên quan đã qua đời), ông kể rõ về những suy nghĩ của mình trong những năm tháng căng thẳng ấy.

Tocqueville lại quay trở về với công việc lý thuyết. Năm 1852, ông bắt tay vào công trình lớn thứ hai: *Chế độ cũ và cách mạng/L'Ancien Régime et la révolution* (công bố năm 1856). Trong tác phẩm này, ông dùng mô hình lịch sử để phân tích hiện tại. Ông cố chứng minh rằng cách mạng không phải là một sự cắt đứt với quá khứ, trái lại, chỉ hoàn tất sự phát triển đã có sẵn trong lòng “chế độ cũ”, gây nên cuộc tranh luận lớn về vai trò của bản thân cuộc Cách mạng Pháp 1789. Ông định triển khai công việc nghiên cứu này xa hơn nữa, nhưng cái chết đột ngột vào ngày 16.04.1859 đã không cho phép ông hoàn tất dự định.

4. Người đọc không khỏi đặt câu hỏi: liệu một trí thức quý tộc gắn bó với chế độ quân chủ có thể có một đánh giá khách quan về nền dân trị? Bản thân ông không che dấu vấn đề này, trái lại, còn cho rằng chính vì nguồn gốc xuất thân mà ông càng phải khách quan hơn. Trong thư gửi cho người bạn và đồng thời là người dịch tác phẩm của ông sang tiếng Anh là Henry Reeve, ông tâm sự: “Người ta thường trách tôi có thành kiến quý tộc hoặc dân chủ. Tôi át sẽ là như thế nếu tôi được sinh ra ở một thời đại khác hay trong một nước khác. Tuy nhiên, chính xuất thân ngẫu nhiên của tôi khiến tôi dễ dàng tránh được cả hai. Tôi sinh ra vào lúc kết thúc một cuộc cách mạng lâu dài, khi trật tự cũ đã đổ vỡ, còn trật tự mới chưa bền vững. Nền quý tộc trị đã chết khi tôi chào đời, còn nền

dân trị chưa tồn tại. Bản năng của tôi không thể buộc tôi gắn với ảo tưởng nào trong cả hai cả”<sup>[5]</sup>. Tuy nhiên, ông thú nhận sự giằng xé nội tâm: khói óc chấp nhận nền dân trị nhưng trái tim còn lưu luyến với quá khứ vàng son đã suy tàn. Dưới nhan đề *Mon instinct, mes opinions/Lòng tôi và ý kiến của tôi*, ông nói thẳng: “Về trí óc, tôi đánh giá cao các định chế dân chủ, nhưng từ con tim, tôi là một nhà quý tộc, có nghĩa là: tôi khinh rẻ và sợ hãi quần chúng. Tôi yêu tự do, luật pháp, nhưng không thích dân chủ. Đó là đáy lòng tôi”<sup>[6]</sup>.

Vì thế, Tocqueville phân tích lạnh lùng và phê phán thẳng tay nền dân trị mới mẻ tưởng như một tác giả “phản động”. Ông biết rằng tác phẩm của ông có thể bị hiểu theo hướng đó. Vì thế, trong Lời nói đầu của tập II, ông bàn về “những lời thường quá cứng rắn” của ông khi mô tả hệ thống dân chủ. Khác với một kẻ địch thù khôn khéo giữ im lặng, hoặc một chiến sĩ cuồng nhiệt xiển dương nền dân trị thường chỉ thấy mặt tích cực, ông – với tư cách là người bạn chân chính – không muốn che dấu sự thật đối với nền dân trị (tập II, tr. 6).

Không nhận thức rõ ưu khuyết của nền dân trị thì không thể bảo vệ ưu điểm và khắc phục khuyết điểm của nó. Thế đứng của ông rất rõ ràng: là một trí thức quý tộc, ông chấp nhận nền dân trị như một thực tế lịch sử và tìm cách tạo ra những gì tốt đẹp nhất từ nó. Thế đứng ấy cho phép ông

tiếp cận vấn đề từ cả hai hướng: một mặt, ông khắc phục được cách nhìn cố hữu của các bậc cha đẻ tinh thần cho nền dân trị ở Mỹ như J. Locke và C. Montesquieu quen xem nước Mỹ là kẻ đến sau và chỉ có thể lặp lại lịch sử văn minh của Châu Âu. Theo ông, những người di dân từ cựu lục địa thực ra đã tìm được ở Châu Mỹ những điều kiện cho phép họ là những người đầu tiên hiện thực hóa các ý tưởng chính trị-xã hội của thời Khai sáng vốn bị các thế hệ cha ông họ kìm hãm. Người di dân trên mảnh đất mới thực hiện những gì “các trí thức Châu Âu đã phác họa; họ thực hiện trên thực tế những gì chúng ta mới mơ tưởng mà thôi” (“Chế độ cũ và cách mạng”, tr. 149). Nền dân trị “tự nhiên” ở Mỹ, qua đó, không còn là bản sao mà trở thành kiểu mẫu và kinh nghiệm cho Châu Âu học hỏi. Mặt khác, từ chỗ có thể so sánh, cân nhắc “hơn thiệt, được mất” với trật tự cũ của Châu Âu quý tộc, Tocqueville sớm nhận ra những nguy cơ tiềm tàng của mô hình xã hội mới. Để khắc phục chúng, nền dân trị, theo ông, cần học tập quá khứ, không phải để phục hồi nó một cách vô vọng mà để tìm sự cân đối mới cho các chức năng xã hội và chính trị. Hai cách tiếp cận ấy sẽ là tinh thần chủ đạo cho hai tập của bộ sách.

5. Vậy phải chăng có “hai” nền dân trị hoàn toàn khác nhau được trình bày trong hai tập của bộ sách?<sup>[7]</sup> Thật ra, như đã nói qua, Tocqueville dành hai tập sách để phân biệt việc tìm hiểu tình hình cụ thể ở Mỹ với

việc trầm tư về nền dân trị như một “loại hình lý tưởng” (Idealtypus) của đối tượng nghiên cứu. Khuôn khổ bài viết chỉ cho phép giới thiệu sơ qua nội dung chủ yếu của hai tập sách.

Thời gian “du khảo” của Tocqueville ở Mỹ kéo dài 9 tháng (từ 11.05.1831-20.02.1832). Cùng với Beaumont, ông dừng lâu ở New York trước khi đi lên phía bắc tới biên giới Canada. Sau đó ông đi về bờ biển phía đông đến Boston, Philadelphia và Baltimore. Rồi cả hai xuôi về Pittsburgh, qua Ohio đến tận Cincinnati, Louisville, Memphis. Đáp tàu thủy trên sông Mississippi đến New Orleans. Từ đó hai ông quay về, đi ngang qua Washington (có gặp tổng thống Jackson) và trở lại New York. Hai ông không chỉ thực hiện sứ mệnh chính thức là tham quan nhiều trại giam mà còn lưu tâm quan sát và tập hợp tư liệu về xã hội Mỹ. Ý định từ đầu là tìm hiểu chi tiết và khoa học về *société américaine* (*xã hội Mỹ*) “mà ai cũng nói nhưng chẳng ai biết” (Toàn tập, bản Beaumont, V, tr. 414). Cả hai định viết chung, nhưng rồi Beaumont tập trung vào vấn đề chế độ nô lệ (tiểu thuyết: *Marie ou l'esclavage aux Etats-Unies/Marie hay tình trạng nô lệ ở Mỹ*). Về lại Âu Châu, Tocqueville tham khảo thêm nhiều tư liệu, hầu như là “một chuyến du hành thứ hai về tinh thần”<sup>[8]</sup> trước khi công bố tập I.

Mục đích của tập I (1835) là “cho thấy điều gì đã tạo nên một nước dân chủ trong thời đại ngày nay của chúng ta”, được minh họa bằng “bức tranh chính xác” về “thái độ tinh thần của con người” (*Toàn tập*, V, tr. 427) nhằm biện minh cho nền dân trị trước công luận đang phân hóa ở Châu Âu để biết “ta nên hy vọng hoặc nên lo ngại điều gì nơi nền dân trị” (tập I, tr. 26). Trong thư gửi cho J. S. Mill, 6.1835<sup>[9]</sup>, Tocqueville không che dấu tham vọng làm “nhà dân chủ đích thực để mang lại cho nhân dân sự trưởng thành chính trị cần thiết hầu tự cai trị chính mình”. “Sứ mệnh giáo dục về nền dân trị” (“mission to educate democracy”) của Tocqueville dựa trên sự xác tín rằng: “cũng như người Mỹ, người Âu Châu sớm muộn cũng sẽ đạt tới sự bình đẳng hầu như hoàn toàn” (tập I, 25). Trong khi các người đồng thời của ông hướng tầm mắt sang nước Anh để tìm giải pháp cho bước quá độ tiến lên xã hội hiện đại của nước Pháp, thì vị bá tước vùng Normandie lại nhìn sang bên kia bờ Đại Tây dương. Ông nhìn thấy gì?

Trước khi đi vào trình bày các định chế và tập tục ở Mỹ được ông tận mắt chứng kiến, ông dành hai chương đầu tiên để nhấn mạnh đến “hình thái bên ngoài” và “tình hình xuất phát” đặc thù của nước Mỹ. Luận điểm cơ bản của ông: những người dân di cư Âu Châu đã tìm được một lục địa mới còn “hoang vu” và “hầu như một chiếc nôi còn trống rỗng cho một

nước lớn”. Nhờ đến học thuyết về tư hữu của Locke, ông cho thấy người da đỏ bản địa chỉ mới “cư trú” chứ chưa “chiếm hữu” vì chưa biết “khai phá” nó. Nói cách khác, những người di dân văn minh từ cựu thế giới bắt gặp một tình hình hy hữu cho phép họ “xây dựng xã hội trên các cơ sở hoàn toàn mới”. Tình hình xuất phát này còn thuận lợi hơn cho việc phát triển một nền dân trị “tự nhiên” nhờ yếu tố tín ngưỡng Thanh giáo nhấn mạnh đến trách nhiệm riêng của chủ thể lẫn tinh thần “khε ước xã hội” thửa hưởng ở quê nhà. Đi vào chi tiết, Tocqueville phân tích sâu các yếu tố chủ yếu sau đây của nền dân trị Mỹ:

a) **Trật tự xã hội** của nước Mỹ mang “tính dân chủ cao độ”:

- Các dị biệt giữa miền bắc “tư sản” và miền nam “quý tộc” được thủ tiêu nhờ luật thừa kế hiện đại. Do việc xóa bỏ chế độ trưởng nam nên đất đai được chia nhỏ, ngăn ngừa vĩnh viễn sự phục hồi của chế độ quý tộc về ruộng đất.
- Thương nghiệp và tài chính phát triển mang lại sự thịnh vượng với “vòng chu chuyển tài sản có tốc độ nhanh không thể tưởng tượng được”.
- Trình độ văn minh của người di cư gốc Châu Âu dễ dàng tạo nên sự bình đẳng về tinh thần. Sự bình đẳng về tài sản và tinh thần dẫn đến sự bình đẳng về chính trị. Tóm lại, hoàn cảnh, nguồn gốc, trình độ văn hóa và nhất là tập tục đã giúp cho việc thiết lập nền dân trị mà không cần diễn

ra tiến trình cách mạng bạo lực như ở Châu Âu. Do đó, cách mạng 1776 thực chất là để giải phóng khỏi “ách áp bức của mẫu quốc” hơn là của xã hội phong kiến. Giới địa chủ ở miền Nam và giới tư sản ở miền Bắc cùng sát cánh đấu tranh cho sự độc lập chính trị. Nguyên tắc của nền dân trị là *sự bình đẳng của những điều kiện* được thực hiện một cách hòa bình, tự nhiên, không dẫn đến các xung đột nội bộ.

### b) **Chủ quyền của nhân dân**

- là “tín điều” xuất phát cho “mọi nghiên cứu về luật pháp chính trị của nước Mỹ”. Quyền lực không được dẫn xuất từ một nguồn gốc nào nằm bên ngoài xã hội cả; nền dân trị ấy thoát khỏi mọi “khái niệm giả” vốn được các hệ thống phản dân chủ khác ngụy trang. “Nhân dân làm chủ thế giới chính trị cũng giống như Thượng đế làm chủ vũ trụ. Nhân dân là nguồn gốc và mục tiêu của mọi thứ; mọi thứ xuất phát từ nhân dân và trở về lại với nhân dân”.

- Tocqueville đặc biệt tán thưởng sự pha trộn khéo léo giữa dân chủ trực tiếp và dân chủ đại diện. Trong khi ở Pháp còn tranh cãi gay gắt nên chọn sự tự do chính trị kiểu cổ đại hoặc sự tự do riêng tư kiểu hiện đại, thì ở Mỹ, người ta đã hợp nhất một cách tài tình: “Khi thì nghị hội làm luật giống như ở Athènes, khi thì các dân biểu được bầu tiến hành việc này dưới sự giám sát gần như trực tiếp của nhân dân”. Sự mô tả của

Tocqueville về chủ quyền của nhân dân đã dự đoán trước thông điệp Gettysburg nổi tiếng của Abraham Lincoln, xem nền dân trị là “chính quyền của dân, do dân và vì dân”.

c) Theo dòng lịch sử, Tocqueville trình bày hệ thống chính trị của nước Mỹ như là sự ra đời của các định chế dân chủ từ dưới lên trên. Thoạt đầu là các đơn vị nhỏ ở địa phương (Townships) tự quản, phát triển dần thành các quận (Counties), thành các tiểu bang và sau cùng thành liên bang. Ưu điểm của nó là sự tập trung quyền lực quốc gia đi liền với sự phân tán về quản lý. Ở cơ sở, nhân dân thực thi quyền lực trực tiếp, không cho phép sự đại diện, làm cho “quyền lực hầu như được phân tán nhỏ để càng có nhiều người tham gia vào công việc chung càng tốt”. Ngược lại, ở tiểu bang và liên bang thì áp dụng nguyên tắc đại diện, đảm bảo sức mạnh và chủ quyền ra bên ngoài. Dựa theo một ý tưởng của Montesquieu, Tocqueville xem chế độ liên bang của Hoa Kỳ là sự kết hợp thành công giữa an ninh đối ngoại và tự do đối nội: “liên bang tự do và hạnh phúc như một nước nhỏ, đồng thời vang vang và hùng mạnh như một nước lớn”. Tuy nhiên, nếu tổ chức hàng dọc của sự phân quyền khá thành công thì theo ông, cơ chế kiểm soát hàng ngang của Hiến pháp Hoa Kỳ chưa đủ hiệu nghiệm. Nhìn chung, khi bàn về hệ thống chính trị (état politique) ở Mỹ, Tocqueville không xem nó là cái gì bất biến, bởi “bên trên mọi định

chế và bên ngoài mọi hình thức còn có một chủ quyền tối cao của nhân dân có thể xóa bỏ hay thay đổi nó dễ dàng”.

d) Chủ quyền của nhân dân kết tinh cụ thể bằng nhiều hiện tượng:

- trước hết là nơi *các chính đảng*. Các chính đảng chỉ là chỗ tập hợp những “tay hiếu động tầm thường và vô hại”, theo đuổi các lợi ích riêng, không có “tín điều chính trị” nên không ưa thích những đảo lộn lớn. Sự tranh cãi chủ yếu xoay quanh những vấn đề cá lẻ; nạn đảng tranh và tiếm quyền khó diễn ra.

- nền *tự do báo chí* cũng thế. Báo chí Mỹ cũng có “xu hướng khuấy đảo” như ở Châu Âu nhưng không gây tác động phá hoại. Kết luận của Tocqueville: quyền lực của báo chí đối với công luận cần phải được bảo vệ, bao lâu một quốc gia đã đạt tới một mức độ trưởng thành chính trị nào đó. Trong một nền dân trị với chủ quyền trong tay nhân dân, việc kiểm duyệt báo chí là hoàn toàn phản lôgic.

- hình thức thứ ba là *hội đoàn chính trị*, tập hợp chung dưới khái niệm “Association” bao gồm mọi sáng kiến công dân và “Lobbies”, gây ảnh hưởng đến đời sống chính trị bên ngoài cơ cấu quản lý phân quyền và các chính đảng. Đây là yếu tố hết sức cần thiết trong một xã hội dân chủ vì ở đó không có những “tổ chức” tự nhiên dựa trên nguồn gốc xuất thân (như xã hội quý tộc) hay giai cấp. Do đó, hội đoàn là “con đê” nhân tạo để tập

hợp lực lượng ngăn ngừa và đề kháng lại nguy cơ chuyên chế của các chính đảng và các tập đoàn tài phiệt.

e) Tất nhiên, quyền lực lớn nhất của nhân dân thể hiện qua quyền *phổ thông đầu phiếu*. Quyền này tất nhiên có mặt yếu là khó lựa chọn được những nhà cầm quyền tài giỏi nhất (do lòng ganh tị và sự kém hiểu biết của cử tri) cũng như dễ dàng phí phạm tài nguyên và ngân sách để “kiếm phiếu”. Nhưng, nhìn chung, chính quyền được bầu cử tự do không phải lúc nào cũng dẫn đến sự vô chính phủ, tham nhũng và lãng phí. Ông khen ngợi năng lực cải cách và ý muốn thành thực của chính quyền dân cử ở Mỹ biết lo đến “hạnh phúc của số đông”.

f) Tuy nhiên, Tocqueville xem *quyền lực tuyệt đối của đa số* (thoát thai từ chủ quyền của nhân dân) là vấn đề số một của nền dân trị Mỹ. Nguy cơ của một sự “chuyên chế của đa số” đối với lợi ích của thiểu số là nguy cơ thường trực. Trong vấn đề này, ông đã gây ảnh hưởng mạnh mẽ đến quan niệm tương tự của J. S. Mill<sup>[10]</sup>. Theo ông, chính quyền dân chủ không yếu như người ta thường nghĩ mà là “quá mạnh” và, khác với Rousseau, ông xem quyền lực tuyệt đối của “ý chí chung” (volonté générale) là “cái gì nguy hiểm và xấu từ bản chất”. Vì thế, người công dân có quyền bất tuân lệnh một đạo luật bất công nhân danh “chủ quyền của con người” trên cả “chủ quyền của nhân dân”, dù không hề phản đối rằng đa số có “quyền ra

lệnh”. Không có gì mâu thuẫn khi xem đa số dân chủ là nguồn gốc của mọi quyền lực, đồng thời phủ nhận rằng nó “có quyền nhân danh chính quyền để muốn làm gì thì làm”.

Giải pháp giảm nhẹ nguy cơ “chuyên chế” của đa số”, theo Tocqueville, là ở trong “tập tục” hơn là trong pháp luật. Tuy sự quản lý phi tập trung có góp phần cho cá nhân bớt bị bộ máy quan liêu đè nén, nhưng chính “tinh thần lẽ phải” mới là đối trọng trước quyền lực của đa số. Tinh thần ấy bắt nguồn từ truyền thống “common law” tức từ thẩm quyền và năng lực độc lập của tòa án như là đường dây nối liền trực tiếp người công dân và luật pháp.Thêm vào đó là quyền uy đạo lý của tôn giáo, kìm hãm bớt xu hướng bá quyền của đa số.

Cuối tập I, Tocqueville rút ra một bảng tổng kết khá tích cực về nền dân trị ở Mỹ trên nhiều phương diện: cấu trúc chính trị, quyền uy tôn giáo, tinh thần yêu nước, óc phê phán và “thực dụng” của người Mỹ; tất cả góp phần duy trì sự cân bằng giữa năng động và ổn định, giữa tiến bộ và trật tự. Vị trí địa lý đặc biệt của nước Mỹ cũng giúp cho nó dễ dàng hơn trong việc bảo vệ nền độc lập và thi thoả chính sách đối ngoại. Ông dự đoán được khả năng trở thành siêu cường của Mỹ, nhưng còn quá sớm để có thể nhận diện đầy đủ các biến thái và đặc điểm của một siêu cường đế quốc chủ nghĩa về sau này.

Tuy nhiên, trong một phụ lục dài, ông cũng bàn đến các nguy cơ khó tránh khỏi của nước Mỹ: vấn đề nô lệ và xung đột chủng tộc (nhất là với người da đen và da màu). Ông không tìm ra được giải pháp cho hai vấn đề gai góc này và dự đoán rằng chúng sẽ còn gây khó khăn lâu dài cho nước Mỹ<sup>[11]</sup>.

Tóm lại, với tập I, Tocqueville tin rằng nền dân trị ở Mỹ, với các định chế của nó, có thể nêu gương cho Châu Âu học hỏi, đồng thời, theo tinh thần của Montesquieu, ông nhận thức rõ: các định chế tốt nhất cho một quốc gia phụ thuộc rất nhiều vào điều kiện xuất phát của mỗi nước. Do đó, học tập nước Mỹ là hiểu rằng những công dân của thế giới mới này “không phải đã tìm ra được một hình thức chính quyền duy nhất mà nền dân trị có thể mang lại”. Chẳng hạn, chế độ liên bang khó có thể áp dụng cho Châu Âu đương thời gồm toàn những quốc gia thù địch nhau. Nhưng, bài học lớn nhất trong chuyến “xuất dương” này của ông là: phát hiện được “các điều kiện nền tảng về luật pháp và tập tục” có giá trị cho bất kỳ hình thức nào của nền dân trị. Cho nên, trong thời gian ở Mỹ, ông “nhìn nhiều hơn là chỉ nhìn nước Mỹ”, đó là nhìn “hình ảnh của bản thân nền dân trị, của nỗ lực, bản chất, những định kiến và những đam mê của nó”. Hình ảnh ấy gợi lên nhiều vấn đề phải suy nghĩ được ông trình bày trong tập II.

6. Tập II phát triển những gì đã được đề cập một cách mặc nhiên trong tập I, nhưng trùu tượng hơn vì nước Mỹ bây giờ chỉ còn là tư liệu trực quan để ông nêu ra những phát biểu khai quát về bản thân nền dân trị hiện đại, với tất cả nỗ lực “khách quan, vô tu” của “một người bạn chân chính”.

Tập II gồm 4 phần: ba phần đầu bàn về các ảnh hưởng của *tư duy, cảm xúc* và *hành động* lên đời sống xã hội. Phần cuối rút ra từ đó những gì tinh túy tác động đến các định chế chính trị. “Khoa học chính trị” (science politique) của Tocqueville dựa trên cấu trúc nền tảng ấy.

Tinh thần, tình cảm, thói quen (được Tocqueville gọi chung là “*habits of the heart*”/“các tập quán của con tim”) – lấy nguyên tắc về sự bình đẳng làm yếu tố chủ đạo – là chân dung của “con người dân chủ” (homme démocratique) hiện đại. Trong chừng mực đó, dường như ở tập II, Tocqueville muốn giới thiệu cho người đọc một “Xã hội học về sự bình đẳng”. Cách nhìn vội vã thường xem Tocqueville như là mô hình đối lập lại với Marx, khi Marx xuất phát từ cơ sở hạ tầng kinh tế để lý giải và dự đoán về sự đảo lộn xã hội. Thật ra, Tocqueville chỉ dùng phương thức nghiên cứu về “loại hình lý tưởng” (Idealtypus) để so sánh nền dân trị với chính những giá trị *nội tại* của bản thân nó nhằm rút ra những bài học, hơn là nhằm lý giải nguyên nhân và dự đoán tương lai. Ông cũng biết rõ

rằng người ta có thể trách ông đã xem “sự bình đẳng của những điều kiện” là nguyên nhân *duy nhất* của xã hội hiện đại. Để phòng ngừa sự hiểu lầm ấy, ngay đầu tập II, ông đã giới ước rõ rệt khuôn khổ quy chiếu cho việc nghiên cứu về nền dân trị của mình: “Tôi phải cảnh giác ngay người đọc trước sự hiểu lầm rất bất lợi cho tôi (...) Rất nhiều quan niệm, cảm xúc của thời đại chúng ta ra đời từ những nguyên nhân không liên quan gì đến sự bình đẳng hay thậm chí còn đối lập lại với nó (...) Tôi ý thức rõ về tất cả những nguyên nhân khác nhau này và về tầm quan trọng của chúng, chỉ có điều việc nghiên cứu về chúng không phải là đối tượng của tôi” (tập II, Lời nói đầu)<sup>[12]</sup>.

Ta hãy thử xem qua các phân tích của Tocqueville về ba phương diện của “con người dân chủ hiện đại”: tinh thần, tình cảm, thói quen và ảnh hưởng của chúng lên việc hình thành các định chế chính trị.

**a) Về tinh thần hay tư duy dân chủ:** Trước hết, Tocqueville nhấn mạnh đến vai trò lớn lao của *công luận*. Trong điều kiện của sự bình đẳng, việc “sẵn sàng tin vào đám đông” liên tục tăng lên. Quyền uy của những cá nhân riêng lẻ hay của các giai cấp giảm dần tỷ lệ thuận với việc xóa bỏ các khác biệt giữa những người công dân. Khả năng sai lầm của “toàn dân” bị loại trừ về nguyên tắc. Từ đó, lòng tin vào các tín điều tôn giáo cũng sẽ

suy giảm. “Con người dân chủ” không còn dễ dàng thừa nhận một quyền uy nào đúng ở bên ngoài nhân loại bình đẳng.

Mặt khác, Tocqueville cũng thấy “công luận” là công cụ nguy hiểm, dễ dàng “lèo lái” tư duy và hành động của con người. Tác động của sự bình đẳng là khá nghịch lý: vừa mang lại nhiều ý tưởng mới vừa tước đoạt chúng. Sự giải phóng ban đầu khỏi cấu trúc phong kiến lại có thể dẫn đến sự đe néo tự do tinh thần do cấu trúc của công luận. Phân tích rất sớm của Tocqueville về “đệ tử quyền” gây sững sốt và nhiều tranh cãi. Ông gây ảnh hưởng lớn đến J. S. Mill, Gustave le Bon... bằng sự nhạy cảm khi ghi nhận áp lực của số đông lên tư tưởng và cung cách ứng xử của cá nhân, tiên báo “cái vòng xoáy tròn ốc của sự im lặng”<sup>[13]</sup>. Mặc dù rõ ràng ông đã đánh giá quá thấp tiềm lực phê phán của công luận, nhưng nhận định sau đây thật đáng suy nghĩ: trong chừng mực “con người dân chủ” chỉ phát hiện bên cạnh mình những con người giống nhau, thì “khó mà suy tưởng về một bộ phận nào đó của nhân loại mà không đồng thời bao trùm cái toàn bộ”. Mọi nhận thức cá nhân đều có vẻ “áp dụng được cho mọi người”. Thay vì tư duy một cách dị biệt, thì “sự bình đẳng về những điều kiện” tạo ra một nhãn quan trùu tượng và đồng nhất hóa. Tư duy không còn nắm bắt những con người cụ thể nữa mà là “nhân loại” nói chung. Tocqueville đã phát hiện một trong những “mâu thuẫn nội tại” của nền

dân trị. Trong khi thời đại của sự bình đẳng giành được quyền tự do ngôn luận, thì chính công luận thường trở thành quyền uy tinh thần duy nhất, tách rời với những chủ thể và tự xác lập như một quyền lực vô danh và vô hạn (xem thêm Sđd của Claude Lefort).

Đi liền với tính rập khuôn về tư duy là *trình độ trung bình, xoàng xĩnh* của hoạt động tinh thần. Khoa học không còn được hướng dẫn bởi lòng khao khát hiểu biết mà thay vào đó là việc áp dụng nhanh chóng kiến thức vào đời sống thị trường. Trong nghệ thuật, chất lượng nhường chỗ cho số lượng, cái thẩm mỹ nhường chỗ cho cái hữu ích. Trong văn chương, người ta đi từ sự mô tả cái lý tưởng và cái anh hùng sang mô tả cái “đời thường” và những gì “hết sức con người”. Nhìn chung, theo ông, chân trời tinh thần trong xã hội dân chủ bị hạ thấp xuống, khiến cho nhà khoa học, nhà văn, người nghệ sĩ được tôn vinh không vì tài năng cho bằng vì khả năng sinh lợi của họ. Trong tập I, ông đã đề cập đến tính xoàng xĩnh về văn hóa, về việc nền dân trí không khuyến khích những tài năng kiệt xuất. Năm năm sau, ông vẫn cho rằng: tuy lòng tin của xã hội dân chủ vào khả năng hoàn thiện không giới hạn của con người được chứng thực về mặt tiến bộ vật chất-kỹ thuật, nhưng khả năng phát huy “sự vĩ đại đích thực” của con người bị hạn chế nghiêm trọng. Sự bình đẳng – buộc mọi người phải nỗ lực lao động để kiếm ăn – tuy có nâng cao

trình độ văn hóa và giáo dục nói chung, nhưng không còn có chỗ cho những tài năng lớn và toàn diện<sup>[14]</sup>.

**b) Về mặt xúc cảm** trong nền dân trị, theo Tocqueville, tất nhiên mặt chủ đạo là “tình yêu” đối với sự công bằng hầu như là một “bản năng thứ hai”. Xúc cảm ấy phản ảnh rõ nhất trong *sự săn đuổi thiện nghi* của toàn xã hội. “Sống bằng nhau” trước hết có nghĩa là “mưu cầu sự giàu có bằng những phương tiện giống nhau” hơn là “thực thi những quyền chính trị ngang nhau”. Sự bình đẳng tạo cơ hội cho mọi người “mỗi ngày chọn một vài niềm vui”, khiến họ bám chặt vào đó “như vào một tài sản quý giá nhất”.

Với Tocqueville, nền dân trị có vẻ gần với lý tưởng “công lợi nhiều nhất cho số đông lớn nhất” của Jeremy Bentham. Nếu “con người dân chủ” nỗ lực chiếm hữu tối đa, thì xã hội dân chủ nỗ lực mang lại “hạnh phúc” cho số đông người nhất. Nếu sự bình đẳng là dấu hiệu tiêu biểu của nền dân trị, thì việc săn đuổi sự giàu có là dấu hiệu tiêu biểu của sự bình đẳng. Từ đó, thái độ với lao động cũng đổi khác. Mọi người - từ anh công nhân đến ông nguyên thủ - đều lao động để hưởng lương, kiếm tiền, nên sự dị biệt về bản chất giữa lao động tự do và lệ thuộc, cao cấp và thấp kém theo quan niệm truyền thống không còn nữa. Nghề nào cũng vang như

nhau; việc làm giàu không còn bị chế nhạo mà được tôn vinh thành mâu mực.

Tuy nhiên, việc săn đuổi sự giàu có vật chất là một lò lửa thường trực. Vì sự giàu có không có ranh giới, nên ngay cả người giàu nhất cũng không yên với cái “*restless mind*” (*cái dục tâm không nguôi*) của mình. Hậu quả, theo Tocqueville, sẽ là một xã hội của “chủ nghĩa cá nhân”. Ông hiểu từ này theo nghĩa tiêu cực, tức sự vô cảm về chính trị của người công dân, sự rút lui hoàn toàn vào cuộc sống riêng tư. Mỗi dây liên đới xã hội giữa những con người và giữa các thế hệ bị nền dân trị phá vỡ và ai lo phận nấy. Sự “chuyên chế” của tính riêng tư” và “sự bất mãn chính trị”, theo ông, là các đặc điểm cực kỳ nguy hại của xã hội hiện đại, có thể gây nên thảm họa cho quyền tự do chính trị và dọn sẵn miếng đất cho các chế độ chuyên chế<sup>[15]</sup>.

c) Sau khi bàn về đời sống tinh thần và tình cảm trong nền dân trị, ông bàn về những tập tục của nó. Ông hiểu “tập tục” là những quy tắc và tập quán ứng xử trong xã hội, trong đời sống gia đình cũng như trong giáo dục. Luận điểm xuất phát: sự bình đẳng về lối sống và về cương vị xã hội làm cho những tập tục trở nên “ôn hòa” hơn so với các xã hội bất công và tàn bạo trước đây. Người ta chỉ thực sự có “tình cảm chia sẻ” với những người giống như mình. Chính “tính giống nhau” (similarité) này là đặc

điểm bản chất của xã hội dân chủ, phân biệt hẳn với thời cổ đại và phong kiến. Thời trước, người ta không muốn “làm cho mình giống kẻ khác”, còn thời nay, cá nhân rất thích “đánh mất cá tính của mình đi để được là một với quần chúng phổ biến”.

Tính giống nhau làm nảy sinh hình thức mới trong việc thừa nhận lẫn nhau: đồng nhất hóa với người khác. Nhờ đó, quan hệ xã hội đơn giản hơn, thoả mái hơn và cũng trực tiếp hơn. Nhưng, theo ông, cái “toàn cục chính trị” lại là kẻ thua cuộc trong tiến trình này: “nền dân trị tháo lỏng những xiềng xích xã hội, nhưng lại siết chặt mỗi dây liên kết tự nhiên. Nó cột chặt bà con, bằng hữu lại, đồng thời tách rời những người công dân ra khỏi nhau”. Tính đơn điệu sẽ làm chủ; “đam mê” duy nhất chỉ là đam mê làm giàu, và hình ảnh ấy sẽ “sớm làm ta mệt mỏi” và dẫn tới sự “tê liệt” về chính trị-xã hội. Quả thật, áp lực “đồng phục hóa” của công luận trong thời kỳ ổn định của nền dân trị khiến không có triển vọng nào cho những đảo lộn lớn hay những cuộc cách mạng xã hội. “Nền hòa bình vĩnh cửu” đầy mơ ước của Kant tỏ ra không mấy hấp dẫn trước mắt Tocqueville![16].

d) Tình thần, tình cảm, tập quán của “état social” như thế sẽ ảnh hưởng như thế nào đến các định chế chính trị của “état politique”?

Kết quả dễ thấy – theo Tocqueville lẫn J. S. Mill – là tác động của tư duy “đồng phục” lên định chế chính trị. Vì “cá nhân tỏ ra nhỏ hơn và xã

hội tỏ ra lớn hơn”, và “mỗi công dân – trở nên giống hệt những người khác –, bị mất dạng trong đám đông”, nên con người trong thời đại dân chủ “rất dễ có tư tưởng về những ưu quyền của xã hội và có quan niệm hết sức khiêm tốn về những quyền của cá nhân”. Thật nghịch lý: lòng tin quá mức vào xã hội lại thoát thai từ tình yêu và cuộc đấu tranh gian khổ trước đây cho quyền tự do và tự trị của cá nhân. Theo ông, sự tự trị ban đầu có nguy cơ bị đảo ngược. “Về lâu dài, thật bí hiểm nhưng cũng chắc chắn, nó sẽ hướng con người đến sự nô lệ”.

Sự mất tự do gắn liền với việc tập trung các quyền lực chính trị. Tiến trình này là kết quả lôgic của lối tư duy “đồng phục”. Ý tưởng về một quyền lực tập trung, điều khiển mọi công dân theo những quy định thống nhất là ý thức tự nhiên của “con người dân chủ”. Và ý tưởng ấy về sự toàn quyền của nhà nước xuất phát từ tâm thức yêu thích sự bình đẳng và mong muốn được bảo hộ lợi ích kinh tế. Ở Châu Âu, xu hướng tập trung hóa quyền lực hành chính càng mạnh, vì chính nhà nước trung ương đã từng là kẻ chiến thắng trong cuộc đấu tranh giữa quý tộc và tư sản. Tiến trình công nghiệp hóa và đô thị hóa càng cần đến vai trò bảo vệ trật tự, ổn định và xây dựng cơ sở hạ tầng của nhà nước.

Vậy, đâu là chỗ bất lợi của bộ máy quản lý hiện đại? Theo Tocqueville, đó là vì nó quá *mạnh* và quá *hiệu quả*! Nó khuất phục con người mà không

cần hành hạ ai cả. Nó hiếm khi “bắt ai phải làm gì, trái lại, chỉ thường xuyên không để cho ai làm gì hết”. Bộ máy tập trung “không phá hủy mà chỉ ngăn cản; không khủng bố mà chỉ kìm hãm; … không bẻ gãy ý chí tự do mà chỉ làm cho mòn mỏi, cùn nhụt, khiến nhân dân trở thành một bầy đàn những con vật chăm chỉ và sợ hãi, xem nhà nước là người chủ chăn”.

“Ông chủ” và “thần dân” rất hiểu nhau, khiến “những người bị cai trị thường xem sự bất lực của mình như là hành vi lương thiện”. “Nhân dân chấp nhận sự dẫn dắt vì cho rằng chính mình đã bầu ra những người chăn dắt. Người ta đồng ý để được cột trói, vì thấy rằng đâu có ai hay có giai cấp nào làm việc đó mà chính bản thân nhân dân là người nắm đầu dây trói”. Tác động lừa mị và tha hóa của “chủ quyền của nhân dân”, của “quyền tự do đầu phiếu” được Tocqueville nhận diện qua một điển hình lịch sử ở nước Pháp và ông sẽ gọi chung là chủ nghĩa Bonapart<sup>[17]</sup>.

7. Tocqueville không phải là người duy nhất quan tâm đến vấn đề *tự do* trong nền dân trị đại diện. Trước ông có J. J. Rousseau, sau ông còn có Max Weber và nhiều người khác nghiên cứu cẩn kẽ sự nối kết giữa tiến trình dân chủ hóa và sự thống trị của bộ máy hành chính chuyên nghiệp (Burocratie). Tuy nhiên, ông nổi bật ở chỗ xét mối quan hệ giữa “bình đẳng” và “tự do” như là *vấn đề trung tâm* của tư tưởng chính trị, với hy

vọng “hòa giải” được cả hai với nhau bằng *các giải pháp* để nghị để khắc phục các nhược điểm của nền dân trị hiện đại. Đóng góp đặc sắc này của ông còn gây nhiều tranh cãi nhưng rất đáng để tìm hiểu và thảo luận. Ông đặt vấn đề tự do trong nền dân trị từ các nhận định cơ bản sau đây:

- Trước hết, “sự bình đẳng của những điều kiện” là điểm xuất phát và hòn đá tảng trong học thuyết chính trị của Tocqueville. Điều ấy không lạ vì đây chính là thành tựu lớn nhất của thời hiện đại. Tiếc rằng ông không định nghĩa thật rõ về khái niệm ấy, nhưng rõ ràng nó chống lại mọi hình thức đặc quyền quý tộc và phong kiến. Tuy nhiên, theo ông, quan niệm “hợp tình hợp lý” ấy về sự bình đẳng không đồng nhất với việc cào bằng mọi sự khác biệt. “Sự bình đẳng tuyệt đối là một ảo ảnh” như một ghi chú của ông vào đầu năm 1848 (xem *Toàn tập III*, 2, 742). Ông không tin rằng sự bình đẳng sẽ xóa bỏ được hết mọi sự phân biệt về giai cấp và đẳng cấp trong xã hội dân chủ. Theo ông, nó chỉ xóa bỏ đẳng cấp “tự nhiên” do nguồn gốc xuất thân, còn giữ lại sự phân biệt đẳng cấp do “tự nguyện”: “Về bản tính tự nhiên, không ai phải phục tùng người khác hết cả mà chỉ phục tùng tạm thời do tác động của khế ước mà thôi. Trong khuôn khổ của hợp đồng này thì người này là chủ, người kia là kẻ làm thuê, nhưng bên ngoài khuôn khổ ấy, họ là hai công dân, hai con người như nhau” (tập II).

- Ông xem sự bình đẳng đã được thiết lập về mặt *chính trị* thông qua các cuộc cách mạng tư sản ở thế kỷ XVII và XVIII. Các nhà tự do chủ nghĩa và xã hội chủ nghĩa tranh cãi nhau về các hình thức và các ranh giới của sự bình đẳng, nhưng đều nhất trí ở chỗ nguyên tắc ấy là sự cắt đứt triệt để với quá khứ. Tocqueville bổ sung một nhận định: theo ông, ý niệm về bình đẳng không chỉ bắt nguồn từ kho vũ khí tư tưởng của thời Khai sáng mà còn bắt nguồn xa hơn từ quan niệm của Kitô giáo về con người như là vật thụ tạo và là hình ảnh của Thượng đế, ngăn cấm mọi đặc quyền trước người đồng loại. Theo ông, từ chỗ đánh giá sự bình đẳng như là ý tưởng Kitô giáo, xã hội Phương Tây hiện đại có được tính “chính đáng” về đạo lý, thậm chí, xem việc chống lại nền dân trị là “chống lại Thượng đế”. Trong chừng mực đó, ông đưa ra luận điểm riêng của mình: không phải ngẫu nhiên mà cuộc cách mạng dân chủ lại diễn ra trước hết và chủ yếu ở “thế giới Kitô giáo”. Còn các nền “dân trị” cổ đại – vẫn phân biệt giữa người tự do với người nô lệ và các dân tộc “dã man” – là chưa xứng đáng với danh hiệu này.

- Nếu sự bình đẳng là “đặc trưng của thời đại dân chủ” thì sự tự do lại từng có nhiều hình thức khác nhau trong các thời đại trước đây. Ông phân biệt giữa tự do *quý tộc* và tự do *dân chủ*. Trong trường hợp trước, tự do biểu thị một đặc quyền, nên có sự bất bình đẳng giữa người tự do và

người không tự do. Ngược lại, tự do dân chủ lại *phục tùng nguyên tắc bình đẳng*. Quyền tự quyết của cá nhân chuyển hóa về mặt chính trị thành chủ quyền của nhân dân. Vì thế, theo ông, khái niệm dân chủ về sự tự do phổ biến là hình thức đúng đắn và thích hợp của khái niệm “liberté” (tự do) trong thời hiện đại. Ông đồng ý với Benjamin Constant rằng các cơ sở tinh thần và xã hội của tự do dựa trên sự bất bình đẳng – như nơi Monstesquieu – đã trở nên lỗi thời. Do đó, nơi Tocqueville, ta không thể bảo ông xem tự do là ưu tiên hơn bình đẳng. Ngược lại, nếu xem trọng bình đẳng hơn tự do cũng sẽ làm mất sự cân bằng giữa hai lý tưởng ấy, và sẽ dẫn đến sự khủng bố và áp bức.

- Thế nhưng, trong xã hội hiện đại, ta luôn chứng kiến sự tự do ngày càng bị đe dọa trầm trọng. Theo ông, sự đồng nhất giữa tự do và bình đẳng được J. J. Rousseau đề xướng trong “Khế ước xã hội” (Du Contrat social, 1745) chỉ có trong ý nghĩa trừu tượng của một lý tưởng xa vời. Ông đã chứng kiến biết bao hình thức bình đẳng mà không có tự do. Ông thấy các dân tộc hiện đại tha thiết với “sự bình đẳng trong tự do”, nhưng “họ không đạt được điều này, vì vẫn còn muốn sống trong sự nô lệ”. Tuy nhiên, Tocqueville nhận rõ rằng nguyên tắc bình đẳng và nguyên tắc tự do không phải là một sự đối lập không điều hòa được. Tuy chúng luôn ở trong một mối quan hệ căng thẳng, nhưng vẫn mở ra khả năng giải quyết.

Ông muốn “science politique” (khoa học chính trị) của mình góp phần bắt một nhịp cầu giữa hai lý tưởng ấy.

- Trước hết ông chia sẻ với Thomas Hobbes sự cần thiết của một môn “khoa học chính trị” mới mẻ. Nhưng, khác với Hobbes, khoa học này không dùng để chống lại sự vô chính phủ mà để ngăn ngừa các xu hướng chuyên chế trong xã hội hiện đại. “Làm cho tự do xuất hiện từ trong lòng xã hội dân chủ” là một vấn đề được đặt ra hoàn toàn mới mẻ: “tôi chẳng thấy đâu có được điều ấy cả” là kết luận của ông ở cuối tác phẩm. Phương pháp tiếp cận của ông, như đã nói, là phân biệt một cách cơ bản giữa trạng thái xã hội (*état social*) và hệ thống chính trị (*état politique*). Khoa học chính trị xoay quanh vấn đề phương thức quan hệ giữa hai lãnh vực này với nhau. Ông tán thành luận điểm của Guizot rằng “*état politique*” là biểu hiện và là chức năng của “*état social*”. (Về sau, ông dành cho “*état politique*” vai trò lớn hơn. Thay vì là *chức năng* của *état social*, ông xem cơ cấu chính trị là *động lực* của sự phát triển xã hội).

- Cũng giống như với khái niệm “bình đẳng”, ông không định nghĩa thật rõ về “tự do”. Có lẽ vì ông thấy khó “định nghĩa” chúng một cách chặt chẽ. Thay vào đó, một mặt, ông xem chúng như là các định đề luân lý tối hậu, và mặt khác, mô tả các biểu hiện tâm lý cụ thể của con người về chúng. Theo ông, trong thời hiện đại, cái “amour d’égalité” (lòng yêu

bình đẳng) lấn át cái “goût de liberté” (sở thích tự do). Cho nên, “khó mà làm cho người ta hiểu được tự do khi họ không hề cảm nhận về nó”, tức khi người ta thiếu cái “mentalité” (não trạng) tự do. Vì thế, giống như ông đã đặt “định chế” đứng sau tư duy, tình cảm và tập tục, ông cho rằng nền dân trị tự do chỉ đạt đến được khi luật pháp thấm nhuần một “tinh thần” nhất định, một “văn hóa chính trị sống động” nào đó, tương tự như cách đặt vấn đề của Montesquieu.

- Ông muốn tránh cả hai cách hiểu “cực đoan” về tự do: cách hiểu “quý tộc” viễn dẫn đến sự tồn tại của một quy phạm có trước, xác định sự tự do hành động của cá nhân một cách tiên nghiệm, lẫn cách hiểu “cấp tiến” chỉ chấp nhận sự giới hạn tự do ý chí bởi những điều kiện khách quan. Ông chủ trương một thứ tự do “ôn hòa, có chừng mực, được đức tin, tập tục và luật pháp củng cố”.

- Về mặt chính trị, khái niệm về tự do của Tocqueville muốn điều hòa giữa hai thái cực của Constant và Rousseau, hay nói cách khác, giữa hai quan niệm khác nhau về tự do theo cách phân biệt đã trở thành kinh điển của Isaiah Berlin: tự do *tiêu cực* (thoát khỏi một điều gì) và tự do *tích cực* (để làm một điều gì)<sup>[18]</sup>. Đó là sự đối lập giữa tự do cá nhân của thời hiện đại và tự do chính trị của thời cổ đại. Theo Tocqueville, tự do tiêu cực kiểu B. Constant, tự giới hạn ở hạnh phúc riêng tư và sự độc lập của

cá nhân được bảo đảm bởi định chế để thoát khỏi sự cưỡng chế của quyền lực nhà nước là không thể có được nếu không có khái niệm tích cực của việc tham dự về chính trị. Đồng thời, việc từ bỏ hạnh phúc cá nhân và các quyền tự vệ dựa theo định chế của Rousseau cũng không thỏa đáng. Tocqueville thấy rằng, trong xã hội hiện đại, tự do công dân của con người riêng tư được bổ sung bằng những tập tục và định chế của việc tham dự vào công việc chung. Sự tổng hợp giữa tự do cổ đại và tự do hiện đại vừa dựa trên Hiến pháp đảm bảo cho mỗi công dân quyền tự trị cá nhân và quyền mưu cầu hạnh phúc, vừa dựa vào các định chế tự quản từ cơ sở để có thể tham gia đầy đủ vào việc lập pháp, hành pháp và tư pháp. Theo ông, câu hỏi gay cấn giữa Constant và Rousseau là nên chọn nền dân trị trực tiếp hay dân trị đại diện dường như đã được trả lời phần nào trên thực tế ở nước Mỹ. “Con người dân chủ” hiện đại phải vừa là “bourgeois”, vừa là “citoyen”; sự tự do phải vừa là cá nhân vừa là chính trị; hệ thống phải vừa tự do, vừa dân chủ. Nơi Tocqueville vẫn còn phảng phất chút dư âm của người “hiệp sĩ quý tộc”: theo ông, người công dân “tự do không chỉ biết sống hợp pháp luật. Chỉ với lòng nhiệt huyết, hiến dâng, và, trong tình huống ngặt nghèo, sẵn sàng đấu tranh và hy sinh thân mình cho lý tưởng chính trị, “con người dân chủ” mới xứng đáng với một sự hiện hữu đích thực tự do.

- Ở các chương cuối của bộ sách, Tocqueville mới cụ thể hóa các đề nghị của mình từ những ý tưởng bàn bạc trước đó. Ở đây, ông tập trung vào việc xây dựng các định chế có tính chức năng để giới hạn quyền lực của nhà nước và bảo đảm sự tự do của cá nhân. Các đề nghị của ông thật ra không hoàn toàn mới mẻ, vì ít nhiều đã có trong Montesquieu và, thậm chí còn có thể gây hiểu lầm như là nỗ lực phục hồi một số giá trị “quý tộc” xưa cũ. Vượt qua định kiến ấy, ta thấy Tocqueville rất nghiêm chỉnh trong việc rút kinh nghiệm của quá khứ để đề xuất yêu cầu xây dựng “các quyền lực trung gian” (*pouvoir intermédiaire*) giữa nhà nước và nhân dân với “nhiều sự khôn ngoan, hiểu biết và năng lực”. Các quyền lực trung gian ấy không gì khác hơn là sức mạnh tổng hợp của *những hội đoàn, của báo chí và nền tư pháp*. Các định chế trung gian này là “thành trì” để bảo vệ việc tham gia của nhân dân vào công việc chung và là môi trường để rèn luyện tinh thần tự do cho công dân. Nói theo ngôn ngữ ngày nay, chúng góp phần vào việc gia tăng “vốn xã hội”, tức gia tăng lòng tin cậy và sức kết trong nội bộ nhân dân. Và vì lẽ trong quan niệm của Tocqueville, luật pháp và định chế cần đến tập tục làm nền tảng, nên nền dân trị cũng phải kế thừa các di sản tinh thần và luân lý còn hữu dụng của quá khứ, đó là: lòng yêu tự do, lòng quý trọng các giá trị tinh thần và biết đặt cái chung lên trên cái riêng tư. Nhưng, tất cả rồi cũng đều phải được đặt trên nguyên tắc tối thượng của thời hiện đại: sự bình đẳng. Ông kết luận bộ

sách: ... “sự bình đẳng có lẽ ít cao cả hơn, nhưng công chính hơn, và chính tính công chính này tạo nên sự lớn lao và đẹp đẽ của nó”.

Tất nhiên, sẽ thiếu sót nếu không nhắc đến hai đề nghị khác của ông: một đề nghị quan trọng về vai trò của tôn giáo như là “giêng mối” cho xã hội dân sự<sup>[19]</sup>, và một đề nghị khác khá lạc lõng và khó chấp nhận về việc phân chia còn sặc mùi “quý tộc” giữa *oikos* (*gia đình*) và *polis* (*cộng đồng*): gia đình dành cho phụ nữ để nam giới rảnh tay lo việc cộng đồng. Ông đang vi phạm nguyên tắc bình đẳng ở phần cụ thể nhất!

8. Thật khó phân loại và xếp hạng Tocqueville trong lịch sử các nhà tư tưởng chính trị. Ông tự nhận mình là một “libéral d'une espèce nouvelle” (nhà tự do kiểu mới) (xem *Toàn tập Beaumont*, V, 433). Tên gọi ấy ngụ ý những gì, thật khó lý giải. Về hạt nhân “tự do” trong tư tưởng của ông, ông không khác mấy với những J. Locke, Adam Smith, Benjamin Constant hay J. S. Mill. Nhưng, theo ông, ý chí cá nhân cũng phải tương hợp với lợi ích “đích thực” của quốc gia, trong chừng mực đó, ông lại tán thành Rousseau trong việc biến nhà “bourgeois” (tư sản) ích kỷ thành “citoyen” (công dân) hướng đến lợi ích chung. Một mặt, là nhà tự do, ông thừa nhận thuyết duy lý của phong trào Khai sáng, nhưng mặt khác lại không quá tin cậy vào lý tính con người, nhất là loại lý tính công cụ bắt chính trị và xã hội phải phục vụ cho kinh tế. Ông mong muốn rằng: lý

tính và bản năng, tin và biết, bình đẳng và tự do phải được kết hợp lại với nhau. Như vậy, nếu tóm tắt một cách thô thiển, có thể cho rằng mục tiêu của Tocqueville là: đặt quan niệm tự do của Montesquieu trên nền tảng dân chủ của Rousseau và bảo đảm an toàn cho mục tiêu ấy bằng sự hiền minh của Pascal<sup>[20]</sup>. Ông không có cao vọng như Hegel, Marx hay August Comte để khẳng định một sự vận động lịch sử sẽ hướng đến một trật tự nhất định trong tương lai. Viễn tượng của ông chỉ là nhận biết “sự thật khách quan” của thời hiện đại. Theo ông, ai nhầm mắt trước những sự thật do nền dân trị hiện nay tạo ra là “tụt hậu” về nhận thức. Tuy nhiên, việc hướng đến cái gì “khách quan” được ông giải thích bằng một khái niệm khá huyền hoặc: *sự thiên hữu* (*Providence*). Tuy nhiên, ông hiểu “thiên hữu” không phải là sự “giải thoát” hay “cứu chuộc” nhân loại theo nghĩa mạt thế luận (eschatologique), mà chỉ là sự hiện hữu của những sự thật lịch sử mà con người không thể từ khước, độc lập với quan điểm cá nhân mình. Do đó, khi ông gọi nền dân trị là “sản phẩm của thiên hữu”, ông chỉ muốn nói rằng xã hội hiện đại là một sự thật khách quan như thế, vượt ra khỏi bất kỳ sự lý giải chủ quan nào. Bạn ông, nhà kinh tế học Anh Nassau William có lẽ hiểu ông hơn cả: “Tocqueville xem nền dân trị như là một chủ nhân ông khiến người ta phải kính sợ; người ta có thể không yêu nó, nhưng phải biết vâng lời nó” (*Toàn tập Gallimard*, VI, 2, tr. 504 và tiếp).

Triết học lịch sử của Tocqueville phân biệt các lãnh vực nào con người có thể can thiệp và kiến tạo theo ý mình, và những lĩnh vực nào ta không thể dự đoán hết được mà chỉ có thể xem như là những “đại lượng khả biến” để định hướng cho mình. Nếu hiểu chữ “thiên hựu” như là “vận mệnh” của con người, ta có thể mượn câu sau đây của ông ở cuối tác phẩm để kết luận: “Thiên hựu [hay Vận mệnh] đã tạo ra loài người không phải hoàn toàn độc lập mà cũng không hoàn toàn nô lệ. Đúng ra, nó vẽ một vòng tròn định mệnh chung quanh mỗi con người khiến ta không thể nào trốn thoát được, nhưng, bên trong các ranh giới rộng rãi ấy, con người là đầy uy lực và tự do. Các dân tộc cũng thế”.

9. Việc “khó phân loại và xếp hạng” Tocqueville càng khiến cho quá trình đọc và thảo luận về ông thêm phong phú và phức tạp. Hầu như xu hướng nào cũng có thể tìm thấy nơi ông một người “đồng minh”. Các đời tổng thống Mỹ từ Eisenhower, Reagan cho đến Clinton luôn viện dẫn đến “ông người Pháp” (Frenchman) này, vì thấy ở Tocqueville một thần tượng mang lại “bộ mặt” cho nước Mỹ. Các tác giả bảo thủ ca tụng Tocqueville vì ông đã xem tôn giáo như là đối trọng luân lý cho chủ nghĩa đa nguyên hiện đại. Các nhà tự do chủ nghĩa khen Tocqueville vì đã cổ bảo vệ sự tự do trong điều kiện bình đẳng của xã hội. Các nhà cộng hòa tân-tự do thì nhận ra chính mình trong phê phán của Tocqueville đối với bộ máy quản

lý hiện đại. Cánh tả chính trị lại nhấn mạnh đến yếu tố tham gia của người công dân trong học thuyết dân chủ của Tocqueville. Tất nhiên, cũng không thiếu tiếng nói phê phán. Mạnh nhất là Jonathan Breyce trong “The Predictions of Hamilton and de Tocqueville” (1887) xem những phân tích của Tocqueville là hoàn toàn chủ quan và “nghiệp dư”, vì sự “đồng thuận phổ biến” (*consensus universalis*) được Tocqueville quan sát trong xã hội Mỹ từ lâu đã không còn nữa trước sự phân hóa giai cấp, văn hóa và làn sóng công nghiệp hóa và nhập cư ồ ạt. Mặc khác, với sự ra đời của “siêu cường” Mỹ, người dân Mỹ đã đủ tự tin và không cần đến sự “thừa nhận” từ bên ngoài nữa.

Tư tưởng của Tocqueville lại hồi sinh mạnh mẽ trong thời kỳ “New Deal” (Chính sách kinh tế-xã hội mới của Roosevelt năm 1932). Khởi đầu là nhờ G. W. Pierson tái dựng lại chuyến đi của Tocqueville (G. W. Pierson, *Tocqueville and Beaumont in America, New York 1938*). Quyển sách được đọc rộng rãi vì nhấn mạnh đến vị trí hầu như ngoại lệ của nước Mỹ và cả những khuyết điểm của nền dân trị. Tocqueville trở thành nhà tiên tri cho thời đại “quần chúng”, tiên báo đúng đắn những nguy cơ lẩn cơ hội của thời hiện đại, đồng thời như là “cha đẻ tinh thần” cho một nền dân trị “tự do và thịnh vượng” của Mỹ đổi lập lại cơn đau đớn khó khăn của Châu Âu! Ngoài ra, ngành “Hoa Kỳ học” (Americanistics) mới ra đời cũng

có thể khai thác vô vàn chi tiết phong phú về lịch sử, văn hóa và văn học từ tác phẩm của Tocqueville.

Nhưng, sự hồi sinh thực sự về Tocqueville diễn ra vào hai thập niên cuối thế kỷ 20 và kéo dài đến hiện nay chung quanh cuộc tranh luận về “chủ nghĩa cộng đồng” (communitarism). Cùng với Aristotle, Rousseau và Hegel, Tocqueville được tôn vinh như là “**spiritus rector**” (“người cha tinh thần”) của thuyết cộng đồng<sup>[21]</sup>, phê phán chủ nghĩa cá nhân và bộ máy hành chính phúc lợi, ủng hộ cho các lực lượng gắn kết xã hội trong nền dân trị. Tác phẩm nổi tiếng nhất của chủ nghĩa này là của Bellah mang nhan đề từ chính thuật ngữ của Tocqueville: “The habits of the heart” (Các tập quán của con tim)<sup>[22]</sup> và tự xem “một cách mặc nhiên và minh nhiên” như là sự “tiếp thu chi tiết và chủ giải về Tocqueville” (Sđd, tr. 349). Tác phẩm nổi tiếng khác là của Robert Putnam<sup>[23]</sup> đề ra khái niệm đang lừng danh hiện nay là “*vốn xã hội*” (*Social capital*), theo đó một nền dân trị vận hành tốt là nhờ vào “vốn xã hội” của những công dân, từ chức năng mang lại sự tin cậy và cố kết có ý nghĩa “sống còn” của những hội đoàn và sáng kiến công dân.

Nếu sự hồi sinh của Tocqueville trong thời kỳ “New Deal” (các thập niên 30-40 của thế kỷ XX) là nhằm để khắc phục các xung đột giai cấp thì ngày nay, nó lại giúp cho người ta cảm nhận sâu sắc hơn về sự bất đồng

thuận, sự dị biệt và tính hàm hồ, nước đôi của xã hội “hậu-dân chủ” trong một cách đọc “hậu-hiện đại” về Tocqueville để tìm cách “điều trị”<sup>[24]</sup>.

Ở Châu Âu, ảnh hưởng của Tocqueville cũng khá phong phú. Ông cung cấp tư tưởng chủ đạo cho “cuộc cải cách luật bầu cử” của Anh năm 1866/67 cũng như trong “Constituante” (Hiệp pháp) năm 1875 ở Pháp với chế độ lưỡng viện và sự cân bằng giữa hành pháp và tư pháp.

Về tư tưởng, như đã nói, ông gây ảnh hưởng quyết định lên J. S. Mill, và chính J. S. Mill tự nhận là người kế tục và có công truyền bá Tocqueville ở Anh. Trong thời chiến tranh lạnh, F. von Hayet cố biến Tocqueville thành đối thủ của Marx, nhưng chính Raymond Aron<sup>[25]</sup> đã bác lại khi cho rằng mối lo lớn của Tocqueville không phải là nhà nước nói chung mà là bộ máy hành chính phúc lợi “gia trưởng”. (Aron muốn hiểu Tocqueville như là nhà “tự do-bảo thủ” theo hướng Montesquieu để chống lại chủ trương tái-phân phối tài sản của Đảng xã hội Pháp đương thời!). Ở Đức, từ Nietzsche cho đến T. W. Adorno, J. Habermas, Tocqueville luôn là một nguồn tham khảo và gợi hứng cho việc phê phán xã hội và văn hóa. Tác giả nổi bật ở đây là Hannah Arendt<sup>[26]</sup>. Arendt nhìn thấy nơi Tocqueville các yếu tố tiền phong trong việc chống lại chủ nghĩa chuyên chế hiện đại, nhất là “chủ nghĩa chuyên chế mềm” và ủng hộ hành động chính trị tích cực của người công dân.

Trong bối cảnh xung đột ngấm ngầm hiện nay giữa “siêu cường” Mỹ và “Châu Âu già nua”, các hình ảnh khác nhau về nước Mỹ và về nền dân trị nói chung đang là đề tài nóng hổi và hấp dẫn được tổng kết trong công trình nổi tiếng của Claus Offe<sup>[27]</sup> nhân dịp kỷ niệm 200 năm ngày sinh của “Frenchman”, của ông “Nguyên Trường Tộ” đáng yêu này của nước Pháp.

Bùi Văn Nam Sơn

tháng 11. 2006

<sup>[1]</sup> A. d. Tocqueville: *Về nền dân trị ở Mỹ/De la Démocratie en Amérique*, 2 tập, tập I, Lời nói đầu, 1835, tr. 62 (nguyên bản tiếng Pháp, G. F. Flammarion, Paris, 1981). Chúng tôi theo cách dịch của dịch giả Phạm Toàn: - démocratie: nền dân trị; - démocratique: dân chủ.

<sup>[2]</sup> “Tất cả chúng ta bây giờ đều là theo phái Tocqueville cả!”. Nhan đề của đặc san về Tocqueville do *Journal of Democracy* ấn hành tháng 1.2000. Xem thêm: Harvcy C. Mansfield/Delbra Winthrop (chủ biên): *Alexis de Tocqueville: Democracy in America*; Lời dẫn nhập của nhóm chủ biên, Chicago 2002, tr. XVII và tiếp.

[<sup>3</sup>] Xem cuối tập I (và chính tình trạng giảm căng thẳng hiện nay giữa Nga-Mỹ cũng giúp cho người ta có thể đọc lại A. d. Tocqueville một cách thanh thản hơn).

[<sup>4</sup>] Xem Claude Lefort: *Die Frage der Demokratie/Vấn đề dân chủ*; trong Ulrich Rödel (chủ biên): *Automomie Gesellschaft und libertäre Demokratie/Xã hội tự trị và nền dân chủ tự do*, Frankfurt/M 1990, tr. 289 và tiếp.

[<sup>5</sup>] *Toàn tập* (Oeuvres complètes), Édition Gallimard, tập VI, 1, tr. 37.

[<sup>6</sup>] Sđd, tập III, 2, tr. 87.

[<sup>7</sup>] Xem Seymour Drescher: “*Tocqueville's two Democracies*”; trong *Journal of the History of Ideas*, 25, 1964, tr. 201-216 và Jean-Claude Lamberti: *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, Paris 1970.

[<sup>8</sup>] Xem: G. W. Pierson: *Le second voyage de Tocqueville en Amérique*, trong: *Livre du centenaire* 1960, tr. 71-85, dẫn theo K. Herb, O. Hidalgo: A. Tocqueville, Frankfurt, New York, 2005, tr. 44.

[<sup>9</sup>] Xem *Toàn tập* (bản Gallimard), VI, I, tr. 294.

[<sup>10</sup>] Xem: Bùi Văn Nam Sơn, “*Đọc lại “Bàn về Tự do” của John Stuart Mill*”, trong chuyên luận “Trong ngàn bóng gương, Tập kỷ yếu mừng GSTS Đặng Đình Áng 80 tuổi”, NXB Tri thức, 12.2006.

[<sup>11</sup>] Các ý kiến của Tocqueville về vấn đề nô lệ và chủng tộc ở Mỹ gần đây được bàn luận trở lại như một đề tài khoa học. Xem A. H. Nimtz, Jr: “Marx, Tocqueville, and Race in America”, *The “Absolute Democracy” or “Defiled Republic”*, Lanham 2003; H. Mitehell: *America after Tocqueville, Democracy against Difference*, Cambridge 2002.

[<sup>12</sup>] Trường hợp tương tự cũng xảy ra với Max Weber (1864-1920) khi người ta thấy ông đặc biệt nhấn mạnh đến vai trò của tư tưởng và tín ngưỡng (Thanh giáo, Tin lành) trong việc hình thành và phát triển chủ nghĩa tư bản. Để tránh ngộ nhận, chính Max Weber đã hơn một lần xác định cương lĩnh nghiên cứu của mình: “Chính những lợi ích (vật chất và tinh thần) - chứ không phải những ý tưởng - mới trực tiếp thống trị hành động của con người. Nhưng: “các hình ảnh về thế giới” do những “ý tưởng” tạo ra lại rất thường giữ vai trò như kẻ đặt đường ray để xác định con đường trên đó động lực của những lợi ích thúc đẩy hành động đi tới”. (Lời Tựa cho tập luận văn về Xã hội học tôn giáo năm 1920/21, Tuyển tập, ấn bản Kröner, tập 233, tr. 590).

[<sup>13</sup>] Xem: - Barbara Allen: “The Spiral of Silence and Institutional Design, Tocqueville’s Analysis of Public Opinion and Democracy” trong Polity, 24, 1991, tr. 243-267. Dẫn theo K. Herb, O. Hidelgo, Sđd và E. Noelle-

Neumann: “*Öffentliche Meinung*”/“*Công luận*”, Frankfurt/Berlin 1991, tr. 21, 124 và tiếp.

- Gustave LeBon: *Psychologie des foules/Tâm lý học đám đông*, Bản dịch của Nguyễn Xuân Khánh, NXB Tri thức, 2006.

[<sup>14</sup>] Xem Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Đạo đức Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản*, 1905/20. Ở trang 203, Max Weber cũng nói về sự tiêu vong của “con người toàn diện” kiểu Faust của Goethe trong tiến trình chuyên môn hóa và về sự “giả biệt một thời kỳ con người tròn đầy và đẹp đẽ” của quá khứ trong xã hội tư bản hiện đại (bản dịch của Nguyễn Nghị, Nguyễn Tùng, Trần Hữu Quang và Bùi Văn Nam Sơn, NXB Tri thức sắp xuất bản).

[<sup>15</sup>] Xem Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens/Sự suy tàn và cáo chung của đời sống công cộng*, Frankfurt/M 1983, tr. 379 và tiếp.

[<sup>16</sup>] Về khả năng khó diễn ra cách mạng xã hội trong chế độ dân chủ, xem thêm Seymour Drescher, “*Why Great Revolution Will Become Rare: Tocqueville’s Most Neglected Prognosis*”, trong *Journal of Modern History* 64/3, 1992, tr. 429-454.

[<sup>17</sup>] Xem Melvin Richter, *Tocqueville, Napoleon and Bonapartism*, 1980, tr. 110-145. Về chủ nghĩa Bonapart như là “con đường riêng” của nước Pháp

khi đi vào thời hiện đại, xem Frédéric Bluche, *Le bonapartisme*, Paris, 1981.

[<sup>18</sup>] Xem: - Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford 1959

- Karl Friedrich Berb, *Bürgerliche Freiheit, Politische Philosophie von Hobbes bis Constant/Tự do công dân, Triết học chính trị từ Hobbes đến Constant*, Freiburg/München 1999.

[<sup>19</sup>] Từ sự quan sát xã hội Mỹ, Tocqueville dành cho tôn giáo các *chức năng chính trị* về ba lĩnh vực sau đây:

- cỗ kết sự gắn bó xã hội
- vun bồi luân lý công dân
- chế ngự bớt các đam mê do sự bình đẳng gây ra.

Ông tỏ ra không tin tưởng lắm vào lý tưởng về “sự tự trị luân lý” của Kant. Theo ông, chỉ tuân theo các quy luật luân lý do chính lý tính của mình ban bố ra là đòi hỏi quá cao đối với người công dân bình thường! Bản thân ông không có tín ngưỡng, mà muốn có cũng không được (ông viết thư cho bạn là Corcelle một cách “tuyệt vọng”: “Nếu anh biết có cách gì để có được tín tâm tôn giáo thì, lạy Chúa, làm ơn cho tôi biết với!”. Toàn tập, Gallimard, XV, 2, tr. 29), nhưng ông vẫn thấy cần có một “nền tảng

tín ngưỡng” nào đó cho xã hội. Tuy nhiên, trong mọi trường hợp, phải dứt khoát tách biệt tôn giáo và nhà nước.

[<sup>20</sup>] Blaise Pascal (1623-1662) nổi tiếng với ý tưởng “đánh cuộc” (le pari pascalien) của lòng tin vào sự tồn tại của Thượng đế. Tocqueville: có đức tin tôn giáo thì “con người được nhiều nhất và mất ít nhất” (tập II, tr. 35); nôm na là: có Thượng đế thì càng tốt, không có cũng chẳng mất gì!

[<sup>21</sup>] Xem W. Reese-Schäfer, *Kommunitarismus/Chủ nghĩa “cộng đồng”*, Frankfurt/New York 2001.

[<sup>22</sup>] Xem R. Bellah, *Habits of the Heart, Individualism and Commitment in American life*, Berkeley 1985.

[<sup>23</sup>] Xem R. Putnam, *Bowling alone*, New York, 1995

[<sup>24</sup>] Xem Sheldon Wolin, *Tocqueville between two Worlds, The Making of a Political Life*, Princeton/Oxford 2001. (Lý giải Tocqueville trong bối cảnh xã hội Mỹ “hậu-dân chủ”).

[<sup>25</sup>] Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris 1967 (chương về Tocqueville trong tập I, nhấn mạnh đến sự gần gũi giữa Tocqueville và Montesquieu).

[<sup>26</sup>] Hannah Arendt, *Element und Ursprünge totaler Herrschaft, 1951/Các yếu tố và nguồn gốc của sự thống trị toàn diện*; và *Über die Revolution*,

1963/Về cách mạng. Xem thêm Margie Lloyd: *In Tocqueville's Shadow, Hannah Arend's liberal Republicanism*; trong The Review of Politics 57, 1995, tr. 31-58.

[<sup>27</sup>] Claus Offe, *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten/Tự nhìn ngắm từ xa*. Tocqueville, Weber và Adorno ở nước Mỹ; Frankfurt/M 2004.

Nguồn: Bùi Văn Nam Sơn. *Alexis de tocqueville và sự trầm tư về nền dân tri*.

Truy cập ngày 01.10.2016.

<[http://kyniem.easyvn.com/\\_easyweb/idt/tocbui/nhanvat/bvns8.php?username=tocbui&file=nhanvat/bvns8.php&id=&pass=0](http://kyniem.easyvn.com/_easyweb/idt/tocbui/nhanvat/bvns8.php?username=tocbui&file=nhanvat/bvns8.php&id=&pass=0)>

## BÀI MƯỜI BA

---

# TƯ TƯỞNG TRIẾT HỌC CỦA HAYEK

Tác giả: Nguyễn Anh Tuấn

Friedrich August Hayek (1899 - 1992) là nhà tư tưởng người Áo, một trong những người lãnh đạo thế hệ thứ 4 trường phái kinh tế học Áo nổi tiếng với chủ nghĩa tự do và đây cũng là đặc trưng của tư tưởng triết học Hayek. Với tư cách này, ông đã phê phán chủ nghĩa tập thể, coi đó là một biến thái của chủ nghĩa duy thực ngày xưa. Ông cho rằng, các khoa học xã hội cần tập trung nghiên cứu hành động có ý thức, chứ không phải những tư tưởng tư biện, hay những dự án được áp đặt từ bên ngoài. Chính vì thế, ông cũng phê phán cả chủ nghĩa xã hội hiện thực với đặc trưng là sự kế hoạch hóa tập trung hết thảy mọi lĩnh vực đời sống xã hội và chủ nghĩa quốc xã bôp nghẹt mọi tự do, cho dù tự do đó đã dựa trên sự kém hiểu biết. Ông luận chứng và tuyên truyền cho thấy chủ nghĩa tự do đích thực mà theo ông, đảm bảo tự do phải gắn với việc bảo vệ những người yếu thế, dễ bị tổn thương trong xã hội.

Friedrich August Hayek sinh tại Viên (Áo) vào năm 1899. Cuối chiến tranh thế giới lần thứ nhất, ông là sĩ quan pháo binh Áo chiến đấu tại vùng biên giới với Italia. Sau chiến tranh, ông nghiên cứu luật học và khoa học chính trị tại Viên. Sau khi tốt nghiệp khoa Luật vào năm 1923, ông tiếp tục học tập tại Đại học Tổng hợp Cônômbia Niu-oc (Hoa Kỳ), nghe U.Mitchela giảng về lịch sử tư tưởng kinh tế và tham gia vào các buổi thảo luận của J.Klark. Sau khi trở về Viên vào năm 1927, Hayek đã cùng với Mizes thành lập Viện Nghiên cứu Kinh tế của Áo. Sau đó hai năm (1929), khi mới xuất hiện khủng hoảng kinh tế toàn thế giới tư bản, ông đã cho xuất bản cuốn sách đầu tiên Giá cả và sản xuất, sau đó là cuốn Lý thuyết tiền tệ và lý thuyết thị trường.

Năm 1931, theo lời mời của Laion Rôbinson, Hayek đến Anh thuyết giảng loạt bài về Giá cả và sản xuất tại Trường Kinh tế Luân Đôn và bắt đầu cuộc sống tại đảo quốc này đến năm 1949. Trong khi chống lại J.M.Keinis, Hayek đã tìm và tìm thấy sự tương đồng với lập trường của mình trong tác phẩm của K.Popper - Lôgíc của phát minh khoa học. Ở Trường Kinh tế Luân Đôn, Popper đã thuyết giảng về Sự khốn cùng của chủ nghĩa lịch sử (mới được xuất bản bằng tiếng Việt với tên gọi Sự nghèo nàn của thuyết lịch sử luận). Giữa hai nhà khoa học này đã nảy nở tình bằng hữu kéo dài đến hết cuộc đời của mỗi người. (\*)

Trong tác phẩm Kinh tế và ý thức (1937), lần đầu tiên, Hayek đã đề ra tư tưởng phi tập trung hóa tri thức, phân phổi nó cho triệu triệu người. Ông còn phân tích sâu sắc cội nguồn xã hội của chủ nghĩa quốc xã trong tác phẩm nổi tiếng Đường về nô lệ (1944) – đã được xuất bản bằng tiếng Việt. Tập bút ký dưới tên gọi Sự lạm dụng lý tính của ông được xuất bản năm 1952 đã bóc trần niềm tin duy khoa học rằng, con người theo ước vọng riêng có thể tạo ra và làm thay đổi các thiết chế xã hội. Ông còn viết các công trình cũng rất thú vị và đáng quan tâm, như Sự sử dụng xã hội đối với tri thức (1945); Chủ nghĩa cá nhân chân thực và giả dối (1946); Chủ nghĩa cá nhân và trật tự kinh tế (1946). Mont Pelerin Society đã được thành lập nhờ những nỗ lực chung của Hayek, Mises, Milton Phridman và Popper.

Từ năm 1949, Hayek giảng dạy tại Đại học Tổng hợp Chicagô. Ba năm sau, ông cho xuất bản tác phẩm Trật tự thần kinh (1952), trong đó phân tích quan hệ giữa lý tính và bộ não. Tác phẩm Xã hội tự do (1960) của ông đã được giới khoa học nhất trí thừa nhận là một công trình kinh điển. Trở về châu Âu vào năm 1962, ông tiếp tục giảng dạy ở Đại học Tổng hợp Phreiburg. Trong những năm này, ông viết các tác phẩm Các bút ký về triết học, chính trị và kinh tế (1967); Những bút ký mới về triết học, chính trị và kinh tế (1978). Tác phẩm đáng kể hơn cả là Luật pháp,

lập pháp và tự do gồm ba tập: Các quy tắc và trật tự (1973); Ảo ảnh công bằng xã hội (1976); Chế độ chính trị của những người tự do (1979).

Năm 1974, Friedrich Hayek được trao tặng giải thưởng Nôben. Tác phẩm cuối cùng Sự quá tự tin tai hại. Những sai lầm của chủ nghĩa xã hội được ông viết vào năm 1988 – khi Cải tổ ở Liên Xô đang lâm vào bế tắc và ở nhiều nước xã hội chủ nghĩa Đông Âu bắt đầu có những dấu hiệu thay đổi chế độ. Ông cũng cố quan điểm tiến hóa luận của mình về sự phát triển xã hội bằng sự phân tích căn bản những sai lầm phương pháp luận của cái gọi là chủ nghĩa duy lý kiến thiết. Sau khi đã chứng kiến những thay đổi hết sức lớn lao trong suốt thế kỷ XX, ông đã qua đời vào ngày 23/3/1992 tại Phreiburg. Như vậy, mặc dù sinh ra ở Áo, nhưng chỉ có những năm thơ ấu và vài năm học đại học, Hayek sống ở Áo.

Là học trò của các nhà kinh tế học nổi tiếng người Áo, như Vizera và Mizes, Hayek xứng đáng là người kế tục tư tưởng tự do của họ và thực sự đã là một trong những nhà lãnh đạo thế hệ thứ tư trường phái kinh tế học Áo vốn nổi tiếng với chủ nghĩa tự do, như một đặc trưng của tư tưởng triết học Hayek.

## **1. Về hành động có ý thức với tư cách dữ kiện của khoa học xã hội**

Trong tác phẩm *Sự lạm dụng lý tính*, Hayek đã khảo sát những tư tưởng xô đẩy người ta đến hành động. Theo ông, cần phải phân biệt một cách thận trọng những suy đoán và ý kiến có nguyên nhân, trước hết là với những suy đoán và ý kiến tư biện do bị áp đặt từ bên ngoài. Các động cơ hay tư tưởng kiến thiết đã buộc người ta sản xuất, bán và mua hàng hóa. Có thể gọi những khái niệm được khái quát nên để hiểu những hiện tượng tập thể, như “xã hội”, “hệ thống kinh tế”, “chủ nghĩa tư bản”, “chủ nghĩa đế quốc” là những tư tưởng tư biện do áp đặt từ ngoài. Nhà khoa học cần phải đẩy xa không phải khởi những khái niệm trừu tượng, mà khởi những tư tưởng thôi thúc người ta hành động. Chính các niềm tin-hành động là những dữ kiện thực tế của các khoa học xã hội. Khác với nhà tâm lý học, nhà xã hội học không quan tâm đến những hành động có ý thức, chẳng hạn như, vì sao mà ai đó sản xuất hàng hóa xác định. Xã hội học cần phải hiểu những hành động không ý hướng, phức tạp hơn. Trong khi đó, với chủ nghĩa tập thể thì phương pháp luận là khảo sát tất cả thông qua lăng kính của các khái niệm, như giai cấp, xã hội, dân tộc, kinh tế, chủ nghĩa tư bản. Sai lầm của nó là ở chỗ, nó gọi là dữ kiện cái mà trên thực tế là lý thuyết, giả thuyết hay những định kiến được lan truyền. Chủ nghĩa tập thể là một trong những biến thể của chủ nghĩa duy thực ngây thơ; bởi lẽ, nó đã coi cái mà trên thực tế và về thực chất chỉ là những kết cấu xúc cảm là khách thể hiện thực. Tính phi phê phán của nó là ở thói

quen đi tìm sau các khái niệm khác nhau những khách thể dường như ẩn nấp sau chúng.

## **2. Sai lầm của chủ nghĩa kiến thiết**

Nên nhớ rằng, Bernard Mandevil (1670 - 1733), trong Bài ngũ ngôn về những con ong, đã cho rằng đôi khi từ những thói xấu của các cá nhân đầy nghịch lý lại sản sinh ra lợi ích xã hội, tức là những hành động có ý thức (những hành vi mang tính ý hướng) của họ lại mang đến những kết quả phi ý hướng đầy bất ngờ. Theo Hayek, phát hiện quan trọng đó đã chỉ ra mức độ nguy hiểm của những tranh giành giả hợp lý nhằm đưa ra những dự báo và những kế hoạch xã hội hoành tráng. Quan niệm coi con người vốn tự tạo ra các thiết chế xã hội nên cũng có khả năng thay đổi chúng theo ý thích của mình luôn ẩn chứa trong đó một sự quyền rũ gấn với sự đánh giá thấp sức mạnh của riêng mình. Chúng tôi cho rằng, trong xã hội có những quy luật mà con người không thể thay đổi được sự tác động của chúng, nhưng dựa vào chúng, con người có thể dần thay đổi các thiết chế xã hội.

Đúng là, các sự kiện xã hội luôn là sản phẩm hành động của con người. Tuy nhiên, cũng rất đúng là, các hành động đó còn xa mới luôn được sinh ra từ những dự án được lập ra một cách có ý thức. Chúng ta cần phải đồng

ý rằng, những người theo chủ thuyết Đêcác-tơ, cũng như các nhà Khai sáng và thực chứng đều là những nhà kiến thiết luận; và họ không chỉ sử dụng lý tính, mà còn nhiều khi lạm dụng nó. Hayek đã phê phán cả thầy mình là Gans Kenzen đã coi pháp quyền là “một kết cấu bất định nhằm phục vụ những mục đích hoàn toàn xác định”. Chủ nghĩa kiến thiết, giống như một thứ bệnh truyền nhiễm, đã làm thương tổn nhiều môn khoa học và các trào lưu tư tưởng, mà ví dụ rõ nhất trong số đó là chủ nghĩa xã hội.

Theo Hayek, nhiệm vụ chủ yếu của các khoa học xã hội là phân tích những hậu quả không ý thức được từ những hành vi tự giác của con người. Khi có những mục đích tự giác, và dự án rốt cuộc được thực hiện, thì không còn vấn đề gì cho khoa học nữa. Con người chỉ bị đặt trước những vấn đề khoa học nghiêm túc đòi hỏi phải giải quyết, khi xuất hiện kiểu trật tự (hoặc mất trật tự) mà không ai đạt tới nó một cách có ý thức.

### **3. Vì sao bất kỳ sự kế hoạch hóa tập trung nào cũng đều có khuyết tật**

Theo Hayek, ngay từ đầu, tư tưởng xã hội chủ nghĩa đã bị nhiễm nặng phong cách kiến thiết luận. Kế hoạch hóa là một trong những hệ quả rõ nhất của chủ nghĩa duy lý duy khoa học (cực đoan). Nhưng, liệu có thể

tính hết các tập hợp gần như vô hạn dữ kiện lý luận và thực tiễn, các bối cảnh thời điểm và địa điểm, khi vạch kế hoạch cho tương lai? Trong tác phẩm *Sự sử dụng mang tính xã hội của xã hội*, Hayek viết: “Người thợ máy, người chủ phương tiện giao thông, người bán hàng, nhân viên bất động sản, tất cả các chức năng của họ - đều dựa trên tri thức về những hoàn cảnh gắn liền với thời điểm đang biến mất, mà những người khác không hay biết gì về chúng”(1).

Rõ ràng là, để ra quyết định đúng đắn, tất yếu phải biết tình huống. Điều đó có nghĩa là, việc xác định những mục tiêu cuối cùng phải thuộc về người nắm được sự thay đổi của tình huống. Và, chỉ trong các điều kiện của nền kinh tế phi tập trung hóa, người ta mới có thể sử dụng tốt nhất những hiểu biết cụ thể của từng người trong số triệu triệu người. Chỉ có trong điều kiện tri thức phân tán, chứ không phải là tập trung, thì giá cả mới có thể phối hợp một cách hiện thực những nỗ lực của hàng triệu con người bị phân tán. Vì thế, giá cả đã và mãi sẽ còn là cơ chế thu nhận hiệu quả nhất nguồn thông tin đáng quan tâm: đòi hỏi loại sản phẩm nào, những nguyên liệu nào đã cạn kiệt, phương tiện sản xuất nào kinh tế nhất,...

Hơn thế nữa, nếu việc giải quyết vấn đề phụ thuộc vào sự sử dụng tốt nhất tri thức, thì điều đó có nghĩa là, chúng ta có thể thử phương thức

bất kỳ từ số vô hạn những phương thức tạo ra sản phẩm để chọn ra phương thức tốt nhất. Hayek nhấn mạnh, từ đó suy ra, chính cạnh tranh đã mở ra trong thế giới khoa học, sản xuất và kinh doanh con đường dẫn đến cái mới.

Bây giờ, chúng ta thấy rằng, tự do sinh ra từ sự vô học của chính chúng ta. Trong Xã hội tự do, Hayek viết: Tri thức phải được phân phối cho hàng triệu con người. Mỗi người chúng ta biết không nhiều, song việc giải quyết vấn đề lại đòi hỏi nhiều ý tưởng và sự kiểm tra có phê phán từng ý tưởng một. Do vậy, từng người tự do sử dụng những tri thức của mình, những năng lực sáng tạo và phê phán, và hãy chuẩn bị sẵn sàng phê phán và hợp tác với những người khác. “Tự do là cái tối cần thiết để dành chỗ cho cái không thấy và không dự báo được trước, chúng ta cần tự do, bởi chính từ nó mới sinh ra các khả năng đạt tới nhiều mục đích của chúng ta”(2).

#### **4. Ai nắm phương tiện, kẻ đó quyết định mục đích**

Tự do của chúng ta dựa trên sự thiếu tri thức. “Cho dù con người có biết hết mọi thứ, thì cũng chưa chắc đã nói được gì có lợi cho tự do”(3). Trên thực tế, đường về nô lệ rải đầy quả cây kiêu ngạo của lý tính – các kế hoạch, các nghị quyết, các ủy ban. Tuy nhiên, các nhà lãnh đạo - những

người xã hội chủ nghĩa không thường xuyên nhớ đến những câu ngạn ngữ dân gian, như những ý định tốt đẹp đều dẫn đến địa ngục. Họ không muốn tính đến dữ kiện, con người không phải là chủ nhân số phận của mình và không bao giờ có thể trở thành như vậy.

Các nhà xã hội chủ nghĩa cầm sở hữu tư nhân, chuyển giao mọi tư liệu sản xuất vào tay một số, thậm chí một người cầm quyền. Nhưng, như Hayek đã viết trong Đường về nô lệ, vì sự kiểm soát kinh tế không đơn giản là sự kiểm soát khu vực đời sống xã hội riêng rẽ. Đó là sự kiểm soát các phương tiện để đạt được tất cả các mục đích của chúng ta. Từ đó, Hayek kết luận: Mọi hình thức kiểm soát kinh tế luôn được lan tỏa như là quyền lực trên các mục đích. Viết cuốn sách này vào lúc chiến tranh thế giới lần thứ hai đang diễn ra ác liệt ở châu Âu, Hayek đã cùng lúc nhắm (đạt) tới ba mục đích: chống lại nền kinh tế tập trung quan liêu ở Liên Xô xã hội chủ nghĩa, nền kinh tế quân sự hóa cao độ ở nước Đức Hitler và biện minh cho chủ nghĩa tư bản tự do hóa Anh – Mỹ.

## 5. Chống lại việc pha trộn luật pháp với lập pháp

Vậy, liệu có thể bảo vệ tự do của con người được không? Hayek trả lời là có thể, nếu chúng ta chia tay thói kiêu ngạo kiến thiết luận và học lấy cách phân tách các chuẩn mực (luật pháp) trừu tượng với những mệnh

lệnh - chỉ huy đặc thù. Các luật pháp với tư cách những chuẩn mực trùu tượng ghi dấu những ranh giới mà trong đó, mỗi người chúng ta đều có một lĩnh vực tính tích cực tự do chắc chắn. Luật pháp với tư cách bộ quy tắc hành xử cũng giống như ngôn từ hay tiền tệ, xuất hiện một cách gián đoạn. Các quy tắc đó không được ai thiết kế, vì thế mà luật pháp như là sự chỉ huy không hướng đến các cá nhân, không biểu thị những mục đích cụ thể. Luật pháp được biết từ trước và được xác định cho tất cả, không trừ một ai. Các luật đều có tính chất phổ biến trùu tượng. Có thể dẫn ra làm ví dụ 3 quy luật của Hium: tính ổn định của sở hữu, sự chuyển giao các quyền theo thỏa ước cùng nhau và thực hiện không chậm chẽ thỏa thuận. Những mệnh lệnh đặc thù cấu thành tình trạng luật pháp đều có tính chất hành chính, được thông qua bởi đa số trong nghị viện và hướng đến thỏa mãn những lợi ích riêng.

Việc lấn lộn (hòa trộn) các luật với những thiết định lập pháp không đơn giản chỉ là sai lầm. Nói nào mà quyền lực của các nghị viên không bị giới hạn bằng bất kỳ cái gì và mỗi người hiểu công bằng xã hội theo cách của mình, thì tự do sẽ bị đe dọa. Hayek viết: “Phần lớn mọi người thay đổi luật pháp mà không có bất kỳ ý tưởng nào hơn. Từ luật pháp phổ quát, họ biến thành chuẩn mực tạm thời nhân danh công bằng xã hội nhằm phục vụ cho những lợi ích cá nhân! Công bằng xã hội biến thành

chiếc gậy cổ tích thần kỳ: Không ai biết công bằng là gì, ở đâu! Mọi nhóm đều cho mình cái quyền đòi ở chính phủ những đặc lợi riêng. Trong hiện thực, đằng sau ngôn từ “công bằng xã hội” cũng chỉ có những hạt giống hy vọng sự hào phóng của các nhà lập pháp làm lợi cho những nhóm nhất định được gieo vào ý thức các cử tri. Các nhà chính trị làm điều đó càng hữu ý khi sự phân phối đặc quyền càng tương ứng hơn với số phiếu bầu cho họ”(4).

Không ngạc nhiên là, niềm tin vào những lý tưởng dân chủ đang chết dần, chết mòn. Nên dân chủ thoái hóa thành chuyên chính của số đông và thành sự toàn quyền của những kẻ ban hành những mệnh lệnh ngày càng mới. Thế nhưng, “chủ quyền của luật pháp và chủ quyền của nghị viện vô biên vẫn còn mãi là những thứ không đội trời chung”. Để tuân thủ khoảng cách giữa trật tự gián đoạn của luật pháp với trật tự được xác lập bởi tình hình lập pháp, Hayek đề xuất tư tưởng về hai thể chế hiến pháp – hội lập pháp (bảo vệ tự do của các cá nhân, nó được phép thay đổi chỉ khi thật cần thiết phải có những chuẩn mực trừu tượng) và quyền lực hành pháp – nghị viện được dân chúng bầu lại theo chu kỳ.

## 6. Chủ nghĩa tự do và việc bảo vệ những người yếu thế

Những lập luận nêu trên về lôgic của thị trường và công bằng xã hội thật thú vị để biết Hayek đã suy tư gì về lập trường của nhà nước trong vấn đề an sinh xã hội đối với nhóm người yếu thế. Ông chống lại độc quyền nhà nước trong các lĩnh vực tài chính, trường học và giáo dục, phát thanh, truyền hình và bưu chính. Ông viết trong Luật pháp, lập pháp và tự do rằng, trong một xã hội phát triển, nhà nước cần phải sử dụng quyền lực để hỗ trợ cho những lĩnh vực và khu vực dịch vụ mà do những nguyên nhân khác nhau, không thể được đảm bảo bởi cơ chế thị trường: các đơn vị tiêu chuẩn, bản đồ, thống kê, kiểm soát chất lượng các hàng hóa và dịch vụ được cung cấp, đường xá...(5).

Các cơ quan nhà nước cần chú ý đến các phương tiện đảm bảo sự tôn trọng và thực thi pháp luật, quan hệ quốc tế, bảo vệ trước kẻ thù ngoại bang, đấu tranh với thiên tai và còn nhiều việc khác nữa. Đồng thời, không thể không ghi nhận tầm quan trọng đặc biệt trong nhận xét đó của Hayek - trong vùng mạo hiểm còn có vô số người mà sự cần thiết phải giúp đỡ họ mới chỉ được thừa nhận cách đây không lâu. Những bất hạnh của họ là kết quả của sự tan rã những mối liên hệ xã hội địa phương trong quá trình hình thành xã hội mở và năng động. Trẻ em, người già, người tàn tật, bệnh nhân, cô nhi, quả phụ do đặc tính dễ bị tổn thương của mình mà không thể vượt qua những điều kiện khắc nghiệt của thị trường.

Vì thế, nhà nước khi đã đạt tới một trình độ phồn vinh nhất định phải có trách nhiệm giúp đỡ họ.(4)

Xã hội có khả năng trợ giúp, một khi nó đủ giàu có, chứ không phải vì cơ chế thị trường đòi hỏi sự chỉnh trang lại. Đảm bảo đời sống tối thiểu xứng đáng cho tất cả và cho từng người ở mức mà thấp hơn nữa là không được phép – đó không chỉ là sự bảo vệ hợp pháp tuyệt đối nhằm chống lại sự mạo hiểm mà tất cả đều có thể rơi vào, mà còn là nhiệm vụ của toàn thể cộng đồng, nơi không ai được phép giải quyết những vấn đề của mình trên sự đau khổ, bất hạnh của nhóm người yếu thế và không được bảo vệ. Hayek khép lại tư tưởng của mình rằng, trên thực tế, hệ thống nào mà từ chối giải quyết nhiệm vụ bảo hiểm và an sinh xã hội thì sớm muộn gì, cũng sinh ra sự bất bình và phản ứng của dân cư, và những ai mà ngay từ đầu, đã tận hưởng những phúc lợi chung thì khi bệnh tật hay già yếu, tất sẽ rơi vào cảnh bần hàn, trắng tay.

Cùng với đó, Hayek viết rằng, “chủ nghĩa xã hội đã tập nhiễm cho nhiều người một thói quen là có thể đưa ra các quyền không phụ thuộc vào vai trò của mình, cũng như sự tham gia của mình vào việc duy trì hệ thống. Về bản chất, những người xã hội chủ nghĩa, nếu liếc nhìn từ giác độ các chuẩn mực đạo đức, đã tạo ra trật tự văn minh mở rộng, đã kích thích người ta vi phạm pháp luật.

Những người luôn yêu sách theo cái cớ về “sự tha hóa” của mình với cái mà hẳn là họ cũng không có hình dung đúng đắn là gì, những người thích sống như những kẻ đói khát, lười biếng và sống nhờ thành quả của quá trình mà họ không cách nào góp sức - đó là những kẻ đích thực về phe với lời kêu gọi của Russo quay trở về với thiên nhiên. Họ tuyên bố nguồn gốc chủ yếu của cái ác là những thiết chế đã làm cho sự hình thành trật tự tương tác con người thành có thể.

Tôi không nghi ngờ gì về quyền của con người bất kỳ tự nguyện rời bỏ nền văn minh. Nhưng, những người đó “có quyền” gì chứ? Chúng ta có cần phải tài trợ cho sự ẩn dật của họ hay không? Không ai có đủ cơ sở để đòi được không tuân thủ những quy tắc vốn đã là chỗ dựa cho nền văn minh. Chúng ta có thể giúp đỡ những người yếu thế và không mạnh mẽ, trẻ em và người già, nhưng với một điều kiện: những người trưởng thành có lý trí cần phải tuân thủ kỷ luật phi cá tính – cái vốn mang lại cho chúng ta khả năng như thế.

Hoàn toàn là không đúng, khi cho những sai lầm như thế là cổ hũu ở giới trẻ. Trẻ em được sinh ra bởi những người cha – những trí tuệ điển hình tuyên truyền từ các bộ môn tâm lý học và xã hội học giáo dục (vốn đào tạo ra chúng), - mà những tuyên truyền đó là những bản sao nhạt nhòa từ các học thuyết của Russo và Mác, Freud và Kenis – những học

thuyết đã thấm thấu qua trí tuệ những người có lòng mong muốn dài rộng hơn nhiều so với sự hiểu biết”(6).

Nhìn lại diễn biến chính trị thế giới vài thập kỷ gần đây có thể thấy, những môn đồ hiện tại của chủ nghĩa tự do cổ điển thường đưa ra luận điểm bảo vệ nhà nước tối thiểu (minimal government) dựa trên một nền tảng đạo đức tối thiểu. Ví dụ, tính hợp lý của chính phủ tối thiểu được chứng minh thông qua sự thịnh vượng mà các nền kinh tế đạt được khi không bị chính phủ can thiệp. Lập luận này xuất phát từ ý tưởng của Adam Smith và phần nào cũng được thể hiện trong quan điểm của Hayek. Tuy nhiên, khác với họ, về cơ bản, Hayek lại có khuynh hướng cho rằng, chủ nghĩa tự do chính trị dựa trên chủ nghĩa bảo thủ về văn hóa. Do vậy, chủ nghĩa tự do của Hayek thường thiên về bảo vệ nhà nước tối thiểu bằng cách chỉ ra tính chất xấu xa của bộ máy nhà nước trong việc cưỡng bức và sự tương phản rõ rệt của những tác động tiêu cực, nếu chỉ sử dụng đòn áp và sức mạnh bạo lực. Từ đó, ông đã luận chứng và tuyên truyền mạnh mẽ cho những tác động tích cực từ sự hợp tác tự nguyện.

## **Chú thích**

(\*) Phó giáo sư, tiến sĩ, Khoa Triết học, Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Hà Nội.

- (1) Dẫn theo: G.Reale./D.Antiseri. Triết học phương Tây từ cội nguồn đến ngày nay (gồm 4 tập), t.4. Nxb Petropolic, Xanh Peterburg, 1997, tr.609 (tiếng Nga).
- (2) Dẫn theo: G.Reale./D.Antiseri. Sđd., tr.610.
- (3) Dẫn theo: G.Reale./D.Antiseri. Sđd., tr.610.
- (4) Dẫn theo: G.Reale./D.Antiseri. Sđd., tr.611.
- (5) Dẫn theo: G.Reale./D.Antiseri. Sđd., tr.612.
- (6) F.A.Hayek. Sự quá tự tin tai hại. Nxb Tin tức, Mátxcova, 1992, tr.259 – 260 (tiếng Nga).

Nguồn: Nguyễn Anh Tuấn. *Tư tưởng triết học của Hayek*. Truy cập ngày 01.10.2016.

<<http://vientriethoc.vass.gov.vn>>

## BÀI MƯỜI BỐN

---

### TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ CỦA KARL POPPER

Tác giả: William Gorton

Dịch giả: Minh Anh

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

Khi so sánh với các triết gia khác, Karl Popper (1902-1994) đặc biệt nổi bật nhờ những đóng góp cho triết học khoa học và nhận thức luận. Hầu hết các tác phẩm được công bố của ông giải quyết các vấn đề triết học trong khoa học tự nhiên, đặc biệt là vật lý học; và chính Popper cũng thừa nhận là, mối quan tâm chính của ông là tự nhiên chứ không phải chính trị. Tuy nhiên, tư tưởng chính trị của ông chắc chắn có một ảnh hưởng vĩ đại không kém so với triết học khoa học của ông. Điều này chắc chắn đúng bên ngoài thế giới hàn lâm. Đối với công chúng có học, Popper rất nổi tiếng vì những phê phán đối với chủ nghĩa toàn trị và sự bảo vệ của ông đối với sự tự do, chủ nghĩa cá nhân, nền dân chủ và một “xã hội mở”. Tư tưởng chính trị của ông đứng về phía chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa nhân văn thời Khai sáng. Ông là một đối thủ ngoan cường của

chủ nghĩa toàn trị, chủ nghĩa quốc gia, chủ nghĩa phát xít, chủ nghĩa lăng mạn, chủ nghĩa tập thể, và các dạng tư tưởng phản động, phản duy lý khác.

Sự bác bỏ của Popper đối với những tư tưởng này bắt nguồn từ sự phê phán của ông đối với các niềm tin triết học dùng làm nền tảng cho chúng, đặc biệt là cách hiểu không đúng về phương pháp khoa học. Cách tiếp cận này mang đến cho tư tưởng chính trị của Popper sự độc đáo và mới mẻ - và cả những tranh cãi, như ông cho rằng gốc rễ của chủ nghĩa toàn trị nằm trong tư tưởng của một số triết gia Phương tây được kính trọng nhất, bao gồm các triết gia cổ đại cũng như hiện đại. Sự bảo vệ của ông đối với nền dân chủ tự do bắt nguồn chủ yếu từ quan điểm của ông về phương pháp khoa học và sự áp dụng của nó cho chính trị, lịch sử và khoa học xã hội. Thực vậy, các tác phẩm chính trị quan trọng nhất của ông như – *Sự nghèo nàn của chủ nghĩa lịch sử* (1944) và *Xã hội mở và những kẻ thù của nó* (1945) – có một tầm nhìn thống nhất về khoa học và chính trị. Như sẽ được giải thích ở bên dưới, con người và các thiết chế của xã hội mở mà Popper mừng tượng sẽ thấm nhuần với một tinh thần phê phán giống như trong khoa học tự nhiên, một thái độ mà Popper gọi là *chủ nghĩa duy lý phê phán*. Sự cởi mở cho sự phân tích và tra vấn được hi vọng sẽ đầy

sự tiến bộ chính trị và xã hội cũng như cung cấp một bối cảnh chính trị mà ở đó cho phép khoa học phát triển thịnh vượng.

## Nội dung

1. Phê phán xã hội đóng
  - a. Xã hội mở chống lại xã hội đóng
  - b. Thuyết toàn thể, Thuyết bản chất và Chủ nghĩa lịch sử
  - c. Hegel, Marx và Chủ nghĩa lịch sử hiện đại
  - d. Công nghệ xã hội không tưởng
2. Tự do, Dân chủ và Xã hội mở
  - a. Nền dân chủ tối thiểu
  - b. Công nghệ xã hội từng phần
  - c. Thuyết công lợi tiêu cực
  - d. Nhà tự do, Nhà bảo thủ hay Nhà dân chủ xã hội?

### 1. Phê phán xã hội đóng

Mục đích trung tâm trong *Xã hội mở và những kẻ thù của nó* cũng như *Sự nghèo nàn của chủ nghĩa lịch sử* là đi giải thích nguồn gốc và bản chất của chủ nghĩa toàn trị. Cụ thể là, với sự vươn lên của chủ nghĩa phát xít, bao

gồm cả ở nước Áo quê hương ông, và theo sau đó là Chiến tranh thế giới thứ hai đã thúc đẩy Popper bắt đầu viết hai tác phẩm này vào cuối những năm 1930 và đầu 1940 khi ông đang giảng dạy tại New Zealand. Ông miêu tả các tác phẩm này là một “nỗ lực chiến đấu” của ông.

Các luận điểm trong hai tác phẩm có nhiều sự trùng lặp. Tuy nhiên có một sự khác biệt quan trọng. *Sự nghèo nàn của thuyết chủ nghĩa lịch sử* chủ yếu quan tâm đến phương pháp luận của các khoa học xã hội, và cụ thể là, làm thế nào một ý tưởng không hoàn chỉnh, được Popper đặt tên cho là “chủ nghĩa lịch sử”, lại dẫn các nhà lịch sử và các nhà khoa học xã hội chêch khỏi con đường đúng đắn về mặt phương pháp luận, đồng thời phục vụ như một sự trợ giúp cho sự chuyên chế. *Xã hội mở*, một tác phẩm dài hơn, và theo Popper, là một tác phẩm quan trọng hơn, bao gồm một sự thảo luận sâu sắc về chủ nghĩa lịch sử và phương pháp luận của các khoa học xã hội. Tuy nhiên nó cũng nổi bật như là một nghiên cứu về các nguồn gốc tâm lý và lịch sử của chủ nghĩa toàn trị, chủ nghĩa mà ông đặt ở trung tâm của một tập hợp các tư tưởng hấp dẫn nhưng sai lầm. Các tư tưởng này, bên cạnh chủ nghĩa lịch sử, còn có “thuyết toàn thể” và “thuyết bản chất” như ông gọi chúng. Khi kết hợp với nhau, chúng tạo thành nền tảng triết lý cho điều mà Popper gọi là “xã hội đóng”. “Xã hội đóng” là thứ đã dẫn đến chủ nghĩa toàn trị.

### **a. Xã hội mở chống lại xã hội đóng**

Theo Popper, chủ nghĩa toàn trị không phải chỉ có trong thế kỉ 20. Mà đúng hơn, nó “thuộc về một truyền thống cũng cổ xưa như chính nền văn minh của chúng ta”. Trong *Xã hội mở*, sự truy tìm của Popper đối với gốc rễ của chủ nghĩa toàn trị đưa ông trở về với Hi lạp cổ đại. Ở đó ông phát hiện ra sự xuất hiện của điều mà ông gọi là “xã hội mở” đầu tiên, đó chính là nền dân chủ của Athens ở thế kỉ thứ 5 trước công nguyên. Ông cho rằng, người Athen là những người đầu tiên đòi hỏi các giá trị, niềm tin, thiết chế và truyền thống của mình phải chịu một sự khảo sát phê phán, và Socrates và đời sống chính trị dân chủ của thành bang chính là điển hình cho thái độ mới này. Nhưng các lượng lương phản động cảm thấy khó chịu với sự bất ổn định và sự thay đổi nhanh chóng mà một xã hội mở tạo ra (Socrates bị kết tội làm suy đồi thanh niên và giới thiệu các vị thần mới). Họ tìm cách ngăn cản sự phát triển và đưa Athens trở về với một xã hội với hệ thống giai cấp cứng nhắc, tuân thủ theo truyền thống bộ tộc, và bảo vệ một cách không suy xét đối với thẩm quyền và truyền thống – một “xã hội đóng”. Sự quay trở lại với chủ nghĩa bộ lạc này được thúc đẩy bởi một sự lo lắng sâu rộng mà Popper gọi là “sự căng thẳng của văn minh”. Tính trật tự và hữu cơ của các xã hội đóng giúp thỏa mãn một

nhu cầu sâu sắc của con người đó là trật tự và một đời sống chung được chia sẻ. Trái lại, chủ nghĩa cá nhân, sự tự do và trách nhiệm cá nhân mà một xã hội mở tất yếu mang lại gây ra các cảm giác biệt lập và lo âu, và sự lo âu này, theo Popper, chắc chắn phải phát sinh khi chúng ta thụ hưởng các lợi ích to lớn của đời sống trong một xã hội mở: tự do, tiến bộ xã hội, tăng tiến tri thức, và tăng cường hợp tác. “Đó là cái giá mà chúng ta phải trả để trở nên văn minh”.

Popper buộc tội rằng chính Plato là người bảo vệ hàng đầu về mặt triết lý đối với một xã hội đóng, và trong quá trình đó đã trải ra các nền tảng cho chủ nghĩa toàn trị. Phản bội tính cách cởi mở và phê phán của thầy mình là Socrates, thông qua tác phẩm *Cộng hòa*, Plato đã phát minh ra một hệ thống phức tạp trong đó bóp nghẹt mọi sự thay đổi chính trị và xã hội, đồng thời biến triết học thành một công cụ để củng cố uy quyền chứ không phải để thách thức uy quyền. Hệ thống này cũng làm đảo ngược trào lưu của chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa quân bình đã xuất hiện trong nền dân chủ Athen, thiết lập một hệ thống tôn ti trật tự mà sự tự do và các quyền của cá nhân bị hi sinh cho các nhu cầu tập thể.

Popper nhận xét rằng cái nhìn không tưởng của Plato trong tác phẩm *Cộng hòa* một phần được truyền cảm hứng từ Sparta, kẻ thù của Athen trong cuộc chiến Peloponnesian, mà theo Popper, là một điển hình

của xã hội đóng. Xã hội Sparta hầu như chỉ tập trung vào hai mục tiêu: ổn định bên trong và khả năng quân sự. Để đạt được hai mục tiêu này, tổ chức của Sparta tìm cách tạo ra một xã hội chiến binh, giống như tổ chức của ong, vốn luôn luôn ưu tiên cho nhu cầu tập thể trên nhu cầu cá nhân và đòi hỏi một sự kiểm soát toàn bộ các công dân của nó. Điều này bao gồm thuyết ưu sinh cổ xưa, trong đó những đứa trẻ mới sinh ra mà không đủ sức mạnh sẽ bị ném vào giếng nước. Đàn ông Sparta phải đủ sức khỏe quy định để đảm bảo cho một đời sống xuất sắc, vì vậy họ bị tách khỏi gia đình khi còn trẻ, và được giáo dục chủ yếu theo kiểu quân đội. Sự giáo dục như vậy tạo ra các chiến binh đáng sợ, những người không sợ đau đớn, phục tùng quyền lực, và trung thành vô điều kiện với thành bang. Chiến đấu cho thành bang là danh dự duy nhất được thừa nhận đối với các công dân nam, trong khi các công việc cực nhọc thấp kém như trồng trọt là số phận được dành riêng cho các bộ tộc nô lệ của Hilap, và các nô lệ khác. Sự kiểm duyệt tuyệt đối áp đặt lên các công dân, cũng như luật pháp giới hạn nghiêm ngặt sự tiếp xúc với người nước ngoài. Dưới hệ thống này, Sparta trở thành thế lực quân sự chi phối trong xã hội Hilap cổ, nhưng không ngạc nhiên khi nó không có đóng góp quan trọng gì về khoa học và nghệ thuật. Popper miêu tả Sparta như là một “bộ lạc bắt giữ” tìm cách cản trở “sự quân bình, dân chủ, và các ý thức hệ cá nhân” xuất

hiện ở Athen. Ông nói rằng không phải ngẫu nhiên khi những kẻ phát xít và những kẻ toàn trị ngày nay cũng được truyền cảm hứng từ Sparta.

### **b. Thuyết toàn thể, Thuyết bản chất, Chủ nghĩa lịch sử**

Popper chỉ ra ba giả định triết học sâu sắc làm cơ sở cho sự bảo vệ của Plato đối với xã hội đóng, và cũng là cơ sở bảo vệ sau đó đối với xã hội đóng trong hai thiên niên kỷ kế tiếp. Những ý tưởng này là *thuyết toàn thể*, *thuyết bản chất*, và *chủ nghĩa lịch sử*.

Thuyết toàn thể được định nghĩa theo quan điểm sau: để hiểu đầy đủ về dạng thực thể nào đó đòi hỏi phải hiểu chúng như là một toàn thể. Điều này thường được cho là đúng đối với các hệ thống sinh học và xã hội, chẳng hạn, một tổ chức hữu cơ, một hệ sinh thái, một nền kinh tế, hay một nền văn hóa. Hệ quả theo sau từ quan điểm này là những thực thể như vậy có các tính chất mà không thể giảm trừ cho các bộ phận cấu thành thực thể. Chẳng hạn, một số triết gia cho rằng ý thức con người là một hiện tượng mà các tính chất của nó không thể chỉ được giải thích bằng các tính chất của các thành phần vật chất (tế bào thần kinh, chất dẫn truyền thần kinh...) cấu thành não người. Tương tự, những người ủng hộ cách tiếp cận toàn thể để nghiên cứu xã hội cho rằng thực thể xã hội không thể giảm trừ tới các tính chất của các cá nhân cấu thành xã hội.

Nghĩa là, họ bác bỏ *chủ nghĩa các nhân phương pháp luận* và ủng hộ *chủ nghĩa toàn thể phương pháp luận*, như lời Popper.

Theo Popper, thuyết toàn thể của Plato được phản ánh trong quan điểm của ông cho rằng thành bang – thành bang Hilap – có một địa vị ưu tiên, và theo một nghĩa nào đó, là có tính hiện thực hơn so với các cá nhân cư ngụ trong nó. Với Plato, “chỉ một toàn thể ổn định, vĩnh cửu là thực tồn, chứ không phải các cá nhân ngắn ngủi”. Quan điểm này một lần nữa hàm ý là thành bang có các nhu cầu thực quan trọng hơn nhu cầu của các cá nhân và do đó mang lại nguồn gốc của chủ nghĩa tập thể đạo đức của Plato. Theo Popper, Plato tin rằng một xã hội công bằng đòi hỏi cá nhân phải hi sinh nhu cầu của mình cho lợi ích của nhà nước. Ông viết “công bằng đối với Plato không là gì khác ngoài sức mạnh, thống nhất và ổn định của cơ thể tập thể”. Theo Popper, điều này là một mối đe dọa nghiêm trọng. Ông nói, trong thực tế, quan điểm cho rằng nhu cầu của một thực thể tập thể - ví dụ như, thành phố, quốc gia, xã hội, hay chủng tộc là có trước và có địa vị cao hơn so với nhu cầu của các cá nhân sống thực là một nguyên lý đạo đức trung tâm của tất cả các hệ thống toàn trị, dù là cổ đại hay hiện đại. Chẳng hạn, Quốc xã nhấn mạnh các nhu cầu của chủng tộc Arian để bảo chữa cho các chính sách tàn bạo của họ, trong khi những người cộng sản ở Liên Xô nói về các mục đích và lợi ích giai cấp

như là một động cơ của lịch sử mà cá nhân phải phục tùng. Các nhu cầu của chủng tộc hay giai cấp có địa vị cao hơn các nhu cầu cá nhân. Trái lại, Popper cho rằng, các thành viên của một xã hội mở xem nhà nước và các thiết chế xã hội khác được con người thiết kế, chịu sự thẩm tra một cách phê phán, và luôn luôn phục vụ lợi ích của cá nhân – và không bao giờ ngược lại. Sự công bằng thực sự đòi hỏi sự đối xử bình đẳng giữa các cá nhân hơn là quan điểm hữu cơ của Plato trong đó công bằng được định nghĩa như là một nhà nước chức năng tốt.

Tương tự như vậy, điều khiến Plato ủng hộ một xã hội đóng là một học thuyết mà Popper gọi là “thuyết bản chất”. Gắn liền với thuyết này là yêu sách cho rằng “nhiệm vụ của nhận thức hay “khoa học” là khám phá và miêu tả bản chất thực sự của sự vật, tức là thực tại hay bản thể ẩn giấu của chúng”. Và lý thuyết của Plato về các Mô thức là điển hình cho cách tiếp cận này. Theo Plato, để hiểu về bất cứ sự vật nào – ví dụ, cái giường, hình tam giác, con người, hay thành bang – đòi hỏi phải hiểu về cái mà Plato gọi là các Mô thức. Các Mô thức là vĩnh cửu, bất biến, và là các mẫu hình hoàn hảo của các sự vật hữu hình trong thế giới của chúng ta. Để hiểu được các Mô thức, Plato tin là, phải có một sự khảo sát duy lý về bản chất của nó. Một sự hiểu như vậy có thể đạt được thông qua sự trực giác hơn là thông qua nghiên cứu kinh nghiệm. Chẳng hạn, trực giác toán học cung

cấp con đường để hiểu bản chất thực sự của hình tam giác – hay, Mô thức của nó – trái với nỗ lực để hiểu bản chất của tam giác thông qua đo đạc, so sánh với các tam giác thực sự tìm thấy trong thế giới của chúng ta.

Dù các Mô thức là vĩnh cửu và bất biến, tuy nhiên Plato cho rằng các bản sao không hoàn hảo của chúng mà chúng ta gặp trong thế giới khả giác chắc chắn sẽ suy tàn theo thời gian. Plato mở rộng lý thuyết này sang các vấn đề chính trị. Theo Popper, trong thực tế, xu hướng đi đến suy tàn là một vấn đề chính trị trung tâm mà triết lý của Plato tìm cách truất trị. Vì con người và các thiết chế mà họ tạo ra có xu hướng đi đến tàn tạ theo thời gian. Nên đối với Plato, điều này bao gồm cho các thành bang, mà ông tin là một bản sao không hoàn hảo của Mô thức thành bang. Quan điểm này về thành bang tạo ra một khoa học chính trị đặc biệt. Trước tiên, đòi hỏi phải hiểu về bản chất đúng đắn và tốt nhất của thành bang, nghĩa là, Mô thức của nó. Thứ hai, để xác định cách ngăn cản sự suy tàn của thành bang khỏi bản chất lý tưởng của nó, nghiên cứu về chính trị phải tìm cách khám phá ra các quy luật hay các nguyên tắc mà quản lý xu hướng suy tàn tự nhiên của thành bang và vì vậy kết thúc sự suy tàn của nó. Do đó lý thuyết của Plato dẫn ông đi tìm kiếm một lý thuyết về sự biến đổi của lịch sử - một lý thuyết làm cho có thể hiểu được dòng chảy

liên tục của thế giới chúng ta. Nghĩa là, thuyết bản chất của Plato dẫn ông đi đến điều mà Popper gọi là “chủ nghĩa lịch sử”.

Chủ nghĩa lịch sử là quan điểm cho rằng lịch sử bị chi phối bởi các quy luật lịch sử, và ngoài ra, lịch sử còn có một hướng tất yếu và một điểm kết thúc. Nếu điều này là đúng, thì những người theo chủ nghĩa lịch sử tin rằng mục đích của triết học – và sau đó, là của lịch sử và các khoa học xã hội – là phải đi dự đoán tiến trình tương lai của xã hội thông qua việc khám phá ra các quy luật hay các nguyên tắc chi phối lịch sử. Popper nói rằng, chủ nghĩa lịch sử là một thế giới quan cổ xưa xuất hiện trước thế kỉ thứ 5 trước công nguyên ở Athen. Quan điểm về chủ nghĩa lịch sử của người Hy lạp thời điểm đó là sự phát triển của thành bang vốn dĩ và nhất thiết tuân theo chu kỳ: thời kỳ vàng son theo sau bởi sự suy tàn và sụp đổ không thể tránh được, và một lần nữa làm nền tảng cho sự tái sinh một thời kỳ vàng son mới. Trong cách nhìn của Plato về “luật suy tàn” này, thành bang lý tưởng suy đồi thành nhà nước quân sự, nhà nước quân sự thành chính thể đầu sỏ, chính thể đầu sỏ thành dân chủ và sau đó, cuối cùng dân chủ thành độc tài. Nhưng Plato không chỉ đơn thuần miêu tả sự suy đồi dần dần của thành bang; ông đề nghị một sự giải thích triết học cho nó, và điều này dựa vào lý thuyết về các Mô thức của ông, và do đó là thuyết bản chất. Đi xa hơn nữa, Plato tìm cách cung cấp một cách ngăn

cản xu hướng suy tàn tự nhiên này. Popper cho rằng, đây là một mục tiêu sâu xa của xã hội không tưởng được phát triển trong tác phẩm Cộng hòa – một xã hội đóng hứa hẹn mới mẻ như là giải pháp cho xu hướng tự nhiên hướng đến sự suy tàn về chính trị và đạo đức này. Đó là một xã hội với hệ thống đẳng cấp và tôn ti trật tự do các triết gia cai trị, những người có tri thức về các mô thức, để ngăn chặn sự suy tàn cũng như đảm bảo cho người cai trị không bị hủ hóa. Nền dân chủ bừa bãi của Athen sẽ được thay thế bằng một xã hội ổn định và bất biến. Plato thấy điều này là công bằng, nhưng Popper cho rằng nó mang tất cả đặc điểm của chủ nghĩa toàn trị, bao gồm hệ thống đẳng cấp khắt khe, sự kiểm duyệt, chủ nghĩa tập thể, kế hoạch hóa trung ương – tất cả những điều này sẽ được củng cố thông qua tuyên truyền và lừa dối, hoặc như Plato gọi chúng, “lời nói dối cao quý”.

Sự nghi ngờ sâu sắc của Plato về dân chủ chắc chắn một phần bắt nguồn từ kinh nghiệm của ông. Khi còn là một chàng trai trẻ ông thấy các công dân của Athen, do ảnh hưởng của những kẻ mị dân, ủng hộ cho những chiến dịch quân sự không khôn ngoan mà cuối cùng dẫn đến sự chiến thắng của Sparta vào năm 404 trước công nguyên. Khi dân chủ được tái lập theo sau sự rời đi của những người Sparta năm 403 trước công nguyên, ông chứng kiến cuộc bỏ phiếu của người dân Athen để hành

quyết người công dân khôn ngoan nhất của họ, Socrates. Popper khi còn là một thành niên cũng chứng kiến sự xụp đổ của nền dân chủ, ở nước Áo quê hương ông, cũng như trên toàn châu Âu. Nhưng ông rút ra những bài học rất khác từ kinh nghiệm đó. Đối với ông, dân chủ vẫn là một bức tường chống lại chuyên chế, chứ không phải là trợ giúp cho chuyên chế. Từ các lý do sẽ được giải thích trong phần kế tiếp, Popper cho rằng bằng cách bác bỏ nền dân chủ hệ thống của Plato đã phá hủy không chỉ sự tự do cá nhân mà còn là các điều kiện cho sự tiến bộ xã hội, chính trị, khoa học và đạo đức.

Phê phán của Popper đối với Plato gây ra một cuộc tranh luận sống động và dai dẳng. Trước khi xuất bản *Xã hội mở*, Plato được thừa nhận rộng rãi như là khởi nguồn của chủ nghĩa nhân văn khai sáng trong truyền thống Phương tây. Sự đánh giá lại của Popper coi Plato như là người ủng hộ phát xít gây nhiều tranh cãi. Các học giả kinh điển đứng lên bảo vệ Plato và buộc tội Popper đọc Plato một cách phi lịch sử, sử dụng những bản dịch mơ hồ về những lời nói của ông, và không đánh giá đúng những điều mỉa mai và ẩn dụ trong các đối thoại của Plato. Những phê phán này cho thấy nhiều sai lầm trong sự uyên bác của Popper. Nhưng Popper đã thành công khi lôi kéo họ chú ý tới những nguy cơ toàn trị tiềm tàng

trong chủ nghĩa không tưởng của Plato. Các học giả sau đó không thể tránh bàn về luận điểm này của ông.

Dù Plato là mục tiêu chính của các phê phán của Popper trong *Xã hội mở*, ông cũng phát hiện những xu hướng nguy hiểm trong tư tưởng của các triết gia Hilap cổ đại khác, mà đáng chú ý nhất là trong tư tưởng của Aristotle. Popper cho rằng, học trò vĩ đại nhất của Plato đã kế thừa thuyết bản chất của thầy mình nhưng đã mang đến cho nó một khuy hướng mục đích luận. Giống Plato, Aristotle tin rằng nhận thức về một đối tượng đòi hỏi phải hiểu bản chất của nó. Tuy nhiên, Plato và Aristotle khác nhau ở cách hiểu của họ đối với mối quan hệ giữa bản chất của thực thể và làm thế nào bản chất đó thể hiện ra trong thế giới khả giác. Plato cho rằng các thực thể tìm thấy trong thế giới khả giác là không hoàn hảo, là một hình ảnh đang suy tàn của các Mô thức. Popper cho rằng, cách hiểu này về lịch sử là hoàn toàn bi quan: thế giới suy tàn theo thời gian. Chính trị học của Plato là một nỗ lực để ngăn cản hay ít nhất là làm chậm sự suy tàn này. Trái lại, Aristotle hiểu về bản chất của thực thể như là một nhóm các tiềm năng sẽ biểu lộ khi thực thể phát triển theo thời gian. Bản chất của một thực thể vận động như một động cơ bên trong thúc đẩy thực thể hướng đến sự phát triển toàn diện nhất của nó, hay điều mà Aristotle gọi là *mục*

*đích cuối cùng*. Ví dụ, cây sồi là mục đích cuối cùng của quả sồi, mục đích mà nó cố gắng hướng tới.

Từ đây Popper phát hiện ra một chủ nghĩa lịch sử ẩn tàng trong nhận thức luận của Aristotle. Dù chính Aristotle không tạo ra một lý thuyết về lịch sử, thuyết bản chất của ông kết hợp với thuyết mục đích luận của ông mang lại một ý niệm là bản chất thực sự của con người hay nhà nước chỉ có thể hiểu được khi nó để lộ ra theo thời gian. “Chỉ khi con người hoặc nhà nước phát triển, và chỉ thông qua lịch sử của nó, chúng ta mới có thể biết bất cứ thứ gì về “bản chất ẩn dấu chưa phát triển” của nó. Ngoài ra, Popper còn cho rằng thuyết bản chất của Aristotle đi cùng với ý niệm về một vận mệnh lịch sử: sự phát triển của nhà nước hay quốc gia được quyết định trước bởi “bản chất ẩn giấu chưa phát triển của nó”.

Popper tin rằng ông đã khám phá ra những mối liên kết sâu xa giữa triết học Hilap cổ đại và sự thù địch đối với xã hội mở. Trong thuyết bản chất, thuyết toàn bộ và chủ nghĩa lịch sử của Plato, Popper phát hiện ra cơ sở triết học cho dự án toàn trị cổ đại của ông. Như chúng ta sẽ thấy trong phần tiếp theo, Popper cho rằng chính những ý tưởng này cũng nằm ở trong tâm của chủ nghĩa toàn trị hiện đại. Dù đối với Popper thì Plato là kẻ thù cổ xưa quan trọng nhất của xã hội mở, tuy nhiên trong thuyết bản chất mục đích luận của Aristotle Popper nhìn thấy một mối

liên hệ quan trọng nối kết chủ nghĩa lịch sử cổ đại và hiện đại. Trong thực tế, ý tưởng về vận mệnh lịch sử mà tư tưởng Aristotle tạo ra nằm ở trung tâm trong tư tưởng của hai triết gia thế kỷ 19 là G.W.F. Hegel và Karl Marx, những người mà Popper buộc tội là đã thúc đẩy sự xuất hiện của các xã hội đóng hiện đại. “Hệ quả lịch sử xa hơn” của thuyết bản chất của Aristotle là “sự ngẫu quên trong hơn hai mươi thế kỷ, hay “sự ẩn dấu và chưa phát triển”, mãi cho đến khi ra đời hệ thống triết lý của Hegel.

### c. Hegel, Marx và Chủ nghĩa lịch sử hiện đại

Lịch sử nằm ở trung tâm trong triết học của cả Hegel và Marx, và đối với Popper thì tư tưởng của họ là ví dụ điển hình về tư duy duy sử và từ đó là những sai lầm chính trị mà nó mang lại. Chủ nghĩa lịch sử của Hegel được phản ánh trong quan điểm của ông là sự tương tác biện chứng giữa các ý tưởng như là động cơ của lịch sử. Hegel cho rằng, sự ra đời và tiến bộ dần dần của các ý tưởng triết học, đạo đức, chính trị và tôn giáo quyết định tiến trình lịch sử. Lịch sử, mà đôi khi Hegel miêu tả như là sự mở ra dần dần của “Lý tính”, đi đến một kết thúc khi tất cả các mâu thuẫn nội tại trong tư tưởng con người cuối cùng được giải quyết.

Thuyết duy vật lịch sử của Marx là một sự đảo ngược nổi tiếng của triết học của Hegel. Đối với Marx, lịch sử là một sự kế tiếp của các hệ thống

kinh tế và chính trị, hay “các phương thức sản xuất” theo như lời Marx. Khi sự đổi mới kĩ thuật và những cách tổ chức sản xuất mới dẫn tới sự cải thiện khả năng của xã hội trong việc đáp ứng các nhu cầu vật chất của con người, một phương thức sản xuất mới ra đời. Trong mỗi phương thức sản xuất mới, hệ thống chính trị và pháp lý, cũng như các giá trị và thực tiễn đạo đức và tôn giáo chi phối sẽ phản ánh lợi ích của những người kiểm soát hệ thống sản xuất mới. Marx tin rằng phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa là giai đoạn áp chót của lịch sử con người. Năng lực sản xuất được giải phóng nhờ công nghệ mới trong chủ nghĩa tư bản cuối cùng đi đến mâu thuẫn với chính chủ nghĩa tư bản như là một hệ thống kinh tế và chính trị, mà đặc điểm chính của nó là không hiệu quả, bất ổn, và bất công. Marx dự đoán rằng những thiếu sót này chắc chắn sẽ dẫn đến cách mạng, và sau đó là sự thiết lập xã hội cộng sản. Giai đoạn cuối cùng này của sự phát triển của con người sẽ là giai đoạn sung túc vật chất, và tự do và bình đẳng thực sự cho tất cả.

Theo Popper, dù họ bất đồng về cơ chế quyết định sự tiến hóa của xã hội con người, cả Marx và Hegel, giống như Plato, là các những người theo chủ nghĩa lịch sử bởi vì họ tin rằng các luật phi lịch sử chi phối lịch sử con người. Đối với Popper, đây là điểm mấu chốt, và cũng là sự sai lầm và mối nguy hiểm hàng đầu.

Theo Popper, khuyết điểm sâu xa về mặt phương pháp luận của chủ nghĩa lịch sử đó là những người theo chủ nghĩa lịch sử nhìn nhận một cách sai lầm rằng mục tiêu của các khoa học xã hội là *dự báo lịch sử* - dự báo tiến trình chung của lịch sử. Nhưng theo Popper, một sự dự báo như vậy là không thể. Ông đưa ra hai luận điểm mà ông nói sẽ giải thích cho tính không thể này. Thứ nhất là một luận điểm logic ngắn gọn: tri thức của con người tăng lên và thay đổi theo thời gian, và tri thức này một lần nữa ảnh hưởng đến các sự kiện xã hội. (Tri thức đó có thể là một lý thuyết khoa học, một lý thuyết xã hội, hay một ý tưởng đạo đức hoặc tôn giáo). Vì vậy, chúng ta không thể dự đoán những điều mà chúng ta sẽ biết trong tương lai, do đó chúng ta không thể dự đoán tương lai. Bao lâu chúng ta thừa nhận là tri thức ảnh hưởng đến các hành vi xã hội và tri thức thay đổi theo thời gian- hai giải thiết mà Popper xem như là không thể chối cãi được – thì quan điểm cho rằng chúng ta có thể dự đoán được tương lai là không đúng và vì vậy chủ nghĩa lịch sử bị bác bỏ. Luận điểm này, cần lưu ý là, cũng phản ánh quan điểm của Popper cho rằng vũ trụ không phải một hệ thống tất định: nghĩa là, ông tin rằng các điều kiện và quy luật tự nhiên không hoàn toàn quyết định theo kiểu nhân quả đối với tương lai, trong đó bao gồm các tư tưởng và hành động của con người. Ông nói vũ trụ của chúng ta là một vũ trụ “mở”.

Luận điểm thứ hai của Popper chống lại khả năng dự đoán lịch sử tập trung vào vai trò của các quy luật trong sự giải thích xã hội. Theo Popper, những người theo chủ nghĩa lịch sử tin tưởng một cách sai lầm rằng khoa học xã hội đúng đắn phải là một dạng “lịch sử lý thuyết” trong đó mục đích là để khám phá ra các quy luật phát triển của lịch sử dùng để giải thích và dự đoán tiến trình lịch sử. Theo Popper điều này thể hiện một sự hiểu sai căn bản về các quy luật khoa học. Trong thực tế, Popper cho rằng, không có những thứ như *quy luật về sự phát triển của lịch sử*. Nghĩa là, không có các quy luật phi lịch sử quyết định sự chuyển dịch từ một giai đoạn lịch sử này sang một giai đoạn kế tiếp. Sự thất bại để hiểu tại sao lại như vậy thể hiện một lỗi triết học sâu xa. Popper cho rằng, có thể có các quy luật xã hội học chi phối hành vi của con người trong các hệ thống hay thiết chế xã hội cụ thể. Chẳng hạn, quy luật cung cầu là một dạng quy luật xã hội chi phối kinh tế thị trường. Nhưng tiến trình tương lai của lịch sử không thể dự đoán được và, cụ thể là, các quy luật chi phối đường đi chung của lịch sử là không tồn tại. Popper không phủ nhận rằng có thể có các *xu hướng* lịch sử - xu hướng hướng đến tự do và bình đẳng, giàu có hơn hay công nghệ tốt hơn, tuy nhiên không giống các quy luật thực sự, những xu hướng luôn luôn phụ thuộc vào các điều kiện nào đó. Khi có sự thay đổi các điều kiện thì các xu hướng thay đổi hoặc biến mất. Một xu hướng hướng đến sự tự do hay tri thức lớn hơn có thể bị gián đoạn bởi sự

bùng nổ của một bệnh dịch lớn hay sự xuất hiện một công nghệ mới mà khuyến khích các chế độ toàn trị. Popper thừa nhận là trong một số trường hợp nào đó các nhà khoa học tự nhiên có thể dự đoán tương lai – ngay cả tương lai xa – với một sự chắc chắn, như trong trường hợp của thiên văn học. Nhưng sự thành công này của việc dự đoán dài hạn chỉ có thể xảy ra trong các hệ thống vật lý mà “biệt lập, tinh và mang tính chu kì”, như hệ thống mặt trời. Tuy nhiên, các hệ thống xã hội không bao giờ là biệt lập và tính tại.

#### **d. Công nghệ xã hội không tưởng**

Theo Popper, chủ nghĩa lịch sử với tư cách như là một khoa học xã hội chứa nhiều khuyết điểm to lớn. Và ông cũng lập luận rằng nó gây ra nguy hiểm cho chính trị và nguy hiểm này bắt nguồn từ sự liên minh tự nhiên và gần gũi của chủ nghĩa lịch sử với điều mà Popper gọi là “công nghệ xã hội không tưởng”. Một sự tổ chức về mặt xã hội “nhắm đến tái tạo lại “toute bête xã hội” theo các kế hoạch cụ thể”, trái với sự tổ chức xã hội nhắm đến những sự điều chỉnh dần dần và có giới hạn. Popper thừa nhận là sự liên minh giữa chủ nghĩa lịch sử và công nghệ không tưởng là “khá xa lạ”. Bởi vì những người theo chủ nghĩa lịch sử tin rằng các quy luật quyết định tiến trình của lịch sử, và từ điểm nhìn này của họ, thì rút cuộc

sẽ là vô nghĩa khi cố gắng để thiết kế cho sự thay đổi xã hội. Cũng như một nhà khí tượng học có thể dự đoán thời tiết, nhưng không thể thay đổi nó, niềm tin tương tự được giữ bởi các nhà khoa học xã hội, và những người theo chủ nghĩa lịch sử. Họ có thể dự đoán sự phát triển của xã hội trong tương lai, như không tác động hay thay đổi chúng. Do đó chủ nghĩa lịch sử chống lại công nghệ không tưởng – hay thậm chí chống lại tất cả mọi sự kế hoạch xã hội. Vì lý do này Marx bác bỏ nỗ lực thiết kế một hệ thống xã hội chủ nghĩa; trong thực tế ông cười nhạo các dự án như vậy như là “không tưởng”. Tuy nhiên, Popper nhấn mạnh là, sự nối kết giữa chủ nghĩa lịch sử và công nghệ không tưởng vẫn còn rất mạnh. Tại sao?

Thứ nhất, chủ nghĩa lịch sử và công nghệ không tưởng chia sẻ một sự nối kết đến chủ nghĩa không tưởng. Những nhà không tưởng tìm cách thiết lập một nhà nước lý tưởng, nhà nước mà mọi xung đột xã hội được giải quyết và các mục đích tối hậu của con người - như tự do, bình đẳng, hạnh phúc thực sự - là được hiện thực hóa một cách đầy đủ. Để đạt được mục đích cuối cùng này đòi hỏi sự cải tạo cấp tiến xã hội hiện tại và do đó đưa đến nhu cầu cho một công nghệ xã hội không tưởng. Nhiều phiên bản của chủ nghĩa lịch sử có xu hướng hướng đến chủ nghĩa không tưởng. Như đã được lưu ý ở trên, cả lý thuyết lịch sử của Marx và Hegel dự đoán một sự kết thúc của lịch sử trong đó mọi mâu thuẫn xã hội sẽ được giải

quyết vĩnh viễn. Thứ hai, cả chủ nghĩa lịch sử và công nghệ xã hội không tưởng đều có xu hướng kết hợp với thuyết toàn thể. Popper nói rằng, những người theo chủ nghĩa lịch sử, giống như các kĩ sư không tưởng, tin tưởng rằng “xã hội như một toàn bộ” là đối tượng thích hợp của sự nghiên cứu khoa học. Đối với những người theo chủ nghĩa lịch sử, xã hội phải được nhìn nhận từ một toàn thể, và để hiểu các sức mạnh sâu xa đang di chuyển toàn bộ xã hội, bạn phải hiểu các quy luật lịch sử. Do đó từ sự dự đoán của những người theo chủ nghĩa lịch sử về một xã hội không tưởng đang đến, và nhận thức của họ về các xu hướng lịch sử sẽ mang nó về, và dẫn đến có thể kích thích họ cố gắng can thiệp vào tiến trình đó và do vậy, như Marx nói, để “làm giảm bớt sự đau đớn” đi cùng với sự ra đời của trật tự xã hội mới này. Vì vậy trong khi một chủ nghĩa lịch sử kiên định về mặt triết lý dường như dẫn đến một sự thờ voi với chính trị, nhưng thực tế là những người theo chủ nghĩa lịch sử thường không thể chống lại sự can dự vào chính trị. Ngoài ra, Popper còn lưu ý là ngay cả những phiên bản ít cấp tiến hơn của chủ nghĩa lịch sử, như phiên bản của Plato, cho phép sự can thiệp của con người.

Popper cho rằng công nghệ không tưởng, dù có vẻ lôi cuốn bề ngoài, là một sự sai lầm tai hại: nó chắc chắn dẫn đến vô số những hệ quả không dự định và không mong muốn. Thế giới xã hội là quá phức tạp, và hiểu

biết của chúng ta về nó quá hạn chế, vì vậy tác động của bất cứ sự thay đổi áp đặt như vậy cho nó, đặc biệt là sự thay đổi trên phạm vi lớn, không bao giờ có thể thấy trước được. Nhưng, bởi vì niềm tin không có cơ sở đối với những sự tiên tri về mặt lịch sử này, nên các kĩ sư không tưởng sẽ được trang bị rất kém về mặt phương pháp luận để giải quyết các vấn đề thực tế. Các hệ quả không định trước sẽ không thể dự đoán, và anh ta sẽ buộc phải phản ứng với chúng theo cách bừa bãi và thiếu hiểu biết: “Những sự thay đổi tổng thể càng lớn, thì hậu quả không mong đợi và không định trước càng lớn, thúc ép lên các kĩ sư không tưởng các thủ đoạn *ung phò* *từng phần*. Một nguyên nhân đặc biệt quan trọng của những hệ quả không được định trước là các kĩ sư không tưởng mù quáng về cái mà Popper gọi là “nhân tố con người” trong tất cả những đề án thề chế. Các thiết chế không bao giờ chi phối hoàn toàn các hành vi cá nhân, nhưng sự lựa chọn và tính cách của họ sẽ đảm bảo cho điều này. Dù một thiết chế được thiết kế tỉ mỉ và cẩn thận đến đâu, thì thực tế là các thiết chế được khi chưa đầy với con người đưa đến một mức độ nào đó của sự không thể dự đoán được trong các hoạt động của họ. Nhưng thuyết toàn thể của những người theo chủ nghĩa lịch sử dẫn họ đi đến tin rằng các cá nhân chỉ đơn thuần là các con tốt trong hệ thống xã hội, bị chi phối bởi các sức mạnh xã hội lớn hơn bên ngoài tầm kiểm soát của họ. Ảnh hưởng của những nhân tố này là các kĩ sư xã hội không tưởng chắc chắn bị buộc phải cố gắng để thay

đổi chính bản chất con người trong nỗ lực biến đổi xã hội của họ. Sự kế hoạch xã hội của họ “thay thế” cho yêu cầu là chúng ta xây dựng một xã hội mới, phù hợp cho đàn ông và đàn bà sống, là đòi hỏi chúng tôi phải “khuân đúc” những đàn ông và đàn bà này phù hợp với xã hội mới”.

Để đạt được một sự khuân đúc như vậy đòi hỏi một sức mạnh toàn thể và đáng sợ và vì vậy theo cách này công nghệ không tưởng hướng đến chế độ độc tài toàn trị kinh khủng nhất. Nhưng đây không chỉ là lý do duy nhất mà công nghệ không tưởng và sự chuyên chế liên minh với nhau. Sự kế hoạch hóa trung ương chắc chắn đòi hỏi sự tập trung quyền lực vào tay một số ít, thậm chí là một. Đây là lý do tại sao chính các dự án không tưởng khiến cho chế độ dân chủ đi đến chế độ toàn trị. Các xã hội toàn trị một lần nữa lại thù địch với bất cứ sự phê phán công khai nào, vì vậy lấy đi khỏi những nhà làm kế hoạch những phản hồi cần thiết về ảnh hưởng của các chính sách của họ, và điều này làm suy giảm hơn nữa tính hiệu quả của công nghệ không tưởng. Ngoài ra, Popper còn lập luận rằng chủ nghĩa lịch sử của những nhà kế hoạch không tưởng làm cho họ thờ ơ với sự đau khổ mà kế hoạch của họ gây ra. Tin là những gì mình tin tưởng chắc chắn dẫn đến xã hội không tưởng, tất cả họ dễ dàng chấp nhận sự đau khổ như là một phần tất yếu của quá trình đó, và hơn nữa, họ sẽ đi

đến thấy rằng những đau khổ như vậy sẽ được bù đắp bởi những lợi ích theo sau khi mà xã hội không tưởng đạt đến.

Thảo luận của Popper về công nghệ không tưởng và mối liên kết của nó với chủ nghĩa lịch sử là khá trừu tượng. Các phê phán của ông thường nhắm đến những người theo chủ nghĩa lịch sử và các nhà kế hoạch không tưởng điển hình hơn là các nhân vật trong lịch sử hay đương đại. Sự miến cuồng chỉ tên này gây ngạc nhiên, dù sau đó chính Popper phát biểu là các thảm họa chính trị của những năm 1930 và 1940 là động lực khiến ông đi vào lĩnh vực triết học chính trị. Chính xác thì ai là người mà Popper nghĩ chịu trách nhiệm cho sai lầm của khoa học xã hội? Độc giả đương đại nếu quen thuộc với lịch sử thế kỷ 20 chắc chắn nghĩ rằng Popper đang nói đến sự kinh khủng của Liên Xô khi ông thảo luận về sự kế hoạch hóa không tưởng. Thực vậy, các nỗ lực biến Liên Xô thành một xã hội hiện đại – các “kế hoạch năm lăm”, công nghiệp hóa nhanh chóng, tập thể hóa nông nghiệp, ....dường như chứa tất cả các đặc điểm của công nghệ không tưởng. Họ được cung cấp cho công cụ là chủ nghĩa lịch sử và chủ nghĩa không tưởng của Marx, thông qua kế hoạch hóa tập trung hướng đến một sự tái tạo lại toàn bộ xã hội Nga, và thậm chí tìm cách tạo ra những con người mới – “con người Xô viết mới” – thông qua sự tuyên truyền và truyền thông. Tuy nhiên, các kế hoạch không tưởng đã gây ra những kết

quả chết chóc mà Popper mô tả. Liên xô biến đổi thành một nhà nước độc tài tàn bạo dưới thời Stalin, những sự chỉ trích lanh đao và các chương trình của họ bị đàn áp dã man, và các dự án xã hội tham vọng khác gây ra các hệ quả không mong muốn to lớn. Chẳng hạn, tập thể hóa nông nghiệp dân đến sự giảm đột ngột sản lượng và khiến 10 triệu người bị chết, một phần từ các hệ quả không định trước do thiếu đó và một phần là sự phản ứng tức thì của lanh đao Liên xô gây ra sự chết cho những người nông dân. Tuy nhiên, khi viết *Sự nghèo nàn và Xã hội mở*, Popper xem các kinh nghiệm Xô viết, ít nhất là các kinh nghiệm thời kì đầu, như là một ví dụ về sự kế hoạch xã hội từng phần hơn là kiểu kế hoạch không tưởng. Sự lạc quan này của ông không nghi ngờ gì được giải thích một phần bởi niềm tin của ông lúc đó là cách mạng Nga là một sự kiện tiến bộ, và ông miễn cưỡng khi chỉ trích Liên xô. Một lý do nữa là, sự kinh khủng của các thử nghiệm xã hội ở Liên xô không được biết đến rộng rãi. Ngoài ra, Liên xô trong chiến tranh thế giới thứ 2 là một phần của liên minh chống phát xít, điều mà Popper thấy như một mối đe dọa lớn hơn cho con người. Trong thực tế, ban đầu Popper xem chủ nghĩa toàn trị như là một hiện tượng hoàn toàn cánh hưu. Tuy nhiên, sau đó ông trở thành một đối thủ công khai đối với chủ nghĩa cộng sản kiểu Sô viết, và ông dành tặng quyền sách xuất bản năm 1957, *Sự nghèo nàn của chủ nghĩa lịch sử* để tưởng nhớ đến vô số người đàn ông, phụ nữ, và trẻ con thuộc mọi

tín ngưỡng, quốc gia, chủng tộc mà đã là nạn nhân của phát xít và cộng sản, những kẻ vào Những quy luật không thể thay đổi được của vận mệnh lịch sử.

## **2. Tự do, Dân chủ và Xã hội mở**

Với việc khám phá ra điều mà ông tin là sức mạnh tâm lý căn bản tiếp tay cho chủ nghĩa toàn trị (sự căng thẳng của văn minh) cũng như các tư tưởng triết học sai lầm (chủ nghĩa lịch sử, thuyết toàn thể, thuyết bản chất), Popper đưa ra sự giải thích của riêng ông về các giá trị và thiết chế cần thiết để duy trì xã hội mở trong thế giới đương đại. Ông xem các nền dân chủ tự do của Phương tây như các xã hội mở và bảo vệ chúng bởi vì chúng là “thế giới chính trị tốt nhất trong tất cả các thế giới chính trị từng tồn tại mà chúng ta biết đến”. Theo Popper, các giá trị của chúng chủ yếu dựa trên sự tự do cá nhân mà chúng cho phép và các khả năng để tự hiểu chỉnh một cách hòa bình theo thời gian. Điều mang đến cho khái niệm về một xã hội mở sự thú vị không nằm nhiều ở tính độc đáo của hệ thống chính trị mà Popper đề nghị, mà đúng hơn là ở các cơ sở mới mẻ mà từ đó ông phát triển và bảo vệ tầm nhìn chính trị của mình. Lập luận của Popper cho xã hội dân chủ và tự do có gốc rễ trong một nhận thức luận và một cách hiểu đặc biệt về phương pháp khoa học. Ông cho rằng

tất cả tri thức, bao gồm tri thức về thế giới xã hội là phỏng đoán, và sự tự do và tiến bộ xã hội kì cùng phụ thuộc vào một phương pháp khoa học, đó là phương pháp thử và sai đối với việc xây dựng các thiết chế. Các xã hội dân chủ tự do đều sở hữu và thúc đẩy cách hiểu này về tri thức và khoa học.

### a. Nền dân chủ tối thiểu

Quan điểm của Popper về dân chủ (vai trò của người dân) là khá đơn giản, dù không đơn giản thái quá, và mang tính tối thiểu. Bác bỏ câu hỏi *Ai sẽ cai trị?* như là câu hỏi căn bản của lý thuyết chính trị, ông đề nghị một câu hỏi mới: “*Chúng ta nên tổ chức các thiết chế chính trị như thế nào để ngăn chặn những kẻ cai trị kém cỏi hay xấu xa gây ra quá nhiều thiệt hại cho xã hội?*” Popper nói đây là một câu hỏi căn bản về thiết kế thể chế. Dân chủ là dạng hệ thống chính trị tốt nhất bởi vì nó đi một con đường dài để giải quyết các vấn đề, như thông qua cung cấp các biện pháp phi bạo lực, đúng quy tắc để tổng khứ những kẻ cai trị kém cỏi – cụ thể là bằng cách bỏ phiếu để loại bỏ họ khỏi vị trí. Đối với Popper, giá trị của dân chủ không nằm trong sự kiện là người dân nắm giữ quyền tối cao. Hay đúng hơn là, Popper bảo vệ dân chủ chủ yếu trên nền tảng thực dụng hay kinh nghiệm, không phải trên nền tảng bản chất luận, tức cho rằng dân chủ là

sự cai trị bởi người dân như *định nghĩa* hay trên nền tảng cho rằng sự tham dự của người dân trong nền dân chủ là có giá trị nội tại. Với cách tiếp cận này, Popper lẩn tránh hoàn toàn việc phải đối mặt với các câu hỏi truyền thống về dân chủ, như ...Cơ sở của Quyền tối cao của người dân là gì? Ai, một cách chính xác, sẽ được coi là “người dân”? Họ được đại diện như thế nào? Đối với Popper, vai trò của người dân đơn giản chỉ là cung cấp một cách đúng quy cách và phi bạo lực để tổng khứ những kẻ lãnh đạo kém cỏi, thối nát và lạm quyền.

Popper dành tương đối ít tâm trí cho việc thiết kế các thiết chế dân chủ cho phép người dân loại bỏ các lãnh đạo của họ hay ngăn cản họ làm những điều tai hại. Tuy nhiên ông nhấn mạnh tầm quan trọng của thiết chế kiểm soát và cân bằng trong hệ thống chính trị. Các xã hội dân chủ phải tìm cách “kiểm soát về mặt thể chế đối với những người cai trị thông qua sự cân bằng quyền lực của họ với quyền lực của người khác”. Ý tưởng này, vốn là bộ phận chính của “khoa học mới” của chính trị học ở thế kỷ 18, được trình bày nổi tiếng nhất bởi James Madison trong tập Liên bang số 51. James Madison viết “Không nghỉ ngơi gì nữa, sự tín nhiệm của người dân là sự kiểm soát chính đối với chính quyền”, “nhưng kinh nghiệm đã dạy con người về sự cần thiết của việc phòng ngừa thêm”. Nghĩa là, chính quyền phải được thiết kế để “tham vọng phải được cân

bằng bởi tham vọng”. Popper cũng bảo vệ hệ thống hai đảng, như ở Mỹ và Anh, là tốt hơn hệ thống đại diện theo tỉ lệ; ông lập luận rằng trong hệ thống hai đảng cử tri có thể dễ dàng đưa ra sự tín nhiệm hoặc bất tín nhiệm cho một đảng phái cụ thể, tức là, đảng nắm quyền ở thời điểm bầu cử. Điều này một lần nữa thúc đẩy sự tự phê phán trong đảng thất bại: “trong một hệ thống như vậy … các đảng phái luôn luôn phải học hỏi từ các thất bại của mình”. Vì những lý do này, chính quyền trong hệ thống hai đảng phản ánh tốt hơn quá trình thử và sai trong khoa học, dẫn đến các chính sách công tốt hơn. Trái lại, Popper lập luận rằng các hệ thống đại diện theo tỉ lệ tạo ra đa đảng và các chính phủ liên minh trong đó không một đảng nào một mình kiểm soát chính quyền. Điều này làm khiến cho cử tri khó xác định trách nhiệm đối với các chính sách công và do đó các cuộc bầu cử ít ý nghĩa và chính phủ ít có trách nhiệm.

Điều quan trọng là, lý thuyết dân chủ của Popper không tin tưởng vào một cộng đồng khôn ngoan và hiểu biết. Thậm chí nó không đòi hỏi cộng đồng, dù kém hiểu biết, thực hành một dạng khôn ngoan tập thể. Trong thực tế, Popper rõ ràng bác bỏ *vox populi vox dei* như là một “thần thoại cổ điển”. Popper viết, “Chúng ta là những người dân chủ không bởi vì đa số luôn luôn có quyền, nhưng bởi vì các truyền thống dân chủ là truyền thống ít xấu xa hơn mà chúng ta biết”. Các xã hội dân chủ cho

phép sự thay đổi chính quyền mà không đổ máu. Tuy nhiên Popper bày tỏ hi vọng là công luận và các thiết chế ảnh hưởng đến nó (đại học, báo chí, đảng phái, truyền hình ...) có thể trở nên duy lý hơn theo thời gian thông qua sử dụng sự thảo luận phê phán khoa học – nghĩa là, sẵn sàng để các ý tưởng chịu sự phê phán của cộng đồng và lắng nghe các quan điểm của người khác.

### **b. Công nghệ xã hội từng phần**

Vì vậy vai trò chính của công dân trong nền dân chủ của Popper là một vai trò nhỏ (tối thiểu) nhưng quan trọng đó là loại bỏ những kẻ lãnh đạo tồi. Nếu vậy chính sách công nên được tạo ra và thực hiện như thế nào? Ai sẽ tạo ra nó? Mục đích của nó là gì? Ở đây Popper giới thiệu khái niệm “công nghệ xã hội từng phần”, công nghệ mà ông đề nghị như là một cách tiếp cận tốt hơn công nghệ xã hội không tưởng đề cập ở trên. Popper nói, không giống như công nghệ công tưởng, công nghệ xã hội từng phần phải ở “phạm vi nhỏ”, tức là cải cách xã hội nên tập trung vào sự thay đổi một thiết chế ở một thời điểm. Tương tự, trong khi công nghệ không tưởng nhắm đến các mục tiêu quá cao và trừu tượng (như, công bằng hoàn toàn, bình đẳng thực sự, một dạng hạnh phúc cao hơn), công nghệ xã hội từng phần tìm cách giải quyết các vấn đề xã hội cụ thể (như, nghèo

đói, bạo lực, thất nghiệp, xuống cấp của môi trường, bất bình đẳng thu nhập). Nó thực hiện như vậy thông qua tạo ra các thiết chế mới hay thiết kế lại các thiết chế hiện tại. Những thiết chế mới này được thử nghiệm thông qua thực tế và được thay đổi phù hợp và liên tục theo các hệ quả của nó. Các thiết chế có thể trải qua một sự cải thiện dần dần theo thời gian và những khuyết tật của xã hội dần được giảm bớt. Popper so sánh công nghệ xã hội từng phần với công nghệ kĩ thuật. Cũng như các kĩ sư kĩ thuật cải tiến chiếc máy thông qua một loạt các điều chỉnh nhỏ cho tới mô hình hiện tại, các kĩ sư xã hội cải thiện dần dần các thiết chế xã hội thông qua “sửa chữa từng phần”. Bằng cách này, “phương pháp từng phần cho phép các kinh nghiệm được lặp lại và sự điều chỉnh liên tục”. Popper nói rằng, chỉ với các kinh nghiệm xã hội như vậy mới có thể cung cấp sự phản hồi chắc chắn cho các nhà kế hoạch xã hội. Trái lại, như đã thảo luận ở trên, cải cách xã hội mà thực hiện ở phạm vi rộng, phức tạp cao và liên quan đến nhiều thiết chế sẽ tạo ra các kinh nghiệm mà rất khó để xác định nguyên nhân và kết quả. Các nhà kế hoạch không tưởng với một tham vọng quá mức, tin tưởng một cách sai lầm và bi kịch rằng họ sở hữu những tri thức kinh nghiệm chắc chắn về sự vận động của xã hội. Nhưng “các kĩ sư từng phần biết rằng, giống như Socrates, họ biết rất ít. Anh ta biết chúng ta chỉ có thể học hỏi từ những thất bại của chúng ta”.

Do đó, cũng như với sự bảo vệ của ông đối với các cuộc bầu cử trong một nền dân chủ, lập luận của Popper cho công nghệ xã hội từng phần chủ yếu dựa trên sự tương thích của nó với phương pháp thử và sai của khoa học tự nhiên: một lý thuyết được đề nghị và kiểm nghiệm, các sai lầm của lý thuyết được phát hiện và loại bỏ, và một lý thuyết mới, được cải tiến hơn xuất hiện, bắt đầu một chu kỳ mới. Thông qua công nghệ từng phần, quá trình tiến bộ xã hội sẽ song song với sự tiến bộ của khoa học. Thực vậy, Popper nói rằng công nghệ xã hội từng phần là cách tiếp cận duy nhất cho chính sách công mà có thể coi là thực sự khoa học: “Điều này – và không phải là sự kế hoạch không tưởng hay tiên tri lịch sử – giới thiệu phương pháp khoa học vào trong chính trị, vì toàn bộ bí mật của phương pháp khoa học đó là một sự sẵn sàng để học hỏi từ những sai lầm”.

### c. **Thuyết công lợi tiêu cực**

Nếu các kĩ sư công nghệ xã hội từng phần nhắm đến các vấn đề xã hội cụ thể, thì tiêu chuẩn mà họ sử dụng để quyết định vấn đề nào là cấp bách nhất là gì? Ở đây Popper giới thiệu một khái niệm mà ông gọi là “thuyết công lợi tiêu cực”, cho rằng mục đích chính của chính trị là giảm bớt sự đau khổ hơn là gia tăng hạnh phúc. Ông viết “quan điểm của tôi” là “bất

hạnh của con người là vấn đề cấp bách nhất đối với một chính sách công duy lý”. Ông đưa ra một vài luận điểm ủng hộ quan điểm này.

Thứ nhất, ông cho rằng không có sự cân xứng về mặt đạo đức giữa đau khổ và hạnh phúc: “theo quan điểm của tôi.. sự đau khổ mang đến một sự kêu gọi trực tiếp về mặt đạo đức, cụ thể là, kêu gọi cho sự giúp đỡ, trong khi không có một sự kêu gọi tương tự để gia tăng hạnh phúc của một người đang sống tốt”.

Với việc lập luận chống lại điều mà ông gọi là “chủ nghĩa công lợi tích cực”, Popper nhấn mạnh sự nguy hiểm của chủ nghĩa không tưởng. Các nỗ lực gia tăng hạnh phúc, đặc biệt khi được hướng dẫn bởi một số ý tưởng về sự hạnh phúc hoàn hảo, là chắc chắn dẫn tới các dự án chính trị không tưởng tai hại. “Nó chắc chắn dẫn đến các nỗ lực áp đặt các giá trị “cao hơn” của chúng ta lên người khác, để làm cho họ nhận ra điều mà đối với chúng ta dường như là quan trọng nhất cho hạnh phúc của họ; để bảo vệ tâm hồn họ. Điều đó dẫn đến chủ nghĩa không tưởng và chủ nghĩa lăng mạn”. Ngoài ra, những dự án như vậy là nguyên hiềm bởi vì chúng có xu hướng bảo chữa cho các biện pháp cực đoan, bao gồm sự đau khổ kinh khủng mà con người phải chịu ở hiện tại, như là các biện pháp cần thiết để đảm bảo hạnh phúc lớn hơn trong tương lai. “Chúng ta không được cho rằng sự bất hạnh của một thế hệ có thể được coi như là một phương

tiện thuần túy để đạt được mục đích đảm bảo hạnh phúc vĩnh cửu của các thế hệ sau đó”. Hơn nữa, những dự án như vậy sẽ thất bại, vì những kết quả không được định trước của việc tổ chức xã hội và sự mâu thuẫn không thể hòa giải được của các giá trị tối cao của con người như tự do, bình đẳng, và hạnh phúc. Do đó, bác bỏ của Popper đối với thuyết công lợi tích cực trở thành một phần của một sự phê phán rộng hơn đối với công nghệ xã hội không tưởng, trong khi sự ủng hộ của ông đối với thuyết công lợi tiêu cực có quan hệ chặt chẽ với sự ủng hộ của ông đối với công nghệ xã hội từng phần. Đó là công nghệ từng phần cung cấp một cách tiếp cận thích hợp để giải quyết các nguyên nhân cụ thể và có thể xác định được đối với sự đau khổ của thế giới.

Cuối cùng, Popper đề nghị một luận điểm thực dụng rằng cách tiếp cận công lợi tiêu cực “góp phần làm sáng tỏ lĩnh vực đạo đức học” bằng cách yêu cầu “chúng ta xây dựng các yêu cầu tiêu cực”. Popper nói, hiểu một cách đúng hơn, mục đích của khoa học là “loại bỏ các lý thuyết sai lầm....hơn là đạt được các chân lý đã định”. Tương tự, các chính sách đạo đức công có thể mang lại lợi ích bằng cách hướng đến “loại bỏ sự đau khổ hơn là gia tăng hạnh phúc”. Popper nghĩ rằng việc giảm bớt sự đau khổ cung cấp một mục tiêu rõ ràng hơn đối với các chính sách công hơn là đuổi theo sau mục tiêu gia tăng hạnh phúc không bao giờ có điểm dừng.

Ngoài ra, ông cho rằng, sẽ dễ dàng để đạt được sự đồng thuận chính trị đối với việc chống lại đau khổ hơn là gia tăng hạnh phúc, do đó làm cho các chính sách công hiệu quả hơn. “Vì những con đường mới của hạnh phúc là những thứ lý thuyết, không có thực, nên rất khó để có thể có một quan liêm chính xác. Nhưng sự bất hạnh là có thể hiểu được với chúng ta, ở đây và ngay bây giờ. Tất cả chúng ta biết về nó từ kinh nghiệm”. Popper kêu gọi cho một chính sách công mà nhắm đến giảm bớt những nguồn gốc đau khổ được tất cả mọi người cảm thấy và đồng ý một cách phổ quát như “nghèo đói, thất nghiệp, đán áp, chiến tranh, bệnh tật”.

#### **d. Dân chủ, Bảo thủ hay Dân chủ xã hội?**

Tư tưởng chính trị của Popper dường như phù hợp nhất với trường phái tự do, hiểu theo nghĩa rộng. Lý tính, khoan dung, bất bạo động và tự do cá nhân là các giá trị trung tâm trong tư tưởng chính trị của Popper, và như chúng ta đã thấy, ông coi các xã hội dân chủ tự do hiện đại là sự thể hiện tốt nhất của một xã hội mở. Nhưng, chính xác hơn, thì ông đứng ở đâu trong chủ nghĩa tự do? Tư tưởng của Popper rất khó để phân loại, vì nó bao gồm các bộ phận của chủ nghĩa tự do, chủ nghĩa bảo thủ, và chủ nghĩa xã hội – và, thực vậy, đại diện của mỗi trường phái này đều tuyên bố ông đứng về phía họ.

Lập trường của Popper đối với chủ nghĩa tự do chủ yếu dựa trên sự nhấn mạnh của ông đối với sự tự do và thù địch với sự kế hoạch hóa tập trung trên phạm vi lớn. Ông nhấn mạnh rằng sự tự do – hiểu như là tự do cá nhân – là giá trị chính trị quan trọng nhất và các nỗ lực để áp đặt sự công bằng có thể dẫn đến sự chuyên chế. Ông viết “tự do là quan trọng hơn công bằng” và “nỗ lực để hiện thực hóa công bằng gây nguy hiểm cho tự do”. Popper cũng nhận được sự khâm phục rất lớn từ Friedrich Hayek, một nhà kinh tế học tự do của trường phái kinh tế Áo, người đã chịu rất nhiều ảnh hưởng từ các ý tưởng phê phán đối với sự kế học hóa tập trung của Popper. Tuy nhiên, Popper cũng tán thành nhiều quan điểm mà đối với những người theo chủ nghĩa tự do là đáng ghét. Mặc dù ông thừa nhận “lợi ích to lớn có được từ cơ chế thị trường tự do,” nhưng dường như ông xem sự tự do kinh tế là quan trọng chủ yếu vì chức năng công cụ của nó trong việc mang lại sự thịnh vượng hơn là có một mục đích quan trọng tự thân. Ngoài ra, ông cảnh báo những nguy hại của chủ nghĩa tư bản vô độ, thậm chí tuyên bố là “sự bất công và phi nhân tính của hệ thống tư bản vô độ được mô tả bởi Marx đã không được tra vấn”. Do đó nhà nước phải phục vụ như là một lực lượng chống lại sự ăn thịt của sức mạnh kinh tế tập trung: “Chúng ta phải xây dựng các thiết chế xã hội, được củng cố bằng quyền lực của nhà nước, để bảo vệ cho kẻ yếu về mặt kinh tế khỏi kẻ mạnh về mặt kinh tế”. Điều này có nghĩa là “nguyên tắc

không can thiệp, đối với một hệ thống kinh tế tự do vô độ, phải bị bãi bỏ” và được thay thế bởi “chủ nghĩa can thiệp kinh tế”. Một sự can thiệp như vậy, mà ông gọi là “chủ nghĩa bảo vệ” sẽ được thực hiện thông qua công nghệ xã hội từng phần vốn được thảo luận ở trên. Tâm nhìn top – down và kĩ trị này rất khó hòa giải với chủ nghĩa tự do, mà các thành viên của nó, theo sau Hayek, có xu hướng đi đến tin rằng một công nghệ xã hội như vậy là phản tác dụng, và dẫn đến sự mở rộng quyền lực nhà nước, gia tăng nguy cơ đối với tự do cá nhân.

Chính vai trò can thiệp này của nhà nước thể hiện rõ nhất thành phần xã hội chủ nghĩa trong lý thuyết chính trị của Popper. Trong tự truyện của ông *Sự truy vấn không ngừng*, Popper nói rằng ông từng là một nhà Marxit khi còn trẻ, nhưng sau đó đã rời bỏ học thuyết này vì điều mà ông thấy như là tính giáo điều và bạo lực của nó. Tuy nhiên, chủ nghĩa xã hội vẫn còn hấp dẫn đối với ông, và ông vẫn còn là người theo chủ nghĩa xã hội trong “một vài năm” sau khi rời bỏ chủ nghĩa Marx. Ông viết “Không có gì có thể tốt hơn là sống một cuộc sống tự do, giản dị, và khiêm tốn trong một xã hội quân bình”. Tuy nhiên, cuối cùng ông kết luận là chủ nghĩa xã hội “chỉ là một giấc mơ đẹp”, giấc mơ bị bỏ dở vì sự xung đột giữa tự do và bình đẳng.

Nhưng dù Popper thấy những nỗ lực không tưởng để tạo ra một sự bình đẳng kinh tế và xã hội thực sự là nguy hiểm và chắc chắn thất bại, song ông tiếp tục ủng hộ các nỗ lực của nhà nước để giảm bớt và thậm chí lợi bỏ những ảnh hưởng xấu của chủ nghĩa tư bản. Như đã thấy ở trên, đó là việc ông ủng hộ việc sử dụng công nghệ xã hội từng phần để giải quyết các vấn đề đói nghèo, thất nghiệp, bệnh tật và “sự khác biệt giai cấp cứng”. Và rõ ràng là, đối với ông, các giải pháp cho những vấn đề này không cần là các giải pháp hướng đến thị trường. Ví dụ, ông lên tiếng ủng hộ thiết lập một thu nhập tối thiểu cho tất cả các công dân như là một phương tiện để giảm bớt nghèo đói. Dường như sau đó lý thuyết chính trị của ông khi áp dụng vào trong thực tế sẽ tạo ra một xã hội khá giống với các nền dân chủ xã hội ở Bắc Âu, với các chương trình phúc lợi xã hội rộng rãi hơn và sự điều tiết lớn hơn vào công nghiệp, hơn ở Mỹ, với chủ nghĩa tư bản tự do hơn và các chương trình phúc lợi xã hội rất ít ỏi. Cần lưu ý trong những lần xuất bản sau của *Xã hội mở*, Popper dần nghi ngờ về sự can thiệp trực tiếp của nhà nước để giải quyết các vấn đề xã hội, và ưu tiên sự sửa chữa khung khổ pháp lý của nhà nước, nếu có thể, để giải quyết chúng. Ông lập luận rằng sự can thiệp trực tiếp của nhà nước dẫn đến sự trao quyền can thiệp hợp pháp cho nhà nước, điều này gây nguy hiểm cho sự tự do.

Bằng chứng về chủ nghĩa bảo thủ của Popper có thể tìm thấy trong sự phản đối của ông đối với những sự thay đổi cấp tiến. Sự phê phán của ông đối với công nghệ không tưởng dường như tán đồng những phê phán của Edmund Burke đối với Cách mạng Pháp. Burke mô tả sự đam máu của sự Khủng bố của cách mạng như là một bài học thực tế về sự nguy hiểm khi xóa bỏ tất cả các thiết chế và truyền thống qua một đêm và thay thế chúng với các bản thiết kế xã hội trùu tượng và không thể kiểm tra. Giống như Burke và những người bảo thủ khác, Popper nhấn mạnh tầm quan trọng của truyền thống để đảm bảo sự trật tự, ổn định và các thiết chế hoạt động tốt. Người dân có một nhu cầu cổ hưu cho sự quy củ và có thể dự đoán được về môi trường xã hội của họ, điều mà truyền thống đóng vai trò quyết định để mang lại. Tuy nhiên, có những sự khác biệt quan trọng cách hiểu của Popper và Burke về truyền thống. Popper bao gồm Burke, cũng như nhà bảo thủ nhiều ảnh hưởng của thế kỉ 20 Michael Oakeshott, trong phe “phản duy lý”. Điều này là vì “họ chấp nhận truyền thống như là những thứ đúng đắn”; nghĩa là, họ chấp nhận truyền thống một cách *không phê phán*. Một thái độ như vậy xem các giá trị, các niềm tin và các thực tiễn của một truyền thống như là những “điều thiêng liêng và cấm kị”. Trái lại, Popper ủng hộ một “thái độ phê phán” đối với truyền thống. “Chúng ta sẽ giải phóng chúng ta khỏi những điều cấm kị nếu chúng ta nghĩ về nó, và nếu chúng ta hỏi mình liệu chúng ta nên chấp

nhận hay bác bỏ nó”. Popper nhấn mạnh rằng một thái độ phê phán không đòi hỏi đi ra ngoài tất cả truyền thống. Sự phê phán đối với truyền thống cũng tương tự như sự phê phán trong khoa học, luôn luôn nhắm đến các lý thuyết cụ thể và đúng từ góc độ của một truyền thống nào đó. Trong thực tế, thái độ phê phán hướng đến một truyền thống cũng chính là một truyền thống – cụ thể là truyền thống *khoa học* - có từ thế kỉ thứ 5 và 6 trước công nguyên ở Hilap cổ đại.

Lý thuyết của Popper về dân chủ chắc chắn cũng chứa các bộ phận bảo thủ trong trường mực nó chỉ yêu cầu một vai trò giới hạn cho các công dân trung bình trong việc cai trị. Như chúng ta thấy ở trên, vai trò chính của công chúng trong nền dân chủ của Popper là đưa ra một nhận định về sự thành công hay thất bại của các chính sách của chính quyền. Đối với Popper chính sách công không được tạo ra thông qua dạng thảo luận cộng đồng như được mừng tượng bởi những người ủng hộ nền dân chủ cấp tiến hay nền dân chủ tham dự. Nó lại càng không được thực hiện bởi các công dân bình thường. Popper tóm tắt quan điểm của ông bằng cách trích dẫn Pericles, một chính khách danh tiếng của nền dân chủ Athen thế kỉ 5 trước công nguyên: “chỉ một số ít trong chúng ta có khả năng phát minh ra một chính sách hay áp dụng nó vào thực tiễn, dù tất cả chúng ta có khả năng phán đoán về nó”. Popper nói thêm là “Vui lòng lưu ý rằng [quan

điểm này] coi thường ý niệm cai trị bởi người dân, và ngay cả sáng kiến của nhân dân. Cả hai được thay thế với một ý niệm rất khác về *sự phán đoán của người dân*” Ở một mức độ nào đó, quan điểm này phản ánh sự ủng hộ của những người bảo thủ truyền thống cho sự cai trị bởi “những nhà quý tộc tự nhiên”, như Burker gọi, trong một xã hội dân chủ. Một cách lý tưởng, các quan chức được bầu sẽ đến từ tầng lớp thượng lưu có học thức, những người phù hợp nhất cho các vị trí lãnh đạo nhờ vào tính cách ưu tú, óc phán đoán và kinh nghiệm ưu tú của họ. Tuy nhiên, trong hệ thống của Popper, chính sách công tốt trong một xã hội dân chủ sẽ không bắt nguồn quá nhiều từ cá tính hay sự khôn ngoan hơn của các lãnh đạo nhưng đúng hơn là từ sự cam kết của họ với phương pháp khoa học. Như đã thảo luận ở trên, điều này đòi hỏi các chính sách phải theo kiểu từng phần và có thể kiểm tra thông qua quá trình thử và sai. Xã hội mở của Popper là xã hội kĩ trị hơn là xã hội quý tộc.

Nguồn: William Gorton. *Triết học chính trị của Karl Popper* (bản dịch của Minh Anh, nhóm Tình Thần Khai Minh). Truy cập ngày 01.10.2016.

<<http://www.iep.utm.edu/popp-pol>>

## BÀI MƯỜI LĂM

---

# JOHN RAWLS: CHỈ CÓ CÔNG LÝ KHI CÓ TỰ DO

(Giới thiệu Luận Thuyết Công Lý của John Rawls\*)

Tác giả: Nguyễn Hữu Liêm

### A. Dẫn nhập

John Rawls, cựu giáo sư triết học tại Harvard, được xem là triết gia tây phương về triết học chính trị hàng đầu trong thế kỷ 20. Năm 1971, Rawls cho ra đời tác phẩm lừng danh, *A Theory of Justice* (Một Luận thuyết về Công lý, 1971) (*Luận Thuyết*) (1), một tác phẩm triết học về luật pháp, chính trị và đạo đức ảnh hưởng nhất ở Âu Mỹ trong vòng một trăm năm qua. Trong bài này, chúng tôi sẽ phác họa những nét chính của luận thuyết về công lý của Rawls được trình bày trong cuốn *Luận Thuyết* và đã được Rawls cập nhật trong suốt ba thập kỷ. Hầu hết nội dung của bài này đến từ *Luận Thuyết* và *Justice as Fairness: A Restatement* (2001) (*Công lý là Công bằng: Tái trình bày*) (*Restatement*). (2) Ở đây, chúng tôi không phân tích *Luận Thuyết*, cũng như không đưa ra những phê phán về nó - mặc dù

luận đề và ảnh hưởng của *Luận Thuyết* này đã được tranh luận và mổ xẻ ròng rã và sâu rộng bởi các triết gia hàng đầu của tây phương trên cả ba mươi năm qua. (3)

## B. Một tuyên ngôn chính trị

Đây là một tuyên ngôn chính trị trên cơ bản giá trị của tự do. Rawls quan niệm rằng chỉ có công lý khi mỗi con người là một công dân tự do và được bình đẳng trên bình diện chính trị. Vì thế, công lý khởi đi bằng tự do chính trị. Nếu bước đi tiên khởi này không được giải quyết, công lý chỉ là ảo tưởng. Từ đó, *Luận Thuyết* là một nỗ lực xây dựng một nền tảng triết học chính trị cho ý niệm công lý. Nó bao gồm một nền tảng lý thuyết cho dự án về một nền tảng định chế cơ bản nhằm kiến tạo, bảo tồn và phát huy công lý trên bình diện xã hội và tự do trên cơ sở cá nhân.

Rawls viết,

*Công lý là đức hạnh thứ nhất cho các định chế xã hội, cũng như chân lý là của các hệ thống tư tưởng. Một lý thuyết dù có lộng lẫy bay tiết độ gì đi nữa, nhưng mà nếu nó sai thì phải bị bác bỏ; cũng như thế, luật pháp và định chế dù có hiệu năng hay hoàn chỉnh đến đâu cũng cần phải được cải tổ hay dẹp bỏ nếu chúng là bất công. (1971: 3)*

Tình trạng bất công, nếu có, chỉ có thể được chấp nhận đến mức cần thiết để tránh một thứ bất công khác to lớn hơn. Từ đó, chỉ tiêu của công lý là cấu trúc cơ bản của xã hội trên một hệ thức chính trị (political scheme), mà trong đó, nội dung và quy trình công lý tuỳ thuộc vào phương cách mà các quyền hạn tự do căn bản và trách nhiệm công dân được phân định song song với cơ hội tiến thân kinh tế và quyền lực được chia sẻ công bằng và hợp lý.

Công lý phải được đặt cơ sở trên quyền cơ bản của con người. Rawls viết tiếp,

*Mỗi người đều có quyền bất khả xâm phạm trên nền tảng công lý cho dù quyền lợi của cả xã hội cũng không thể bị phủ quyết. Vì lý do đó, công lý từ chối sự phủ nhận tự do của một số người có thể được bù trừ bởi lợi ích của kẻ khác (...) Từ đó, trong một xã hội công bằng, quyền tự do bình đẳng của công dân là chuyện phải được chấp nhận; những quyền hạn bảo đảm được bởi công lý không thể được gia giảm vì lý do chính trị hay là về những tính toán cho lợi ích xã hội. (...) Khi là những đức hạnh hàng đầu của sinh hoạt con người, chân lý và công lý là hai điều không thể được nhân nhượng. (1971:3-4)*

### **C. Luận thuyết về Công lý**

1. Từ bối cảnh và truyền thống triết học tây phương, Rawls muốn dựng lên một triết thuyết mới. Trong *Lời nói đầu* cho *Luận Thuyết*, Rawls giải thích mục đích của tác phẩm rằng,

*Trong hầu hết các triết thuyết về đạo đức cận đại thì các hệ thuyết đều có nội dung chủ nghĩa “hữu dụng” (utilitarianism) (4). Một trong những lý do là “hữu dụng luận” đã được cổ vỏ bởi nhiều triết gia lừng danh với một dòng tư tưởng đáng nể phục trên cả tầm mức lâm phǎm chất. Có lúc chúng ta cũng đã quên rằng những lý thuyết gia theo trường phái hữu dụng như Hume, Adam Smith, Bentham và Mill (5) đã là những nhà lý thuyết về xã hội học và kinh tế học hàng đầu; và chủ thuyết mà họ đưa ra đã dành cho nhu cầu rộng lớn hơn trong một cơ đồ lý thuyết phổ quát. Những chỉ trích về thuyết hữu dụng đều chỉ nằm ở mức độ giới hạn khi nhắm đến tính chất mơ hồ của tính hữu dụng và sự mâu thuẫn và không tương đồng giữa chủ thuyết hữu dụng với những hệ quả từ nó cũng như là cảm nhận đạo đức (tự nhiên) của chúng ta. Tôi tin rằng họ (những người chống hữu dụng luận) đã không kiến tạo được một ý niệm đạo đức khả thi mang tính hệ thống để đối đầu với hữu dụng luận. Từ đó, chúng ta thường bị bắt buộc chọn lựa giữa hai vẻ của hữu dụng luận và trực giác luận (intuitionism).(6) (1971: vii-viii)*

Như vậy là *Luận Thuyết* là một con đường khác, tránh được sự kẹt lối đạo đức của hữu dụng luận và tính mơ hồ của trực giác luận. Hữu dụng

luận quan niệm rằng công lý được quyết định bằng công thức, “Cái tổng kết thỏa đáng nhất cho tổng số cá nhân tham dự” (The greatest net balance of satisfaction summed over all the individuals belonging to it) (Thỏa mãn lớn nhất tăng thêm là tổng hợp thỏa mãn của các cá nhân tham dự). Điều này có nghĩa là công lý phải bảo đảm việc tạo ra lợi ích (thỏa mãn) tổng hợp lớn nhất cho cộng đồng, mà lợi ích tổng hợp lớn nhất này là lợi ích của mọi cá nhân tham dự cộng lại, dù trong đó, sự thỏa mãn cho mỗi cá nhân không đồng đều, ngay cả tăng lên hay giảm xuống. Trong khi đó trực giác luận nhẫn mạnh đến khả năng cảm nhận đạo đức và giá trị trong mỗi hoàn cảnh mà lý tính không có khả năng biện minh qua sự phán đoán hay tính toán lợi hại được.

Tuy nhiên, *Luận Thuyết* vẫn nằm trong truyền thống khế ước xã hội vốn đã được khai phá bởi nhiều triết gia Tây phương xưa nay từ Locke, Rousseau đến Kant.(7) Trong suốt cả tập sách gần 600 trang, Rawls đề cập đến Marx rất ít, chỉ nói phớt sơ qua chỉ có một câu, và còn lại là một vài chú thích ngắn.(8) Trong cuốn *Restatement* thì Rawls coi Marxism là một chủ nghĩa thuần lý tưởng mà trên bình diện lý thuyết đã vượt qua biên độ của nguyên tắc công lý và quyền hạn khi những nhu cầu này đã không còn là những vấn nạn; và trong cuốn *Restatement* cũng có đưa ra những trả lời cho những chỉ trích từ cơ sở chủ thuyết Marxism.

2. Luận đề căn bản của Rawls là “Công lý là công bằng,” (Justice as fairness). Mục tiêu là nhằm xây dựng một cơ sở nguyên tắc công lý nhằm cai quản một trật tự xã hội ổn định và đa nguyên. Nguyên tắc công lý này được đặt trên nền tảng những cá nhân tự do và bình đẳng (free and equal persons) với quyền hạn và trách nhiệm, quyền tự do chính trị và quyền tự do cá nhân (personal and political liberties) và quyền bình đẳng cơ hội trong một cơ chế xã hội muốn xếp đặt quyền lợi và cơ hội thăng tiến cho mọi người, đặc biệt là những thành phần ít lợi thế nhất (the least advantaged).

3. Rawls bắt đầu hệ thống luận thuyết của mình từ nền tảng một cá thể thuần lý thuyết (a theoretical person) bị bao phủ bởi một “màn che vô minh”, *veil of ignorance*, muốn phác họa một xã hội công lý trong khi không biết thế đứng hay địa vị xã hội (social status) của mình. Từ vị thế khách quan này, cá thể xây dựng định chế công lý cho xã hội mà không bị quyền lợi và tính chủ quan đánh mất tính chất khả thi, hợp lý và công minh cho hệ thống mà mình muốn xây dựng lên cho toàn thể xã hội đa nguyên và nhiều thế hệ. Rawls gọi bước đi từ vô minh này là “vị thế nguyên khởi” (original position) để từ đó, con người lý thuyết qua tiến trình có tính thủ tục thuần túy (pure procedural process) có thể tạo dựng

một tập hợp các nguyên tắc công lý cho mọi người, nhất là giới thấp nhất và kém lợi thế nhất.

4. Luận thuyết công lý này mang bản chất khế ước xã hội mà trong đó cá thể đồng ý dựng nên định chế cho mình, cho xã hội, và đồng ý bị cai chế (regulate) bằng hệ thống định chế này – cho dù trên cơ sở đặc thù cá nhân, họ có thể sẽ không được hưởng những quyền hạn và quyền lợi tối đa nếu tuân thủ theo. Đây là một ý niệm liên đới (associational conception) trong mối tương quan giữa những hội viên của một tập hợp đa dạng và đa nguyên. Quan niệm liên đới này mang bản sắc chính trị trên cơ sở quốc thể hiện đại (modern nation-state). Quốc thể (nhà nước-quốc gia) này là một đơn vị xã hội, “một hệ thống công bằng trên sự hợp tác bình đẳng qua thời gian, từ thế hệ này sang thế hệ khác.” Tính liên đới này là của những công dân trong một định chế cấu trúc cơ bản của xã hội (basic structure of society) mà họ “bước vào bằng sinh và bước ra với tử.”

5. Bởi vì đây là một quan niệm chính trị, “công lý trên cơ sở công bằng” không phải là một hệ thống lý thuyết toàn diện (comprehensive doctrine)(9) về đạo đức, triết học hay là siêu hình. Một luận thuyết về công lý nếu mang tham vọng toàn diện, *comprehensive*, sẽ tự nó mang tính mâu thuẫn nội tại trên bình diện logic và nội dung. Trong điều kiện chính trị và xã hội của các định chế tự do, vấn đề đương nhiên phải chấp nhận là

sự hiện diện đồng thời những hệ thống giá trị và chủ thuyết khác nhau, bất tương đồng, mà không ít chủ thuyết trong số này mang tính chất quá khích và thiếu lý tính. Ý tưởng này là cột trụ chính trong tác phẩm *Political Liberalism* (Chính trị cấp tiến) (1993)(10) mà trong đó, Rawls tái trình bày và sửa chữa lại những gì đã đưa ra trong *Luận Thuyết*. Chính trị cấp tiến công nhận và đương đầu với sự thể đa nguyên hợp lý (the fact of reasonable pluralism) bằng cách chứng tỏ rằng một tư tưởng chính trị có thể thích hợp với sự kiện đa nguyên của thực tế tư tưởng và ý thức hệ trong một xã hội. Điều này chính là sự “thỏa thuận chồng chéo” (overlapping consensus) giữa những luận thuyết công lý toàn diện. Nhưng ý niệm công lý trên cơ bản chính trị không cho phép nó nhân danh tính phổ cập và toàn cầu trên cơ sở giá trị và chân lý – vì nó không phải là một tư tưởng siêu hình hay tôn giáo. Ví dụ không thể minh định bản thể luận về con người hay là sự tốt đẹp tuyệt đối bằng một luận thuyết chính trị được.

6. Một quan niệm chính trị về công lý (a political conception of justice) có ba yếu tố: Thứ nhất, nó là một quan niệm đạo đức đặc thù cho các mục tiêu và điều hành của các định chế chính trị, xã hội và kinh tế. Rawls gọi những định chế này là cấu trúc căn bản (basic structure), mà trong đó, tất cả những cơ chế và định chế kết hợp lẫn nhau thành một hệ thống

điều hợp xã hội từ thế hệ này qua thế hệ khác. Thứ hai, quan niệm này không dựa trên hay bắt nguồn từ một chủ thuyết toàn diện nào, mặc dù nó có thể mang bản sắc của một hệ thống khái niệm và lý luận và cũng có thể được biện minh từ một hệ thống tư tưởng toàn diện khác. Thứ ba, nó cũng đặt cơ sở trên một bối cảnh văn hóa chính trị công cộng (public political culture) trong một xã hội dân chủ.

## 7. Bốn vai trò cho triết học chính trị

Điều quan yếu nhất vẫn là nhu cầu giải quyết vấn nạn trật tự nhằm đi đến một đồng thuận chính trị - mà trong đó, thứ nhất là sự hóa giải mâu thuẫn về tư tưởng. Hãy thử nhìn những mâu thuẫn của siêu hình học trên cơ sở tôn giáo trong lịch sử Tây Âu vốn đã đặt ra những vấn nạn lớn cho triết học chính trị - và là nguồn gốc của chủ nghĩa cấp tiến (liberalism) trên nguyên tắc dung thứ (toleration) của Locke, Montesquieu, Hobbes.(11) Muốn giải quyết mâu thuẫn tư tưởng thì phải tìm ra một cơ sở rộng lớn hơn để có thể đem những phương diện nhỏ của những yếu tố mâu thuẫn về lại với nhau. Trường hợp mâu thuẫn tư tưởng giữa tự do và công bằng là một đặc trưng. Sự khác biệt căn bản về hai ý niệm chính trị này đã tạo ra những mâu thuẫn của định chế chính trị, kể cả chiến tranh. Ngay trong ý niệm quyền tự do (liberties) cũng có những mâu thuẫn về sự phân định về quyền hạn, giữa cái gọi là “tự do của người xưa” (liberties of

the ancients) bao gồm sự bình đẳng về quyền tự do chính trị và giá trị của đời sống công cộng (equal political liberties and values of public life), đối với “tự do của người đời nay” (moderns) bao gồm tự do tư tưởng, niềm tin, lương tâm, tự do về tài sản và thân thể, và quy tắc pháp chế.

Vai trò thứ hai của triết học chính trị là đóng góp vào một cơ sở tư tưởng cho cá nhân trong xã hội đang suy nghĩ về vấn đề quốc gia đại sự (từ cơ bản công dân) như là một vấn đề chung, vượt qua góc độ cá nhân riêng biệt và riêng tư. Đây là vai trò “hướng đạo” (orientation) mà trong không gian khái niệm, lý tính và suy tưởng sẽ hướng dẫn con người về với những mục tiêu vừa phải, hợp lý (reasonable and rational ends) trong một khung định chế thống hợp và hòa giải được nhiều góc độ của truyền thống, lịch sử và giá trị khác nhau của công dân.

Vai trò thứ ba là sự hòa giải (reconciliation) - một ý niệm của Hegel trong cuốn “Triết học về Pháp quyền.” Triết học chính trị “cố gắng làm dịu những bức bối và giận dữ của công dân đối với xã hội và lịch sử bằng cách chỉ ra phương cách nhận thức để thấy rằng những định chế xã hội tự chúng là hợp lý và sẽ tiến hóa theo chiều hướng của lý tính.” Đây chính là yếu tính của câu nói lừng danh của Hegel, “Khi chúng ta nhìn về thế giới một cách hợp lý thì thế giới cũng sẽ nhìn lại ta một cách hợp lý.”(12) Tức là chúng ta phải tiếp cận với định chế xã hội, dù là với nhiều khiếm

khuyết, một cách tích cực và với lý tính, chứ không phải chỉ tiêu cực và thụ động chấp nhận.

Theo đó thì một xã hội dân chủ không là và không thể là một cộng đồng (community) hay là một hội đoàn (association) - nếu như cộng đồng hay hội đoàn được hiểu là một tập hợp tự nguyện của những cá nhân cùng chia sẻ những quan điểm sâu rộng về một vấn đề trên cơ sở của một chủ thuyết toàn diện. Trái lại, xã hội dân chủ phải là “đa nguyên hợp lý” (reasonable pluralism) mà trong đó, dù có những khác biệt và mâu thuẫn sâu sắc vẫn có thể chia sẻ cùng nhau về một hệ thống định chế chính trị và quy tắc. Khi mâu thuẫn tư tưởng và giá trị quá sâu rộng và không thể hòa giải trên cơ sở ý niệm và giá trị thì định chế chính trị dân chủ và pháp chế sẽ giải quyết bằng phương cách thủ tục (pure procedural reconciliation).(13)

Vai trò thứ tư của triết học chính trị mang bản chất lý tưởng thực tế (realistic utopian): Công việc thăm dò biên độ có thể đạt được trên thực tế của chính trị với niềm tin rằng xã hội con người, cho dù dưới hoàn cảnh nào, cũng sẽ có chỗ đứng và cơ hội cho một trật tự chính trị vừa phải, công bằng và dân chủ. Chúng ta phải hỏi: Một xã hội dân chủ công lý sẽ như thế nào, dù là nó không được toàn hảo? Những lý tưởng và nguyên tắc nào mà xã hội dân chủ này có thể hiện thực được trong hoàn cảnh con

người và truyền thống, lịch sử cho phép? Các khả thể chính trị và công lý luôn luôn phải đổi diện và giải quyết bản chất vốn luôn là khó khăn của thực trạng xã hội.

Và cuối cùng, triết học chính trị, dù là một cơ năng tri thức cho nhu cầu hòa giải, không có nghĩa là nó phải dung túng và biện minh cho những chế độ chính trị ung thối, hay ý thức hệ giáo điều bất công, độc tài và áp bức. Cho nên, chính Rawls cũng đặt nghi vấn đến luận thuyết công lý của mình rằng nó có khả năng trở nên một loại giáo điều hay không nhằm điều chỉnh nó.

## D. Con người Công lý

### 8. Hai Năng lực Đạo đức của mẫu người Công dân:

Mỗi công dân, trước hết và trên hết là một con người (person). Họ là những con người tự do và bình đẳng (free and equal). Con người này là mẫu người xã hội trên cơ bản công dân, dấn thân vào việc nước và xã hội một cách tích cực và tự nguyện và có khả năng làm chuyện đó. Con người ở đây là một khái niệm quy ước (normative) và chính trị, hơn là siêu hình hay là tâm lý. Mỗi công dân cần có hai năng lực đạo đức:

Thứ nhất: Khả năng cảm nhận được công lý (capacity for a sense of justice): Khả năng thông hiểu, ý chí áp dụng và hành động trên cơ bản nguyên tắc của công lý chính trị vốn phân định điều kiện công bằng cho sự hợp tác trong xã hội.

Thứ hai: Khả năng cho một quan niệm về điều tốt lành (capacity for a conception of the good): Khả năng để có được, cải tiến, và theo đuổi mục tiêu thiện lành một cách hợp lý. Quan niệm thiện lành là một tập hợp của những chủ đích và mục tiêu về giá trị cuộc sống, và của những gì đáng để sống cho. Đây là một hệ thống phân định giá trị hiện hữu trong mối tương quan với tha nhân và xã hội, thế giới, được đặt trên cơ sở rộng lớn hơn của triết học, tôn giáo và đạo đức.

9. Những công dân hợp lý: Người công dân là hợp lý (reasonable) khi họ, trong quan điểm tôn trọng lẫn nhau như là những cá thể tự do và bình đẳng, sẵn sàng cống hiến cho nhau những điều kiện công bằng cho sự hợp tác xã hội để rồi sẵn sàng hành động từ những điều kiện đó, dù cho rằng chúng có thể đem đến bất lợi cho chính mình. Đây là “tiêu chí hỗ tương” (criterion of reciprocity). Một phương diện khác cho một công dân hợp lý là “sự công nhận và sẵn sàng chấp nhận hệ quả của gánh nặng bị phán xét” (The burden of judgment). Họ phải ý thức được rằng những con người vừa phải và hợp lý có thể bất đồng ý kiến nhưng không đến nỗi

là kỳ thị, thiên kiến hay quá ích kỷ, vụ lợi quá mức. Đây là nguyên tắc của “đồng ý về tình trạng không đồng ý.” Gánh nặng của phán xét từ sự bất đồng giữa người và người có từ bản chất của nhân loại, tính không hoàn tất của bằng chứng, mức độ quan trọng của mỗi vấn đề theo quan điểm từng người và từng nhóm, khái niệm mơ hồ, kinh nghiệm khác nhau, tiêu chuẩn quy ước đa dạng, và bản chất của cơ chế xã hội nhấn mạnh giá trị này, hay giảm nhẹ giá trị khác theo thời gian và hoàn cảnh khác nhau.

10. Phân biệt giữa con người hợp lý (reasonable) đối với con người lý tính (rational): Con người hợp lý là con người vừa phải, biết điều, chấp nhận luật chơi, dù có bị thua. Họ là con người công lý (just) và công bằng (fair). Còn con người lý tính là con người có thể vừa hợp lý hay vô lý (unreasonable), khi họ có thể lợi dụng cơ chế chưa toàn hảo của xã hội để làm hại người khác và làm lợi tối đa cho chính mình. Một con người hay một chế độ chính trị độc tài cũng rất có thể mang bản chất lý tính, dù rằng nó là vô lý. Vô lý và hợp lý, do đó, nói về cảm nhận và khả năng đạo lý con người đối với tha nhân và xã hội, trong khi lý tính nói về khả năng hành xử trên cơ sở tri kiến.

11. Ba giai đoạn phát triển cho đạo đức chính trị của công dân:

(i) Thứ nhất là sự chấp nhận và tôn trọng tính đạo đức của thẩm quyền (morality of authority);

- (ii) Thứ hai là phát huy tính đạo đức của đoàn thể (morality of association);
- (iii) Thứ ba là tiếp nhận đạo đức của nguyên tắc (morality of principles);

Từ lúc còn là trẻ con trong khuôn khổ gia đình, thẩm quyền phải được học từ cha mẹ, anh chị, đến khi vào xã hội thì đạo đức đoàn thể được tiếp nhận và phát huy để đem cá nhân ra với tha nhân và tập thể. Đến giai đoạn chính trị quốc gia thì cá nhân nay là công dân trưởng thành với đạo đức chính trị trên hệ thống nguyên tắc của chính trị công dân và công lý. Khi trở nên một công dân trên cơ sở chính trị quốc gia, thì cá nhân đóng đúng vai trò của mình trên nền tảng công lý như là lý tưởng xã hội mà họ phải tham dự vào và chia sẻ trách nhiệm cũng như hệ quả của các nguyên tắc định chế liên hệ.

## E. Một Xã hội Công lý

12. Xã hội như là một hệ thống công bằng cho sự hợp tác (a fair system of cooperation) từ thế hệ này sang thế hệ khác, chứ không phải là nhất thời hay bất thường. Hợp tác xã hội không phải là sự làm việc có điều hợp, (coordinated activities), vì cái sau có thể do bị bắt buộc từ một cơ chế tập quyền. Hợp tác xã hội phải được hướng dẫn bởi quy luật và thủ tục phổ

biến (publicly recognized rules and procedures), căn cứ trên điều kiện bình đẳng hỗ trợ cho mọi người tham dự trên một tiêu chuẩn hợp lý và được đồng thuận cho mục tiêu hợp lý của họ.

Vai trò của những nguyên tắc công lý là để quy định những điều lệ cho sự hợp tác hỗ trợ của xã hội. Những nguyên tắc này liệt kê những quyền hạn và nghĩa vụ căn bản mà định chế cơ bản của xã hội và chính trị quy định cho công dân, cũng như cai chế sự chia sẻ quyền lợi và gánh nặng trách nhiệm nhằm duy trì cán cân công lý chung. Do đó, ý niệm công lý trên cơ bản chính trị cũng chính là công lý dân chủ.

13. Quan niệm về một xã hội trật tự tốt đẹp (a well-ordered society): Là một xã hội được cai quản một cách hiệu năng bởi một quan niệm công lý công cộng (public conception of justice) nhằm đến ba điểm: Thứ nhất, mọi người đều chấp nhận, và biết rằng người khác cũng chấp nhận, về một quan niệm công lý chung. Thứ hai, định chế chính trị và xã hội cơ bản thỏa mãn được những nguyên tắc công lý này. Và thứ ba là công dân đều có một cảm nhận công lý hiệu năng, có khả năng áp dụng sự hiểu biết và cảm nhận công lý trong tổng thể quyền hạn và trách nhiệm của mình.

14. Ý niệm về cấu trúc cơ bản (basic structure): Công bằng (fairness) trong ý niệm công lý khởi đi bằng cơ chế căn bản xã hội được cai chế bởi nguyên tắc công lý – nhưng điều này không có nghĩa là nguyên tắc công lý

sẽ cai chế trực tiếp các vấn đề nội bộ của những tổ chức riêng hay là hội đoàn xã hội. Nguyên tắc công lý trên cơ sở công bằng chỉ cung cấp một bối cảnh (background) của công bằng và hợp lý để giới hạn biên độ tự chủ của các định chế riêng biệt trong xã hội dân chủ đa nguyên. Ví dụ, giáo hội Công giáo có thể rút phép thông công của tín đồ nhưng không có quyền thiêu đốt họ. Do đó, đây là một thể loại công lý chính trị, chứ không phải là công lý toàn diện, ví dụ như công lý nhân quả, siêu hình. Rawls liệt kê ba tầm mức công lý: Công lý địa phương, dành cho định chế và hội đoàn; công lý nội địa dành cho cấu trúc cơ bản của xã hội; và công lý hoàn cầu dành cho công pháp quốc tế.

15. Đây là một luận thuyết công lý mang bản sắc khế ước xã hội: Tiếp tục truyền thống của triết học khế ước mà trong đó nhấn mạnh đến ba yếu tố cơ bản: Thứ nhất là điều kiện tiền chính trị (pre-political condition).(14) Thứ hai là khi một trật tự chính trị đang được xây dựng vừa khi con người bước ra khỏi thời kỳ tiền chính trị. Thứ ba, thực tế của hệ thống trật tự chính trị và xã hội với những khuyết điểm của nó mà chúng ta đang phải sống với. Cả ba điều kiện này đan quyện lẫn nhau để cho chúng ta có thể đánh giá và biểu lộ được một trật tự như thế nào, trong bối cảnh lý tưởng khả thi, có thể chấp nhận được là công bằng và hợp lý cho mọi người. Trên cơ sở khế ước xã hội, mà các pháp nhân đều

có cơ bản quyền hạn, ý muốn và kiến thức ngang nhau đều được công nhận hỗ trợ, sẽ đi vào một sự dàn xếp trên cơ sở hợp đồng để chung sống trong hòa bình.

#### F. Ý niệm về Vị thế Nguyên thuỷ (The Original Position)

16. “Vị thế Nguyên thuỷ” là một khái niệm đặc, một phương tiện cho tư tưởng, nhằm giúp chúng ta hiểu thấu ý tưởng công lý trên cơ bản chính trị. Nó cũng giống như ý niệm “tình trạng thiên nhiên” về con người của Rousseau (15), hay là tình trạng tiền chính trị của nhân loại với Hobbes và Locke. Chúng ta thử hỏi: Con người xã hội như thế nào và sống với nhau làm sao trước khi định chế xã hội và chính trị được kiến tạo? Ý niệm về vị thế nguyên thuỷ của Rawls nhằm đến một cơ sở luận thuyết đi từ vị thế nguyên thuỷ của con người như là một sự tưởng tượng nhằm quy định một trật tự xã hội trên một cấu trúc căn bản nhằm thỏa mãn hai Nguyên tắc Công lý (dưới đây) để giải quyết những vấn đề của xã hội thực sự đang là.

17. Từ vị thế nguyên thuỷ, con người đại diện (representative persons) sẽ chọn những nguyên tắc công lý để cai chế cấu trúc cơ bản cho một trật tự xã hội công bằng và công lý. Mỗi con người thực hữu trong một trật tự xã hội công lý có một đại biểu trong vị thế nguyên thuỷ. Những đại biểu

này là những tín nhân (trustees) và là người bảo hộ (guardians) đại diện cho tất cả những cá nhân trong tập thể chính trị của những con người tự do và bình đẳng.

Những đại biểu này có ba yếu tố thể hiện được hai năng lực đạo đức. Họ là những con người lý tính (rational persons) trong nỗ lực thực thi nguyện vọng của những người mà họ đại diện nhằm đạt được những nhu cầu công lý. Yếu tố này công nhận rằng mỗi cá nhân mà họ đại diện có một tập hợp quyền lợi riêng mà họ muốn hiện thực hóa. Những quyền lợi này gắn liền với năng lực đạo đức cá nhân để mà theo đuổi, thực thi và điều chỉnh một ý niệm về thiện lành cho cuộc đời.

Vị thế nguyên thuỷ là thế đứng cần thiết của lý thuyết mà ở đó, sự đồng thuận về một nội dung công lý chỉ là giả thuyết và không mang sử tính (nonhistorical). Sự đồng thuận này thể hiện một quá trình phân tích lý trí và đạt được một sự quân bình từ suy tưởng (reflective equilibrium).

#### 18. Ý niệm về “Màn Vô Minh” (The Veil of Ignorance)

Những con người đại biểu này đứng sau cái mà Rawls gọi là “Màn Vô Minh” vốn che lấp họ đối với những kiến thức về những con người mà họ đại diện như là giới tính, chủng tộc, điều kiện cơ thể, tôn giáo, giai cấp hay là về ý niệm của thiện lành của những người này. Màn vô minh này là hình ảnh giả tưởng cho sự giới hạn của kiến thức cần thiết cho một lý

thuyết trung hòa vượt qua các yếu tố đặc thù của con người thực sự trong sự tính. Đây là một khí cụ phân tích, một “device of representation”, cho chủ đích lý luận trừu tượng và tự phối kiểm trong lý thuyết. Từ đằng sau cái màn vô minh này, không ai có thể lợi dụng kẻ khác vì bối cảnh và vị thế đặc quyền của mình, hay là vì sự yếu kém của kẻ khác. Mỗi đại biểu là một “con người vừa phải” (reasonable person) và hợp lý trong tư thế chí công, vô tư, không có yếu tố và điều kiện cá thể, nhằm đưa ra một công cụ lý thuyết trung hòa và hiệu năng để mọi người có thể chấp nhận được.

Nhưng điều này không có nghĩa rằng các đại biểu này hoàn toàn không biết gì cả về tình trạng tổng quát của xã hội và nhân sinh quan. Họ hiểu một cách rất tổng quát, trên cơ sở trừu tượng và phổ cập, vượt qua yếu tố đặc thù và tạm thời, về bản chất và khả năng con người - hắn muốn gì, biết lo lắng điều chi, ích kỷ làm sao, và theo đuổi cuộc sống như thế nào cho quyền lợi của hắn. Điều quan yếu nhất là các đại biểu biết rằng con người hợp lý có hai năng lực đạo đức về công lý, về thiện lành.

Nếu không có cái màn vô minh này thì các đại biểu lý thuyết sẽ chọn lựa một mô thức công lý có lợi cho mình – chưa kể đến vấn đề kỳ thị hay đối xử phân biệt cho mô thức định chế xã hội. Do đó, màn vô minh này sẽ kiến tạo một môi trường trong sáng và trung hòa cho một luận thuyết

về công lý trên cơ sở quy trình (pure procedural justice) nhằm kiến tạo một thể chế cho một nền công lý nội dung (substantial political justice).

## G. Hai Nguyên Tắc Công Lý

19. Nguyên Tắc Thứ Nhất: Mỗi người đều có quyền hạn không thể bị xóa bỏ trong một hệ thống bảo đảm toàn diện các quyền tự do căn bản tương xứng với quyền tự do cho tất cả (Each person has the same right (indefeasible claim) to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all); và

20. Nguyên tắc Thứ Hai: Những bất bình đẳng xã hội và kinh tế phải thỏa mãn hai điều kiện: thứ nhất, những bất bình đẳng này gắn liền với chức vụ và vị thế vốn được mở rộng cho mọi người trên cơ sở bình đẳng và công bằng cơ hội; và thứ hai, chúng phải vì lợi ích cao nhất cho những thành phần chịu nhiều bất lợi nhất trong xã hội (Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society). Rawls gọi phần thứ nhì (vì lợi ích của giới bất lợi nhất) của nguyên tắc thứ Hai là nguyên tắc phân biệt (the difference principle) (2001: 42-43). (16)

Nguyên tắc thứ nhất là ưu tiên, được gọi là “nguyên tắc bình đẳng tự do” (the equal liberty principle) nhấn mạnh đến quyền hạn tự do cơ bản là tối cao. Nguyên tắc thứ hai nhấn mạnh đến bình đẳng cơ hội tiến thân là ưu tiên - so với nguyên tắc phân biệt (the difference principle). Bình đẳng trên cơ hội tiến thân ở đây không chỉ nhắm đến một thể loại bình đẳng thể thức (formal equality), nhưng mà là một bình đẳng công bằng (fair equality) trong khả thể và khả năng tiến thân mà định chế và chính sách xã hội cho phép.

## 21. Tự Do Cơ Bản (2001:44-45)

Bao gồm các quyền: Tự do tư tưởng (freedom of thought), quyền hạn về niềm tin (liberty conscience), quyền tự do chính trị (ứng cử, bầu cử), quyền tự do tham gia hội đoàn và lập hội, quyền cá nhân con người được tôn trọng (integrity, physical and psychological, of the person), quyền tài sản, và cuối cùng là các tự do và quyền hạn này được bảo vệ bởi pháp chế (the rule of law).

Các quyền tự do cơ bản này là các quyền chính trị. Tất cả các phạm trù của nó, cả về *freedom*, tự do mang bản sắc giá trị và điều kiện, và *liberties*, tự do như là quyền hạn, cả hai đều mang bản sắc chính trị. Từ đó, *Luận Thuyết về Công Lý* là một tuyên ngôn chính trị về các quyền tự do cơ bản của con người. Nó bao gồm các quyền về tự do tư tưởng, báo chí, hội

đoàn, tôn giáo, triết học, đạo đức, tín ngưỡng. Tự do chính trị bao gồm tự do tham chính, bầu cử, quyền được đại diện bởi cơ chế và định chế dân chủ, tự do hội họp, biểu tình ôn hòa, tự do không bị khám xét cơ thể và gia cư vô lý, tự do đi lại, cư trú, nghề nghiệp và không bị cưỡng bách lao động và nô lệ. Tất cả các quyền hạn và tự do phải được bảo vệ có thực chất và hiệu năng, công bằng pháp chế, phát xuất từ một chế độ chính trị dân chủ đại diện và qua cơ chế của quy trình nghị trường và kiểm soát lẫn nhau, bảo đảm sự tham dự và đóng góp vào tiến trình làm luật của quốc dân với quốc hội, hành pháp, áp dụng, phiên giải và giới hạn bởi một tư pháp độc lập, hiệu năng.

Một chế độ chính trị trên mô thức của hai Nguyên tắc Công lý đặt ưu tiên quyền hạn (right) lên trên cái tốt lành (good) – dù rằng cái gì là tốt được định nghĩa quá các quyền hạn tự do và dân quyền căn bản. Rawls gọi một khái niệm chính trị như vậy về tốt lành là “lý thuyết mỏng” (the thin theory) nhằm tránh bàn đến những vấn đề luận lý và nội dung của một chủ thuyết dành ưu tiên cái tốt lên trên quyền hạn, như tôn giáo chẳng hạn.(18)

### 23. Tự do được định nghĩa bởi quyền hạn trong nghĩa vụ

Công lý trên cơ sở công bằng dành ưu tiên cho các quyền tự do cơ bản – và công lý là một hiện thân của năng lực tự do. Khi cấu trúc cơ bản là

công lý, các định chế xã hội là công minh, người công dân tự do là người có trách nhiệm hỗ trợ trên chức năng xã hội của mình. Đây là nền tảng của bốn phận (duty) – nghĩa vụ từ vị thế công dân tự do, hợp lý, và công bằng, và trách nhiệm (responsibility) – nghĩa vụ từ hoàn cảnh đặc thù, mà nếu không làm một cách tự nguyện thì ta phải mắc món nợ xã hội. Vì thế, nếu định chế và cấu trúc xã hội mà bất công thì công dân không phải là công dân đúng nghĩa, do đó, họ không có nghĩa vụ. Khi chế độ chính trị bất công, vô lý thì đó chỉ là một hình thức khủng bố, bạo lực, và áp chế. Nghĩa vụ và trách nhiệm công dân chỉ đến khi quyền tự do cơ bản và công dân được tôn trọng như là những cá thể có thẩm quyền chính trị, bình đẳng và có nhân phẩm.

#### 24. Bốn phận chấp hành luật pháp bất công: Quy tắc *Maximin*

Tuy nhiên, luật pháp bất công không phải là biện minh đủ để cho công dân có quyền bất tuân, bất chấp luật pháp; và ngược lại, một đạo luật hợp hiến chưa hẳn là lý do đủ để nó phải được tôn trọng. Trong một xã hội “gần công lý” (near-just society), vấn đề bất tuân luật pháp là một sự đánh giá trên cơ sở tự do và dân quyền căn bản. Hiến pháp quốc gia có tôn trọng quyền tự do cơ bản? Hệ thống định chế công quyền có công bằng và hợp lý? Đến mức độ nào thì một bộ luật bất công vi phạm quyền công dân cơ bản? Và nếu phản đối, bất tuân thủ luật pháp thì theo hình thức

nào? Các chọn lựa từ nhẹ đến nặng là tuỳ theo mức độ và bối cảnh bất công của chế độ chính trị: Biểu tình bất bạo động, bất hợp tác, từ chối trả thuế hay không tham gia bầu cử, hay là săn sàng bị bắt, đi tù để tranh đấu.

Bởi vì nếu không có một sự cân bằng vừa phải và hợp lý, thì tình trạng bất tuân luật pháp sẽ tạo ra những bất ổn chính trị và xã hội lớn hơn, làm cho tổng thể tự do và dân quyền càng bị suy thoái hơn - ngoại trừ sự bất ổn đó được chọn lựa như là một khả thi tối ưu, nhưng cần thiết, dù là không phải là tốt đẹp nếu có chọn lựa khác tốt hơn. Đây là biện minh chọn lựa chính trị theo “quy tắc Maximin” (chọn con đường nào mà kết quả tồi tệ nhất của nó sẽ là tốt đẹp hơn là tất cả các kết quả tồi tệ của các con đường khác) (17) để bãi bỏ một hệ thống cấu trúc cơ bản quá bất công, vô lý và áp chế không còn khả thi cải tổ.

25. Nguyên tắc Công lý là công bằng, *justice as fairness*, vì thế, là một công lý trên cơ sở cá nhân với nền tảng giá trị ưu tiên cho quyền tự do chính trị. Luật pháp chỉ có thể giới hạn tự do khi nào sự giới hạn đó sẽ đem đến một tự do và quyền hạn rộng lớn hơn cho tất cả - nhất là cho thành phần yếu kém trong xã hội. Do đó, tuỳ trường hợp mà ưu tiên tự do cá nhân phải được hy sinh cho cơ hội của những kẻ bị thất thế. Tự do cơ bản của nguyên tắc thứ nhất là tối thượng và chỉ có thể bị giới hạn cho

một mục tiêu tự do phổ quát hơn. Ví dụ, một đại học có thể đổi xử phân biệt trên cơ sở da màu vỉ muối gia tăng sự hiện diện của một thiểu số chủng tộc nào đó, khi sự phân biệt này làm cho tự do của tất cả mọi người được gia tăng. Giới hạn tự do trong quân đội đối với binh sĩ phải được biện minh bởi nhu cầu ưu tiên vì tự do của quốc dân. Mục tiêu hiệu năng của chính sách nhỏ, như là gia tăng sản xuất cho một kỹ nghệ quốc doanh, không thể là một biện minh để có chính sách giới hạn tự do kinh tế của mọi người.

26. Các quyền này đến từ đâu? Có hai nguồn gốc của các quyền tự do căn bản. Một là lịch sử; hai là qua suy tưởng của phân tích. Chúng ta hãy thử hỏi, “Tự do và quyền hạn nào là những điều kiện xã hội cần thiết cho sự phát triển có hiệu năng và sự thực thi tốt đẹp cho hai năng lực đạo đức, công lý và thiện lành, cho con người trong suốt cuộc đời của họ?” Từ câu hỏi này, chúng ta nhìn lại lịch sử, phân tích bản chất con người và xã hội, nhận định điều kiện và hoàn cảnh đương thời nhằm tìm ra những quyền tự do cần thiết với những điều kiện và giới hạn của chúng trên cơ sở cá nhân sống với xã hội. Ví dụ, quyền tư tưởng hay tín ngưỡng, bao gồm quyền được sai lầm, quyền không tin tưởng, và khả năng tôn trọng quyền như vậy của tha nhân. (2001:45)

Làm thế nào để bảo đảm được các quyền tự do chính trị cơ bản không bị tập trung vào một thiểu số là vấn nạn của cán cân công lý mà điều kiện “công bằng cơ hội” và “công bằng giá trị” của quyền hạn và tự do phải được bảo đảm bởi pháp chế và điều kiện xã hội mà trong đó, cơ hội chính trị và kinh tế, giáo dục là tối cần thiết song song với công lý của quy trình và thủ tục, *political and legal due process*, phải được công minh và hợp lý.

Rawls quan niệm rằng đối với các quyền như quyền thừa hưởng gia tài, quyền kiểm soát phương tiện kinh tế hay đặc sản thiên nhiên thì không thể gọi là quyền tự do cơ bản.

27. Giải thích thêm về nguyên tắc thứ hai, tức là “nguyên tắc phân biệt” (the difference principle): Một trật tự xã hội công lý có quyền phân biệt đối xử nếu làm như vậy sẽ tạo cơ hội và thực tế tiến thân và làm tốt đẹp hơn cho các thành phần yếu kém bây giờ. Ví dụ, trong một đại học, lương của giáo sư là cao hơn lương của anh thư ký hành chánh, với điều kiện là cơ hội của chức vụ giáo sư được mở rộng đồng đều và công bằng cho anh thư ký và sự khác biệt về tiền lương là hợp lý (công việc đòi hỏi tài năng cao, giáo dục nhiều và lâu dài) cho một tổng thể quyền hạn và tự do cho mọi người tham dự. Nhưng một chính sách chỉ làm giàu thêm cho kẻ đã giàu, ví dụ giảm thuế cho chủ nhân các công ty lớn vì muốn khuyến khích đầu tư, trong khi gia tăng thuế cho kẻ lao động, thì sẽ không chấp nhận

được trên cán cân của công lý nếu kết quả của chính sách này chỉ tạo thêm những khiếm khuyết về cơ hội và quyền hạn kinh tế chính trị cho kẻ thất cơ, yếu thế trong cộng đồng kinh tế liên đới. Nguyên tắc công lý thứ hai mang nhiều màu sắc xã hội chủ nghĩa và không ít thì nhiều mang bản sắc hữu dụng.

28. Công lý theo thể loại nào? Nguyên tắc thứ nhất nhấn mạnh và ưu tiên hóa gần như tuyệt đối các quyền tự do cơ bản mang bản sắc công lý tự do chính trị; trong khi, nguyên tắc thứ hai nhấn mạnh đến công lý phân phối (distributive justice). Đây không phải là công lý có sẵn đem phân bổ (allocative), vốn chỉ đương đầu với một số lượng công lý có sẵn, hay là công lý “đòi nợ” (retributive), vốn dựa trên vấn đề lịch sử. Và đây cũng không phải là một loại công lý siêu hình trên cơ sở toàn diện và tuyệt đối.

Công lý phân phối là phương thức cho vấn nạn này: Làm thế nào để những định chế của cấu trúc cơ bản có thể là khí cụ và được cai chế trong một hệ thống thống nhất để cho sự hợp tác của xã hội có thể được thực thi một cách công bằng, hiệu năng và có kết quả từ thế hệ này sang thế hệ kế tiếp? Như vậy, nguyên tắc công lý phân hành phải là thứ yếu theo trật tự ưu tiên công lý của tự do sau khi cấu trúc xã hội đã được vượt qua những giai đoạn chuyển hóa và lột bỏ màn vô minh cho con người (bàn

dưới đây), mà việc tiên quyết là thiết lập một định chế chính trị và cấu trúc nền tảng bằng một hiến pháp như là bộ luật tối thượng của quốc gia nhằm bảo đảm và thực thi được các quyền tự do chính trị căn bản.

### 29. Bốn giai đoạn thực thi cho hai Nguyên tắc Công lý

Màn vô minh sẽ được tháo gỡ theo tiến trình hiện thực hóa công lý chính trị bao gồm bốn giai đoạn.

- Thứ nhất: Từ đằng sau màn vô minh, các đại biểu chấp nhận hai Nguyên tắc Công lý;
- Tiếp theo đó là sự tiến hành trong ba giai đoạn nhằm từ từ tháo bỏ cái màn vô minh nhằm thực thi toàn bộ và hiệu quả hai nguyên tắc;
- Công tác căn bản thứ hai là triệu tập một hội nghị lập hiến (constitutional convention) nhằm thiết lập các định chế chính trị và luật pháp cơ bản quốc gia qua ba phân ngành tách biệt với những điều khoản về dân quyền và công dân quyền được công nhận và quy định;
- Thứ ba, là khi quốc hội và hành pháp cùng chính thức đưa ra những đạo luật nhằm thực thi các yếu tố cần thiết cho quyền tự do chính trị cơ bản;
- Giai đoạn cuối, thứ tư, là khi các đạo luật được thực thi bởi các cơ chế công quyền, qua quy trình và pháp quy hành chánh, trong khi các mâu

thuần về thực tế và sự kiện cũng như sự phiên giải và áp dụng vào đời sống sẽ là vai trò chính của ngành tư pháp (judiciary). (2001: 48-49)

30. Chỉ tiêu của công lý là ở cấu trúc cơ bản (2001: 52-58)

a. Lý do thứ nhất: Thực tế lịch sử, xã hội và kinh tế không cho phép chúng ta cái xa xỉ bỏ qua tất cả những bất công hiện thời để rồi có thể thiết lập một tiến trình chính sách cho công lý mà không thiết lập lại một điều kiện bối cảnh công bằng (fair background conditions) cho lý tưởng công lý. Để có được một bối cảnh công bằng, định chế quốc gia, tức hiến pháp và các bộ luật cơ bản, phải bảo đảm được chức năng bảo vệ và phát huy quyền tự do chính trị và làm người cơ bản, đồng lúc bảo đảm một hệ trình tiến bộ trong công lý xã hội và kinh tế vốn cần thời gian và sự gia tăng trình độ dân trí. Đây là phần vụ quan yếu của cái mà Rawls gọi là “quy luật về tiến trình, thủ tục thuần túy cho bối cảnh công lý” (the rules of pure procedural background justice). Quy luật về tiến trình này bao gồm hai phương diện: Một là về ví mô đối với các định chế cơ bản về quyền hạn và tự do; hai là về vi mô đối với các tương quan giữa cá nhân và các tổ chức trong xã hội dân sự và kinh tế.

b. Lý do thứ hai: Công lý trên cơ sở công bằng chỉ có thể thực thi bởi định chế và cấu trúc chính trị cơ bản – mà nếu không có, thì công lý không thể có được. Con người trong một xã hội phải là công dân của

quốc gia, và vì thế, họ phải chịu sự cai chế và ảnh hưởng nặng nề bởi định chế công quyền cơ bản. Mỗi công dân sinh ra trong một quốc gia, sống, và rồi đi ra khỏi bằng cái chết. Và xã hội đó bao giờ cũng chứa đầy bất công và bất bình đẳng. Bởi thế hai Nguyên tắc Công lý như là công bằng phải giải quyết những bất công qua định chế của cấu trúc cơ bản nhằm giảm thiểu những phân phôi không đồng đều của con người trong hoàn cảnh cá nhân của họ vì nhiều lý do từ giai cấp, thừa kế, khả năng bẩm sinh, hay là may rủi trong suốt cả cuộc đời. Công lý chính trị và xã hội phải đưa cơ hội thăng tiến đến cho triển vọng cuộc đời (life-prospects) cho mọi công dân trong cuộc.

### 31. Những giá trị và quyền hạn cơ bản (primary goods)

Để minh định những kẻ yếu thế là ai thì điều cần thiết là minh xác những giá trị và quyền hạn cơ bản sau:

- i. Quyền hạn và tự do cơ bản: Tự do tư tưởng và tự do lương tâm - vốn tối cần cho sự phát huy hai năng lực đạo đức công lý của cá nhân.
- ii. Tự do đi lại, nghề nghiệp và cơ hội thăng tiến trong xã hội.
- iii. Quyền hạn và trách nhiệm của vị thế và chức năng công quyền và xã hội
- iv. Lợi tức và của cải

v. Cơ sở xã hội để phát huy nhân cách hay tinh thần tự trọng (social bases of self-respect) mà trong đó con người tôn trọng chính mình vì định chế xã hội tôn trọng nhân phẩm của mình – khác với tự trọng (self-respect) trên cơ bản từng cá nhân. (2001: 58-59)

Muốn là một công dân đúng nghĩa, tức là một con người có khả năng tham dự cuộc chơi xã hội, họ phải có những giá trị và quyền hạn căn bản trên. Các quyền này là những gì cấu tạo nên một ý niệm tổng thể cho nhu cầu công lý trong một bối cảnh quốc gia và xã hội bao gồm nhiều hệ ý thức hay triết học, niềm tin, giá trị hay tôn giáo khác biệt và đối nghịch nhau. Các sản phẩm cơ bản “primary goods” là các yếu tố nền tảng cho một cơ chế quốc gia có thể tồn tại và sinh động có hiệu năng và giá trị. Mục tiêu của một chế độ công lý là nâng cao số lượng và phẩm chất của những “primary goods” này. Những ai có ít số lượng và phẩm chất của chúng là những kẻ “yếu kém” cần phải được chú trọng trong định chế và chính sách thăng tiến cho họ.

### 32. Công dân có thể mong mỏi được quyền lợi nào?

Nguyên tắc công lý phân phối đặt cơ sở trên tiêu chuẩn đòi hỏi hợp lý (legitimate claims) và được hưởng những gì mình xứng đáng (earned entitlements). Họ tôn trọng luật chơi và mong mỏi rằng trò chơi sẽ công bằng dù họ có bị thua. Vấn đề là quy luật phải công minh, rõ ràng, không

thiên vị và không bất công khi áp dụng. Khẩu hiệu ở đây là: “Những gì cá nhân làm tuỳ thuộc vào những gì mà quy luật và khế ước xã hội đồng ý họ sẽ được hưởng; những gì họ được hưởng tuỳ vào những gì họ làm.” (1971:84) (So với Marx trong *Phê phán chương trình Gotha*: “Mỗi người lao động theo khả năng, và được hưởng theo nhu cầu”)

Cá nhân trong bối cảnh quyền hạn và nghĩa vụ sẽ không được phán xét trên cơ sở đạo đức hay theo giá trị tôn giáo siêu hình vì mỗi con người là một công dân trong một tập hợp xã hội đa nguyên và đa dạng mà nhiều nguyên tắc đạo đức siêu hình có thể mâu thuẫn và đối nghịch lẫn nhau. Những gì mà công dân có quyền hưởng tuỳ vào sự đóng góp vào hệ trình chung của cơ đồ công lý. Đây là điều kiện “có qua, có lại” trên cơ sở trách nhiệm và quyền lợi hỗ tương. Không ai có quyền thừa hưởng trên cơ sở đạo đức chỉ vì họ làm người (moral desert); (2001: 72-73) nhưng họ có quyền lợi, từ trong một xã hội công lý và công bằng, đóng vai trò công dân theo khả năng và hoàn cảnh, do đó, họ phải được hưởng những quyền hạn và quyền lợi như thế (just entitlement). (2001: 72-74)

33. Ý niệm về “Lý lẽ Công” (the Idea of Public Reason) trên một cơ sở biện minh công khai (Public Basis of Justification) (2001: 89-94)

Nếu chúng ta muốn hai Nguyên tắc Công lý có thể được chấp nhận phổ cập và có hiệu năng, thì phải có một cơ sở biện minh công khai, một

quy chế cho đồng thuận, cho tiến trình nghi vấn, tìm hiểu, thắc mắc cho quần chúng. Quy chế này phải có một tiêu chuẩn thủ tục, tiêu chuẩn bằng chứng, nhằm gia tăng hiệu năng tham dự của công dân trong các vấn đề tranh luận chính trị. Vì thế, khế ước nguyên thuỷ cho hai Nguyên tắc Công lý phải bao gồm hai phần:

- Đồng thuận về những nguyên tắc công lý chính trị cho cấu trúc cơ bản; và
- Đồng thuận về những nguyên tắc lý luận (lý lẽ thông thường) và quy chế bằng chứng (tiêu chuẩn khoa học khách quan) cho việc quyết định sự áp dụng của hai Nguyên tắc Công lý, áp dụng đến mức độ nào, và luật pháp và chính sách nào là thích ứng cho nhu cầu công lý đương thời. Trên phương diện đạo đức công dân, tinh thần vừa phải, ôn hòa, công bằng cũng là một phần của giá trị biện minh công khai nhằm đạt được một nội dung chính trị công dân trên cơ bản tôn trọng lẫn nhau như là những con người vừa phải, hợp lý và lý tính. Đây là giá trị của văn minh công vụ (public civility) nhằm bảo đảm được một biên độ quy tắc và định chế vừa phải cho những khác biệt chính kiến - tránh được các nạn khẩu hiệu tình cảm, giáo điều về tư tưởng chính trị và niềm tin.

Từ đó, lý lẽ biện minh công khai sẽ là một giá trị chính trị thứ nhì sau những giá trị chính trị của các quyền hạn và tự do căn bản. Theo Rawls,

chúng ta quan tâm đến lý tính (reason), chứ không phải chỉ về sự thảo luận (discourse).

## H. Lý luận về cấu trúc cơ bản

34. Một cách để xếp loại thì có năm loại chế độ cho các hệ thống xã hội: (a) Tư bản *laissez-faire*; (b) Tư bản công lợi (welfare-state capitalism); (c) xã hội chủ nghĩa quốc gia với kinh tế chỉ đạo (state socialism with a command economy); (d) dân chủ tư hữu (property-owning democracy); và (e) xã hội (dân chủ) cấp tiến (liberal (democratic) socialism). (2001: Part IV)

Có bốn câu hỏi cơ bản cho một chọn lựa chế độ: (a) Về quyền hạn: Hệ thống định chế của nó có công lý và đúng cách (just and right)? (b) Về thiết kế chính quyền: Định chế của chế độ có thể kiến tạo một cách có hiệu năng nhằm thực thi những tiêu chí đề ra? (c) Thái độ công dân: Liệu rằng, trong tất cả những quyền lợi và chủ đích của họ được đề ra bởi hệ thống cấu trúc cơ bản, có thể tuân thủ theo quy luật của định chế trong mọi bối cảnh sinh hoạt? Và (d) Khả năng và chức năng: Liệu những công tác đề ra cho các cơ chế trở nên quá khó khăn cho nhân sự tham dự thực thi được chính sách cho mục tiêu chọn lựa?

35. Chế độ dân chủ tư hữu là tối ưu trên cơ sở của hai Nguyên tắc

Công lý. Trước hết, hãy phân tích những khuyết điểm của các chế độ khác:

- (a) Chế độ tư bản laissez-faire chỉ bảo đảm được một thể loại bình đẳng hình thức (formal equality) trong khi chống lại giá trị công bằng của các quyền hạn tự do và bình đẳng chính trị (fair value of the equal political liberties) và công bằng của bình đẳng cơ hội (fair equality of opportunity). Chủ đích của chế độ này là phát triển kinh tế trong khi những mầm móng bất công chỉ được cai chế bởi một quy chuẩn xã hội tối thiểu.
- (b) Chế độ tư bản công lợi cũng chống lại các quyền hạn tự do và bình đẳng chính trị, và dù là nó quan tâm một ít đến bình đẳng cơ hội, nó không có mang một tính chất thiết yếu chính trị nhằm thực thi nó trong những ưu tiên khác. Nó cho phép sự tồn tại của bất bình đẳng trong bất động sản và tập trung quyền lực kinh tế và chính trị vào tay một thiểu số. Hơn nữa, dù cho có chính sách công lợi rộng rãi, nguyên tắc hổ tương (principle of reciprocity) trong nỗ lực cai chế sự bất bình đẳng kinh tế và xã hội không được công nhận.
- (c) Chế độ xã hội chủ nghĩa với nền kinh tế chỉ huy và độc đảng trung ương tập quyền thì vi phạm các quyền bình đẳng quyền hạn và tự do và không tôn trọng ngay cả giá trị cơ bản của chúng. Trong nền

kinh tế trung ương chỉ đạo này, giá trị dân chủ của cơ chế thị trường và những tiến trình điều chỉnh khuyết điểm của nó cũng bị thiếu sót trầm trọng.

(d) Chế độ dân chủ tư hữu và xã hội cấp tiến cả hai đều bảo đảm quyền tự do cơ bản và công bằng cơ hội bằng hiến pháp dân chủ trong khi điều chế công bằng kinh tế bởi nguyên tắc phân biệt (the difference principle). Cho dù dưới chủ nghĩa xã hội cấp tiến, phương tiện sản xuất được làm chủ bởi tập thể, nhưng được phân tán mỏng ra một cách rộng rãi và quân bình, song song với quyền hành chính trị và công quyền nhằm bảo đảm được sự vận hành hiệu năng và hợp lý của kinh tế thị trường tự do.

36. Một chế độ dân chủ tư hữu sẽ thực hiện được lý tưởng của hai Nguyên tắc Công lý một cách có hiệu năng hơn khi mà bối cảnh của hệ thống định chế cơ bản sẽ phân tán cơ năng và quyền lực kinh tế rộng rãi hơn cho nhiều thành phần và giai tầng trong xã hội - nhất là phương tiện sản xuất kinh tế.Thêm vào đó, chế độ dân chủ tư hữu sẽ đặt ưu tiên cho sự bình đẳng cơ hội thăng tiến cho mọi người, nhất là thành phần yếu thế. Chủ đích của bình đẳng cơ hội trong chế độ tư hữu là đưa mọi người đến một sân chơi bằng phẳng của cơ hội và luật chơi, chứ không bảo đảm kết quả của trò chơi. Đối tượng của chính sách công bằng cơ hội không

nhằm đến các thành phần rủi ro, thiếu may mắn. Trong nguyên tắc phân biệt của công lý, thành phần yếu thế (the least advantaged) không phải là kẻ sa cơ, thất thế tạm thời. Xã hội mắc nợ thành phần yếu thế trên lý do của nguyên tắc hỗ trợ (reciprocity), trách nhiệm hai chiều (mutuality) từ cân bằng công lý chính trị vì họ là những con người bình đẳng và tự do - chứ không vì lòng từ bi hay vì tội nghiệp cho họ (mặc dù sẽ có những chính sách an sinh xã hội, trợ cấp thất nghiệp, tàn tật, y tế xã hội).

## I. Ý niệm về Thiện/Tốt (the Good) trong cân bằng công lý

37. Hai Nguyên tắc Công lý cần phải dựa trên hai nội dung giá trị của quyền hạn và thiện lành. Một hệ thống định chế công lý hay là những đức hạnh chính trị sẽ không phục vụ được điều gì - ngoại trừ những định chế và đức hạnh chính trị giúp công dân duy trì lý tưởng thiện lành trong tổng thể giá trị toàn diện mà họ sống với. Theo Rawls thì một ý niệm về công lý chính trị phải tự nó dung chứa đủ một khát vọng cho tinh thần ngưỡng vọng trong đức tin về con người và cứu cánh xã hội của công dân. Nếu không thì hệ thống chính trị tự do sẽ không quân bình theo chiều dài thời gian. Theo đó thì, “Cái Công lý phân định giới hạn; cái Tốt chỉ ra cứu cánh” (The Just draws the limit; the Good shows the point). (2001: 140-142)

38. Nhưng cái Tốt là gì? Có thể đưa ra sáu ý niệm về “cái Tốt” trong lý tưởng công lý:

- (i) Cái tốt là của lý tính (the good as rationality) mà trong đó con người trong cuộc, trên cơ sở công dân, có được một trực giác về dự án cho đời sống của họ để mà theo đó, họ theo đuổi bằng lý trí, ý chí, nỗ lực thành đạt theo cảm nhận đó.
- (ii) Cái tốt bao hàm những chỉ tiêu chính trị cơ bản của những quyền chính trị của những cá thể tự do và bình đẳng.
- (iii) Cái tốt là cái được thừa nhận phổ quát cho tiêu chí công lý xã hội đến từ một bối cảnh rộng lớn hơn từ nhiều chủ thuyết toàn diện về giá trị nhân văn, bao gồm, cả những chủ thuyết mang tính cực đoan, tuyệt đối, nhất là về siêu hình hay tôn giáo.. Do đó, ý niệm và quyền hạn là cái phải rõ ràng, phân định trong quyền hổ tương trên cơ sở xã hội, chứ không có quyền hạn tuyệt đối (ví dụ, xử tử những kẻ bô đạo).
- (iv) Cái tốt là của đức hạnh chính trị bao gồm khả năng nhân nhượng, vừa phải, khách quan, chấp nhận sự bất đồng chính kiến, tôn trọng tiến trình và quy tắc thủ tục, chấp nhận quy tắc chung quốc, ví dụ, đa số thắng thiểu số trong bầu cử.
- (v) Cái tốt của một trật tự xã hội tốt đẹp (well-ordered society)

kiến tạo bởi hai Nguyên tắc Công lý.

(vi) Và cái tốt trong một xã hội như là một tập hợp của những xã hội nhỏ trong một xã hội lớn.

Như vậy, khởi đi từ ý niệm của tốt lành như là lý tính (goodness as rationality) kết hợp với ý niệm chính trị về con người, về sự thề của đời sống, và cấu trúc tổng quan về những dự án cho một cuộc đời hợp lý, chúng ta có những giá trị tốt đẹp của sản phẩm cơ bản (the primary goods). Từ những sản phẩm cơ bản này, để tìm ra chủ đích của những ai tham dự vào vị thế nguyên thuỷ của luận thuyết, *the theoretical original position*, chúng ta kiến tạo nên hai Nguyên tắc Công lý. Từ đó, cái gì là “tốt” tuỳ theo tính liên hệ chấp nhận được trong phạm vi của hai Nguyên tắc Công lý này. Sau đó là vai trò của đức hạnh chính trị của công dân, vốn cần thiết để bảo đảm sự tồn tại và phát huy của một cấu trúc chính trị cơ bản qua thời gian.

## K. Định chế cho Công lý

39. Phân biệt giữa “Nhân bản công dân” (Civic humanism) đối với “Cộng hòa cổ điển” (classical republicanism) (2001:142-144)

Hai Nguyên tắc Công lý trên cơ bản chính trị và công bằng thích hợp

với nền chính trị cộng hòa cổ điển, nhưng phản nghịch với chính trị nhân bản công dân. Nhân bản công dân là một thể loại chính trị trong truyền thống triết học Aristotle với quan niệm rằng công dân là những “con vật chính trị” trong một xã hội dân chủ mà sự tham gia vào việc chung là phổ biến, rộng rãi, tích cực như là một khuôn mặt chính yếu và cần thiết của cuộc đời. (18) Sự tham gia tích cực vào việc chính trị là điều kiện cần thiết nhằm bảo vệ các quyền tự do căn bản và cũng là một cơ sở giá trị định nghĩa cho cái gì là tốt đẹp toàn diện cho con người. Nhưng như vậy, theo Rawls, thì loại chính trị dân thân này đã trở nên một chủ thuyết toàn diện (a comprehensive doctrine) vốn không phù hợp với hai nguyên tắc công lý đưa ra ở đây. Trong các xã hội dân chủ hiện đại ở Tây phương - không như chính trị của Athens hồi trước - sinh hoạt và tham gia chính trị không phải là điều kiện phải có và là nhu cầu tối cao của công dân, dù điều đó rất là hữu ích và mang giá trị lớn. Bởi vì tham gia và hoạt động chính trị như là một điều kiện cho công dân được hưởng quyền tự do căn bản thì các thành phần bất lợi và yếu thế sẽ không được hưởng quyền hạn và tự do cơ bản xứng đáng trong lý tưởng công lý ở đây.

Nền cộng hòa cổ điển cũng rất coi trọng sự tham gia và dân thân tích cực, rộng rãi vào việc nước và chính trị ở khắp mọi tầng lớp và mọi phương diện như là điều kiện quan trọng cho sự tồn vong của chính trị

dân chủ và một xã hội công lý - nhưng nó không coi sự tham dự chính trị như là một đức hạnh, một phạm trù tốt đẹp, thiện lành trong một chủ thuyết toàn diện cho giá trị con người. Vì vậy, sự khác biệt giữa hai nền chính trị này thực ra chỉ ở mức độ tham gia của công dân trong sự liên hệ đến giá trị toàn diện và tuyệt đối của các cá thể công dân. Cả hai nền chế độ đều lén án chủ trương rút lui về đời sống tư nhân, riêng biệt, không mang gì đến chính trị hay là việc nước của công dân – vì như thế là tạo cơ hội cho các thành phần năng động và quyền lực tập trung được quyền hành trong tay họ, tạo ra sự bất công từ đó.

#### 40. Phân biệt giữa Dân chủ Hiến pháp đối với Dân chủ Quy trình (Constitutional versus Procedural Democracies) (2001: 145-48)

Sự phân biệt căn bản là ở vai trò của hiến pháp (thành văn hay bất thành văn). Trong chế độ dân chủ tư hữu, hiến pháp phải quy định và đặt ưu tiên giá trị tự do và quyền hạn căn bản được nêu lên ở Nguyên tắc Công lý thứ nhất. Quan trọng nhất là một tập hợp những điều khoản về dân quyền (bill of rights) liệt kê những quyền tự do của con người, vai trò của luật pháp và tòa án bảo vệ các dân quyền, và sự giới hạn thẩm quyền của đa số và quyền lập pháp không được vi phạm các quyền căn bản của thiểu số. Ví dụ, lập pháp, dù là với đa số lớn lao, không thể làm luật không cho người thiểu số theo đuổi một nghề nghiệp, vì đạo luật này sẽ vi

phạm nguyên tắc bình đẳng của mọi người.

Trong khi đó, trong một nền dân chủ quy trình, hiến pháp không đóng chức năng giới hạn thẩm quyền của lập pháp và đa số. Quyền hạn cơ bản của thiểu số, hay là của thành phần bất lợi thế trong xã hội, có thể bị vi phạm qua tiến trình dân chủ bằng những đạo luật làm nên bởi lập pháp và hành pháp đại diện cho đa số (majority) hay là số nhiều (plurality) của thành phần xã hội. Do đó, chính trị dân chủ qua giá trị của quy trình, dù khách quan và công minh, cũng không thể là một chế độ chính trị hiệu năng cho hai Nguyên tắc Công lý.

Tuy vào mỗi văn hóa và truyền thống chính trị dân chủ mà nền chính trị hiến pháp là có công lý hơn hay là cũng giống như nền dân chủ quy trình. Nếu trong một xã hội mà văn hóa chính trị và ý thức công dân cao, thì vai trò hiến pháp thành văn không còn là tối quan trọng – như trường hợp của Anh quốc vốn không có hiến pháp thành văn với các điều khoản dân quyền như các nước khác nhưng đó là một nền chính trị dân chủ rất gần với hai Nguyên tắc Công lý. Văn kiện và chữ viết mà không có gì khác hơn thì cũng chỉ là một tờ giấy với ngôn ngữ thuần ước vọng vô nghĩa hay chỉ là khí cụ tuyên truyền, như trường hợp các quốc gia độc tài chuyên chế luôn luôn có các hiến pháp đầy đủ các điều khoản dân quyền.

Tuy nhiên, chúng ta không thể coi thường vai trò giáo hóa và giáo dục

chính trị, cũng như là vai trò chính đáng của luật pháp cho các nhà đấu tranh công lý, đối với văn kiện hiến pháp với các quyền cơ bản được nêu lên thành văn bản chính thức trong một truyền thống văn hóa chính trị dân chủ chưa trưởng thành. Hiến pháp và đạo luật trong nhiều hoàn cảnh lịch sử và xã hội, nhân văn, đóng vai trò giáo dục chính trị nhiều hơn là chức năng cưỡng bách pháp chế. Ở đây, khi mà hai Nguyên tắc Công lý phải đi đôi với ý niệm “Lý luận công khai và minh bạch” (public reason), thì vai trò giáo dục chính trị của hiến pháp thành văn không thể bị chối cãi. Bởi vì dân chủ bao giờ cũng là thuộc về chính trị nghị trường và thảo luận, một quy trình sinh hoạt và tranh luận để đi đến một kết quả quân bình và qua suy tưởng bao giờ cũng là điều kiện cần thiết - cái mà Rawls và Ronald Dworkin gọi là “nguyên tắc diễn đàn công chúng” (the public forum principle).

41. Phân biệt giữa Cấp tiến chính trị và Cấp tiến Toàn diện (Political versus Comprehensive Liberalism) (2001: 153-57)

Cấp tiến Toàn diện là sự dung thứ cho tất cả mọi giá trị dù cực đoan hay độc tôn được phát huy và chủ động chính trị và xã hội. Trong khi đó, Cấp tiến Chính trị mở rộng không gian công lý cho một mẫu người chính trị vừa phải, hợp lý, công bằng và tôn trọng quy luật hỗ tương. Vì vậy, cấp tiến chính trị không chấp nhận một giá trị cấp tiến toàn diện vì cái sau

cho phép những chủ thuyết hay niềm tin tuyệt đối, nhiều khi không bao dung, như là các phong trào cộng sản toàn trị, hay các chủ thuyết tôn giáo cực đoan như Hồi giáo cực đoan, được đóng vai trò chủ động chính trị. Bởi vậy, một chế độ chính trị công lý phải bao gồm những giá trị tuyệt đối nhưng phải không đến mức chúng vi phạm Nguyên tắc thứ Nhất về tự do và quyền hạn cơ bản. Thực ra, một nền công lý hiệu năng phải tìm cách hóa giải bớt tác động của các chủ thuyết cực đoan mà không phải loại trừ chúng. Ví dụ, các trẻ em sinh ra trong các giáo phái cực kỳ bảo thủ, không muốn cho con em được học hành theo chế độ giáo dục quốc gia, không cho phép các em bé được chữa bệnh theo tiêu chuẩn y khoa đương thời, hay cho phép các tín đồ được đa thê, như ở Hoa Kỳ với giáo phái Mormon, thì một chế độ Cấp tiến Chính trị sẽ phải có pháp luật cưỡng chế giáo dục hay y tế và hôn nhân theo tiêu chuẩn “quyền lợi tối cao” của quốc gia (compelling state interests) đồng lúc tạo cơ hội cho trẻ em liên hệ có cơ hội chọn lựa trong sự hiểu biết vượt qua vòng giới hạn giáo điều của gia đình và cộng đồng giáo phái của chúng.

## 42. Vai trò Gia đình

Hai Nguyên tắc Công lý bao gồm cả vai trò của gia đình trong cái vế liên tục từ thế hệ này sang thế hệ kế tiếp của con người trong một xã hội công lý. Từ cơ bản gia đình, con người được nuôi dưỡng, giáo hóa, để đến

khi có đủ khả năng, bước vào hệ thống hợp tác với xã hội để cùng dần thân và chia sẻ, cộng hưởng và phát triển tất cả những gì mà xã hội đó cống hiến. Từ đó, cơ chế gia đình là một đơn vị trong nhiều đơn vị khác hỗ trợ lẫn nhau trong cùng một hệ thống mà lý tưởng mà hai Nguyên tắc Công lý sẽ được áp dụng trực tiếp, nhưng không can thiệp vào nội bộ của đời sống riêng tư của từng gia đình cho đến mức mà những gì tư riêng của gia phong không ảnh hưởng và đi ngược với nguyên tắc cơ bản của công lý và pháp luật quốc gia và xã hội. Ví dụ, vai trò của vợ chồng trong gia đình thì tuỳ vào cá nhân trong gia đình đó xếp đặt, nhưng người chồng, chẳng hạn, không được quyền vi phạm nhân phẩm, hành hạ hay bạo hành với người vợ, hay cha mẹ không được lạm dụng và hành hạ con cái. (2001: 162-68)

## L. Trả lời những chỉ trích từ Marx đối với chủ nghĩa Cấp tiến

43. Về các chỉ trích cơ bản: (2001: 176-79)

(a) Các quyền hạn và tự do căn bản (Marx gọi là “tự do của người đời nay”) chỉ để diễn đạt và bảo vệ tính chất ngã mạn của công dân trong xã hội tư bản. Trả lời: Trong một chế độ dân chủ tư hữu có hiệu năng, các quyền căn bản này sẽ bảo vệ những quyền lợi cấp cao của công dân như là những cá thể tự do và bình đẳng. Dù rằng quyền tư hữu cho mục tiêu sản

xuất kinh tế được công nhận nhưng không phải là quyền cơ bản.

(b) Các quyền cơ bản trong một chế độ dân chủ hiến pháp chẳng qua là quyền theo hình thức. Trả lời: Bằng giá trị công bằng của các quyền tự do chính trị, tất cả mọi công dân, dù trong vị thế hay hoàn cảnh nào, đều có cơ hội hợp lý nhằm ảnh hưởng đến việc nước.

(c) Trong chế độ hiến pháp công nhận quyền tư hữu thì các quyền tự do chỉ là tự do tiêu cực (negative liberties). Trả lời: Trong các định chế bối cảnh (background institutions) của nền dân chủ tư hữu với nguyên tắc bình đẳng cơ hội của Nguyên tắc Công lý thứ Hai, Nguyên tắc Phân biệt, (the Difference Principle), sẽ bảo vệ được hiệu năng các quyền tự do tích cực (positive liberties).

(d) Về sự phân cấp lao động bất công trong chế độ tư bản. Trả lời: Các quyền cơ bản về con người và quy luật lao động trong bình đẳng cơ hội thăng tiến giáo dục và kinh tế sẽ có khả năng giải quyết vấn đề bất công lao động.

44. Lý tưởng “cộng sản” toàn diện đối với một xã hội “Gần công lý” (Near-just society)

Rawls nhấn mạnh rằng, hai Nguyên tắc Công lý không thể nào so sánh với một viễn tượng xã hội được cộng sản hóa toàn diện vì một xã hội cộng

sản lý tưởng thì các vấn nạn công lý không còn nữa khi mà các vấn đề công lý phân phối đã được vượt qua và công dân không phải đương đầu với thực tế hay hoàn cảnh bất công nữa. Nhưng đây là điều không tưởng – như ai cũng biết đến điều này. Công lý ở đây phải thừa nhận và khởi đi từ thực tế xã hội, lịch sử, con người trong các chế độ dân chủ – gọi là các “xã hội gần công lý” (near-just societies). Trong các “xã hội gần công lý”, thực tế tâm lý con người và hoàn cảnh khiếm khuyết khách quan không thể được đuổi đi bằng ước mơ và lý tưởng. Lý tưởng công lý toàn diện để vượt qua vấn nạn công lý một cách tuyệt đối để không còn là vấn đề chính trị nữa chỉ là ảo tưởng trong một chủ nghĩa toàn diện, điều mà chính trị công lý không thể cho phép hay là đáng để cho con người ước mơ.

## M. Vấn nạn Ôn định (2001: Part V)

45. Một luận thuyết chính trị, như là hai Nguyên tắc Công lý ở đây, sẽ không hoàn tất nếu nó không giải quyết khả năng mất quân bình cho xã hội và đưa đến sự bất ổn định theo thời gian, dù cho công lý có được gia tăng. Rawls đặt vấn đề ổn định chính trị trên bình diện quan hệ chính trị giữa công dân và hệ thống định chế cấu trúc cơ bản của xã hội. Theo đó, thì bản chất liên đới chính trị này có hai khuôn mặt:

- (a) Con người không có tự do để đi vào hay đi ra khỏi một cấu trúc

chính trị cơ bản, như là một hội đoàn hay một tôn giáo. Mỗi công dân là một đơn vị chính trị, dù muốn hay không. Họ bước vào chính trị từ lúc sinh ra đời, và chỉ bước ra khi họ chết. Chính trị là một hệ thống kín cửa.

(b) Quyền lực chính trị mang theo nó là quyền cưỡng chế, nhân danh thẩm quyền luật pháp hay là bạo lực.

Từ hai khuôn mặt của tính liên đới giữa công dân và định chế xã hội, con người chính trị là công dân, được công nhận trên giá trị công lý chính trị, độc lập với các hệ thống giá trị toàn diện, dù không phủ nhận chúng (Rawls gọi vị thế này là “quan điểm đứng riêng” (free standing view). Con người chính trị như là công dân có khả năng và đức hạnh chính trị để có thể chấp nhận và dung thứ nhiều giá trị và nhu cầu không chính trị trong giới hạn tương đối rộng rãi và bao gồm của Hai Nguyên tắc Công lý. Đây là nguyên tắc “Đồng thuận chồng chéo” (overlapping consensus) để cho tất cả những năng động giá trị và đòi hỏi của xã hội được hòa hợp, sống chung và hòa giải, qua giá trị chính trị và năng động dân chủ quy trình.

Trong một chế độ dân chủ tư hữu mang nội dung cấp tiến được kiến tạo bằng hai Nguyên tắc Công lý này, với một định chế hiến pháp hợp lý và có khả năng, thì các mâu thuẫn tự nhiên về giá trị và ước vọng khác nhau sẽ được giải hóa trên cơ sở đa nguyên tính của bản sắc chính trị công lý này. Khi con người sống trong một nền dân chủ với định chế công lý

này, khi họ là những công dân vừa phải, có lý tính, chấp nhận tính tương đối của thực tế con người và tập thể, họ dần dần sẽ về gần với giá trị trung hòa của quốc gia qua sự thăng tiến về cơ hội và ý thức mà Hai Nguyên tắc Công lý sẽ tạo nên. Khi họ chấp nhận và đồng thuận với cuộc chơi chính trị, khi mà dân chủ quy trình và nghị luận qua định chế lập pháp, khi mà chức năng hành pháp và tư pháp đóng đúng vai trò hiệu năng vừa phải, theo một nhịp độ tiến hóa theo môi trường dân trí và điều kiện kinh tế và nhân văn, thì nền chính trị công lý này sẽ có khả năng ổn định và bền vững lâu dài. Đây là điều mà Rawls gọi là một khả năng của “quân bình từ suy tưởng” (reflective equilibrium) trên cơ sở đồng thuận hợp lý của những con người lý tính và tốt lành với hai năng lực đạo đức cho nhu cầu công lý.

46. Công lý này có thể trở nên một thể loại chính trị sai lầm và tạo ra một xã hội bất ổn định?

Khi mô thức công lý chính trị đem con người từ bình diện giá trị toàn diện về tới cá thể công dân trên giá trị chính trị độc lập, nó có thể mang một nguy cơ: Mệnh lệnh công lý có khả năng đem xã hội vào một nội dung chính trị sai lầm. Hãy nhìn lịch sử chính trị thế giới trong thế kỷ Hai mươi khi chủ nghĩa Marxism hứa hẹn một giải pháp toàn diện cho vấn nạn công lý xã hội và kinh tế.

Trả lời: Theo mô thức công lý trên Hai Nguyên Tắc đề ra, và tất cả những phạm trù giá trị đi kèm theo, nhất là tiêu chuẩn “đồng thuận chòng chéo”, và nguyên tắc “Biện minh công khai” và “dân chủ quy trình,” mô thức công lý chính trị sẽ bảo đảm được một sự chọn lựa hợp lý, về giàn cũng như về lâu dài, vì khả năng tự điều chỉnh, tự học hỏi của hệ thống dân chủ quy trình và nghị luận, suy tưởng. Lỗi lầm của công lý chính trị Marxism sẽ chỉ bị vướng vào khi một thiểu số ưu tú và năng động quyền lực chiếm thời cơ chính trị và độc đoán, độc quyền bảo hộ hết tất cả các giá trị công lý và chính trị cho quốc dân. Một định chế dân chủ tư hữu cấp tiến với một cấu trúc cơ bản công minh và công bằng, một hệ thống định chế dân chủ có thực chất qua một quy trình lập pháp hiệu năng với một nền tư pháp độc lập và có thẩm quyền tối cao thì ổn định chính trị có thể được duy trì theo khả năng ứng biến và điều chỉnh linh động trên nguyên tắc hợp lý và có khả năng công lý. Một xã hội bất công là một xã hội bất ổn.

47. Sáu lý do vì sao mô thức công lý chính trị này phù hợp với tâm lý chính trị của con người (2001: 196-7)

Có sáu lý do trên cơ sở tâm lý quần chúng và cá thể để biện minh rằng Hai Nguyên tắc Công lý sẽ kiến tạo được một xã hội ổn định và tiến hóa quân bình lâu dài.

- (i) Trên cơ bản của một con người chính trị với hai năng lực đạo đức (xem # 8), công dân sẽ có khả năng về một ý niệm về thiện lành và khả năng tiếp nhận những ý niệm công lý để mà hành xử theo ý niệm này. Tức là, họ có khả năng cả về vừa phải và hợp lý.
- (ii) Khi họ cảm thấy và tin rằng các định chế xã hội là công bằng và công lý, và tha nhân cũng sẽ thấy như vậy, công dân sẽ sẵn sàng tham dự vào việc nước theo cung cách và khả năng của mình một cách tích cực để duy trì và phát huy công lý từ đó.
- (iii) Khi công dân có chủ đích thực hữu để đóng góp vào cơ chế mà họ tin vào thì sự tin tưởng này sẽ gia tăng cả hai chiều, từ cá thể đến định chế và ngược lại, cũng như giữa con người và con người trong xã hội. Từ đó, tổng lượng của chữ tín sẽ gia tăng và khả năng hòa giải cho những xung đột và mâu thuẫn cũng trở nên dễ dàng hơn.
- (iv) Khi khả năng đạo đức công dân gia tăng với mức độ và số vốn chữ tín trong xã hội cũng phát triển vừa đủ, thì sự hợp tác giữa xã hội và công dân ngày càng bền vững và sâu rộng, lâu dài, và tự do cũng như quyền hạn công dân cũng bảo đảm, gia tăng và phát huy.
- (v) Công dân sẽ đến lúc công nhận những điều kiện khách quan và có sẵn của hiện trạng xã hội từ một bối cảnh truyền thống và lịch sử cho một xã hội dân chủ hiện nay: (a) nó phải là đa nguyên hợp lý (reasonable

pluralism); (b) nó là trường cữu, ngoại trừ, (c) tính đa nguyên này bị phá bỏ và vi phạm bởi một chế độ chuyên chính, độc tài; (d) công dân sẽ tham dự vào và chấp nhận gánh nặng phát xét lẩn nhau trong xã hội dân chủ đa nguyên.

(vi) Từ trong thực tế khan hiếm của cơ hội và thực tế cạnh tranh khó khăn cho đời sống, công dân sẽ chấp nhận luật chơi công bình và công lý trong một xã hội có cấu trúc cơ bản và định chế công lý sòng phẳng, minh bạch, hiệu năng, hợp lý và tình.

\*\*\*

48. Trong đoạn văn cuối cùng của *Luận Thuyết*, trong nỗ lực biện minh cho ý niệm “vị thế nguyên thuỷ” của học thuyết công lý này, Rawls viết về tính trung hòa và không lịch sử, vượt thời gian của những con người tự noi mình có lý tưởng và khả năng công lý đi tìm công lý cho tất cả, như là một giả thuyết cần thiết, rằng,

*Cái viễn cảnh về vĩnh cửu (trên quan điểm công lý) không phải là từ quan điểm của một noi vượt qua khỏi thế gian này, hay là từ một tính thế siêu nghiêm - mà là một thế thức tư duy và cảm nhận mà con người lý trí có thể chấp nhận được trong bối cảnh thế giới này. Và khi đã làm được như vậy, họ có thể, dù ở bất cứ thế hệ nào, đem tất cả cá nhân về lại chung qua sự đồng thuận về một hệ thức bao gồm nhiều quan điểm, để từ đó, thiết lập nên những nguyên*

*tắc cai quản lẫn nhau vốn được chấp nhận bởi mọi người khi họ sống với nhũng nguyên tắc này tuỳ theo quan điểm của từng cá nhân. Sự trong lành của trái tim, nếu đạt được như thế, bao gồm một viễn kiến minh bạch để con người có thể tác hành và sinh động từ quan điểm này trong trang trọng và có chủ đích.*(1971: 587)

49. Đối với người Việt Nam hiện nay, ở mọi nơi, trong và ngoài nước, thuộc nhiều thê hệ với những niềm tin và lịch sử cá nhân khác nhau, nhiều lúc mâu thuẫn, đối nghịch, khi đứng nhìn tới cơ đồ dân tộc Việt, khởi đi từ một nội dung chính trị trang trọng và văn minh nhưng chính trực và cương quyết của những con người có nhân phẩm, cùng nhau muốn kiến tạo một nền tảng chính trị công lý cho quốc gia, vượt lên trên tất cả các nhu cầu và điều kiện thực nghiệm đặc thù, thì trước hết, chúng ta hãy cùng đi đến một đồng thuận cơ bản: Rằng điều kiện tối thượng tiên quyết cho một xã hội công lý là quốc dân Việt Nam phải được tự do.

## **Chú thích**

\* Tham luận đọc tại *Hội Thảo Hè 2006*, Berkeley, California. Tôi xin cảm ơn Tiến sĩ Vũ Quang Việt đã đọc và đề nghị nhiều sửa đổi cho bản thảo, giáo sư Trần Hữu Dũng nhắc về lãnh vực kinh tế học và triết học của Robert Nozick, Trần Trung Việt của Danchimviet.com góp ý thêm về văn

bản, và các khán thính giả tại Hội thảo hè 2006 đã góp ý trong phần thảo luận về nội dung bài viết này.

1. “Theory” tôi dịch là “Luận thuyết” thay vì “Lý thuyết” hay “Học thuyết.” Luận thuyết mang tính chất thảo luận, bàn cãi (discourse) hơn là một tiền đề lý giải (lý thuyết) hay là một chủ trương học thuật (học thuyết). Hai tác phẩm sử dụng cho bài này là John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971) và xem (2) dưới đây.
2. John Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement* (Cambridge: Harvard University Press, 2001)
3. Do số lượng quá lớn của sách và những bài viết trên các tạp chí chuyên ngành về kinh tế, chính trị, triết học, luật pháp và xã hội học về *Luận Thuyết* của Rawls trong suốt ba mươi năm qua không cho phép chúng tôi trích dẫn được. Trong khuôn khổ bài này, chúng tôi chỉ muốn giới thiệu sơ lược về *Luận Thuyết* mà không thể bàn sâu hơn. Dù rằng *Luận Thuyết* đã được dịch ra trên ba mươi thứ tiếng trên thế giới, nhưng theo chõ tôi biết thì chưa có bản dịch Việt ngữ cho tác phẩm này. Tác phẩm đối trọng quan yếu nhất đối với *Luận Thuyết* là của Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974), trong đó Nozick đưa ra một trường phái triết học chính trị của phía *libertarianism* (cổ vũ cho một vai trò tối thiểu của chính quyền) chấp nhận kết quả bất công của xã hội nếu sự phân phối

quyền lợi được làm nên bởi những con người trưởng thành, trên cơ bản tự nguyện và được khởi đi từ một điểm công bằng.

4. Về một định nghĩa cho chủ thuyết “hữu dụng” (utilitarianism):  
Xem C (1).

5. David Hume (1711-76): Triết gia gốc Scotland (Tô Cách Lan). Mặc dù Hume chưa thực sự nêu rõ thuyết hữu dụng một cách có hệ thống, nhưng những lý luận cơ bản về giá trị và đạo đức theo cơ bản tri thức luận của ông đã tạo nên truyền thống hữu dụng luận tiếp theo. Hai tác phẩm ảnh hưởng lớn đến hữu dụng luận của Hume là *An Inquiry concerning the Principles of Morals* (1751) và *Essays: Moral, Political and Literary* (1741). Adam Smith (1723-90): Triết gia gốc Tô Cách Lan, tác giả của hai tác phẩm mang ảnh hưởng lớn về đạo đức và kinh tế, *The Theory of Moral Sentiments* (1759) và *Wealth of Nations* (1776). Jemery Bentham (1748-1832): Triết gia Anh về chính trị và đạo đức, cùng với Mill, là cha đẻ của thuyết hữu dụng cổ điển. Tác phẩm chính, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789). John Stuart Mill (1806-73): triết gia phiên giải nền tảng của hữu dụng luận có hệ thống trong tác phẩm *Utilitarianism* (1861). Tác phẩm khác lừng danh khác của Mill là *On Liberty* (1860).

6. “Trực giác luận” (Intuitionism) chủ trương rằng, về phương diện

đạo đức, con người có khả năng tự nhiên nhận ra cái đúng và sai mà không cần đặt trên cơ sở lý luận, cảm giác, suy tưởng, hay trí nhớ. Tức là, đức hạnh là những sự thật hiển nhiên (self-evident truths) như những định đề toán học cơ bản mà đã là con người sẽ phải nhận thức ra chúng khi đối diện với vấn đề của luân lý.

7. - John Locke (1632-1704): Triết gia Anh, nổi tiếng là cha đẻ của trường phái *Empiricism* (Thực nghiệm luận). Tác phẩm quan yếu: *Essay concerning Human Understanding* (1869) và *Second Treaty of Government* (1869).

8. - Jean-Jacques Rousseau (1712-78): Triết gia Pháp, cùng với Locke và Hobbes, được xem là cha đẻ của thuyết “Khế ước xã hội” (Social contract). Hai tác phẩm quan trọng là *Discourse on the Origin and Foundation of Inequality among Mankind* (1755) và *The Social Contract or Principles of Political Rights* (1762).

9. - Immanuel Kant (1724-1804): Một trong những triết gia người Đức quan trọng nhất của triết học tây phương trong vai trò nâng cao vai trò lý tính trong siêu hình học và đạo đức. Tác phẩm quan trọng nhất là *Critique of Pure Reason* (1781) (Xem *Phép phán Lý tính Thuần tuý* (2004), bản dịch Việt ngữ của Bùi Văn Nam Sơn, NXB Văn Học, Hà Nội). Sau đó là một loạt sách về *Phép phán* đạo đức và luân lý, trong đó có *Critique of*

*Practical Reason* (1788) và *Metaphysics of Morals* (1797).

10. Xem # 42 về các trả lời của Rawls đối với những chỉ trích trên cơ sở Marxism đối với *Luận Thuyết*.

11. “Hệ thống lý thuyết toàn diện” hay “chủ thuyết toàn diện” (comprehensive doctrine) đòi giải quyết tất cả mọi phương diện của chính trị và xã hội, kể cả vấn đề bản thể luận và siêu hình. Chủ thuyết Hegel, Marxism hay các giáo điều tôn giáo, điển hình, là những chủ thuyết toàn diện. Rawls nhấn mạnh rằng *Luận Thuyết* là một “luận thuyết mỏng” (thin theory) hay là một “quan điểm đứng tự do” (free-standing view) vốn chỉ nhìn công lý trên cơ bản chính trị (justice as fairness as a political conception). *Luận Thuyết* không khẳng định hay phủ nhận các chủ thuyết toàn diện mà nó chỉ cỗ võ cho một tình trạng đa nguyên giá trị vừa phải và hợp lý bằng nguyên tắc “thỏa thuận chồng chéo” (overlapping consensus).

12. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996)

13. - Thomas Hobbes (1588-1679): Triết gia người Anh vốn đã ảnh hưởng lớn đến các lý thuyết dân chủ Tây phương, đặc biệt là dân chủ Hoa Kỳ. Tác phẩm quan yếu là *Leviathan* (1651). Quan điểm nổi tiếng của Hobbes là, “Cái gì là công lý hay bất công được quyết định bởi luật pháp

quốc gia, chứ không phải là đạo đức hay vô đạo đức.” (“What is just or unjust is determined by the laws of the state, what is moral and immoral is not”).

14. - Baron de La Brede et de Montesquieu (Chức danh của Charles-Louis de Secondat) (1689-1755): Triết gia chính trị Pháp, được coi là tiếng nói lương tâm chính trị của Âu Châu cho phong trào Khai Sáng. Tác phẩm quan trọng, *L'Esprit des lois* (1748) đặt nền tảng triết luận cho một chính thể cộng hòa với nguyên tắc tam quyền, lập, hành và tư pháp, được phân lập và tách biệt.

15. Georg W. F. Hegel (1770-1831): Triết gia Đức, cha đẻ của “Duy tâm tuyệt đối luận”. Tác phẩm chính, *Phanomenology des Geists*, (Hiện tượng luận về Tinh thần) (1807). Bản Việt ngữ của Bùi Văn Nam Sơn, *Hiện tượng học tinh thần*, NXB Văn Học, 2006). Ở đây, Rawls trích câu này từ *Rechtsphilosophie* (Triết học Pháp quyền) (1820) trong đó Hegel nói thêm về ý nghĩa hòa giải (reconciliation) giữa triết học và thực tại như vậy, “Khi công nhận trí năng (reason) như là một bông hồng trên thập tự giá của hiện tại để mà thường ngoạn được hiện tại, đó chính là khi trực nghiệm lý tính (rational insight) cho phép chúng ta hóa giải được với thực tại (the actual), một thứ hòa giải mà triết học cho phép đến những ai có một tiếng gọi từ bên trong muốn thấu hiểu được vấn đề.” (*Lời Nói Đầu*).

Xem Nguyễn Hữu Liêm, *Tự do và đạo lý: Một khai giải về triết học pháp quyền của Hegel* (NXB Biển Mới, California, 1993), cho một phiên giải bằng Việt ngữ của tác phẩm *Triết học pháp quyền* của Hegel.

16. Công lý có hai phương diện: Nội dung (substantive) và quy trình (thủ tục) (procedural). Rawls đưa ra một thí dụ về công lý quy trình nhằm bảo đảm công lý trên căn bản thường nghiệm: Một số người (ví dụ 10) đồng muốn cắt chia một chiếc bánh. Muốn công bằng thì hãy để cho người cầm dao quyết định cắt bánh như thế nào là người cuối cùng lấy phần của mình. (1971:85) Công lý quy trình không bảo đảm kết quả, mà chỉ bảo đảm tính khách quan, vô tư và công minh cho luật chơi.

17. “Tình trạng tiền chính trị” (Pre-political condition): Một giả định về tình trạng tâm lý và xã hội của con người trước khi sống trên tư cách công dân của một quốc gia với hệ thống chính trị, luật pháp và công quyền. Đây là giả định lý thuyết của Hobbes và Locke như là giả định về “Màn Vô minh” từ vị thế nguyên thuỷ cho Hai Nguyên tắc công lý của Rawls.

18. “Tình trạng thiên nhiên” của Rousseau nói về một mẫu người nguyên trạng với cá thể chính mình trong “ý chí đặc thù” (particular will) khi họ còn chưa bị cai chế bởi định chế chính trị và giá trị cộng đồng, tức là “ý chí phổ quát” (general will), thông qua sự tham dự vào một “khế ước

xã hội” giữa công dân và quốc gia..

19. *Hai Nguyên Tắc Công Lý* được Rawls thay đổi ít nhiều, phần lớn là về hình thức và hành văn, từ lúc chúng được đưa ra năm 1971 cho đến 2001. Ở đây, tôi chọn văn bản được cập nhật năm 2001 trong cuốn *Restatement*.

20. Quy tắc chọn lựa *Maximin* (*Maximum-minimorum*): “To identify the worse outcome of each available alternative and then to adopt the alternative whose worst outcome is better than the worst outcomes of all the other alternatives.” (2001: 97)

21. Aristotle (384-322 B.C.): Triết gia hàng đầu của Hy lạp, là học trò của Plato (427-347 B.C.). Hai tác phẩm quan trọng về triết học chính trị là *Politics* và *Nicomachean Ethics*.

Nguồn: Nguyễn Hữu Liêm. *John Rawls: Chỉ có công lý khi có tự do*. Tham luận đọc tại *Hội Thảo Hè 2006*, Berkeley, California.

## BÀI MƯỜI SÁU

---

# TƯ TƯỞNG CHÍNH TRỊ CỦA ROBERT NOZICK

*Tác giả:* Dale Murray

*Dịch giả:* Minh Anh

[Nhóm Tinh Thần Khai Minh]

Mặc dù Robert Nozick không tự coi mình là một triết gia chính trị, nhưng ông được biết đến nhiều nhất với những đóng góp của mình cho nó. Chắc chắn là, các đóng góp của Nozick trong các lĩnh vực nhận thức luận và siêu hình học (đặc biệt là về tự do ý chí và lý thuyết "closest continuer" về bản sắc cá nhân) có một ảnh hưởng lớn trong các lĩnh vực này. Tuy nhiên, chính sự xuất bản quyển sách đầu tiên của ông, tác phẩm Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng (1974) đã làm hồi sinh chính trị cánh hữu và tạo ra một sự bùng nổ các phản hồi và bình luận phê phán. Trong khi thành tựu của Nozick vượt xa bên ngoài ranh giới của triết học chính trị, thì hoàn toàn đúng đắn khi nói rằng hầu như mọi người biết đến ông qua việc ông nỗ lực cung cấp một sự biện hộ cho

nhà nước, thiết lập các giới hạn cho chính quyền, và cố gắng thuyết phục chúng ta rằng việc chấp nhận nhà nước tối thiểu của ông có thể thúc đẩy một khuôn khổ cho các cộng đồng thi hành các thử nghiệm không tưởng của mình.

Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng cũng có thể được xem như là một phản ứng phê phán đối với tác phẩm Một lý thuyết công bằng của John Rawls, vốn được công bố chỉ ba năm trước đó và được coi là một sự bảo vệ mạnh mẽ nhất và tinh vi nhất cho chủ nghĩa quân bình tự do. Mặc dù nhiều người coi một mình Rawls làm sống lại sự quan tâm đến triết học chính trị, song đây có thể là một sự khen ngợi phóng đại quá mức. Chắc chắn rằng sự phê phán có hệ thống của Nozick đối với lý thuyết công bằng của Rawls và sự xây dựng một lý thuyết chính trị đối lập trong Vô chính phủ, Nhà nước, và Không tưởng cũng đóng một vai trò quan trọng khi mang lại một sự quan tâm đáng kể cho triết lý chính trị.

## 1. Cuộc đời

Robert Nozick sinh ra trong một gia đình Do Thái nhập cư ở Brooklyn, New York vào năm 1938 và qua đời năm 2002 vì ung thư dạ dày. Ông là một triết gia với sự quan tâm rất rộng, nghiên cứu trong các lĩnh vực như: siêu hình học, nhận thức luận, lý thuyết quyết định, triết học chính trị, và

lý thuyết về giá trị nói chung. Thời gian đầu trong sự nghiệp, Nozick giảng dạy tại trường Đại học Princeton và Rockefeller, nhưng trong phần lớn sự nghiệp của mình ông giảng dạy tại Đại học Harvard.

Trong lĩnh vực triết học chính trị, Nozick là một nhà tự do cá nhân – cánh hữu, trong đó ông chấp nhận ý tưởng cho rằng các cá nhân sở hữu bản thân họ và có quyền sở hữu tư nhân. Trong khi ông lập luận rằng nhà nước là chính đáng, thì ông nghĩ rằng chỉ một nhà nước tối thiểu, trong đó cung cấp an ninh cho các cá nhân và bảo vệ tài sản tư nhân, là có thể được biện minh. Nhà nước hợp pháp của Nozick đôi khi còn được gọi là nhà nước "cảnh sát đêm" vốn nhấn mạnh điều mà ông xem là chức năng cơ bản của nó: bảo vệ cá nhân và tài sản cá nhân của họ. Điều này có nghĩa rằng để đảm bảo sự tôn trọng hợp đồng và giải quyết tranh chấp tài sản, thì một cơ quan tư pháp là cần thiết, và còn việc bảo vệ con người và tài sản của họ thì một lực lượng cảnh sát và quân đội là cần thiết, và công dân có thể bị đánh thuế một cách chính đáng để hỗ trợ cho các chức năng cơ bản này. Ngoài ra, theo Nozick không có chức năng nào của nhà nước ngoài các chức năng trên có thể được biện minh, điều này có nghĩa là việc đánh thuế nhằm gây quỹ để tái phân phối nhằm các mục đích phúc lợi (ví dụ, chăm sóc sức khỏe, giáo dục, cứu đói) đều là bất hợp pháp. Điều này rất khác với lý thuyết chính trị của đồng nghiệp Harvard cùng thời của

ông John Rawls. Rawls cho rằng ngoài việc bảo vệ các quyền tự do cơ bản, thì việc nhà nước sử dụng sức mạnh cưỡng chế của mình (through qua thuế để tái phân phối) nhằm cải thiện hoàn cảnh của những người kém may mắn là hợp pháp.

## **2. Chủ nghĩa Tự do cá nhân đối đầu với Chủ nghĩa Bảo thủ và sự hấp dẫn của Nozick đối với các nhà tư bản**

Điều mà Nozick chia sẻ với Rawls là ông cũng đứng về phía truyền thống chính trị tự do, vốn đặc biệt đề cao tầm quan trọng của cá nhân và phản đối ý tưởng cho rằng chức năng của nhà nước là làm cho các công dân trở nên đạo đức. Thay vào đó, đối với những người tự do như Rawls lẫn Nozick, thì nhà nước tồn tại để cung cấp các điều kiện phù hợp cho cá nhân để họ có thể định nghĩa một cuộc sống tốt đẹp cho chính bản thân họ (miễn là họ không cản trở những người khác cũng làm như vậy). Lưu ý rằng tên gọi ở đây có chút dễ gây nhầm lẫn. Đối với các nhà lý thuyết chính trị thì từ "tự do" hàm ý đề cập đến truyền thống chính trị của Hobbes, Locke, Rousseau, và Kant. Nó khác với những gì mà từ "tự do" hàm ý trong nền chính trị đảng phái ở Mỹ (nơi "tự do" thường được kết hợp với Đảng Dân chủ).

Thêm nữa, ở thời điểm công bố tác phẩm, trong khi Nozick được coi là người bênh vực cho những người bảo thủ trong nền chính trị đảng phái (đặc biệt là những người trong giới tài chính), thì Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng rõ ràng tốt nhất nên được xem là một tiểu luận ủng hộ chủ nghĩa tự do – cánh hữu. Trong thực tế, các ý tưởng chính trị của Nozick hoàn toàn khác với những ý tưởng thường được coi là "bảo thủ" trong lý thuyết chính trị. Ví dụ, các dấu hiệu thông thường của chủ nghĩa bảo thủ trong lý thuyết chính trị bao gồm sự tôn trọng tập tục, tin tưởng vào các truyền thống lâu đời, và hoài nghi tính thực tế của các cải cách chính trị lớn. Các nhà tư tưởng chính trị bảo thủ cũng thường nhấn mạnh rằng quyền uy là rất quan trọng bởi vì nó mang lại sự ổn định cho xã hội. Tuy nhiên, không ý tưởng nào trong số này được coi là một yếu tố cơ bản trong nhà nước của Nozick. Triết lý chính trị của Nozick rõ ràng không đề cập đến tập tục hay truyền thống gì cả. Trong thực tế, nếu kết quả của các quyết định được tạo ra trên cơ sở đồng thuận của các cá nhân dẫn đến sự đoạn tuyệt triệt để với các tập tục và truyền thống văn hóa, thì mặc kệ cho nền văn hóa đó. Theo quan điểm của Nozick, không có gì là bất hợp pháp đối với những hậu quả này.

Lập luận ủng hộ cho một nhà nước "cảnh sát đêm" của Nozick cho thấy rằng không có sự quan tâm đặc biệt dành cho quyền uy trong lý

thuyết chính trị của ông, ngoại trừ việc nó cung cấp sự bảo vệ đối với công dân và tài sản của họ. Tuy nhiên, nếu quyền uy được sử dụng để ngăn cản các quyền tự do cá nhân khiến mọi người phải tuân theo một tập hợp các chuẩn mực xã hội được ban hành trước đó, thì Nozick sẽ kịch liệt phản đối một sự xâm nhập như vậy của nhà nước vào cuộc sống riêng tư. Ông phản đối bất kỳ dạng lập pháp gia trưởng nào. Ví dụ, Nozick chỉ trích, những bộ luật cấm hoặc hạn chế việc đi xe máy mà không đội mũ bảo hiểm, trên cơ sở cho rằng nhà nước không có quyền can thiệp vào sự lựa chọn của mỗi cá nhân, dù điều đó có nguy cơ gây ra chấn thương nghiêm trọng do tai nạn. Hơn nữa, Nozick phản đối điều được gọi là "sự lập pháp của đạo đức". Ví dụ, ông nghĩ đó là sai trái khi nhà nước can thiệp vào các cặp đôi đồng tính, những người muốn kết hôn và thực hiện các quyền sở hữu và các quy định liên quan tới bạn đời của mình.

Với những gì vừa nói, đó là rõ ràng tại sao Nozick hấp dẫn đối với những người được xếp vào phía cánh hữu trong nền chính trị đảng phái (đặc biệt là tại Hoa Kỳ). Trước hết, Nozick nghĩ rằng chúng ta có các quyền tư hữu và vay mượn từ John Locke ông ủng hộ quan điểm cho rằng chúng ta sở hữu chính mình. Như Nozick khẳng định một cách nổi tiếng rằng: "Cá nhân có các quyền, và có những thứ không người hoặc nhóm nào có thể làm với chúng (mà không vi phạm các quyền của họ)". Các nhà

tư bản và những người ủng hộ thị trường tự do sẽ tìm thấy ở điều này sự hấp dẫn vì nó hàm rằng chúng ta có thể bán sức lao động của chúng ta cho bất cứ ai mà chúng ta muốn và (quan trọng hơn) mua nó từ bất cứ ai bằng lòng. Nozick nghĩ rằng, tự sở hữu có nghĩa là chúng ta sở hữu lao động của chúng ta. Điều này cũng cho phép cho sự chuyển nhượng hợp pháp hàng hóa như chúng ta sở hữu chính mình và thông qua các hành động của chúng ta với các mặt hàng khác trong thế giới chúng ta cũng đi đến sở hữu chúng một cách chính đáng. Trong khi Nozick không sử dụng lý lẽ cụ thể này, quan điểm của ông là nhất quán với ý tưởng tư bản cho rằng việc sử dụng và thao tác của chúng ta đối với các nguyên liệu thô đạt được một cách đúng đắn dường như cũng truyền một giá trị vào các mặt hàng này. Những người ủng hộ thị trường tự do ủng hộ nhiều phần trong lý thuyết của Locke về việc đạt được tài sản một cách công bằng và Nozick, mặc dù thừa nhận một số chỉ trích có thể có đối với quan điểm này song dường như mặc nhiên chấp nhận một số bộ phận quan trọng của nó.

Hơn nữa, sự nhấn mạnh của Nozick rằng ta có thể chuyển nhượng một cách hợp pháp tài sản của mình theo bất kỳ cách nào ta muốn miễn là không ai bị cưỡng ép hoặc lừa đảo là rất thân thiện với các quan điểm của các nhà kinh tế thị trường tự do. Điều quan trọng cần lưu ý là Nozick

nghĩ những sự chuyển nhượng này là hợp pháp mà không cần bất cứ xem xét nào về việc liệu những người tiếp nhận có xứng đáng với các tài sản này hay không. Trong khi, đúng là những người ủng hộ thị trường tự do có xu hướng khẳng định ý tưởng cho rằng các doanh nhân có quyền đổi với lợi nhuận bởi vì họ xứng đáng có được chúng do sự nỗ lực, đóng góp cho xã hội, và chấp nhận rủi ro, thì họ cũng chia sẻ với Nozick nguyên tắc cơ bản là những người chủ sở hữu tài sản có quyền sở hữu tuyệt đối đối với tài sản. Tóm lại, ý nghĩa của các quyền sở hữu mạnh mẽ - tự do để làm với những gì ta có thể làm với tài sản của mình mà không có sự can thiệp nhà nước - là một khái niệm được chia sẻ nhiệt thành giữa Nozick và các nhà tư bản.

Một lĩnh vực khác có sự đồng thuận giữa nhà tư bản và Nozick là về vai trò giới hạn của các hành động của chính phủ, lần này liên quan đến sự phản đối thuế tái phân phối. Nozick cho rằng các quyền cá nhân quá mạnh đến nỗi lý thuyết của ông đòi hỏi một sự giới hạn đáng kể đối với hành động của nhà nước lên cá nhân. Đối với ông, phạm vi đúng đắn của nhà nước là bảo vệ con người và các quyền sở hữu của họ. Tuy nhiên, nhà nước không được biện minh khi chiếm lấy tài sản thông qua ép buộc (có nghĩa, thông qua thuế) để phục vụ nhu cầu phúc lợi của người nghèo.

Trong thực tế, Nozick được ủng hộ (đáng chú ý nhất là Edward Feser) lẫn bị chỉ trích (đáng chú ý nhất là Brian Barry) khi so sánh thuế với lao động cưỡng bức. Nozick lập luận "Thuế đối với thu nhập từ lao động", "là tương tự với lao động cưỡng bức". Ông nói thêm rằng "Việc tóm lấy các kết quả từ lao động của một ai đó là tương đương với việc tóm lấy nhiều thời giờ từ anh ta và bắt anh ta thực hiện các hoạt động khác nhau. Nếu mọi người buộc bạn phải làm một số công việc nào đó, trong một khoảng thời gian nhất định, thì những gì bạn làm và mục đích của công việc mà bạn làm nằm ngoài các quyết định của bạn. Thông qua quá trình này họ lấy đi sự quyết định khỏi bạn làm cho họ là chủ sở hữu một phần của bạn; nó mang lại cho họ một quyền sở hữu đối với bạn.

### **3. VÔ CHÍNH PHỦ, NHÀ NƯỚC VÀ KHÔNG TƯỞNG**

#### **a. Sự biện minh “bàn tay vô hình” cho Nhà nước**

Trong Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng, đầu tiên Nozick chấp nhận nhiệm vụ đánh giá liệu nhà nước có cần thiết hay không. Chú ý rằng Nozick không chỉ đơn thuần đáp trả Rawls khi viết Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng. Một phần lý do mà Nozick trở thành nhà tự do cá nhân là do kết quả của cuộc thảo luận của ông khi còn là một nghiên cứu sinh với Murray Rothbard. Rothbard không chỉ thuyết phục ông về tính

hợp lý của chủ nghĩa tự do cá nhân, mà còn về sức mạnh của những thách thức từ những người vô chính phủ đối với tính hợp pháp của bất cứ nhà nước nào. Như vậy, Nozick xem xét những nghi ngờ của những người vô chính phủ về tính hợp pháp của nhà nước một cách nghiêm túc và nghĩ rằng những quan ngại này cần phải được giải quyết. Ngoài ra, vì Nozick mở đầu với khẳng định rằng, cá nhân có các quyền, ông cần xem liệu ý niệm về một nhà nước có tương thích với các quyền này hay không. Điều quan trọng cần lưu ý là Nozick tin vào các quyền tự nhiên của Locke, và do đó ông phải cho thấy rằng một nhà nước hợp pháp có thể phát sinh mà không vi phạm chúng. Điều mà một số nhà bình luận về Nozick bất đồng là tại sao Nozick không sử dụng một lập luận kiểu khế ước xã hội (nghĩa là, trong truyền thống của Hobbes, Locke và Rousseau) để chứng minh một nhà nước hợp pháp có thể xuất hiện như thế nào.

Một số nhà bình luận (đáng chú ý là Ralf Bader) không tin Nozick tránh việc sử dụng cách tiếp cận khế ước xã hội để cho thấy một nhà nước có thể xuất hiện như thế nào vì ông lo lắng rằng một cách tiếp cận như vậy là có vấn đề. Theo giải thích này, mục tiêu của Nozick không phải là để cho thấy một nhà nước thực tế xuất hiện như thế nào, mà ông chỉ đơn giản muốn đưa ra một sự giải thích hợp lý về cách mà một nhà nước hợp pháp có thể xuất hiện. Bader lưu ý rằng Nozick đưa ra điều mà ông gọi là

một sự giải thích tiềm năng căn bản. Điều này có nghĩa là Nozick cố gắng đưa ra một sự giải thích về lĩnh vực chính trị với các cơ sở phi chính trị. Ông đi đến nói rằng một lý thuyết đầy đủ về trạng thái tự nhiên sẽ mô tả "làm thế nào một nhà nước có thể xuất hiện từ trạng thái tự nhiên sẽ phục vụ các mục đích giải thích của chúng ta, ngay cả khi không có một nhà nước thực tế nào xuất hiện theo cách đó". Vì Nozick có mục tiêu giải thích này, nên đây là một phần lý do tại sao ông không sử dụng cách tiếp cận dựa trên sự đồng thuận để cho thấy sự hình thành của nhà nước. Theo cách giải thích này, sử dụng cách tiếp cận đồng thuận sẽ không có giá trị vì nó không giải thích sự biện minh cho nhà nước theo các cơ sở phi chính trị và do đó sẽ không đủ điều kiện trở thành một sự giải thích tiềm năng cơ bản. Nozick không muốn chỉ đơn giản cho thấy mọi người có thể đồng ý thành lập một nhà nước, ông muốn cho thấy rằng ngay cả khi không có một ý định như vậy, thì hành động của mọi người sẽ dẫn đến việc thành lập một nhà nước.

Tuy nhiên, các nhà bình luận khác về tác phẩm của Nozick (như Jeffrey Paul) cho rằng, là một nhà tự do cá nhân quyền tự nhiên, Nozick cũng biết rằng bất cứ luận điểm nào mà ông tạo để biện minh cho nhà nước không thể xuất phát từ cách tiếp cận cho rằng có một khế ước xã hội mà các cá nhân cần phải đồng thuận. Có hai lý do cho việc này. Trước hết,

nhà nước được tạo ra thông qua khế ước xã hội độc quyền dịch vụ bảo vệ và do đó giới hạn quyền sở hữu của những thế hệ mai sau, những người không tham gia vào các cuộc đàm phán về khế ước ban đầu. Thứ hai, theo cách tiếp cận khế ước xã hội, nhà nước sẽ chuyển quyền đánh thuế cho đa số, vốn sẽ ràng buộc các thế hệ sau với sức mạnh đó, và do đó dường như vi phạm các quyền sở hữu của Locke. Theo diễn giải này, trong khi Nozick vẫn mong muốn đưa ra một sự giải thích tiềm năng cơ bản, ông đã làm như vậy theo cách khiến nó thích hợp cho việc giải quyết các phàn nàn của những người vô chính phủ. Vì tất cả những lý do quan trọng này, Paul tin rằng Nozick cần một cách tiếp cận mà không theo sau lý thuyết khế ước xã hội.

Bất kể giải thích nào được tán thành, hầu hết đồng ý rằng Nozick đã đề xuất một giải pháp mới cho vấn đề rất cũ về tính hợp pháp chính trị. Điểm khởi đầu của ông vẫn là trạng thái tự nhiên (giống như với Locke, Hobbes và Rousseau), được hiểu là hoàn cảnh trong đó không có thẩm quyền chính trị nào tồn tại. Nozick bắt đầu với câu hỏi liệu có bất kỳ phương pháp quản lý công bằng nào trong trạng thái tự nhiên hay không. Một trong những đóng góp độc đáo của ông đối với cuộc tranh luận về câu hỏi này là đề nghị một sự giải thích về việc làm thế nào một phương pháp như vậy có thể xuất hiện. Trong thực tế, Nozick nghĩ rằng phương

pháp này chắc chắn sẽ dẫn đến việc tạo ra một nhà nước bất chấp thực tế rằng không ai có ý định tạo ra nó. Điều này được biết đến là sự biện minh bàn tay vô hình về nhà nước. Nozick đề nghị rằng, các cá nhân đơn giản là thông qua theo đuổi việc cải thiện điều kiện riêng của họ sẽ thực hiện các hành động mà sẽ dẫn đến một nhà nước tối thiểu. Một lần nữa, kết quả này ra đời mà không có bất cứ ai dự định tìm thấy (hoặc có lẽ nhận thức về) một nhà nước. Ngoài ra, và có lẽ quan trọng hơn, Nozick cho rằng kết quả như vậy có thể đạt được mà không vi phạm quyền sở hữu của bất cứ ai.

Làm thế nào mà Nozick nghĩ ông đã trả lời được được câu hỏi của những người vô chính phủ, những người nhấn mạnh rằng không một nhà nước nào có thể là hợp pháp bởi vì một thực thể như vậy tất yếu vi phạm các quyền cá nhân? Đầu tiên, chúng ta phải hiểu rõ hơn ông đã tưởng tượng sự phản đối chính của những người vô chính phủ đối với sự hình thành chính đáng của một nhà nước như thế nào. Sự phản đối vô chính phủ như Nozick hiểu liên quan đến ý tưởng cho rằng nhà nước bởi bản chất của nó là giữ độc quyền quyền lực cưỡng chế và sau đó trừng phạt những người vi phạm sự độc quyền này. Khi khái niệm này được kết hợp với ý tưởng cho rằng nhà nước cung cấp sự bảo vệ cho tất cả mọi người trong một khu vực địa lý cụ thể bằng cách ép buộc một số người cung cấp

tài chính cho việc bảo vệ những người khác, điều này dẫn đến một sự vi phạm các quyền tự nhiên (lấy tiền người này để cung cấp chi phí bảo vệ cho người khác, những người không đóng góp). Vì vậy, vì các hành động được thực hiện bởi nhà nước, và những hành động này là vô đạo đức, nên nhà nước là vô đạo đức.

Vậy Nozick nghĩ rằng nhà nước ra đời thông qua cách tiếp cận bàn tay vô hình như thế nào? Chúng ta có thể tưởng tượng rằng chúng ta đang ở trong một trạng thái tự nhiên thị trường tự do, nơi các cá nhân có các quyền tự nhiên. Nói chung, những cá nhân này là các tác nhân đạo đức. Tuy nhiên, nếu một số không hành động đạo đức, chúng ta sẽ gia nhập vào thứ mà Nozick gọi là công ty bảo vệ. Các công ty này bán các gói an ninh giống như một hàng hóa trong nền kinh tế thị trường tự do mà các cá nhân trong trạng thái tự nhiên chắc chắn sẽ mua cho bản thân và cho việc bảo vệ tài sản.

Các công ty bảo vệ cuối cùng sẽ phát triển thành các công ty bảo vệ chi phối, mà về cơ bản là các công ty bảo vệ vượt trội trong lãnh thổ của mình. Sau đó, các công ty bảo vệ chi phối này cuối cùng sẽ trở thành một nhà nước ultra minimal. Một nhà nước ultra minimal là một công ty bảo vệ chi phối, ở đó sự bảo vệ vẫn được mua như là một hàng hóa kinh tế, nhưng công ty này cũng có độc quyền về vũ lực trong khu vực đó.

Nhà nước ultra minimal sẽ phát triển thành nhà nước tối thiểu, khi ngoài việc có hai yếu tố của nhà nước ultra minimal, nó cũng cung cấp một sự "tái phân phổi" sự bảo vệ cho một số cá nhân độc lập (vốn không phải là khách hàng của nhà nước ultra minimal) trong ranh giới lãnh hải của nó bằng kinh phí của các khách hàng của nhà nước ultra minimal.

Nozick coi sự tiến hóa này của các công ty bảo vệ thành nhà nước là quan trọng bởi vì nó sẽ cung cấp một sự biện minh về mặt đạo đức cho tính hợp pháp của nhà nước. Đầu tiên, ông tin rằng ông đã đưa ra một sự giải thích về tính hợp pháp của nhà nước chỉ bằng cách sử dụng sự giải thích bàn tay vô hình. Chú ý rằng trong mỗi bước, các cá nhân tự nguyện đồng ý với sự dàn xếp mà không nhất thiết được thiết kế để phát triển thành một nhà nước. Ngoài ra, các công ty bảo vệ tư nhân chỉ đơn giản là đàm phán các thỏa thuận giữa khách hàng của nó và các cá nhân độc lập (không sử dụng dịch vụ bảo vệ của công ty) để giữ hòa bình. Thứ hai, Nozick nghĩ lời giải thích này đủ điều kiện như là một lời giải thích tiềm năng cơ bản. Đó là, sự giải thích bàn tay vô hình giải thích sự hình thành của nhà nước theo một cách phi chính trị.

Để cho thấy cách lập luận này có thể có tác dụng, chúng ta cần phải suy nghĩ về quyền tự vệ, mà theo quan điểm của Nozick, có lẽ là một quyền tự nhiên mà tất cả chúng ta đều có. Cụ thể hơn, tất cả mọi người đều có

quyền chống lại nếu những người khác cố gắng áp đặt lên họ một thủ tục công lý không công bằng. Cá nhân có thể lựa chọn để chuyển giao quyền này cho các công ty bảo vệ chi phổi, tức là họ mua các chính sách bảo vệ thích hợp. Trên cơ sở này công ty bảo vệ chi phổi có được quyền can thiệp và ngăn cấm các cá nhân độc lập nào cố gắng để trừng phạt khách hàng của nó. Vì vậy, trong trường hợp cá nhân bằng lòng chuyển các quyền này cho công ty bảo vệ chi phổi của mình, thì công ty bảo vệ chi phổi có quyền này và độc quyền vũ lực một cách hợp pháp. Tại thời điểm này, cơ quan bảo vệ ưu thế trong quá trở thành một nhà nước ultra minimal.

Điều quan trọng cần lưu ý là Nozick tin khách hàng của các công ty bảo vệ chi phổi có lẽ không cần phải cho thấy các hành vi vi phạm thực tế đối với các quyền của họ bởi các cá nhân độc lập để biện minh cho sự trừng phạt các cá nhân độc lập, những người cố gắng thực thi thủ tục công lý không công bằng. Ông nghĩ rằng các công ty bảo vệ chi phổi, làm việc thay mặt cho khách hàng của mình, có thể cấm một cách hợp pháp các cá nhân độc lập, những người sử dụng thủ tục công lý không công bằng. Điều này là bởi vì khi các cá nhân độc lập cố gắng sử dụng các thủ tục công lý không công bằng thì họ đang mạo hiểm vi phạm các quyền. Nói cách khác, một mình rủi ro này là sự biện minh mà công ty bảo vệ chi phổi cần để ngăn chặn các cá nhân độc lập trừng phạt khách hàng của họ.

Tuy nhiên, Nozick nhận ra rằng quá trình chuyển dịch này từ các công ty bảo vệ chi phối đến một nhà nước ultra minimal đặt những cá nhân độc lập trong lãnh thổ của nó vào tình thế bất lợi. Trong thực tế, các cá nhân độc lập bị cấm bảo vệ chính họ hoặc thi hành quyền của họ để trừng phạt đối với các hành vi sai trái. Đường như nếu một người bị bất lợi do bị cấm thực hiện một hành động mạo hiểm thì phải được bồi thường cho những bất lợi này. Bồi thường này có thể dưới hình thức tiền hoặc dịch vụ. Trong trường hợp này, Nozick nghĩ rằng sẽ là khả thi nhất cho nhà nước ultra minimal để đề nghị các dịch vụ thay vì tiền cho những người bị bất lợi do sự độc quyền vũ lực của nó. Ở giai đoạn này khi nhà nước ultra minimal cung cấp dịch vụ bảo vệ cho những người thua thiệt do đó nó biến thành một nhà nước tối thiểu.

Để cố gắng củng cố quan điểm của mình về tính hợp pháp của nhà nước tối thiểu, Nozick cung cấp một nhánh lập luận thứ hai. Ông đặt ra để giải thích lý do tại sao, nếu khách hàng của nhà nước ultra minimal thực sự phạm tội vi phạm các quyền của một cá nhân độc lập, thì cá nhân độc lập vẫn không có cơ sở hợp pháp cho việc thi sự trừng phạt đối với khách hàng của nhà nước ultra minimal. Kì cùng, thì tất cả mọi người dường như có quyền trừng phạt người làm sai khi sự vi phạm các quyền thực sự xảy ra, vậy tại sao các cá nhân độc lập lại không có quyền này? Về

cơ bản, Nozick đã cố gắng để biện minh cho lệnh cấm của các công ty bảo vệ chi phối đối với các nạn nhân, những người chịu các hành vi vi phạm các quyền từ khách hàng của nó, khỏi sử dụng các quyền trùng phạt của họ.

Một lần nữa cần nhắc lại rằng Nozick nghĩ rằng không ai có quyền sử dụng một phương thức không đáng tin cậy để xác định liệu có trùng phạt ai đó hay không. Nozick mô tả nguyên tắc này như sau: nếu có ai đó biết rằng thực hiện hành động A sẽ vi phạm quyền của Q trừ khi điều kiện C thỏa mãn, thì anh ta không thể thực hiện hành động A nếu anh ta không chắc chắn rằng C có thể đạt được thông qua việc ở trong một vị trí khả thi nhất để có được sự chắc chắn này.

Nozick tin rằng bất cứ ai cũng có thể trùng phạt những người vi phạm nguyên tắc này, miễn là không vi phạm chính nguyên tắc trong quá trình này. Với điều này vừa nói, các cá nhân độc lập, những người đang bị cấm thực hiện sự trùng phạt nên bị cấm vì anh ta sử dụng phương thức mà chưa được chứng minh là đáng tin cậy. Nghĩa là, điều kiện C đã không được thực hiện và bằng cách cố gắng để trùng phạt thì sẽ vi phạm nguyên tắc trên. Vì vậy, bằng cách này, công ty bảo vệ chi phối được biện minh khi phản đối các hành động của cá nhân độc lập hoặc khi trường phạt đối với cá nhân độc lập nếu anh ta tiến hành sự trùng phạt đối với khách hàng

của nó (dù thừa nhận là có tội). Cũng lưu ý rằng Nozick cố gắng để tránh sự kết tội từ những người vô chính phủ rằng bằng cách cung cấp cho các cá nhân độc lập sự bảo vệ không phụ thuộc vào khả năng chi trả là một hình thức tái phân phối các nguồn tài nguyên và do đó vi phạm các quyền. Nozick thận trọng chỉ ra rằng hành động này là một hình thức đền bù cho các cá nhân độc lập cho việc phủ nhận quyền để trừng phạt của họ.

### **b. Quyền cá nhân và bản chất của Nhà nước tối thiểu**

Như đã nói trước đó, Nozick bắt đầu Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng với sự khẳng định rằng "cá nhân có các quyền". Ông không bao giờ bảo vệ khẳng định này, nhưng sức hấp dẫn trực quan của nó được thừa nhận rộng rãi. Nozick thậm chí thừa nhận rằng ông không có một nền tảng vững chắc cho các quyền cá nhân. Hơn một lần, ông đã khảo sát một số lý do tiềm năng tại sao cá nhân lại sở hữu các quyền và thấy chúng còn thiếu sót. Ông lưu ý rằng tác nhân đạo đức, ý chí tự do, và tính duy lý là không đủ để làm nền tảng cho các quyền và phục vụ như là một nền tảng đạo đức cho lý thuyết của ông. Ví dụ, ông giải thích rằng việc sở hữu một ý chí tự do, tự nó, không có nghĩa là một người phải hành động một cách tự do.

Trong khi Nozick không có một sự lập luận có hệ thống cho quan điểm rằng cá nhân có các quyền, ông vẫn nghĩ rằng có những lý do để ủng hộ quan điểm đó. Ông kết luận rằng một số sự kết hợp của các đặc điểm ở trên tạo thành một cái gì đó gần gũi với một nền tảng đạo đức cho các quyền. Ông đã cố gắng để đặt cơ sở cho, trực giác rằng cá nhân có các quyền, trong ý tưởng là mỗi cá nhân có một giá trị độc nhất. Chỉ có con người có năng lực duy lý để lựa chọn, sắp đặt, và theo đuổi các dự án không giống như các động vật không phải con người...

Hàm ý của việc tôn trọng con người như những cá nhân bình đẳng được Nozick lấy từ tác phẩm của Immanuel Kant. Kant nghĩ rằng chúng ta thể hiện sự tôn trọng đúng mức cho người khi chúng ta đối xử với họ như là các mục đích tự thân. Nghĩa là, chúng ta phải đối xử với người khác như là có các mục tiêu hay dự án của riêng họ và chúng ta không được sử dụng họ chỉ đơn thuần là công cụ để có được những gì chúng ta muốn. Con người có thể cân nhắc về những hành vi nào sẽ cho phép họ đạt được các mục tiêu của họ và chỉ có thể được sử dụng theo cách tôn trọng khả năng duy lý đó. Điều này cũng có nghĩa là con người không thể được sử dụng theo bất kỳ cách nào mà không có sự đồng thuận của họ.

Các quyền cá nhân mà con người sở hữu rút cuộc là những sự giới về mặt đạo đức đối với những gì có thể được thực hiện đối với họ. Điều kiện

duy nhất mà có thể cho phép cho sự vi phạm đối với những sự giới hạn như vậy chỉ nếu đây là cách duy nhất để "tránh một thảm họa kinh khủng về mặt đạo đức". Ngoại trừ một hoàn cảnh cấp bách như vậy, điều này có nghĩa rằng các quyền của cá nhân không được mang ra "giao dịch" ngay cả khi điều này có lợi ích cho toàn xã hội. Nhưng tại sao các quyền cá nhân đối với bản thân và tài sản không thể bị vi phạm quá quan trọng như vậy lại có thể được giải thích thêm bởi ý tưởng cho rằng cá nhân cần không gian để làm cho cuộc sống của họ có ý nghĩa: "Tôi [Nozick] phỏng đoán rằng câu trả lời [cho câu hỏi về điều gì làm cơ sở cho các quyền] được kết nối với một ý niệm khó nắm bắt và khó hiểu: ý nghĩa của cuộc sống". Nozick muốn nói rằng khả năng của một người trong việc định hướng cuộc sống của mình phù hợp với một số kế hoạch của cuộc sống là cách một mang lại ý nghĩa cho cuộc sống của anh ta. Điều này cung cấp một quan điểm khác mà từ đó chúng ta có thể hiểu tại sao cuộc sống của con người là giá trị độc nhất. Chỉ các tồn tại với khả năng duy lý để định hình cuộc sống của mình mới có thể theo đuổi một cuộc sống có ý nghĩa.

### c. Luận điểm tự sở hữu

Nozick cố gắng để chứng minh về mặt trực giác rằng chỉ có sự trao đổi trên thị trường tự do mới tôn trọng con người như là những người bình

đẳng. Để làm điều này Nozick phát triển "lý thuyết công bằng dựa trên quyền". Để rõ ràng, chúng ta phải bắt đầu với điều có thể được gọi là luận điểm tự sở hữu của ông. Luận điểm tự sở hữu của Nozick về cơ bản như thế này. 1) Mọi người sở hữu chính họ. Điều này dựa trên trực giác mà Nozick cung cấp ở trên. 2) Thế giới và các đối tượng của nó ban đầu không được sở hữu. 3) Ta có thể có được một quyền tuyệt đối đối với một phần không cân xứng (cho mọi người) về thế giới nếu điều này không làm khốn khó thêm điều kiện vật chất của người khác. Hơn nữa, vì Nozick nghĩ mỗi rằng mỗi người sở hữu chính mình, nên mỗi người cũng sẽ sở hữu tài năng của mình. Ông lập luận rằng điều này cũng được chuyển thành sự sở hữu các sản phẩm do tài năng của mình tạo ra. Thực thể sở hữu và thực thể được sở hữu là cùng một, một con người. Với điều này, Nozick hiểu cá nhân có các quyền sở hữu tuyệt đối đối với chính mình, và một lần nữa, quyền sở hữu tuyệt đối đối với các nguồn lực mà họ có được. 4) Đó là tương đối dễ dàng để đạt được quyền sở hữu đối với một lượng không cân xứng (với người khác) của thế giới. 5) Vì vậy, một khi sở hữu tư nhân là thích đáng, thì một thị trường tự do về hàng hóa và nguồn lực được yêu cầu về mặt đạo đức.

#### **d. Tính riêng biệt của Con người**

Một nhánh quan trọng có liên quan song đi theo hướng khác trong suốt toàn bộ tác phẩm Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng là "tính riêng biệt của con người". Như đã nói trước đó, Nozick sử dụng Kant là một nguồn cảm hứng và vay mượn ý tưởng của Kant là: cá nhân là các mục đích tự thân. Nhưng, để trở thành "các mục đích tự thân" khác biệt, Kant cho rằng con người phải là các thực thể riêng biệt. Ý tưởng là mỗi chúng ta là một cá nhân riêng biệt, có một địa vị về mặt đạo đức. Một hàm ý của quan niệm cho rằng, cá nhân về mặt đạo đức phục vụ cho lợi ích của các thực thể được co là rộng lớn hơn, chẳng hạn như "xã hội", không thể được sử dụng để bảo chữa cho sự vi phạm đối với cá nhân, với tư cách là con người. Hãy xem xét những gì thường được gọi là "lợi ích chung". Nozick thách thức ý tưởng cho rằng các thực thể như vậy thực sự tồn tại. Theo quan điểm của ông, chỉ có các cá nhân đơn thuần, và lợi ích chung thực ra chỉ là lợi ích của những cá nhân này cộng lại với nhau. Trong khi đúng là một số cá nhân có thể thực hiện việc hy sinh một số một số lợi ích này để đạt được một số lợi ích khác, thì xã hội không bao giờ có thể được biện minh khi hy sinh lợi ích của một số cá nhân vì lợi ích của người khác.

Tính riêng biệt của con người là rất quan trọng đối với Nozick đến mức độ mà ông nghĩ rằng nó sẽ củng cố cho sự tồn tại của các ràng buộc về

mặt đạo đức mà cá nhân sở hữu. Những sự ràng buộc về mặt đạo đức thiết lập ranh giới cho những gì được phép làm đối với con người (dù bởi cá nhân hay nhà nước). Sự vi phạm các ràng buộc như vậy là sai trái bởi vì điều này đối xử với các cá nhân, những người bị vi phạm, chỉ đơn thuần là phương tiện hoặc công cụ cho các mục đích của người khác. Chú ý rằng những ràng buộc này được cho là những sự ngăn cấm tuyệt đối đối với những gì có thể được phép làm đối với các cá nhân. Nghĩa là, ngay cả khi chúng ta nghĩ rằng sự vi phạm các ràng buộc về mặt đạo đức của chỉ một người có thể có lợi cho nhiều người khác trong xã hội, thì một sự vi phạm như vậy không thể được biện minh.

### e. Ba nguyên tắc của lý thuyết công bằng

Nozick cho rằng có ba nguyên tắc phân phối công bằng. Những nguyên tắc này tạo nên khuôn khổ cơ bản cho lý thuyết về quyền của ông.

Đầu tiên là nguyên tắc đạt được công bằng. Theo nguyên tắc này, các cá nhân có thể đạt được bất kỳ tài sản nào mà họ muốn miễn là trước đó nó không thuộc về ai và nó không đạt được bằng trộm cắp, cưỡng ép hoặc lừa đảo. Thứ hai là nguyên tắc chuyển đổi công bằng theo đó tài sản có thể được chuyển đổi chừng nào mà việc chuyển đổi không được thực hiện bởi hành vi trộm cắp, cưỡng ép hoặc lừa đảo. Hai nguyên tắc này tạo thành

các phương tiện hợp pháp cho việc chiếm hữu và chuyển đổi hàng hoá. Tất cả các giao dịch có giá trị đến từ những hành động lặp đi lặp lại theo hai nguyên tắc này. Trong khi Nozick không định nghĩa một cách rõ ràng điều mà hiện nay được biết đến như là nguyên tắc thứ ba của ông, ông chỉ mô tả chức năng của nó. Nguyên tắc thứ ba này – hiệu chỉnh công bằng – có vai trò, như tên cho thấy, để khắc phục các vi phạm ở hai nguyên tắc đầu tiên.

Những hành động mà ba nguyên tắc này phản ánh là điều Nozick gọi là lý thuyết "lịch sử" về công bằng. Ông cho rằng không có cách nào, chỉ đơn giản bằng cách nhìn vào các mô hình phân phối mà chúng ta có thể nói những sự phân phối hàng hóa nào là công bằng. Nozick nhấn mạnh rằng chúng ta phải biết chính xác sự phân phối xảy ra như thế nào. Nếu ở đâu đó trong quá trình giao dịch mà sự trộm cắp, ép buộc hoặc gian lận xảy ra, thì chúng ta có thể nói một cách chắc chắn rằng các tài sản liên quan được sở hữu một cách bất công. Do đó, ba nguyên tắc phân phối công bằng quy định sự phân phối và trao đổi tài sản một cách đúng đắn.

Như được nhắc đến trước đó, lý thuyết công bằng dựa trên quyền không phụ thuộc vào khái niệm về sự xứng đáng (trao thưởng) để làm cơ sở cho việc chiếm hữu hay chuyển nhượng tài sản. Ví dụ, hãy xem xét nguyên tắc công bằng chuyển đổi. Một hàm ý của nguyên tắc này là sự

thừa kế là hoàn toàn hợp pháp. Từ quan điểm của lý thuyết về quyền, việc con cái của các tỷ phú có thể không làm việc chăm chỉ hay đóng góp bất cứ thứ gì đến gia tài của cha mẹ họ là không liên quan. Việc sinh ra trong một gia đình tỷ phú có tùy tiện về mặt đạo đức hay không (trong việc quyết định những gì một người sở hữu) không phải là vấn đề - thật vô nghĩa khi suy nghĩ rằng anh ta không xứng đáng với sự thừa kế bởi vì anh ta không đóng góp gì cho gia đình. Nếu các tỷ phú muốn để lại tài sản gia đình cho người con trai kém cỏi của mình, thì người con trai đó có quyền đối với tài sản thừa kế đó. Đối với Nozick, ý tưởng cho rằng việc sở hữu công bằng không phụ thuộc vào sự xứng đáng là một suy xét quan trọng mặc dù nhiều người ủng hộ thị trường tự do đã cố gắng để biện minh cho sự tích lũy một lượng của cải rất lớn của cải trên cơ sở sự xứng đáng của những ai đạt được nó. Khái niệm chung về sự xứng đáng thường viễn đến khái niệm về sự nỗ lực, sáng tạo, những đóng góp khi cố gắng để biện minh cho lý do tại sao một số đạt được nhiều hơn những người khác. Nhưng Nozick thấy những lập luận để biện minh cho việc sử hữu tài sản trên cơ sở của xứng đáng này là gượng ép. Đối với Nozick, xứng đáng nằm ngoài tiêu chuẩn đánh giá. Nhưng quan trọng hơn, theo quan điểm của ông lý thuyết xứng đáng không thể được xem là cơ sở để biện minh cho sự sở hữu tài sản bởi vì đó là một lý thuyết khuôn mẫu. (xem phần bên dưới)

Nhà nước có thể được xem như là một thiết chế phục vụ bảo vệ các quyền sở hữu tư nhân và các giao dịch trên cơ sở các quyền này mà không quan tâm đến việc người nào đó có xứng đáng với những gì họ có hay không. Chức năng này được thực hiện thông qua việc bảo vệ ba nguyên tắc phân phối. Điều này có nghĩa rằng chức năng của nhà nước là để bảo đảm sự an toàn của cá nhân và tài sản của họ, vốn có thể bị đe dọa bởi các lực lượng từ bên trong hoặc từ bên ngoài lãnh thổ của họ. Để đảm bảo sự an toàn bên trong một quốc gia, điều này đòi hỏi phải có một lực lượng cảnh sát dân sự. Để đảm bảo sự an toàn khỏi các mối đe dọa từ bên ngoài, cần thiết phải có một đội quân thường trực. Cung cấp các chức năng này là mối quan tâm chính đáng của nhà nước của Nozick. Ngoài ra, với nguyên tắc phân phối công bằng thứ ba trong mô hình của Nozick, sẽ cần phải có một cơ quan tư pháp. Điều này là do trong các vấn đề thực tế nhiều khả năng sẽ có những bất đồng. Phải có ai đó để phân xử những bất đồng này, và phương tiện hiệu quả nhất (theo Nozick) là thông qua các thủ tục của luật bồi thường thiệt hại. Ngoài ra, các tòa án còn thực thi nguyên tắc hiệu chỉnh - để đảm bảo rằng tài sản được trả lại cho chủ sở hữu hợp pháp của họ trong trường hợp mà sự công bằng chiếm hữu và công bằng chuyển đổi bị vi phạm. Một hàm ý của tất cả những điều này là nhà nước có quyền để đánh thuế nhằm thực thi các chức năng này.

## f. Ví dụ Wilt Chamberlain và ví dụ "người yêu hoàng hôn/du thuyền"

Nozick tạo ra một ví dụ tưởng tượng trong đó sử dụng một cựu cầu thủ bóng rổ chuyên nghiệp thực tế (Wilt Chamberlain) để chỉ trích điều mà ông gọi là các lý thuyết công bằng "khuôn mẫu". Các lý thuyết công bằng khuôn mẫu là những lý thuyết mà sự phân phối tài sản được coi là công bằng khi có một số mục đích hoặc mục tiêu cần đạt đến. Ví dụ, các nhà quân bình cấp tiến cho rằng sự phân phối công bằng nhất đối với tài sản và nguồn lực là sự phân phối trong đó các yếu tố này được chia đều cho toàn bộ xã hội. Thuyết công lợi là một ví dụ khác của lý thuyết khuôn mẫu vì tất cả các hàng hóa được phân phối một cách công bằng khi chúng tối đa hóa tổng lợi ích của một xã hội. Cuối cùng, lý thuyết về công bằng của John Rawls cũng sẽ được coi là một lý thuyết theo khuôn mẫu vì cho rằng tài sản chỉ có thể được phân phối trong trường hợp mang lại lợi ích cho các thành viên kém thuận lợi nhất của xã hội. Điều mà tất cả các lý thuyết này chia sẻ là sự phân phối tài sản sẽ chỉ được tuyên bố là công bằng khi chúng phù hợp với một khuôn mẫu.

Để lập luận chống lại các lý thuyết công bằng khuôn mẫu này, Nozick muốn cho thấy rằng các khuôn mẫu chỉ có thể được áp đặt bằng cách hoặc

không cho phép các hành động mà phá vỡ khuôn mẫu (hoặc như Nozick gọi nó, "cấm hành vi tư bản (buôn bán, trao đổi) giữa hai người trưởng thành") hay liên tục tái phân phối tài sản để thiết lập lại mô hình. Nozick cố gắng chứng minh tính đúng đắn của hai mệnh đề. Đầu tiên là nếu cá nhân đạt được tài sản của họ một cách công bằng, thì sự trao đổi tự do của họ với người khác (miễn là không có liên quan đến hành vi trộm cắp, lừa đảo hay cưỡng chế) là công bằng. Mệnh đề thứ hai được cho là kết quả của mệnh đề thứ nhất. Nó cho rằng sự tự do trao đổi sẽ luôn kết thúc trong việc phá vỡ các mô hình phân phối công bằng được viễn dẫn. Nhưng dường như nếu chúng ta có quyền sở hữu tài sản hợp pháp, thì chúng ta có thể sử dụng nó theo bất kỳ cách nào mà chúng ta muốn bất kể việc sử dụng đó có dẫn đến kết quả gì. Nozick chắc chắn nhận ra rằng việc cho phép các cá nhân trao đổi tài sản của họ không theo bất kỳ nguyên tắc khuôn mẫu nào sẽ dẫn đến sự bất bình đẳng to lớn về tài sản. Tuy nhiên, ông nghĩ rằng bất kỳ biện pháp để "sửa chữa" cho một sự bất bình đẳng như vậy từ sự can thiệp của chính quyền là không công bằng.

Trong ví dụ Wilt Chamberlain, Nozick bảo chúng ta hãy tưởng tượng một xã hội có sự phân phối các nguồn lực theo sở thích của độc giả. Vì mục tiêu của sự lập luận, chúng ta sẽ nói rằng có một triệu người và một thành viên và tất cả đều có những phần bằng nhau - chúng ta sẽ gọi sự

phân phối này là D1. Chúng ta cũng sẽ tưởng tượng rằng Wilt ký hợp đồng với một đội bóng với những qui định mà cho mỗi buổi chơi bóng anh nhận được 25 cent từ giá của mỗi vé bán ra. Khi mùa giải diễn ra, tưởng tượng rằng mỗi người trong xã hội đều vui vẻ góp 25 cent để xem Wilt thi đấu. Sau khi một triệu người hâm mộ đến xem anh ta chơi, anh ta kiếm được 250,000 \$. Vì vậy, sẽ có một phân phối mới, D2, trong đó Wilt có tài sản ban đầu của mình cộng với \$ 250,000. Bỏ qua tất cả các giao dịch khác, chúng ta có thể giả định rằng tất cả những người khác trong xã hội có ít tài sản hơn nhiều so với những gì Wilt có. Nozick hỏi liệu có bất cứ điều gì bất công về ví dụ này và nếu có bất cứ điều gì bất công, thì lý do là như thế nào? Vì mỗi người đồng ý với D1, mỗi người phải có quyền đối với phần của mình. Điều này cũng có nghĩa là mỗi cá nhân có làm với các nguồn lực của mình những gì anh ta muốn và nhiều người đã quyết định đưa một số cho Wilt. Rõ ràng là D1 và D2 là không giống nhau. Tuy nhiên, D2 đến từ những gì chúng ta đã đồng ý, đó là một phân phối công bằng cộng với một sự trao đổi tự do. Vì vậy, D2 là công bằng, nhưng D2 vi phạm mô hình D1, trong đó mỗi người có cùng nguồn lực như nhau.

Quan điểm đầu tiên của Nozick là, việc cho phép các cá nhân tự do trao đổi tài sản của họ như họ muốn, miễn là họ hoàn toàn đồng ý với những

người trao đổi, rõ ràng (và liên tục) phá vỡ mô hình sở hữu ban đầu. Chú ý rằng nếu bạn đồng ý với Nozick rằng không có bất công nào được thực hiện trong các bước hình thành D2, thì không có gì là bất công về D2. Nhưng còn nếu ai đó muốn thiết lập lại D1? Chú ý những gì Nozick nghĩ sẽ phải xảy ra trong trường hợp này. Để tổ chức lại mô hình sở hữu, một số thực thể (nhiều khả năng nhất là nhà nước) sẽ cần phải can thiệp. Đó là, nếu D1 là tất cả sở hữu bằng nhau và bây giờ ở D2, chúng ta thừa nhận rằng chúng ta muốn trở lại D1, chúng ta sẽ phải lấy một phần tài sản từ những người có nhiều hơn để cung cấp cho những người có ít hơn. Nhưng, vấn đề ở đây là: điều gì xảy ra nếu những người có nhiều tài sản hơn trong D2 không muốn từ bỏ tài sản của họ, phản đối rằng họ đã đạt được chúng một cách công bằng? Nếu nhà nước lấy đi một phần tài sản, thì điều này khác như thế nào với những gì Robin Hood đã làm? Đó không phải là một hình thức trộm cắp?

Ví dụ Wilt Chamberlain cung cấp cho Nozick cơ hội để củng cố lập luận của mình chống lại các lý thuyết khuôn mẫu. Ông nhấn mạnh quan điểm rằng, việc duy trì khuôn mẫu thường sẽ đòi hỏi tái phân phối tài sản thông qua thuế từ những người có tài sản sẵn tới những người không có, và rằng đây không phải là một hệ quả vô thưởng vô phạt. Trong thực tế, kết quả của sự tái phân bổ này là lao động cuồng bức. Nozick cho rằng

"chiếm đoạt thành quả lao động của một ai đó là tương đương với việc tóm lấy thời gian từ anh ta và bắt anh ta phải thực hiện các hoạt động khác nhau." Về bản chất, Nozick nghĩ rằng điều này là tương tự như buộc một ai đó để làm việc cho các mục đích mà anh ta không được chọn. Các nguyên tắc khuôn mẫu cho phép cho một số người đòi hỏi thành quả lao động của người khác. Nozick tin điều này sẽ dẫn đến một sự vi phạm quyền tự sở hữu tự, vì việc đòi hỏi một số thành quả lao động của người khác thực chất là đòi hỏi sở hữu một phần đối với người đó.

Còn một vấn đề khác ở đây. Nozick cũng lo lắng rằng mức độ can thiệp vào cuộc sống của người dân sẽ thay đổi phụ thuộc vào lối sống khác nhau mà họ lựa chọn, và theo cách mà phân biệt đối xử chống lại một số người nào đó. Ông tự hỏi tại sao mọi người không nên có quyền chọn lối sống riêng của mình khi mà họ không làm cho người khác khổn khổ hơn so với hoàn cảnh của họ từng là trong một trạng thái tự nhiên? Nozick bác bỏ đòi hỏi rằng, những cá nhân quan tâm đến lợi ích vật chất nhiều hơn phải làm việc nhiều giờ hơn so với những người có lối sống thẩm mỹ hơn. Ông đặt câu hỏi tại sao những người muốn "xem một bộ phim" bị yêu cầu (vì anh ta phải kiếm tiền cho vé xem phim) cung cấp "tiền cho những người nghèo", trong khi những người thích nhìn cảnh hoàng hôn (người không cần kiếm tiền để thưởng thức chúng) lại không phải làm như vậy?

Điều mà Nozick đã cố gắng nêu lên là: nếu việc sở hữu một chiếc du thuyền sang trọng là những gì làm cho tôi hạnh phúc, thì tôi sẽ phải làm việc lâu hơn nhiều so với những người chỉ đơn giản là thích cảnh hoàng hôn. Những người thích hoàng hôn không cần tiền để thưởng thức chúng – anh ta có thể theo đuổi hạnh phúc của mình và đáp ứng các nghĩa vụ thuế của mình cho nhà nước trong một thời gian lao động rất ít. Tuy nhiên, tôi có thể cần phải làm việc thêm sáu tháng để có đủ tiền để mua chiếc du thuyền và đáp ứng các nghĩa vụ thuế của nhà nước. Tôi không chỉ cần số lượng tiền chính cho việc mua, tôi cũng bị đánh thuế để cung cấp cho các chương trình xã hội. Trong viễn cảnh này, Nozick tự hỏi tại sao những người yêu du thuyền, chỉ đơn giản là vì lối sống của mình, phải làm việc sáu tháng để có được những gì mình muốn và nộp thuế của mình, trái ngược với những người yêu hoàng hôn, chỉ phải làm việc ít hơn nhiều để đạt được những mục tiêu này.

### **g. Máy kinh nghiệm**

Trong khi các ví dụ Wilt Chamberlain và người yêu hoàng hôn/du thuyền có thể nhắm vào bất kỳ loại lý thuyết khuôn mẫu nào (mặc dù hầu như nó nhắm vào lý thuyết về công lý của Rawls), Nozick sử dụng một ví dụ sáng tạo để lập luận chống lại thuyết công lợi cổ điển. Ông bảo chúng ta tưởng

tượng một cái máy được phát triển bởi “super duper neuropsychologist” trong đó ta có thể đăng nhập vào và có bất kỳ loại kinh nghiệm nào mà mình mong muốn. Não của một người có thể được kích thích để anh ta suy nghĩ và cảm thấy rằng anh ta đang đọc sách, viết một cuốn tiểu thuyết vĩ đại, hoặc leo lên đỉnh Everest. Nhưng tất cả thời gian người đó sẽ chỉ đơn giản là được thả nổi trong một bể với các điện cực gắn vào đầu. Nozick hỏi người đọc rằng anh ta có muốn đăng nhập vào chiếc máy hay không.

Nozick nghĩ rằng chúng ta sẽ không tham gia, và kết luận rằng mọi người sẽ theo sau trực giác của mình rằng các kinh nghiệm lập trình như vậy là không có thật. Ông cho rằng mọi người không chỉ đơn thuần là muốn kinh nghiệm các hành động nhất định, mà họ thực sự muốn thực hiện chúng. Ví dụ, tôi không chỉ đơn thuần muốn trải nghiệm rằng tôi là một tiểu thuyết gia vĩ đại, mà tôi muốn trở thành một tiểu thuyết gia vĩ đại thực sự.

Theo cách này chúng ta tin rằng đã đạt được từ ví dụ chiếc máy kinh nghiệm một sự chỉ trích đối với thuyết công lợi cổ điển? Ý tưởng vốn là giá trị căn bản làm nền tảng cho thuyết công lợi cổ điển được mô tả bởi Jeremy Bentham và John Stuart Mill là: hạnh phúc là sự tốt lành tối cao nhất và nội tại duy nhất. Nghĩa là, hạnh phúc là cái tốt, và là mục tiêu mà

mọi cái tốt khác theo đuổi. Có lẽ sức hấp dẫn ban đầu của việc nhập vào chiếc máy của Nozick sẽ là sự hứa hẹn của việc đạt được sự khoái lạc. Tuy nhiên, kì cùng thì sự không sẵn lòng để đăng nhập dường như cho thấy rằng chúng ta muốn điều gì đó khác ngoài hạnh phúc (hiểu ở đây là sự khoái lạc) trong cuộc sống của chúng ta, dù đó có thể là tính thực tế hay tính xác thực. Do đó, rõ ràng rằng hạnh phúc không phải là sự thiện tối cao. Mặc dù điều này dường như là một đòn tấn công đáng kể vào thuyết công lợi cổ điển, song dường như không ảnh hưởng đến các hình thức khác thuyết công lợi như thuyết công lợi sở thích. Các nhà công lợi sở thích có thể tuyên bố rằng mọi người có thể không đi vào chiếc máy không phải vì họ quan tâm đến giá trị khác hơn hạnh phúc, nhưng vì họ thích trải nghiệm hạnh phúc chỉ thông qua một số phương tiện liên quan đến việc theo đuổi tích cực hạnh phúc và không chỉ đơn thuần là trải nghiệm nó. Ngoài ra, họ có thể nhìn hạnh phúc theo một cách phức tạp nhờ đó mà họ không chỉ đơn thuần là mong muốn sự hài lòng "thô thiển", mà muốn một dạng hạnh phúc sâu sắc.

## **h. Điều kiện của Locke**

Có những giới hạn nào đối với số lượng các nguồn lực mà một số có thể sở hữu nhiều hơn so với những người khác, mà đảm bảo rằng sự phân bổ

về tài sản là cách công bằng, ngay cả theo sự phân phổi của Nozick? Có một sự ràng buộc – đó là điều kiện của Locke. Trong khi Nozick không chấp nhận toàn bộ lý thuyết về sở hữu của Locke, ông sử dụng các bộ phận của nó điều chỉnh chúng cho phù hợp với lý thuyết của ông về quyền. Một trong những hạn chế nổi tiếng về sự tích lũy tài sản do Locke đặt ra đó là ta có thể sở hữu tài sản bao lâu mà còn để lại "đủ và tốt" cho người khác. Điều này ngăn cản sự độc quyền các hàng hóa cần thiết cho cuộc sống. Ví dụ, việc sở hữu các giếng nước duy nhất còn lại sẽ không được cho phép theo các điều khoản này.

Tuy nhiên, Nozick tái diễn giải các điều kiện để chỉ ra rằng nếu việc chiếm hữu đầu tiên không làm cho bất cứ ai tồi tệ hơn so với sự sử dụng các nguồn lực trước đó, thì đó là một sự chiếm hữu công bằng. Nghĩa là, theo giải thích của Nozick về điều kiện, thì hoàn cảnh của người khác sau việc chiếm hữu sẽ không tồi tệ hơn hoàn cảnh của họ khi tài sản không được chiếm hữu.

Sự giải thích thay thế này cho điều kiện của Locke chỉ để lại một sự giới hạn rất hạn chế đối với việc tích lũy tài sản. Do đó, dường như ngay cả với điều kiện sửa đổi của Locke đã bổ sung một số điều kiện đối với việc chiếm hữu các nguồn lực, thì lý thuyết quyền Nozick vẫn sẽ cho phép sự bất bình đẳng rất lớn trong một xã hội tự do.

## k. Không tưởng

Phần thứ ba và là phần cuối cùng của Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng bàn về chủ đề xã hội không tưởng và thường ít nhận được sự chú ý. Nhiều học giả đã lưu ý rằng phần này dường như là một nỗ lực của Nozick để làm cho bức tranh rất ảm đạm của quyền tư hữu (trong đó, nhà nước không tái phân phổi, mà người nghèo chỉ được hỗ trợ bởi các quyết định của các nhà hảo tâm tư nhân) trở thành một mô hình chính trị có khả năng truyền cảm hứng. Nhưng mục đích thứ hai của phần này hầu như là để cung cấp một luận điểm độc lập cho nhà nước tối thiểu.

Nozick bắt đầu phần này bằng cách lưu ý rằng chúng ta có thể sử dụng hai phương pháp khác nhau để chỉ ra đâu là loại xã hội tốt nhất có thể sinh sống. Một phương pháp mà ông gọi là phương pháp "thiết kế" và phương pháp khác, ông gọi tên là phương pháp "bộ lọc". Với phương pháp thiết kế Nozick hiểu là phương pháp vận dụng trí tuệ tập thể để chỉ ra đâu là loại xã hội tốt nhất có thể (ví dụ phương pháp của Rawls trong A Theory of Justice). Sau đó, nhóm có thể mô hình một xã hội dựa trên các ước nguyện phát sinh từ các cân nhắc này. Tuy nhiên, Nozick hoài nghi về khả năng mô hình này có thể mang lại kết quả thành công. Ông không nghĩ rằng có một hình thức xã hội tốt nhất, công bằng cho tất cả

mọi người. Con người rất phức tạp, với nhiều ý tưởng khác nhau về đặc điểm nào sẽ gắn liền với thế giới tốt nhất có thể. Để thực hiện điểm này, Nozick bảo chúng ta hãy tưởng tượng về một nhóm với các nhân vật lịch sử khác nhau (bao gồm Beethoven, Wittgenstein, Henry Ford, Thoreau, Elizabeth Taylor, và Moses). Nozick thách thức chúng ta xem xét liệu có thực sự có thể có một thế giới lý tưởng cho tất cả các cá nhân rất khác nhau này. Ít nhất, Nozick nói rằng hầu như điều này là không thể.

Thay vào đó, ông quay sang khả năng sử dụng một thiết bị lọc và thúc đẩy ý tưởng về một loại meta-utopia (siêu không tưởng). Trong phương pháp lọc này, mọi người xem xét nhiều xã hội khác nhau và phê bình chúng, loại bỏ một số và thay đổi một số khác. Trong quá trình này, chúng ta có thể tưởng tượng mọi người đăng thử nghiệm các xã hội, rồi bỏ chúng nếu họ thấy vô vọng hoặc thay đổi chúng nếu họ thấy chấp nhận được với một số sửa chữa. Như chúng ta có thể mong đợi, một số cộng đồng sẽ bị bỏ rơi, một số khác sẽ thịnh vượng, và một số sẽ tiếp tục nhưng không phải không có những cuộc đấu tranh. Vì vậy, meta-utopia này sẽ phục vụ như là một khuôn khổ hay nền tảng cho nhiều cộng đồng thử nghiệm. Tất cả sẽ được hình thành như các cộng đồng tự nguyện, do đó sẽ không có ai có quyền áp đặt một tầm nhìn không tưởng lên những người khác. Điều này bác bỏ hữu hiệu các cộng đồng "đế quốc" vốn xem

nhiệm vụ của họ là giành quyền kiểm soát của các cộng đồng khác cho sự bành trướng riêng của nó. Một số nhà bình luận đã so sánh luận điểm phản đối quốc này trong khuôn khổ của xã hội không tưởng của Nozick với một phiên bản của thuyết tương đối văn hóa.

Điểm mấu chốt trong khuôn khổ của Nozick cho một xã hội không tưởng là các công dân đồng thuận có thể liên kết với nhau hình thành các tiểu đơn vị chính trị và tự nguyện gia nhập vào bất cứ xã hội nào. Ví dụ, những người có cảm tình với công đoàn viên có thể chọn để phát triển một cộng đồng mà nhóm chỉ bao gồm người lao động. Trong thực tế, Nozick ngạc nhiên là kiểu tổ chức này đã không phát triển từ các thành viên của chính trị cánh tả những người lập luận rằng khái niệm về quyền sở hữu tài sản duy nhất công bằng là khái niệm cho rằng tài sản được sở hữu bởi tất cả mọi người trong một xã hội không giai cấp. Một nhóm khác, vốn quyết định một cách tập thể rằng một mạng lưới phúc lợi mạnh mẽ là điều cần thiết, có thể bỏ phiếu để đánh thuế cao đối với chính họ nhằm phân phối lại tài sản để giúp đỡ những người kém may mắn thông qua quyền đối với sự chăm sóc sức khỏe, chăm sóc trẻ em, hỗ trợ thất nghiệp, vv.

Nozick cho rằng việc sau nguyên tắc chính trị của ông có thể dẫn đến một sự đa dạng rộng lớn của các khả năng chính trị khác nhau. Tất cả

những gì cần thiết là một (hoặc nhiều) người tuyển chọn các thành viên tham gia vào một hiệp hội gồm các công dân tử tế những người tự nguyện đồng ý tuân theo các quy định của cộng đồng mới của họ. Chú ý rằng không có sự vi phạm quyền ở đây. Miễn là tất cả đồng ý với các quy tắc của nhóm, họ có thể đồng ý để hình thành một xã hội mà trông giống như các nền dân chủ xã hội của các nước Bắc Âu. Tương tự như vậy, dường như có thể là cá nhân có thể tham gia để hình thành cộng đồng phi tự do. Các yêu cầu tối thiểu liên quan đến ý tưởng là không ai có thể bị ép buộc hoặc bị lừa gạt để tham gia vào. Ngoài ra, nếu ai đó có thất vọng với tổ chức chính trị hiện nay của anh ta, thì anh ta phải có quyền ra khỏi.

Một số nhà bình luận đã cho rằng, tốt nhất nên nghĩ về tầm nhìn không tưởng của Nozick ở đây theo kiểu tổ chức liên bang. Các nhà nước tối thiểu sẽ thay thế cho chính phủ liên bang. Các thực thể chính trị nhỏ hơn, chẳng hạn như các tiểu bang hoặc tỉnh có thể được phát triển trong đó sẽ bao gồm các nhóm công dân, những người tự nguyện đồng ý với một tập hợp riêng biệt các lý tưởng chính trị của riêng họ. Ngoài ra, việc suy tư về những phương pháp tốt nhất cho phép các cá nhân đạt được khát vọng không tưởng riêng của họ dẫn chúng ta đến một lập luận riêng ủng hộ cho nhà nước tối thiểu. Vì nếu chúng ta đồng ý với Nozick rằng phương pháp lọc là cách tốt nhất cho các cá nhân để thực hiện ước mơ

không tưởng của họ, thì họ nên ủng hộ quan niệm của ông về một nhà nước tối thiểu. Kì cùng, thì đâu là khuôn khổ cho xã hội không tưởng mà không phải là một nhà nước tối thiểu? Chú ý rằng trong phần cuối cùng của Vô chính phủ, Nhà nước và Không tưởng, nhà nước tối thiểu không được bảo bệ trên cơ sở các quyền cá nhân. Thay vào đó, nhà nước tối thiểu ở đây cung cấp một khuôn khổ chính trị, mà tôn trọng sự đa dạng và cho phép các cá nhân khác nhau theo đuổi những quan niệm riêng của họ về những điều tốt đẹp. Nozick nghĩ rằng điều này cần được coi là một lợi thế lớn để ủng hộ các nguyên tắc tự do cá nhân cũng như là một nền tảng hay một khuôn khổ cho sự tổ chức chính trị.

Nguồn: Dale Murray. *Tư tưởng chính trị của Robert Nozick* (bản dịch của Minh Anh, nhóm Tình Thần Khai Minh). Truy cập ngày 01.10.2016.

<<http://www.iep.utm.edu/noz-poli/>>

# LỊCH SỬ

# TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ

NHÓM TINH THẦN KHAI MINH

Biên soạn: Minh Anh – Vi Yên

Email: tinhthankhaiminh@gmail.com

Website: tinhthankhaiminh.org

Blog: tinhthankhaiminh.blogspot.com

---

Ebook “Lịch sử Triết học chính trị”, thuộc Tủ sách “Nhập môn Triết học chính trị”, Nhóm Tình Thần Khai Minh. 591 trang, 01/10/2016.



# Tủ sách Nhập môn Triết học chính trị

Thưa quý độc giả, Nhóm Tinh Thần Khai Minh xin trân trọng giới thiệu bộ sách “Nhập môn Triết học chính trị” do nhóm biên soạn. Mục đích của bộ sách này là cung cấp cho độc giả những kiến thức kinh tế, chính trị hiện đại căn bản.

Bộ sách gồm các quyển:

1. Tự do và Chủ nghĩa Tự do
2. Khai Sáng và một số nhà tư tưởng chính trị của nó
3. Hiến pháp Mỹ
4. Luật, Hiến pháp, và Pháp quyền
5. Chủ nghĩa Tự do cá nhân và các nhà tư tưởng chính của nó
6. Lịch sử và Văn minh Phương Tây
7. Dân chủ, Thể chế Dân chủ, và Dân chủ hóa
8. Lịch sử Triết học Chính trị
9. Cá nhân, Thị trường, Chủ nghĩa Tư bản, và Nhà nước
10. Bài giảng Lịch sử Triết học Chính trị
11. Quyền và Tự do