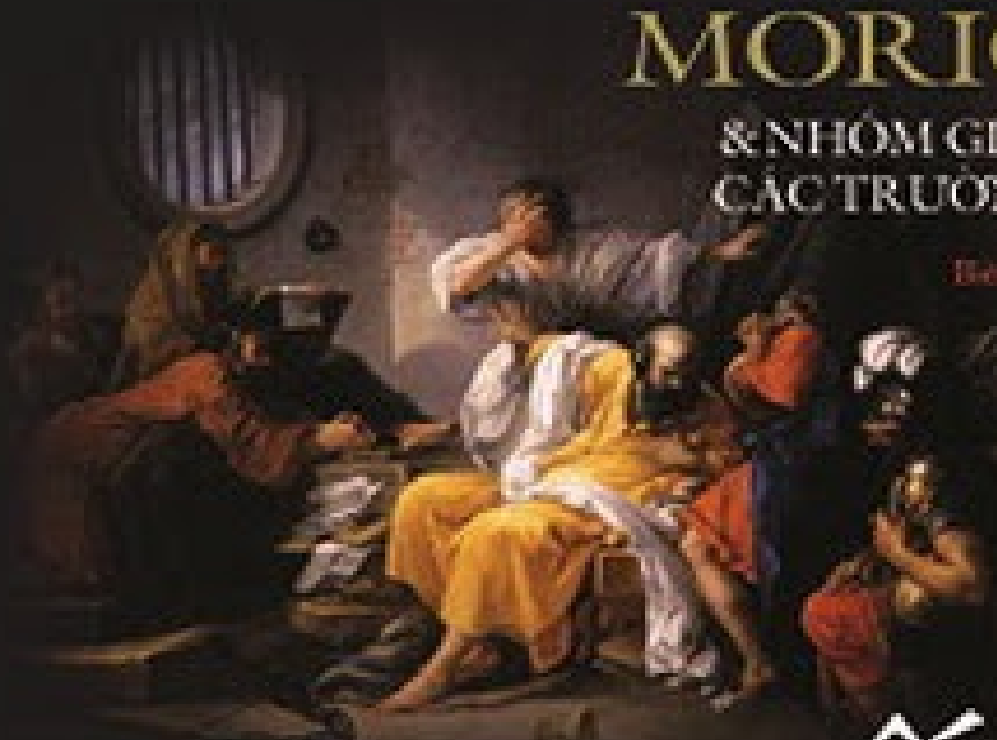


BERNARD
MORICHÈRE

& NHÓM GIÁO SƯ TRIẾT HỌC
CÁC TRƯỜNG ĐẠI HỌC PHÁP

Biên dịch: PHAN QUANG ĐỊNH



TRIẾT HỌC

TÂY PHƯƠNG

TỪ KHỞI THỦY ĐẾN ĐƯƠNG ĐẠI



NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA THÔNG TIN

Các tác giả

Thời Thượng cổ

Lucien Bescond, Giảng sư Đại học Lille-III

Aristote: Chính trị và Đạo đức - Augustin

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

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

Jacqueline Lagrée: Giảng sư Đại học Caen

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

Thời Trung cổ

Alain de Libera, Giám đốc học vụ trường Cao học

Thời Phục hưng

Simone Goyard - Fabre, Giáo sư Đại học Caen

More - Bodin - Các triết gia Monarchomaques - Las Béotie

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

Về toàn bộ các triết văn từ More - Bodin - Monarchomaques - La Béotie.

Thời Cổ Điển

Lucien Bescond: Grotius

Jean Lechat, Khoa trưởng danh dự Khoa Triết học

Descartes - Pascal - Malebranche - Spinoza - Leibniz.

Bernard Michaux, Giáo sư trường Henri IV

Gassendi, Bayle

Emilienne Naert, Giáo sư danh dự Đại học Lille III

Bacon - Hobbes

Thời Cận đại và Hiện đại

Bernard Morichère, Thanh tra Hàn lâm viện Paris.

Lời nói đầu

Bộ tập hợp quyền triết văn này nhằm gửi đến tất cả những ai mà quá trình học tập khiến họ quan tâm đến các bản văn triết học: những học sinh lớp cuối cấp Trung học, các lớp dự bị Đại học cũng như các sinh viên khoa Văn & Triết. Sách cũng nhằm hướng đến mọi đối tượng độc giả có mong muốn mở rộng văn hoá trong một lĩnh vực mà sự đào tạo ban đầu chưa cho phép họ truy cập hoặc đào sâu đầy đủ.

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

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

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

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

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

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

biên giới giữa cái gì là triết lý (le philosophique) với cái gì là phi - triết lý (le non - philosophique) đôi khi cũng khó phân biệt cho rạch ròi.

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

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

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

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

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

Đưa cả hai mươi lăm thế kỷ triết lý vào chỉ trong khoảng 1200 trang quả là một sự đánh cược táo bạo.

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

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

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

Bernard Morichère.

Đôi lời của người dịch

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

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

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

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

° Về các trích văn: chúng tôi biên dịch tuyệt đại đa số những trích văn trong nguyên tác, nhưng có điều chỉnh một số trường hợp, như về thời Trung cổ, có quá nhiều bài bản về sự tiên tri của Thiên chúa và tự do của con người, thì chúng tôi chọn giữ lại những bài nào thật độc đáo và khác biệt, còn lược bớt những bài trùng lặp mà không có điểm nào đặc sắc. Cũng như trong trường hợp về Nietzsche thì trích ở rất nhiều tác phẩm của Nietzsche, nhưng tác phẩm danh tiếng nhất của ông, Zarathustra đã nói như thế, thì sách nguyên tác lại không trích bài nào. Bản thân chúng tôi thấy điều ấy có vẻ hơi vô lý và chắc là quý bạn đọc cũng sẽ không hài lòng nếu đọc đến phần về Nietzsche mà lại chẳng thấy đả động gì đến kiệt tác lừng danh này. Bởi thế trong bản dịch, phần về Nietzsche chúng tôi lược bớt những bài trích này từ Phổ hệ đạo đức và Ecéce Homo, để đưa vào những bài trích từ Zarathustra... Với một số tác giả khác, chúng tôi cũng mạn phép linh hoạt điều chỉnh vì sự hứng thú và lợi ích của người đọc. Nhưng nói chung là phần điều chỉnh này chỉ chiếm một lượng rất nhỏ và có cân nhắc kỹ.

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

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

* Hai là, chúng tôi nghĩ rằng việc chưa thêm các thuật ngữ bằng tiếng nước ngoài sẽ giúp các bạn đọc

thâu nạp thêm một số thuật ngữ một cách nhẹ nhàng, không phải mất nhiều công sức mà có lẽ cũng sẽ giúp ích cho các bạn sau này khi tham khảo sách nước ngoài...

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

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

Trân trọng,

Người biên dịch

Thời Thượng Cổ

Những cội nguồn

Các trường phái Ionie

Thales - Anaximandre - Héraclite

Các trường phái Ý Đại Lợi

Trường phái Pythagore: Pythagore - Empédocle

Trường phái Élée: Parménide - Zémon d' Elée

Trường phái Abdère: Démocrite

Những người đến Athènes: Anaxagore

Các biện giả: Protagoras - Georgias

Socrate và trường phái Socrate:

Những kẻ khinh bạc: Antisthène - Diogène

Những người ở Cyrène: Aristippe

Phái Académie: Platon

Phái Lycée: Aristote

Chủ nghĩa Épicure

Chủ nghĩa Khắc kỷ

Chủ nghĩa Hoài nghi

Tân thuyết Platon: Plotin, Augustin

(Trang 6,7,8 - sách gốc)

Thời Thượng cổ:

Khai sinh và Cực thịnh của Triết học.

Đến một thời điểm, nhân loại hết còn tin vào thần linh. Buổi đầu, chư vị hiện diện khắp nơi: tất cả đều là biểu hiện của một sức mạnh và hiện diện linh thiêng, thần thánh. Thần Rạng Đông sinh ra với những

ngón tay hoa hồng, Thần Mặt Trời chiếu sáng với ngọn lửa âm tình phụ tử, Nữ thần đất sủi âm bên ngọn lửa kia và rồi hoài thai nhờ Thần Âm Ướt tốt lành, và khi vị thần tối tăm, Ban Đêm, đến, Thần Giác ngủ ngự trị lên mọi người. Cảm thức tôn giáo đó không ngừng chiếm ngự tâm thức người Hy Lạp, ngay cả vào cuối thời Thượng cổ, trong những cố gắng của các nhà tư tưởng theo Tân thuyết Platon (les Néoplatoniciens) nhằm khôi phục đa thần giáo (le polythéisme) chống lại những lập luận trừu tượng trong Cơ đốc giáo của các vị hoàng đế.

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

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

Những triết gia trước Socrate

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

Một hình thức thứ hai, ở Ý, đầu kia của Địa Trung Hải, hệ tại ở chỗ tìm kiếm đâu là nguyên nhân thực

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

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

Platon và Aristote

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

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

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

trường phái ở Athènes, Raphael đã vẽ ngón tay trỏ của Platon chỉ về Nhất thể và những ý niệm.

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

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

Thời kỳ Hy Lạp và La Mã:

Làm thế nào để định tính triết học sau Aristote? Có nét chung nào không giữa những trường phái rất đối kháng nhau như phái Épicure, phái Khắc kỷ, phái Hoài nghi? Đời sống trí thức và khoa học của thời kỳ này mang đầy dấu ấn của những cuộc luận chiến liên miên giữa những nhà tư tưởng đối lập nhau này. Hẳn là tất cả đều nghĩ ngược lại với Platon và ngược lại Aristote, mặc dầu có kế thừa tư tưởng của hai người khổng lồ này. Luận điểm đối lập chính yếu, và chung cho các trường phái này, đó là cho rằng những ý niệm của Platon hay những mô thể của Aristote đều chẳng có thực mà đều bất khả tri và chỉ là những sự trừu tượng hoá hữu danh vô thực (abstractions purement nominales). Những người theo phái Épicure và phái Khắc kỷ, trước nhất là những kẻ duy danh (nominalistes): những khái niệm chỉ là những sản phẩm đơn thuần của lý trí, những sự trừu tượng hoá chỉ tồn tại qua ngôn ngữ.

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

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

Chủ nghĩa thần bí, thuyết khả tri và tân thuyết Platon.

(L' hermétisme, la gnose et le néo-platonisme).

Phải nói rằng lịch sử càng tiến triển thì cộng đồng triết lý càng có khuynh hướng phân hoá và mỗi ưu tư chiết trung (souci d' éclectisme), chẳng hạn như nơi Antiochus, cũng khó nguy trang hay che giấu nổi. Và nền triết học bị phân hoá đó đã phải vật vả chống chọi lại sự tiến ngôi của huyền thoại đến từ Ai Cập hay miền đất Tiều Á. Thuyết Khả tri theo truyền thống Do thái - Cơ Đốc giáo (la gnose judéo - chrétienne), chủ nghĩa thần bí ngẫu tượng giáo (l' hermétisme paen) khiến cho niềm hạnh phúc mà các nền minh triết dày công chinh phục, đứng trước nguy cơ chao đảo; các truyền thống tư tưởng này dành ưu tiên cho vấn đề cứu rỗi linh hồn. Vũ trụ Hy Lạp bỗng mất đi vẻ toàn hảo: các nền thần học (théologies) và thần lực luận (théurgies) đã táo bạo vay mượn ngôn từ triết lý cũng như các phương pháp biện chứng để áp đặt những quan kiến mà tính tân kỳ hấp dẫn mê hoặc đến cả các vị hoàng đế; những kẻ thù địch nhất của triết học là các vị hoàng đế theo Cơ Đốc giáo của La Mã đã quyết liệt đến độ, như Hoàng đế Justinien, thỉnh thoảng tông cổ các triết gia ra khỏi kinh đô của họ, để rồi dứt khoát đóng cửa vĩnh viễn các ngôi trường triết học ở Athènes vào năm 529 của Công nguyên. Phản ứng cuối cùng, và mạnh mẽ nhất chống lại hình thức tôn giáo và thần học kia, là tân thuyết Platon, từ Plotin đến Proclus - phương pháp của họ là giảng bình triết học của Platon và Aristote. Để sống sót, triết lý chỉ còn cách tự phản tư (se penser elle - même), giống như thần sáng tạo (Demiurge) chiêm ngưỡng những ý niệm của chính mình, hay như Thượng đế của Aristote tìm thấy hạnh phúc trong hành vi bất động, miên viễn của tư biện thuần túy (spéculation pure). Nhưng khi tư duy tự phản tư như thế, phải chăng nó là Tinh thần? Và khi nó tự ngẫu nhiên những đứa con của chính mình, phải chăng là lúc nó sắp phục sinh?

Jean Paul Dumont

THƯ MỤC

Tác phẩm tổng quát

Émile Bréhier, Histoire de la philosophie

Jean Paul Dumont, La Philosophie antique

P.A. Janet, G. Séailles, Histoire de la philosophie,

Les problèmes et les écoles.

B. Parain, Histoire de la Philosophie

A. Rivaud, Histoire de la Philosophie

L. Robin, La Pensée grecque

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

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

Tác phẩm nghiên cứu

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

G. Rodier, Études de philosophie grecque.

Khởi Nguyên

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

Bảy Hiền giả

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

Cléobule (ở Lindos)

"Tiết độ luôn luôn là tốt nhất"

Solon (ở Athènes)

"Đừng thái quá, bất kì chuyện gì"

Chilon (ở Lacédémone)

"Hãy tự biết mình"

Thalès (ở Milet)

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

Pittacos (ở Lesbos)

"Hãy nắm bắt thời cơ đúng lúc"

Bias (ở Priène)

"Phần lớn con người đều bất lương"

Périandre (ở Corinthe)

"Sự học cần cho mọi người"

Một nền văn học tản mạn, manh mún

Không có một triết gia thời Thượng cổ nào mà chúng ta còn có được tác phẩm đầy đủ. Chỉ cần nghĩ đến những tên tuổi lớn nhất: Platon, mà chúng ta còn được đọc những Đối thoại, nhưng bài giảng miệng chỉ được biết một cách gián tiếp; Aristote mà các tác phẩm dành cho quảng đại quần chúng đã tạo nên viên quang, và các giáo trình dành riêng cho các môn đệ tâm truyền mới còn lại đầy đủ; Cicéron với tác phẩm nổi tiếng nhất Hortensius cũng đã bị thất lạc.

Các tác phẩm thất lạc chỉ còn được biết đến một cách manh múm và gián tiếp.

Đó là những đoạn văn (fregments) hay những chứng từ (témoignages) do các triết gia đời sau trích dẫn lại.

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

Hiền giả và triết gia

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

CICÉRON

Về tên gọi (sapientia)(2) đúng là mới, nhưng sự việc thì đã cũ. Thực vậy, ai có thể phủ nhận rằng sự khôn ngoan là xưa cũ và tên gọi cũng không là như thế? Chẳng phải là bằng tên gọi đẹp đẽ này mà người xưa chỉ cái khoa học về những sự việc thần linh và con người, và tri thức về nguyên nhân và nguồn gốc của mọi sự? Như thế, bầy vị mà người Hy Lạp tôn xưng là chuhylap thì chúng ta cũng trân trọng gọi là Hiền giả...

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

những kẻ khác chỉ mưu toan về tiền bạc; duy một số ít coi thường những thứ phù phiếm kia và chỉ muốn khảo sát tường tận bản chất của mọi sự vật. Đó chính là những người mà ta gọi là những người bạn của khôn ngoan, nghĩa là những triết gia; cũng như đối với các trò chơi điền kinh điều cao quý nhất là tham dự mà không cầu vinh quang hay lợi lộc, cũng thế, trong đời sống, việc nghiên cứu và tri thức về vạn hữu là đáng yêu thích hơn tất cả".

Cicéron, Turculanes.

Triết lý - Minh trí

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

Lý trí và Triết lý

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

XÉNOPHANE

Lý tính chống lại ngụ ngôn

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

SEXTUS EMPIRICUS (1)

Các vị thần bị Homère (2) và Hésiode (3) kết tội

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

Người ta thấy thần thánh cũng trộm cắp, ngoại tình

Và lừa dối lẫn nhau không biết ngượng.

CLÉMENT D’ALEXANDRIE (4)

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

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

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

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

Thì lũ ngựa sẽ tạo nên những vị thần giống ngựa

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

Mỗi loại sẽ tô điểm cho vị thần của chúng

Về mặt và hình hài của chính mình (5)

STOBÉE (6)

Không phải ngay từ đầu mà các thần linh

Đã khai minh cho người phàm; mà chính người phàm

Với thời gian, tìm tòi, khám phá ra điều tốt hơn. (7)

SEXTUS EMPIRICUS (8) dẫn lời TIMON (9)

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

Những điều dối trá trong thi ca của Homère

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

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

Bất động, là một Khối (10), và có một trí tuệ

Thấu suốt mọi điều, toàn tri, toàn năng.

THẦN THOẠI & LÝ TÍNH

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

Chú thích.

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

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

- (3) Tác giả của bộ Thần luận (Théogonie), thế kỷ thứ tám trước Công nguyên
- (4) Giáo phụ của Nhà thờ Hy Lạp, đầu thế kỷ thứ ba
- (5) Đoạn văn này tố cáo tính cách duy nhân hình (anthropomorphisme) của các vị thần
- (6) Jean de Stobi, người xứ Macédoine là một nhà sưu tập cổ văn của thế kỷ thứ năm
- (7) Như vậy những tiến bộ của lý trí là kết quả của công trình chinh phục lâu dài của con người
- (8) Xem lại số (1)
- (9) Tác giả, vào thế kỷ thứ ba trước Công nguyên một nhà thơ phóng thích gọi là Silles
- (10) Người ta trách Xénophane đã không là một người hoài nghi thực sự... và đã chọn một luận điểm thuần lý nhưng giáo điều (une thèse rationnelle mais dogmatique).

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

Nếu người ta muốn cứu nạn những huyền thoại và bảo tồn sự hứng thú của chúng, cần thử đề xuất một cách đọc ngụ ngôn (lecture allégorique). Cách tiếp cận mới này được khởi xướng bởi Métrodore de Lampsaque (thế kỷ thứ năm trước Công nguyên), một môn đệ của Anaxagore, về sau được nhiều người noi theo (như Cicéron, Chrysippe) - Ở đây chúng tôi trích dẫn chứng từ số III trong quyển Les Présocratiques của J.P.Dumont.

TATIENT (1)

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

Chú thích:

- (1) Biện giả Cơ đốc giáo, thế kỷ thứ hai
- (2) Như vậy là Homère đã bàn về thiên nhiên theo kiểu ẩn dụ / ngụ ngôn.

Địa lý

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

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

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

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

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

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

PROCLUS

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

Các triết gia Ý, như chúng ta vẫn thường nói, đặc biệt lưu tâm đến những mô thể khả niệm (les formes intelligibles) (1) và chỉ đụng chạm rất ít đến môn triết học về vạn hữu. Trái lại, các triết gia Ionia (2) lại ít lưu tâm đến lý thuyết về những cái khả niệm, mà nghiên cứu mọi mặt bản chất và những công trình của thiên nhiên. Socrate và Platon cùng đề cập đến hai đề tài này, đã bổ sung cho nền triết học còn nghèo nàn, và xây dựng một nền triết học. Và đó là điều Socrate chứng tỏ trong đối thoại Phédon (3) Khi ông bảo rằng lúc đầu ông say mê vật lý luận nhưng về sau ông lại nhiệt tình lao mình về những Ý niệm và những nguyên nhân thiêng liêng của hữu thể. Những ý tưởng Triết học mà hai trường phái này trình bày, thì Platon và Socrate tuyển chọn và tập hợp những tinh hoa, từ đó tạo thành một học thuyết thống nhất, diễn tả chân lý toàn diện nhất: và theo tôi hình như đó là điều Platon muốn chỉ ra cho chúng ta trong màn cảnh này, nó cho chúng ta biết khá đầy đủ những ý tưởng mà đối thoại sẽ bàn đến, một điều đáng cho chúng ta ngưỡng mộ. Thực tế là, chính những người Ioniens gặp gỡ nhau ở Athènes để tham dự vào những học thuyết hoàn chỉnh hơn, trong khi những nhân vật ở Athènes không đến Ý vì cùng lý do đó, để tìm hiểu những lý thuyết của các triết gia ở xứ sở nào, mà ngược lại những vị này lại đến Athènes để truyền thông triết lý của họ. Đến nỗi rằng đối với những ai có thể; những hữu thể đầu tiên hiện diện khắp nơi và không gặp bất kỳ một chướng ngại nào, cho đến những cái cuối cùng, và đi ngang qua những cái ở hàng trung gian; những cái cuối cùng thụ nhận sự hoàn hảo bởi trung gian của những cái ở giữa: những cái ở giữa nhận nơi chúng sự truyền thông của những cái đầu, làm

chuyển động những cái cuối, quay chúng về chính mình và như thế trở thành những trung tâm và những lực của các cực, được đong đầy bởi những cái hoàn hảo hơn, và đong đầy những cái bất toàn. Như vậy, Ionie sẽ là biểu tượng của thiên nhiên; nước Ý biểu tượng của trí thức; Athènes là biểu tượng trung gian và những tâm hồn được đánh thức vươn lên từ thiên nhiên đến lý tính.

Proclus

Bình luận về đối thoại Parménide của Platon.

THIÊN NHIÊN - Ý NHIỆM HAY MÔ THỂ KHẢ NIỆM

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

Chú thích.

- 1. Những mô thể hay ý niệm tạo thành những thực thể duy nhất.*
- 2. Các nhà vật lý luận (physiologues)*
- 3. Trong đối thoại Phédon, Socrate nói rằng mình từng thất vọng khi đọc Anaxagore.*
- 4. Ở đây Proclus tóm tắt việc ông đọc và hiểu Platon như thế nào.*

Các trường phái Ionie

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

THALÈS

(Khoảng thế kỷ VII-VI trước Công nguyên)

Xuất thân từ một gia đình xứ Thèbes, Thalès sinh ở Milet vùng Ionie vào cuối thế kỷ thứ bảy trước Công nguyên. Là nhà toán học, ông góp phần vào việc khai sinh ra môn hình học. Trong lãnh vực này có lẽ ông đã thừa hưởng, theo lời Herodote trong bộ Sử ký, sự tài bồi của khoa học Ai Cập - Proclus lưu ý rằng những công trình của ông đã phục vụ tốt cho những người kế thừa, trong đó có Euclide vào

thế kỷ thứ ba, trong việc soạn ra bộ Những thành phần của môn hình học. Theo nhà sưu tập cổ văn Aëtius, Thalès trong tư cách nhà thiên văn học, đã khẳng định rằng Mặt trăng được chiếu sáng bởi Mặt trời. Theo sử gia Hérodote trong bộ Sử ký, thì Thalès đã tiên đoán hiện tượng nhật thực sẽ xảy ra vào ngày 28 tháng năm, 585 trước Công nguyên. Về phần mình, Aristote cũng coi Thalès như triết gia đầu tiên. Học thuyết triết lý của ông tạo thành một trong những luận văn đầu tiên về triết học tự nhiên hay vật lý luận (physiologie).

Sự sống và mọi sự vật sinh ra từ trước

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

ARISTOTE (1)

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

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

ARISTOTE, Siêu hình học

Chú thích

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

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

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

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

ANAXIMANDRE

(Khoảng 610 đến 545 trước C.N.)

Đối với người bạn và kẻ kế thừa này của Thalès, nguyên tố không phải là nguyên lý, nhưng phái sinh

từ nguyên lý gọi là Cái Vô Hạn (Illimité / Infini) vì nó bao hàm một số vô hạn những thực tại và cả vô hạn thế giới khả hữu.

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

Cái Vô hạn

SIMPLICIUS (1)

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

SIMPLICIUS, *Bình luận về vật lý học Aristote.*

Chú thích

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

(2) *Từ Archè ở đây nhận được ý nghĩa chuyên môn là nguyên lý*

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

(4) *Cơ-hữu-thể (le substrat) là cái vô hạn*

Sự tiến hoá của các loài

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

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

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

CENSORINUS, *Về ngày sinh của muôn loài.*

HÉRACLITE

(Khoảng 576 đến 480 trước C.N.)

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

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

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

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

Thuyết biến dịch phổ quát

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

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

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

Platon, Cratyle

SIMPLICIUS

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

SIMPLICIUS

Bình luận về quyển Khảo luận bầu trời.

Lý tính, mâu thuẫn và hoà hợp

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

ARISTOTE GIẢ HIỆU (1)

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

Bùng cháy lên ngọn lửa

Toàn thể và phi-toàn thể

Hài hoà và bất hoà

Thuận âm và nghịch âm

Và Nhất thể từ Vạn hữu

Và Vạn hữu từ Nhất thể

ARISTOTE GIẢ HIỆU, *Về thể giới*

Chú thích:

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

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

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

Con đường đi lên và đi xuống

Cũng là một thôi (a)

HIPPOLYTE, *Phi bác mọi tà thuyết.*

Ø BIỆN CHỨNG PHÁP, HOÀ ĐIỀU, MÂU THUẦN, LÝ TÍNH, NGUYÊN LÝ.

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

(Aristote, Vật lý.)

Con người và Định mệnh

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

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

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

SEXTUS EMPIRICUS, Chống lại các nhà toán học

STOBÉE

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

· Héraclite nói rằng nhân cách của con người là linh tánh của người đó (la personnalité de l'homme est son démon) (3).

· Suy tư là chung cho mọi người.

Stobée, *Florilège*

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

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

(3) Chữ démon ở đây không thể hiểu theo nghĩa thông thường là con quỷ, mà phải hiểu theo từ nguyên Hy Lạp daimon, nghĩa là một lực tâm linh hay tài năng ưu việt (chú thích

của Người dịch, dựa theo quyển Vocabulaire technique et critique de la philosophie của André Lalande).

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

Đi thuyền

Thuyền qua mà nước cũng trôi

Lại thêm mây bạc trên trời cùng bay

Tôi ngồi trên chiếc thuyền này

Giòng mơ tơ tưởng cũng thay khác rồi

Cái bay không đợi cái trôi

Từ tôi phút trước sang tôi phút này

Xuân Diệu, 1938.

CÁC TRƯỜNG PHÁI Ý

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

TRƯỜNG PHÁI PYTHAGORE

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

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

PYTHAGORE

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

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

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

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

Les Présocratiques, trang 58.

Chú thích:

- 1. Nhà sưu tập cổ văn của đầu thế kỷ thứ ba CN.*
- 2. Môn đồ của Platon và Aristote.*
- 3. Hermès thiên sứ, là con của thần Zeus, người dẫn dắt các linh hồn sau khi chết.*
- 4. Trong quyển Iliade của Homère.*
- 5. Con của Hermès, cung thủ, truyền lệnh sứ của đạo quân Argonautes.*
- 6. Một người ở Clazomène, được coi là tiền thân của Anaxagore.*
- 7. Ở Carie, dòng tư tế phụng vụ thần Apollon.*

Triết học cương yếu (Catéchisme philosophique).

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

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

Triết học dành cho những môn đồ tân tông phái Pythagore gồm một giáo trình truyền khẩu, không hề bận tâm đến việc chứng minh hay lý luận để biện minh cho những lời dạy được đề ra, mà coi đó là những lời phán truyền thiêng liêng cần được cung kính, giữ gìn và tuân thủ. Các môn đồ nghĩ rằng những ai trong họ thuộc và nhớ được thật nhiều những lời dạy này, là hội tụ được những điều kiện thiết yếu nhất để đạt đến minh trí . . .

Đây là một vài châm ngôn về yếu tính:

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

Mặt trời và Mặt trăng.

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

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

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

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

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

Cái gì đẹp nhất? Hoà điệu.

Cái gì mạnh nhất? Lý trí.

Cái gì tốt nhất? Hạnh phúc.

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

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

Quý ngài từ đâu đến, hỡi chư thần? Do đâu quý ngài đầy lòng tốt?

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

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

Chú thích:

- a. Các nhà toán học sẽ được học những cách chứng minh. Thời kỳ mặc khải đi trước khoa học.
- b. Miền an cư theo truyền thuyết, lúc thì được cho là ở giữa biển, lúc thì được cho là một ốc đảo xanh tươi giữa sa mạc.
- c. Đối với một số người, bộ tứ (Tétractys) là vật bảo đảm được những người theo trường phái Pythagore ưu ái khi họ minh thệ, bởi vì nó tạo ra số 10 là con số hoàn hảo nhất đối với họ. Thực vậy, 10 là tổng số của bộ tứ đầu tiên $1+2+3+4$.
- d. "Người đặt tên cho vạn hữu". Trong ngôn ngữ mã hoá của trường phái, câu này được dùng để tôn xưng vị tổ sư khai môn, tức Pythagore.

Trình bày tổng lược hệ thống

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

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

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

Nguyên lý và những nguyên lý (1). Trong cuốn Sự kế tục của các triết gia, Alexandre Polyhistor khẳng định đã thực hiện một khám phá khác trong Hồi ký Pythagore: đơn tử là nguyên lý (3) của vạn hữu; đơn tử sinh ra song tử bất định (la dyade indéfinie); song tử bất định hiện hữu như là cơ hữu chất cho đơn tử, là nguyên nhân; đơn tử và song tử bất định sinh ra những con số (5), rồi những con số sinh ra những điểm (6), đến lượt điểm sinh ra đường thẳng (7). Những đường thẳng lại sinh ra các mặt phẳng, mặt phẳng sinh ra các mặt ba chiều (những hữu thể vật lý), chúng tạo ra những khả xúc mà các thành phần chính xác là bốn: lửa, nước, đất, khí (8), chúng thay đổi và hoán chuyển hoàn toàn từ cái này sang cái kia.

Thiên văn học. Chính bốn thành phần sinh ra một thế giới linh hoạt, thông minh và hình cầu với Trái Đất ở trung tâm, Trái Đất cũng hình cầu và có người ở khắp bề mặt. Còn có những sinh vật ở đối điểm (antipodes) (9), cái gì đối với chúng ta là thấp thì đối với họ là cao. Ánh sáng và bóng tối cùng chia đều vũ trụ, nóng và lạnh, khô và ẩm cũng làm như thế. Khi nóng thắng thế, đó là mùa hè, khi khô thắng thế, đó là mùa xuân, khi lạnh thắng thế, đó là mùa đông; khi ẩm thắng thế đó là mùa thu. Khi tất cả

quân bình thì chúng ta biết đến những thời khắc đẹp nhất trong năm, thời gian lạnh mạnh nhất là vào đầu mùa xuân và ít lạnh mạnh nhất đó là cuối mùa thu. Và giống như rặng đông thấy ngày mở ra, hoàng hôn thấy ngày tàn tạ: chính điều đó làm cho buổi chiều tối không được trong sạch. Nếu tầng khí quyển ether (10) bao quanh quả đất là tù đọng và không trong sạch và tất cả những gì trong đó đều chịu thân phận tử vong, thì khí ether nơi những tầng cao lại luôn luôn chuyển động, trong lành và tất cả những gì ở nơi đó đều bất tử và thiêng liêng. Mặt Trời, Mặt Trăng và tất cả những vì tinh tú khác đều là các vị thần, bởi vì cái nóng giữ ưu thế ở những nơi đó và cái nóng là cội nguồn sự sống. Mặt Trăng nhận ánh sáng từ Mặt Trời (11). Con người cũng có họ hàng với thần linh trong mức độ mà con người tham thông vào cái nóng.

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

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

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

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

Cùng đích luận / Mạt thế luận (Eschatologie). Một khi bị đuổi ra khỏi cõi trần, tâm hồn lang lang trong

không khí, với ngoại hình biểu kiến của thân xác. Chính Hermes (17) là kẻ tiếp dẫn linh hồn khi rời khỏi xác, dắt linh hồn ra khỏi dương thế để về cõi âm. Những linh hồn thuần khiết được đưa lên miền cao nhất, còn những linh hồn tội lỗi bị các nữ thần phần nộ Erinnayes dùng xiềng trói chặt.

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

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

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

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

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

DIOGÈNE LĂRCE, Cuộc đời các triết gia

Chú thích:

1. *Các tiểu tựa (sous-titres) do chúng tôi thêm vào.*
2. *Alexandre Polyhistor, sử gia sống vào tiền bán thế kỷ thứ nhất trước C.N.*
3. *Một nguyên lý duy nhất : đơn tử hay nhất thể*
4. *Vật chất và sự lưu xuất (émanation) của nguyên lý Nhất thể*
5. *Những con số đứng vào hàng thứ ba.*
6. *Người ta đi từ số học đến hình học*
7. *Bản văn không nói sự sinh thành này diễn ra như thế nào.*

8. Như vậy người ta có thể kết hợp lý thuyết của Empédocle về bốn nguyên tố vào thuyết Pythagore.
9. Antipodes : Những vật sống ở điểm hoàn toàn đối nghịch
10. Có 2 tầng khí éther, tầng gần là cận thanh khí, và tầng rất xa là thượng thanh khí.
11. Chủ đề cổ điển, từ các triết gia trước Socrate đến Aristote
12. Sự phủ nhận này đánh mạnh vào nếp suy nghĩ quen thuộc của thời đại
13. Một sự quan tâm rất tiêu biểu của phái Pythagore
14. Pythagore - Đôi mắt bao hàm lửa và một tia sáng phát ra từ một con mắt còn sống
15. Ba phần của linh hồn, sẽ còn thấy nơi Platon.
16. Sự bất tử chỉ là một phần và dành cho trí tuệ.
17. Pythagore chẳng từng coi Hermès là viễn tổ của ông đấy sao?
18. Còn gọi là Furies, những nữ thần ở địa ngục.
19. Lời thề đưa ra trước bộ tứ (tétractys).
20. Một tác phẩm của Empédocle sẽ mang tựa là : Những lễ thanh tẩy.

PHILOLAOS

Những nguyên lý và những con số

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

ARISTOTE

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

đầu tiên trong tất cả những gì mà thiên nhiên bao hàm, họ tạo ra giả thuyết rằng những thành phần của các con số là những thành phần của vạn hữu và rằng cả bầu trời là hoà điệu và con số. Tất cả những tương hợp mà họ có thể nêu ra trong các con số và âm nhạc với những hiện tượng và những phần của bầu trời cũng như với sự bài trí phổ quát, họ tập hợp chúng để lồng vào trong hệ thống của họ

ARISTOTE, Siêu hình học

Chú thích:

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

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

Từ những nguyên lý đến hoà điệu.

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

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

STOBÉE, Trích tuyển cổ văn

ARCHYTAS

Hoà điệu và công lý

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

STOBÉE

Sự lục đục chấm dứt và sự hoà thuận tăng lên từ ngày người ta phát minh ra cách tính. Nhờ đó, thực vậy, thay vì đầu óc ganh đua kèn cựa, thì sự bình đẳng ngự trị; cũng chính cách tính giúp chúng ta thoả hiệp với những ai mà ta có việc để liên hệ. Như thế nó cho phép người nghèo nhận được từ những người có phương tiện, và thúc đẩy người giàu bố thí cho những kẻ khốn khó, bởi vì qua đó cả hai tin rằng họ sẽ được hưởng những sở hữu đồng đều (1). Khác, nó tạo thành một điều lệ (canon) (2) và một cái thắng (frein) đối với những kẻ bất lương: những ai biết sử dụng cách tính này cảm thấy e ngại nếu làm điều sai quấy bởi vì nó thuyết phục họ rằng họ không thể giấu giếm khi họ vi phạm pháp luật; những ai không biết vận dụng cách tính, thì bị ngăn chặn không cho làm điều xằng bậy bởi vì nó chứng

tỏ cho họ thấy rằng điều ác nằm trong dự tính của họ (3).

STOBÉE, Florilège

Chú thích:

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

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

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

Vũ trụ

AÉTIUS (Nhà sưu tập cổ văn, thế kỷ thứ nhất trước công nguyên).

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

AÉTIUS, Những vũ trụ quan

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

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

ARISTOTE

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

... Đẳng khác, vì tin rằng điểm chính của vũ trụ (tức trung tâm) phải được bảo vệ kỹ hơn tất cả, những

triết gia theo Pythagore gọi lửa, nguyên tố chiếm giữ vùng trung tâm đó, là pháo đài của thần Zeus. Họ làm như cái từ trung tâm chỉ có một ý nghĩa duy nhất và họ coi trung tâm của một hình kỷ hà cũng là trung tâm của sự vật và tự nhiên. Tuy nhiên, cũng giống như nơi các động vật, cái trung tâm tự nhiên (3) không là một với cái trung tâm kỷ hà, thì ta càng phải giả thiết rằng đó cũng là trường hợp đối với toàn bộ bầu trời.

ARISTOTE

Khảo luận về bầu trời.

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

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

(3) Đó là trái tim (theo Aristote)

Thân xác là nắm mờ của linh hồn

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

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

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

PLATON

Về phần tôi (2), ngày nọ tôi có nghe một hiền nhân bảo rằng trong thực tế chúng ta đã chết, rằng thân xác chúng ta là một nắm mờ và cái phần của linh hồn gồm những thụ cảm thì sẵn sàng để bị dẫn đi. Một người bịa chuyện duyên dáng, có lẽ là một người Sicilien (3) hay một người Ý (4), bằng cách chơi chữ (5) đã gọi phần linh hồn nơi chứa những thụ cảm, là cái thùng không đáy. Mọi việc diễn ra cứ như thể người ta cố đổ đầy nước vào một cái thùng thủng đáy bằng một cái xô cũng thủng đáy: theo lời vị ấy thì cái xô thủng đáy là linh hồn; ít ra đó cũng là điều mà người đối thoại bảo với tôi như thế.

PLATON, Gorgias

(1) Dầu linh hồn có bị cầm tù trong cái xác nắm mờ cũng không vì thế mà mất đi sự bất tử.

(2) Tôi, đây là Socrate đang nói với biện giả Calliclès.

(3) Empédocle

(4) *Philolaos*

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

Tình bạn

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

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

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

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

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

JAMBLIQUE, *Cuộc đời Pythagore*

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

Empédocle

(Khoảng 490 - 435 trước CN)

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

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

Bốn nguyên tố và hai nguyên lý

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

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

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

Lúc thì bằng Tình Yêu chúng cùng tạo ra

Một kiểu bài trí duy nhất, hài hoà

Lúc thì từng mỗi cá thể trong chúng

Tách xa nhau vì hiềm ó hận thù

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

Và lúc thì, lại một lần nữa

Nhất thể tự phân chia, sinh ra Phức thể

Và lửa, và nước, và đất, và khí cao và vô hạn

Bên ngoài chúng, Lòng thù hận hắc ám

Vung ra khắp bốn phương áp lực đồng đều

Còn Tình Yêu, ngang tài cân sức

Cũng phát huy nội lực tối đa...

SIMPLICIU, Bình luận về Vật lý học của Aristote

Sinh thành tuần hoàn (Un Devenir Cyclique)

SIMPLICIUS

Những người khác nói rằng cùng một thể giới cứ luân phiên thành rồi hoại, lại tái sinh rồi lại tự huỷ cứ như thế mãi, liên tục miên viễn như Empédocle nói. Ông nghĩ rằng Lòng thù hận và Tình bạn thay phiên nhau ngự trị, rằng tình bạn kết hợp vạn hữu thành Nhất thể, huỷ diệt thể giới của Lòng thù hận và từ đó tạo ra Sphairos, trong khi Lòng thù hận lại tách rời các nguyên tố và tạo ra thể giới như chúng ta đang biết.

SIMPLICIUS,

Bình luận về quyển Khảo luận Bầu trời của Aristote

Một tính nhân quả theo kiểu cơ giới.

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

ARISTOTE

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

ARISTOTE, Khảo luận về bầu trời

TRƯỜNG PHÁI ÉLÉE

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

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

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

Vì suy tư và hữu thể là một

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

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

- Hữu thể thì bất động và được miễn trừ khỏi mọi vận động
- Tri thức chân thực được giản qui vào việc lãnh hội cái khả niệm - là hữu thể, còn những cái khả giác và những vật thể chỉ có thể là đối tượng của dư luận.

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

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

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

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

PARMÉNIDE

(Khoảng 544 - 450 trước công nguyên)

Sinh ra ở Grande Grèce (miền Nam Ý và đảo Sicile do người Hy Lạp thực dân hoá từ thế kỷ thứ sáu trước Công Nguyên)

Parménide là đại diện lỗi lạc nhất của trường phái Élée. Những đoạn trong bài triết thi Về thiên nhiên của ông đã không ngừng, từ Thượng cổ, gây nên sự ngưỡng mộ sâu sắc của những nhà bình luận: Platon, Aristote, Plotin, Simplicius từ xưa cho đến Heidegger thời nay.

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

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

VỀ THIÊN NHIÊN (De la Nature)

Hữu thể và Vô thể (L'être et le non_ être)

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

Nhưng giờ đây chỉ còn mỗi con đường

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

Trên con đường này có rất nhiều tiêu điểm

Chỉ rõ ràng, thoát khỏi việc sinh ra

Hữu thể cũng không bị huỷ hoại (2)

Vì nó hoàn toàn là một khối (3)

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

Và không bao giờ đã là, và không bao giờ sẽ là.

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

Một và một liên tục (5). Vì làm sao ta có thể

Gán một nguồn gốc nào cho hữu thể hiện tồn (6)?

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

Ta cấm người nói - và cũng đừng nghĩ nhé

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

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

Sự tất yếu nào đã đẩy nó đến hiện hữu

Hoặc chậm hơn hoặc sớm hơn, nếu chẳng phải là hư vô (7).

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

Hoặc là nó tuyệt đối hiện hữu, hoặc là nó chẳng hiện hữu chút nào (8)

Cũng chẳng bao giờ sức mạnh gán cho diễn từ

Sẽ không thể bảo rằng từ hư vô lại sinh ra

Một hữu thể có khả năng gắn thêm vào

Và chẳng Dike (9) giữ chặt nó. Phải tuân theo quy luật

Hoặc là hiện tồn hoặc không hiện tồn (10)

Vậy nên nó được thông báo, bởi tính tất yếu

Rằng nó phải bỏ con đường bất khả tư (11)

Mà không ai có thể đặt tên (bởi đó không phải là

Con đường dẫn đến chân lý)

Và coi con đường kia là con đường đích thực

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

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

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

Và nó cũng không hiện tồn nếu có một ngày:

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

Hiện ra như là không tránh khỏi

Và nó cũng không

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

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

Có thể đổi lại sự kết dính của nó

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

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

Ôm siết hữu thể, không rời, không kẽ hở

Vậy mà nó bất động (12)

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

Nó không có khởi đầu cũng không có tận cùng

Bởi vì sự sinh thành cũng như sự hoại diệt

Đều đã được đẩy xa khỏi nó, và niềm tin

Đích thực cũng đã ném chúng ra xa

Đồng nhất với chính mình, nó an nhiên tự tại

Nó bất động mãi mãi nơi trụ xứ của mình

Bởi tính Tất yếu Kiên cường giữ vững nó

Trong những mối dây buộc chặt nó vào giới hạn

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

Chiếu rằng hữu thể sẽ không có tận cùng

Nó không thiếu gì cả, thực thể - mà trái lại

Khi không hiện tồn, nó sẽ bị tước mất tất cả (13)

Vậy mà tư duy thì đồng nhất với hữu thể (14)

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

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

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

Và không bao giờ có cái gì khác hiện tồn và sẽ tồn tại (15)

Ngoại trừ hữu thể, do sắc lệnh tối cao

Trao truyền bởi Định mệnh phải mãi mãi an trụ

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

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

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

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

Hiện hữu rồi không hiện hữu, thay đổi vị trí

Rồi thay đổi bề ngoài tùy theo màu sắc (16)

Nhưng bởi vì cũng có một giới hạn cùng cực (17)

Hữu thể được giới hạn và hoàn tất ở mọi phía

Và căng phồng ra giống một quả bóng, tròn vo

Từ tâm đến điểm đều cân bằng hoàn hảo

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

Hiện hữu nhiều hơn hay ít hơn (18)

Bởi vì chẳng có vô thể nào ngăn cản

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

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

Xét vì nó hoàn toàn bất khả xâm phạm

Về mọi hướng nó đồng đẳng với chính mình

Và cũng vậy nó chạm đến mọi giới hạn của mình

Đến đây ta kết thúc diễn từ

Nhằm bảo đảm cho tư tưởng hướng về chân lý

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

Bằng cách mở tai ra nghe giai điệu du dương

Của diễn từ được tạo ra để mê hoặc anh

Thật thế, theo quy ước, họ đã chỉ định

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

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

Mà họ đã lạc đường. Vì họ đã nhận định

Ngược với các phương diện, và đã gán cho chúng

Những dấu hiệu tạo cơ sở cho sự phân biệt

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

Một màu xanh thuần khiết, tinh tể

Đồng nhất với chính nó trong mọi hướng

Nhưng không đồng nhất với hình thức kia

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

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

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

Hệ thống vũ trụ trong tổng sơ đồ bài trí

Mà ta sẽ miêu tả tỉ mỉ cho người

Để không một người phạm nào

Biết rõ về nó hơn người

PARMÉNIDE, Về *thiên nhiên*

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

2. Không sinh, không diệt

3. Hoàn toàn là một

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

5. Một, tất cả, liên tục

6. Không chấp nhận nguyên lý...

7. ... vì nguyên lý đó sẽ là hư vô
8. Đối kháng triệt để giữa hữu thể và vô thể
9. DiKè: nữ thần công lý
10. Tính tất yếu hữu thể học (La Nécessité ontologique)
11. Con đường thứ nhì, con đường của vô thể
12. Bất động do tính tất yếu hữu thể học chịu trách nhiệm về những mối ràng buộc
13. Không có khiếm khuyết do đó mang tính tự túc
14. Xem lại phần dẫn nhập của chương này
15. Kiểu lặp lại trong giáo huấn
16. Ta thấy ở đây sự phân loại tùy theo:
 - hữu thể hay chất thể: sinh và diệt
 - nơi chốn: chuyển động địa phương
 - phẩm chất: sự thay đổi (các màu sắc)
 - lượng tính: tăng hoặc giảm
17. Định đề này không đương nhiên. Mélissos cũng như Anaximandre đều phủ nhận nó
18. Cái bị phủ nhận, đó là chuyển động theo lượng tính: tăng hoặc giảm.

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

- a. Nơi phân tự ngôn của Về thiên nhiên, nữ thần đã hứa với kẻ xin khai tâm sẽ mặc khải cho anh ta hai con đường: "con đường thứ nhất là hữu thể có, vô thể không có, đó là con đường chân lý và con đường thứ hai là hữu thể không có và như thế tất yếu là vô thể có, đó là con đường của dư luận, con đường dẫn đến sai lầm".
- b. Lặp lại luận chứng phủ nhận sinh diệt, bằng cách, chỉ ra rằng tính vị tất của chúng ngược lại với tính tất yếu hữu thể học
- c. Hữu thể là không thể phân chia và liên tục
- d. Tại đây mở ra phần hai của bài thơ, sẽ xét đến không phải nguyên lý (hữu thể) nữa mà

là những vô thể tức là những thực tại tự nhiên, đối tượng của dư luận chứ không phải của trí tuệ và bản chất không còn là nhất thể nữa mà là phức thể.

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

ZÉNON D'ÉLÉE

(Khoảng 490 trước CN)

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

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

Phát minh ra biện chứng pháp

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

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

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

Một ngày nọ Zénon trình lên cho thầy mình là Parménide, người đưa ra luận đề hữu thể là một theo quan điểm mô thể (L' Être est un du point de vue de la forme), trong khi các hiện thể là đa phức (les existants sont multiples) theo quan điểm của tính hiển nhiên khả giác (1), một hợp tập gồm bốn mươi luận chứng khẳng quyết rằng hữu thể là một, vì chàng nhận định rằng mình có nghĩa vụ kẻ vai chiến đấu bên cạnh sư phụ. Rồi một lần khác, để hậu thuẫn luận đề của thầy mình, người nghĩ rằng hữu thể là bất động, chàng lại đưa ra năm luận chứng để khẳng định hữu thể là bất động. Lúc đó vì đuối lý không phi bác được nên Antisthène, một triết gia hoài nghi khinh bạc (3) đứng lên và bỏ đi, vừa nghĩ rằng cách chứng minh bằng sự hiển nhiên khả giác có sức mạnh thuyết phục hơn bất kỳ luận chứng đối lập nào chỉ dựa vào những trò lắt léo quanh co của trí tuệ.

ÉLIAS, Bình luận về các phạm trù của Aristote

(1) Một đàng là hữu thể hình thức (Être formel), một đàng là hiện hữu khả giác (existence sensible),

đó là hai quan điểm mà biện chứng pháp đem đối lập với nhau

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

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

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

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

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

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

EUDÈME, Vật lý học

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

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

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

SIMPLICIUS

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

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

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

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

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

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

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

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

Và theo cách đó, ông chứng minh bằng phép lưỡng phân (2), tính cách vô hạn liên với tính đa phức.

SIMPLICIUS, *Bình luận về vật lý Aristote*

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

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

Trường phái Abdère

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

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

DÉMOCRITE

(Vào khoảng 460 - 370 trước Công nguyên)

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

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

Cái đầy và cái rỗng

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

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

ARISTOTE

Leucippe và người đồng môn Démocrite của ông ta tuyên bố rằng cái đầy và cái rỗng là những nguyên tố mà họ gọi tên lần lượt là hữu thể và vô thể, hữu thể là cái đầy và trương độ, còn vô thể là cái rỗng và cái hiếm (đó là lý do họ kết luận rằng hữu thể không có sự hiện hữu nhiều hơn là vô thể bởi vì cái rỗng hiện hữu không kém một cơ thể (1); đó là những nguyên nhân của các vật, trên quan điểm vật chất (a). Và cũng giống như những ai coi thực tại duy nhất của cơ hữu thể (substrat) là cái từ đó mọi vật khác được sinh ra bởi hiệu ứng của những chuyển đổi vật chất. Đặt cái hiếm (le rare) và cái đặc (le dense) như là những nguyên lý của hiệu ứng mà vật chất thụ tạo, cũng theo cách giống như thế, Leucippe và Démocrite chủ trương rằng những sự khác biệt là nguyên nhân của các vật khác. Những sự khác nhau này, theo họ nói, thực ra gồm có ba: cấu hình, trật tự và vị trí. Bởi vì những sự khác biệt của hữu thể được giản qui vào tiết điệu (rythme), sự kết hợp (assemblage) và hình thái (modalité). Cái họ gọi là tiết điệu chính là cấu hình, cái họ gọi là sự kết hợp chính là trật tự và cái họ gọi là hình thái chính là vị trí. Như thế, chữ A khác với chữ N do cấu hình, AN khác NA do trật tự và I với H do vị trí (b). Còn về việc tìm hiểu chuyển động đến từ đâu và nó nằm trong các vật như thế nào, thì họ không nói đến, đó là bằng chứng họ cũng câu thả về điểm này, giống như các bậc tiền bối của họ (c).

ARISTOTE, Siêu hình học

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

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

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

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

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

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

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

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

PLUTARQUE, *Chống lại Colotès*

- a. Tính không thể chia cắt chính là đặc điểm của nguyên tử
- b. Sự khác biệt là một nguyên nhân bổ sung
- c. Tính vô cảm (l'impassibilité) phát sinh từ trường phái Éléate
- d. Nhưng thể khả giác sẽ bị giản qui vào tình trạng những ngoại hình biểu kiến (apparences).
- e. Các nguyên tử hay những ý tưởng khả niệm thì không có những phẩm chất khả giác: chúng chỉ biểu thị những khác biệt.

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

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

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

Theo một luận đề từ rất xưa, những cái tương tự biết những cái tương tự (1) (les semblables connaissent les semblables). Vậy mà, Démocrite đặt cơ sở lý luận trên những vật linh động cũng như trên những vật bất động "bởi vì đúng là những con vật giống với những con vật cùng loại, như những con bò câu giống những con bò câu, những con hạc giống những con hạc và cũng giống như thế đối với các con thú khác không có lí trí. Tất cả diễn ra như thể là (2) sự tương tự nơi các sự vật bao hàm nguyên lý về sự tập hợp của chúng! Đó là lập luận của Démocrite

SEXTUS EMPIRICUS, *Chống lại các nhà toán học*

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

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

Phê trừ hiện tượng

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

SEXTUS EMPIRICUS

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

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

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

SEXTUS EMPIRICUS, Chống lại các nhà toán học

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

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

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

SEXTUS EMPIRICUS, Chống lại các nhà toán học

Thái độ an nhiên tự tại

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

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

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

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

Jean STOBÉE, *Florilège*

- 1. Quy tắc này sẽ trở thành lý tưởng của Epicure về đời sống ẩn dật, đối lại với nhà hùng biện Isocrate hoặc các triết gia Platon, Aristote vẫn tích cực dự phần vào việc công.*
- 2. Qua Sénèque, bậc hiền giả Démoncrite sẽ dạy cho Montaigne đức tính tiết độ.*

Những người đến Athènes

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

ANAXAGORE

(Khoảng 500 - 428 trước.CN.)

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

Triết lý của ông là một thứ Vật lý học, ngay trước khi có từ này. Nếu tên gọi các nhà Vật lý luận (hay triết gia của thiên nhiên) đối với trường hợp của ông, được thay bằng tên gọi nhà thiên văn khí tượng học điều ấy đến từ sự quan tâm đặc biệt của ông đối với các thiên thể: "Mặt trời là một hòn đá khổng lồ cháy đỏ"; "có những cư dân trên mặt trăng", và vào năm 466 trước CN, ông đã tiên đoán có một thiên thạch vỡ ra từ mặt trời và rơi xuống Aegos-Potamos! Không khí và khí éther, những nguyên tố thống trị, bao bọc vô số vạn hữu và là công cụ phân biệt hay tách rời. Nói vắn tắt là, Anaxagore rao giảng một thứ triết học về hai cái vô hạn: một đằng là sự vô hạn của những sơ chất tổ (homéoméries) tức những phần nhỏ sơ đẳng, đằng khác là tính vô hạn của Nous tức Trí tuệ mà trong quan niệm của Anaxagore có phần nghiêng về một nguyên lý vật chất hơn một là Tinh thần mà truyền thống tư tưởng Tây phương có khuynh hướng đồng hoá với Thượng đế.

Cái Vô hạn và Trí tuệ

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

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

Tất cả các sơ chất tổ (a) như nước, lửa hay vàng (b) đều thoát khỏi vòng sinh diệt, thành hoại; hiện tượng biểu kiến về quá trình sinh diệt của chúng chỉ phát xuất từ sự kết hợp và sự phân ly (1): thực vậy, mọi vật nằm, trong mọi vật (2) và mỗi vật nhận được tính chất của mình từ vật chiếm ưu thế nơi nó (3). Như thế những gì bao hàm nơi nó vàng với số lượng lớn sẽ có ngoại hình của vàng, mặc dầu mọi thứ đều được chứa trong nó. Anaxagore vẫn nói là: "Théophrate (4) cũng nói rằng về điểm này

Anaxagore dùng một ngôn ngữ khá gần gũi với Anaximandre, vì ông này cho rằng, trong sự phân chia cái vô hạn, những phần có quan hệ thân tộc sẽ tái hợp nhau và rằng bởi vì nó có vàng trong tất cả, mà vàng được tạo ra. Và đối với mọi cá thể khác thì cũng như thế, chúng, nói chính xác là, không được tạo ra, mà đã tồn tại từ trước trong đó.

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

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

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

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

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

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

CÁC NGUYÊN TỐ, TRÍ TUỆ, CÁC NGUYÊN LÝ

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

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

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

SIMPLICIUS

Những sự vật khác tham gia vào một phần của mỗi vật, nhưng Trí tuệ thì vô hạn, chủ thể tuyệt đối và không hề bị pha trộn với bất kì vật gì, bởi vì Trí tuệ hiện hữu đơn độc và bởi chính mình (1). Thực vậy nếu nó không hiện hữu bởi chính mình, mà lại hoà lẫn với vật khác, nó sẽ tham dự vào mọi vật, dầu cho nó chỉ hoà lẫn một tí xíu vào vật khác, bởi vì trong tất cả mọi vật đều chứa một phần của mỗi vật, như tôi đã nói ở trên kia (2). Và chẳng, những vật mà trí tuệ hoà lẫn vào sẽ gây chướng ngại cho nó, đến nỗi rằng nó sẽ không phát huy được ảnh hưởng của mình trên mỗi vật theo cùng cách mà nó có thể làm như thế nếu như nó hiện hữu đơn độc và tự thân. Thực tế trong tất cả các vật (3) nó là vật tinh tế và thuần khiết nhất; nó có tri thức toàn diện về mọi vật và có một tiềm năng rất lớn (4). Tất cả những vật có linh hồn, dầu lớn hay nhỏ, đều nằm dưới ảnh hưởng của Trí tuệ. Chính trí tuệ đã thực thi ảnh hưởng của mình trên sự tuần hoàn phổ quát, theo cách là chính nó đã phát khởi chấn động cho cuộc triển chuyển tuần hoàn này (5). Khởi điểm của cuộc tuần hoàn thì nhỏ thôi; sau đó cuộc triển chuyển

này tăng dần và càng tăng mãi; và Trí tuệ đã biết tất cả những vật này, cả những vật bị hoà lẫn với nhau (6) cũng như những vật bị phân biệt và tách rời nhau; và cái gì phải hiện hữu cũng như cái gì đang hiện hữu (7) và tất cả những gì giờ đây không hiện hữu cũng như tất cả những gì đang hiện hữu và những gì sẽ hiện hữu, tất cả đều được điều lý bởi Trí tuệ và cả cuộc triển chuyển tuần hoàn này mà hiện các vì tinh tú, Mặt trời, Mặt trăng, và không khí và khí éther đều tuân theo. Trí tuệ hoàn toàn tương tự với chính mình, nó vừa lớn lại vừa nhỏ (8). Ngược lại, không vật nào là không tương tự với vật khác và trong thực tế mỗi vật duy nhất được tạo thành bởi những vật nhiều nhất ở nơi nó và do đó, dễ nhận thấy nhất.

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

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

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

- 1. Trí tuệ biểu thị những đặc tính của một Thượng đế cách biệt và tự đầy đủ*
- 2. Phân biệt giả thuyết rằng cái phân biệt không tự hoà trộn vào các nguyên tố*
- 3. Anaxagore dùng từ pragma (sự vật) để chỉ những sự vật vật chất. Còn Trí tuệ là một hữu thể vật chất cách riêng và không pha trộn*
- 4. Trí tuệ phổ quát không chỉ phân biệt mà còn hiểu biết*
- 5. Trí tuệ là nguyên nhân vận động đầu tiên*
- 6. Bởi vì mỗi sơ chất tổ bao hàm vô số những cái đó*
- 7. Những thực thể và những Khả thể*
- 8. Chính Trí tuệ và Nhất thể vô hạn*
- 9. Xem lại chú thích vừa rồi.*

Trí tuệ là Thượng đế

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

ARISTOTE

Anaxagore đặt Trí tuệ như là nguyên lý thống trị mọi vật. Ông tuyên bố rằng đó là những hữu thể duy nhất trong tất cả các hữu thể có các đặc tính đơn giản, không pha trộn và thuần khiết - Ông quy cho

cũng nguyên lý đó vừa là Trí thức vừa là vận động (1) khi ông nói rằng trí tuệ làm cho tất cả chuyển động.

ARISTOTE, Khảo về linh hồn

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

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

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

ARISTOTE

Anaxagore dùng Trí tuệ như một deus es machina (1) đảm nhận vai trò của một tác nhân điều phối (agent ordonnateur) và khi một tình huống nan giải xuất hiện để giải thích đâu là nguyên nhân tất yếu tạo ra một vật nào đó, ông lại cho vị thần cứu tinh kia giáng trần xuống sân khấu, trong khi, ở mọi khoảng thời gian còn lại, ông cho các nguyên nhân phụ thuộc vào mọi vật khác hơn là Trí tuệ.

ARISTOTE, Siêu hình học

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

Đôi bàn tay và Lí trí

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

ARISTOTE

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

ARISTOTE, Phần về động vật.

Cái sừng cừu

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

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

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

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

PLUTARQU, *Cuộc đời Périclès*

- 1. Đối lại với khuôn mặt của viên pháp sư là khuôn mặt của nhà tư tưởng duy lý, người chỉ muốn viện đến tính nhân quả cơ giới.*
- 2. Dùng phép nghiệm thi (autopsie: giải phẫu tử thi để khám nghiệm), quan sát chính sự vật theo phương pháp thực nghiệm.*
- 3. Ông Thucydide này là một lãnh tụ chính trị, khác với Thucydide sử gia, là người đương thời của nhau.*

Sự nghịch đạo của nhà thiên văn khí tượng học.

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

AETIUS (Nhà sưu tập cổ văn, thế kỷ thứ nhất Trước C.N.)

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

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

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

AETIUS, Các quan điểm & dư luận

Các biện giả

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

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

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

Về triết học, họ tìm cách phản bác mọi nguyên lý có thể khiến cho sự thực hành nghệ thuật của họ phải chịu nguy cơ. Thay vì bản tính tự nhiên và chân phác của con người, họ đề cao quy ước và sự cầu kỳ giả tạo; họ dùng vô thể đối lại hữu thể (Gorgias); thay vì chân lý là những yếu tính, họ đề ra chủ nghĩa tương đối dựa vào các giác quan (Protagoras); thay vì những chân lý thường hằng, là chủ nghĩa kinh nghiệm (Hippias); thay vì tôn giáo, là sự lừa dối chính trị, thay vì nhất tính của sự ưu việt là phức tính của những phẩm hạnh. Một tác giả khuyết danh vào cuối thế kỷ thứ năm trước CN, đã biên soạn cuốn Những lời nước đôi (Doubles_dits), chứng tỏ rằng đối với mọi sự kiện và mọi lập luận, người ta đều có thể đối nghịch lại bằng một lập luận khác cũng có sức mạnh ngang bằng: đó là cửa mở tới chủ nghĩa hoài nghi.

Các biện giả và thợ săn

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

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

XÉNOPHON

Nói thực là, tôi rất phục tài những kẻ mà người ta gọi là các nhà nguy biện, những kẻ luôn tỏ ra tham

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

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

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

XÉNOPHON, *Cynégétique*

- 1. Một lập luận rất kinh điển từ miệng Socrate, rất thường được lặp lại*
- 2. Platon cũng trách các thi sĩ điều tương tự*
- 3. Ý nói lối văn của Gorgias những kiểu tu từ văn thể dựa vào nhạc tính của ngôn ngữ để tạo ra những câu văn du dương hoặc hùng hồn nhưng rỗng tuếch*
- 4. Phục qui tự nhiên, chống lại ước lệ giả tạo*
- 5. Platon cũng so sánh các biện giả với những tay săn mồi.*

PROTAGORAS

(Khoảng 485 - 411 Tr.CN).

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

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

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

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

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

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

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

Protagoras cho rằng *con người là thước đo vạn vật, thước đo sự hiện hữu của chúng, đối với những gì đang hiện hữu, thước đo sự không hiện hữu của chúng, đối với những gì không hiện hữu (a)*

Gorgias

(487 - 380 Trước Công nguyên)

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

KHẢO LUẬN VỀ VÔ THỂ

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

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

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

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

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

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

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

SEXTUS EMPIRICUS, *Chống lại các nhà toán học.*

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

CA TỤNG HÉLÈNE _ NHAN SẮC KHUYNH THÀNH

Sự độc đoán của diễn từ

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

GORGAS

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

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

Vậy thì, lý do nào ngăn cản Hélène không rơi vào sự mê hoặc khi được nghe lời ca tụng của Paris đối với nhan sắc tuyệt trần của nàng? Điều đó cũng chẳng khác việc nàng bị bắt cóc và cưỡng bách... Bởi vì diễn từ thuyết phục đã cưỡng bách tâm hồn mà nó thuyết phục phải tin vào diễn từ cũng như chấp thuận những hành vi mà nó phạm phải. Vậy thì chính tác giả của sự thuyết phục, với tính cách là nguyên nhân của sự cưỡng bách, mới là thủ phạm; nhưng tâm hồn đã chịu sự thuyết phục cũng chịu sự cưỡng bách của diễn từ (2), như vậy là phải chăng người ta đã kết tội nó một cách thiếu cơ sở?

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

1. *Người ta không biết chính xác hai nghệ thuật này tương ứng với cái gì.*
2. *Sự chuyên chế của diễn từ mà chức năng là lừa bịp bằng cách sử dụng những phù chú.*
3. *Ấm chỉ đến trường phái Anaxagore hay Diogène ở Apollonie.*

Socrate và các trường phái thời Socrate

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

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

SOCRATE

(469 - 399 Trước C.N.)

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

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

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

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

Bậc hiền nhân (Le Sage)

PLATON

Nhưng xin hãy nghe tôi thêm điều này nữa: quý vị sẽ thấy ông ta giống đến mức nào với những người

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

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

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

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

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

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

Apollon và sự ngu dốt thiêng liêng (Apollonet la divienne ignorance). Đây là bài tự biện hộ của Socrate trước phiên toà kết án ông ở Athènes, do Platon ghi lại.

Thưa các công dân Athènes, tôi không biết quý vị đã bị ảnh hưởng thế nào bởi những người buộc tội tôi; nhưng tôi biết rằng họ hầu như muốn làm tôi quên đi tôi là ai - họ nói một cách quá thuyết phục, nhưng họ lại chẳng nói được một lời sự thật. Thế nhưng trong số rất nhiều lời dối trá họ nói ra, có một lời làm tôi sững sốt; - đó là khi họ nói quý vị phải đề cao cảnh giác và đừng để mình bị lừa dối bởi sức mạnh hùng biện của tôi. Tôi thấy họ quả là hết sức vô liêm sỉ khi họ nói điều đó, trong khi họ chắc chắn sẽ bị phát hiện ngay sau khi tôi mở miệng và chứng tỏ rằng tôi không phải là một nhà hùng biện gì cả - trừ khi họ hiểu sức mạnh của sự hùng biện nơi tôi chính là sức mạnh của sự thật; vì nếu họ hiểu như thế, thì tôi nhìn nhận tôi là người hùng biện. Nhưng một thứ hùng biện khác xa với thứ hùng biện

của họ! Vâng, như tôi vừa nói, họ chẳng có một sự thật nào cả; nhưng từ miệng tôi quý vị sẽ nghe toàn thể sự thật, tuy không được diễn tả theo cách của họ bằng những lời lẽ hoa mỹ. Không, thế có trời! Nhưng tôi sẽ dùng những lời lẽ và lý luận đến với tôi vào chính lúc này; vì tôi tin vào chính nghĩa của mình: trong đời tôi, tôi không nên xuất hiện trước mặt quý vị, những công dân Athènes, trong tư cách một nhà hùng biện trẻ - xin đừng ai mong đợi ở tôi điều này. Tôi chỉ xin quý vị cho tôi một ân huệ: - Nếu tôi tự bào chữa theo cách quen thuộc của tôi, và quý vị nghe tôi sử dụng những lời lẽ mà tôi quen dùng nơi quảng trường, nơi các bàn đòi tiền, hay những nơi nào khác, tôi xin quý vị đừng ngạc nhiên và đứng cắt lời tôi vì điều này. Vì tôi đã ngoài bảy mươi, và bây giờ lần đầu tiên tôi xuất hiện trước một toà án, tôi khá lạ lẫm với ngôn ngữ của toà án; vì vậy tôi xin quý vị coi tôi như một người nước ngoài thật sự, để quý vị có thể cho phép tôi nói tiếng bản xứ của mình, theo kiểu cách của đất nước mình: - Tôi yêu cầu quý vị như vậy có quá đáng không? Quý vị đừng chấp nê về bề ngoài, có thể là tốt mà cũng có thể là không tốt; nhưng xin quý vị hãy chỉ nghĩ đến sự thật các lời của tôi, và chăm chú lắng nghe; hãy để người nói sự thật và người xét xử quyết định công bằng.

Trước hết, tôi phải trả lời các lời buộc tội cũ và các nguyên cáo đầu tiên của tôi, sau đó tôi sẽ tiếp tục trả lời các lời buộc tội mới. Bởi vì tôi đã từng có nhiều người vu cáo tôi, họ đã vu khống cho tôi trong nhiều năm; và tôi còn sợ họ hơn là sợ Anàytus và bè lũ của hắn, là những kẻ cũng rất nguy hiểm, theo cách của chúng. Nhưng những kẻ vu cáo khác còn nguy hiểm hơn rất nhiều, vì họ đã bắt đầu khi quý vị còn ít tuổi, và họ đã chiếm đoạt trí khôn của quý vị bằng sự gian trá, khi họ nói rằng Socrates, một con người khôn ngoan, là người ngẩng nhìn trời cao trên đầu và dưới chân đất sâu lục tìm, và có tài đổi trắng thay đen. Những con người gieo rắc các câu chuyện như thế là những kẻ vu khống mà tôi rất sợ; vì những người nghe theo họ dễ tưởng tượng ra rằng những con người tìm hiểu trời đất như thế không tin có các thần. Họ rất đông, và các lời vu cáo chống lại tôi đã có từ lâu, và họ bịa ra chúng từ hồi quý vị còn trẻ, là thời kỳ quý vị dễ bị gây ấn tượng hơn bây giờ và quý vị cứ tin lời của họ vì không ai cất nghĩa cho quý vị. Nhưng khó hơn cả, tôi không biết và không thể kể tên các người cáo buộc tội tôi; trừ một trường hợp ngẫu nhiên của một thi sĩ hài kịch (1). Tất cả những ai vì ghen ghét hay ác ý đã thuyết phục quý vị, tất cả loại người này là loại người khó chống chọi nhất, vì tôi không có họ trước mặt ở đây để đối chất, và vì thế tôi chỉ có thể lý luận để tự biện hộ khi không có người trả lời. Vì vậy tôi xin quý vị cùng tôi giả thiết tôi có hai loại đối thủ: một mới, một cũ, và tôi hy vọng quý vị sẽ thấy lý do chính đáng để tôi trả lời cho loại đối thủ cũ trước, vì những lời lẽ cáo buộc này quý vị đã nghe từ rất lâu, và thường xuyên hơn các lời cáo buộc mới đây.

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

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

Đó chính là điều mà quý vị đã xem trong vở hài kịch của Aristophanes, mô tả một nhân vật có tên là Socrates, đi đây đó và nói rằng mình đi trên không khí, kể những chuyện tào lao về những vấn đề mà tôi không dám tự phụ là mình biết nhiều hay biết ít. Tôi sẽ rất tiếc rằng Meletus có thể cáo buộc tôi

nặng nề đến thế. Nhưng sự thật đơn giản là, thừa công dân thành Athène, tôi không dính líu gì đến các suy tư về vật lý học. Rất nhiều người đang có mặt ở đây có thể làm chứng cho điều tôi nói là thật, và tôi kêu gọi họ làm chứng cho tôi. Hỡi những ai đã từng nghe tôi nói, xin hãy nói, và bảo cho người bên cạnh quý vị rằng tôi có bịa đặt ra những điều như trên hay không... Quý vị hãy nghe họ trả lời. Và từ những điều họ nói ra, quý vị có thể phán đoán sự thật của những điều còn lại.

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

Thưa những người Athène, tôi dám nói rằng một số quý vị sẽ đáp lại "Đúng thế, ông Socrate nhưng đâu là nguồn gốc của lời tố cáo ông; chắc chắn ông phải làm điều gì kỳ lạ? Sẽ không bao giờ có những lời đồn thổi như thế nếu ông cũng giống như những người khác: vậy ông hãy nói cho chúng tôi hay lý do của những lời tố cáo đó là gì, vì chúng tôi sẽ phải hối hận nếu xét xử ông một cách vội vàng". Tôi sẽ coi đây là một lời thách đố công bằng, và tôi sẽ cố gắng giải thích cho quý vị lý do tại sao tôi được gọi là người khôn ngoan và bị tiếng xấu như thế. Xin quý vị hãy lắng nghe. Và mặc dù một số quý vị nghĩ rằng tôi đang nói đùa, tôi tuyên bố là tôi sẽ nói cho quý vị tất cả sự thật. Hỡi quý vị người Athène, sở dĩ tôi có tiếng tăm như thế là vì tôi có một loại khôn ngoan. Nếu quý vị hỏi tôi loại khôn ngoan gì, tôi trả lời, loại khôn ngoan mà có lẽ con người có thể đạt được, vì tôi tin rằng tôi khôn ngoan theo nghĩa đó; còn những người mà tôi đang nói tới thì có một loại khôn ngoan của siêu nhân, mà tôi không biết mô tả thế nào, vì bản thân tôi không có nó; và ai nói rằng tôi có nó, người ấy nói sai, và lấy đi tính cách của tôi. Ở đây, tôi xin quý vị đừng cắt đứt lời tôi, dù có vẻ như tôi đang nói những điều ngông cuồng, bởi vì những lời tôi sắp nói ra không phải là của tôi. Tôi sẽ giới thiệu với quý vị một nhân chứng đáng tin cậy: đó là vị thần ở Delphes người sẽ nói cho anh em biết về sự khôn ngoan của tôi, nếu tôi có nó, và đó là loại khôn ngoan gì. Chắc hẳn quý vị đều biết ông Chéréphon (3); ông là một người bạn của tôi trước kia, và cũng là bạn của quý vị, vì ông ấy từng chia sẻ cuộc lưu đày của dân tộc, và đã trở về với quý vị. Vậy, như quý vị đều biết, Chéréphon rất dữ dội trong mọi hành động của ông, và ông đã đến đền thờ Delphes và mạnh bạo xin lời sấm để biết xem có người nào khôn ngoan hơn tôi không, và nữ vu Pythie (4) trả lời ông rằng không có ai khôn ngoan hơn tôi. Nay Chéréphon đã mất; nhưng em trai ông ấy đang có mặt tại toà này, có thể xác nhận điều tôi nói là sự thật.

Tại sao tôi tôi nhắc đến chuyện này? Bởi vì tôi muốn giải thích cho quý vị tại sao tôi lại mang tiếng xấu như thế. Khi tôi nghe lời sấm, tôi tự nhủ, vị thần muốn nói gì? Và phải chú giải lời sấm ấy như thế nào? Vì tôi biết mình không có sự khôn ngoan nào, dù lớn hay nhỏ. Vậy tại sao thần lại nói tôi là người khôn ngoan hơn tất cả mọi người. Mà ngài lại là một vị thần, ngài không thể nói láo; nói láo là trái với bản tính của ngài. Sau một hồi suy nghĩ, tôi nghĩ ra một phương pháp thử câu hỏi. Tôi suy ra rằng chỉ cần tìm một người khôn ngoan hơn tôi, là tôi có thể chạy đến trước vị thần và bác bỏ lời sấm. Tôi sẽ nói với thần, "Đây là một người khôn ngoan hơn tôi; thế mà thần lại nói tôi là người khôn ngoan nhất." Thế là tôi tìm đến một người có tiếng là khôn ngoan và quan sát ông ấy - tôi không cần nhắc đến tên ông ấy ở đây; ông là một chính khách mà tôi đã chọn để kiểm tra và kết quả là thế này: Khi tôi bắt đầu nói chuyện với ông ấy, tôi không thể không nghĩ rằng ông ta thực sự không phải là người khôn ngoan; và kết quả là ông ta ghét tôi, và sự ghen ghét của ông ta được chia sẻ cho nhiều người đang có

mặt ở đây và nghe tôi. Vì vậy tôi rời bỏ ông ta, vừa đi tôi vừa tự nhủ: Được, tuy tôi thấy không ai trong hai người chúng tôi biết cái gì là đẹp và tốt, nhưng tôi còn khá hơn ông ấy, vì ông ấy không biết gì, nhưng lại nghĩ rằng ông ấy biết; còn tôi không biết mà cũng không nghĩ rằng mình biết. Vì vậy, ở chi tiết cuối cùng này, tôi có vẻ khá hơn ông ấy một chút. Thế rồi tôi tìm đến một người khác nữa vốn cũng tự phụ mình có sự khôn ngoan cao hơn nữa, và tôi cũng đi đến một kết luận y hệt như trên. Do điều này, tôi đã biến mình thành kẻ thù của ông ấy, và của nhiều người khác nữa.

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

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

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

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

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

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

Phải, đúng thế.

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

Luật pháp.

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

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

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

Chắc chắn là thế.

Tất cả hay chỉ vài người thôi.

Tất cả.

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

Có, có chứ.

Còn các nghị viên?

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

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

Họ làm giới trẻ tiến bộ.

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

Đó chính là điều tôi mạnh mẽ khẳng định.

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

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

Chắc chắn rồi.

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

Chắc chắn là không.

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

Cố ý, tôi nói.

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

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

Đúng, tôi quả quyết.

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

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

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

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

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

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

thuyết khác thường này. Vậy là, Meletus, Ông thực sự nghĩ tôi không tin một vị thần nào chứ?

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

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

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

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

Không thể có.

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

...

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

...

Giờ đây, Thưa quý công dân thành Athène, tôi không biện hộ cho bản thân mình như quý vị có thể nghĩ, mà tôi biện hộ vì chính quý vị, để quý vị không phạm tội chống lại Thượng đế qua việc kết án tôi, một quà tặng của Thượng đế dành cho quý vị. Vì nếu quý vị giết tôi, quý vị sẽ không dễ dàng tìm được một người thay thế tôi, xin phép được ví von bóng bẩy, một con ruồi trâu được Thượng đế ban cho đất nước, đất nước này ví như con ngựa quý to lớn và chậm chạp chính vì kích thích của nó và cần phải có sự khuấy động kích thích. Tôi là con ruồi trâu mà Thượng đế cho đậu vào nhà nước, suốt cả ngày

và khắp mọi nơi luôn đeo đẳng và kích thích, thuyết phục và quở mắng quý vị. Quý vị sẽ không dễ tìm được một người như tôi, và vì thế tôi khuyên quý vị hãy để tôi sống. Tôi dám nói rằng quý vị có thể nổi xung lên (giống như những người bị đánh thức đột ngột khi đang ngủ) và nghĩ rằng quý vị có thể đập chết tôi như Angtus đã khuyên, thế rồi, quý vị sẽ lại ngủ tiếp hay suốt phần đời còn lại, nếu như Thượng đế không quan tâm đến quý vị mà phái xuống một con ruồi trâu khác. Khi tôi nói tôi được Thượng đế ban cho quý vị, chứng cứ về sứ mạng của tôi là: - nếu tôi cũng giống như bao người khác, tôi đã không bỏ qua các lợi ích riêng tư của mình trong tất cả những năm qua, để lo cho lợi ích của quý vị, đến với từng người trong quý vị như một người cha hay người anh để bảo ban và khích lệ quý vị thực hành đức hạnh. Nếu tôi có được lợi lộc gì, hay nếu tôi được trả thù lao vì những lời khuyên bảo của tôi, tôi vẫn không có gì đáng chê trách; nhưng như quý vị thấy đây, ngay cả sự vô liêm sỉ của các kẻ tố cáo tôi cũng không dám nói rằng tôi đã đòi hỏi bất cứ ai trả món tiền nào cho tôi; vì họ không có bằng chứng nào cả. Và tôi có đủ chứng cứ về sự thật của những điều tôi nói - sự nghèo khó của tôi.

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

...

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

...

Thưa quý công dân thành Athènes, trên đây là tất cả những lời tôi bào chữa cho mình, nhưng tôi muốn nói thêm một lời. Có thể có một số người cảm thấy bị xúc phạm vì tôi, khi tôi nhắc họ nhớ tới bản thân họ trong một hoàn cảnh tương tự như tôi thậm chí còn ít gay go hơn, họ đã khóc lóc van nài quan toà, dẫn vợ con họ ra trước toà, cảnh tượng ấy làm mọi người mỉm lòng, cùng với đám đông họ hàng và bạn bè; trong khi tôi có lẽ đang gặp nguy hiểm tới tính mạng, tôi sẽ không làm một điều gì giống như thế. Họ có thể nghĩ đến sự khác biệt này và vì thế có thể tức giận bỏ phiếu chống lại tôi vì chuyện này. Vậy giả dụ như có người nào như thế, thì tôi có thể thành thật trả lời họ: Anh bạn, tôi là một con người, và

giống như bao người khác, một con người có máu có thịt chứ không phải "gỗ đá", như Homère nói, và tôi cũng có một gia đình, phải, có con cái, ba đứa con, một đứa đã trưởng thành, hai đứa kia còn nhỏ; thế nhưng tôi không đưa đứa con nào của tôi ra trước toà để kêu xin tha bổng cho tôi. Tại sao? Không phải vì tôi cao ngạo hay thiếu tôn trọng quý toà. Tôi có sợ chết hay không là một vấn đề khác mà tôi sẽ không nói đến lúc này. Nhưng vì tôn trọng công luận, tôi cảm thấy nếu tôi làm thế sẽ đánh mất uy tín của tôi, của quý vị, và của cả nhà nước. Một người đã lớn tuổi như tôi, đã được tiếng là khôn ngoan, thì không thể làm như bần danh tiếng của mình. Tôi đã từng thấy những con người có tên tuổi, khi bị kết án, đã cư xử hết sức kỳ lạ: họ có vẻ như nghĩ rằng họ sắp phải chịu một điều gì rất ghê gớm nếu họ chết, và họ có thể trở thành bất tử nếu họ được để cho sống. Tôi nghĩ đó là điều ô nhục cho đất nước, và bất cứ người nước ngoài nào gặp họ sẽ phải nói rằng những con người xuất sắc nhất của Athènes, được chính những người Athènes trao tặng danh dự và quyền bính, lại cư xử không hơn gì là đàn bà. Và tôi cho rằng chúng ta không được để điều này xảy ra cho chúng ta là những người có danh thơm tiếng tốt; và nếu có chuyện đó, quý vị không được phép cho nó xảy ra; quý vị phải chứng tỏ rằng quý vị sẵn sàng kết án người dựng lên cảnh buồn thảm và biến thành phố chúng ta thành trò cười, hơn là kết án người biết giữ sự an bình của mình.

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

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

Và thế là ông ta đã đề nghị án tử hình cho tôi. Còn tôi, tôi sẽ đề nghị bản án nào cho mình, thưa quý vị? Rõ ràng tôi sẽ đề nghị điều xứng đáng cho tôi. Và điều xứng đáng với tôi là gì? Sẽ có phần thưởng nào xứng đáng cho người không bao giờ có ý đi tìm sự an nhàn trong cả đời mình; nhưng không hề quan tâm tới những gì mà nhiều người khác quan tâm, là giàu sang, viên mãn thân phỉ da, sức mạnh quân sự, nói năng trước đại hội, các chức vụ cao, các âm mưu và đảng phái. Nghĩ rằng mình quá thật thà không thể làm nhà chính trị đầy nguy hiểm, nên tôi đã không đi đến những nơi mà mình không thể làm lợi cho quý vị hay cho bản thân tôi; mà tôi chỉ đi đến những nơi tôi có thể mang lại lợi ích nhiều nhất một cách riêng tư cho mỗi người, tôi đi đến những nơi đó, và tìm cách thuyết phục mọi người trong quý vị rằng họ phải chăm lo cho họ, tìm kiếm đức hạnh và sự khôn ngoan trước khi tìm kiếm lợi ích riêng tư của

họ, và chăm lo cho đất nước trước khi tìm kiếm những lợi ích của nhà nước; và đó phải là thứ tự ưu tiên mà họ tuân giữ trong mọi hành động của họ. Phải làm gì cho một người như thế? Chắc chắn một điều tốt lành gì đó, thừa quý công dân thành Athène, nếu họ đáng được phần thưởng; và điều tốt lành ấy phải thích hợp với người ấy. Phần thưởng nào là hợp cho một người nghèo nhưng là ân nhân của quý vị, và ao ước được thoải mái để có thể dạy dỗ quý vị? Không thể có phần thưởng nào thích hợp cho bằng lưu danh con người ấy trong toà pháp chính, một phần thưởng mà người đó xứng đáng hơn là những công dân từng đoạt giải ở Olympia trong môn cưỡi ngựa hay đánh xe, dù là xe kéo bởi hai hay nhiều con ngựa. Bởi lẽ tôi thì nghèo túng, còn họ thì dư dật; và họ chỉ cho quý vị vẻ hạnh phúc bề ngoài, tôi mới cho quý vị hạnh phúc thật sự. Và nếu tôi phải đề nghị một bản án xứng đáng và công bằng, tôi phải nói việc đưa tôi vào toà pháp chính là phần thưởng xứng đáng.

...

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

...

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

...

Thưa quý quan toà, hãy vui vẻ trước cái chết, và hãy biết chắc rằng không một điều xấu nào có thể xảy đến cho một người tốt lành, dù là ở đời này hay sau khi chết. Người tốt lành và những gì thân thiết của họ sẽ không bị Thượng đế lãng quên; ngay cái chết sắp đến của tôi cũng không phải chuyện ngẫu nhiên. Nhưng tôi thấy rõ rằng đã đến giờ mà cái chết là điều tốt hơn đối với tôi, để tôi được giải thoát khỏi

những rắc rối; vì vậy lời sấm không cho dấu hiệu gì. Vì vậy, tôi không tức giận những người kết án tôi; họ đã không làm hại tôi gì cả, mặc dù họ không có ý làm điều gì có lợi cho tôi; và vì vậy tôi có thể trách cứ họ một cách nhẹ nhàng.

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

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

PLATON, *Lời biện hộ của Socrate*

1. *Chỉ Aristophane*
2. *Thần Apollon.*
3. *Nhà thơ bi kịch, môn đệ của Socrates.*
4. *Nữ vu Pythie là con đồng thốt ra sấm truyền của thần Apollon.*

Cái chết của Socrate

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

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

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

"Hãy làm thế nào tùy ý anh; nhưng anh hãy giữ lấy lời tôi, và chăm lo để tôi không rời xa anh". Rồi ông quay đầu về phía chúng tôi và mỉm cười nói: - Tôi không thể làm cho Criton tin rằng tôi vẫn là Socrate từng trò chuyện và dẫn dắt các cuộc thảo luận; anh ta tưởng tôi là một Socrate khác mà anh ta sắp được nhìn thấy, một xác chết - và anh ta hỏi, anh ta phải chôn cất tôi thế nào? Và mặc dù tôi đã nói

nhiều lời để cố gắng chứng tỏ rằng sau khi tôi uống chén thuốc độc, tôi sẽ từ giã các anh và đi đến niềm vui của những kẻ có phúc, - những lời ấy an ủi các anh và bản thân tôi, nhưng tôi vẫn nhận thấy không có tác dụng gì đối với Criton. Và vì thế tôi muốn các anh là sự bảo đảm cho tôi đối với anh ấy lúc này, giống như anh ấy đã là sự bảo đảm cho tôi trước các quan toà rằng tôi sẽ ở lại, và các anh phải bảo đảm cho tôi đối với anh ấy rằng tôi sẽ không ở lại mà sẽ ra đi; và lúc đó anh ấy sẽ bớt đau khổ trước cái chết của tôi, và không phải khóc lóc khi nhìn thấy thi thể tôi được hoả thiêu hay an táng. Tôi không muốn anh ấy buồn phiền vì số phận nghiệt ngã của tôi, hãy nói lúc chôn cất tôi: - Thế là chúng ta đặt Socrate nằm xuống, hay thế là chúng ta đi theo ông tới mồ hay chôn cất ông; vì những lời nói sai lạc tự nó không chỉ là một điều xấu, nhưng chúng làm ô nhiễm linh hồn vì cái xấu. Vì vậy, hãy vui lên anh Criton và nói rằng anh chỉ đang chôn cất thi thể của tôi mà thôi, và hãy làm mọi điều bình thường theo thói quen, và những gì anh nghĩ là tốt nhất.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PLATON, *Cái chết của Socrate*

Chết là sự giải phóng của linh hồn

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

Tôi muốn chứng minh cho các anh thấy nhà triết học đích thực có lý để vui mừng khi sắp chết, và sau khi chết họ hy vọng đạt được điều thiện to lớn nhất trong thế giới bên kia. Và điều này có thể xảy ra thế nào, anh Simmias và Cebes, tôi sẽ cố gắng cắt nghĩa cho các anh. Vì tôi nghĩ người tôn sùng triết

học đích thực rất dễ bị người khác hiểu lầm; họ không nhận ra rằng nhà triết học luôn luôn đi tìm cái chết và họ đang chết; và nếu là như thế, và họ có niềm ao ước cái chết trong suốt cuộc đời của họ, thì tại sao khi giờ chết đến họ lại buồn phiền vì điều mà họ đã luôn luôn đeo đuổi và ao ước?

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

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

Chắc chắn rồi, Simmias đáp.

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

Đúng thế, anh đáp.

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

Hẳn là không, Simmias trả lời.

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

Hoàn toàn không.

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

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

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

Rất đúng.

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

Rất đúng.

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

Cũng đúng.

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

Chắc chắn là thế, anh trả lời.

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

Đúng.

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

Đúng.

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

Chắc chắn.

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

Điều đó đúng.

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

Chắc chắn có.

Và cái đẹp và cái tốt tuyệt đối.

Tất nhiên.

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

Chắc chắn không.

Hay anh có bao giờ đạt tới chúng bằng bất cứ giác quan nào không? - và tôi không chỉ nói về những thứ đó, mà còn về sự cao cả tuyệt đối, và sức khỏe, sức mạnh, và cái cốt yếu hay bản chất đích thực

của bất cứ cái gì. Thực tại của chúng anh đã bao giờ thấy bằng các giác quan của thân xác anh không? Hay đúng hơn, chỉ có sự đến gần tri thức nhất về các bản chất khác nhau đã đạt được do những con người biết tổ chức cái nhìn của tinh thần thế nào để có quan niệm chính xác nhất về bản chất của từng sự vật mà họ xem xét không?

Chắc chắn.

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

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

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

Chắc chắn rồi, thưa Socrate.

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

Chắc chắn thế, Simmias trả lời.

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

Rõ lắm.

Và anh Simmias, các nhà triết học đích thực luôn luôn lo tập chết, và do đó họ là những người ít sợ

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

PLATON, *Đối thoại Phédon*

CÁC TRIẾT GIA HOÀI NGHI KHINH BẠC (Les Cyniques)(1)

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

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

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

ANTISTHÈNE

(Khoảng 445 - 360 tr.CN)

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

ngữ "khiến cho việc tranh cãi, sai lầm và những mâu thuẫn được loại trừ " làm cho ông gần gũi hơn với các triết gia Mégariques và đặt ông đối lập mạnh mẽ với Platon, Aristote và các biện giả.

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

Một hiền nhân

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

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

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

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

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

DIOGÈNE LĂERCE, *Cuộc đời các hiền nhân*

1. *Đức hạnh (La Vertu), tiếng Hy Lạp là Arête cũng có nghĩa là sự ưu việt.*
2. *Dioclès de Magnésie, nhà sưu tập cổ văn của thế kỷ thứ nhất, nguồn quan trọng cho hiểu biết của chúng ta về các triết gia khắc kỷ.*
3. *Tiếng Hy Lạp Kunos hay Cynos chỉ con chó.*

DIOGÈNE

(Khoảng 413 - 327 trước C.N.)

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

Người ta sẽ đọc với nhiều hứng thú quyển sách sưu tập giai thoại mà Diogène Lărce (thế kỷ thứ ba) đã góp nhặt về nhân vật này (quyển Cuộc đời của các bậc hiền nhân), vừa là tên nô lệ, kẻ khiêu khích bẩm sinh, nhưng cũng là triết gia và thi sĩ. Nếu tư tưởng chính trị và đạo đức của ông có tầm quan trọng đáng kể, thì sự phản tư (réflexion) của ông về những ý tưởng và về thực tính của những ý niệm đã biến ông thành một môn đồ của Antisthène và một người tiên phong của các triết gia khắc kỷ, góp phần phát minh ra thuyết duy danh (nominalisme): những ý tưởng của Socrate và của Platon, đối với ông, không phải là những thực tại tự thân (des réalités en soi) mà chỉ là những hữu thể của lý trí (des êtres de raison) nghĩa là cái trừu tượng hoá (des abstractions) hay chỉ là những tên gọi mà thôi (vì thế nên được gọi là thuyết duy danh). Sống theo lý trí, đối với Diogène, chính là điều kiện cho việc giải phóng khỏi những đòi hỏi xã hội đó là sự chạy theo hư danh, lợi lộc và những khoái lạc vật dục.

Nhà giáo dục hay người thầy - nô lệ

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

DIOGÈNE LĂERCE

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

DIOGÈNE LĂERCE, *Cuộc đời các hiền nhân*

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

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

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

Chống lại Platon: ý tưởng con người không hiện hữu

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

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

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

DIOGÈNE LĂERCE, Cuộc đời các hiền nhân

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

DIOGÈNE LĂERCE, Cuộc đời các hiền nhân

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

Thuyết Duy Danh Của Các Triết Gia Hoài Nghi Khinh Bạo

(Le Nominalisme Des Cyniques).

Ý niệm không hề tồn tại

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

SIMPLICIUS (Nhà bình luận theo tân phái Platon vào cuối thế kỷ thứ sáu)

Những triết gia hoài nghi khinh bạo triệt để huỷ bỏ sự tồn tại của những phẩm tính, trong khi giản qui sự tồn tại cho cá thể được định tính mà thôi (tout en réduisant L'existence au seul individu qualifié):

đó là trường hợp của Antisthène, người trong một cuộc tranh luận với Platon đã tuyên bố: "Này Platon, một con ngựa thì tôi thấy rõ lắm, nhưng tính ngựa thì tôi chưa thấy bao giờ" (1)

SIMPLICIUS, Bình luận về các phạm trù của Aristote.

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

Thực chất của diễn từ thuần túy chỉ là ngôn từ

ARISTOTE

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

ARISTOTE, *Siêu hình học*

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

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

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

Những triết gia Cyrénaïques

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

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

ARISTIPPE

(Khoảng 435 - 350 tr.CN)

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

Chủ nghĩa khoái lạc (L'hédonisme)

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

DIOGÈNE LĂERCE

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

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

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

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

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

DIOGÈNE LĂRCE, *Cuộc đời các hiền nhân*

- 1. Khoái lạc là một chuyển động êm dịu của tâm hồn.*
- 2. Khoái lạc bền vững.*
- 3. Bởi vì chỉ có những sự vật đặc thù hiện hữu. Ngược lại, niềm tin vào hạnh phúc bao hàm sự tồn tại của những ý tưởng hoặc những hữu thể phổ quát và một Kỳ gian (durée) không bị giản quy vào hiện tại.*
- 4. Triết sử gia, thời đại không rõ.*
- 5. Bởi vì thực tại chỉ hiện hữu nếu nó đang có mặt và nó tạo ra trong tâm hồn một chuyển động.*
- 6. Cùng lập luận như trên về sự vắng mặt của đau khổ.*
- 7. Sự khẳng định thực tính của cái đang có mặt.*

Chân lý của cảm thụ, qui ước của ngôn ngữ

Thực tại được giới hạn vào cảm thụ (pathos) hiện tại của tâm hồn. Như vậy, đối tượng khách quan không được nhận biết và chúng ta chỉ có ý thức về chính chuyển động của tâm hồn chúng ta. Mỗi

người chỉ biết được cảm thụ của chính mình, mang tính đặc thù và bất khả truyền thông. Chúng ta chỉ truyền thông nhờ qui ước của ngôn ngữ, mà không thể biết được mỗi người chúng ta cảm thấy cái gì trong cõi riêng tư khi người ấy sử dụng một từ chung cho mọi người.

SEXTUS EMPIRICUS (Y sĩ và triết gia hoài nghi thế kỷ thứ nhì)

"Đối với những triết gia Cyrénaïques, các cảm thụ (pathè) có giá trị của những tiêu chuẩn; chúng là những vật duy nhất mà chúng ta có thể lãnh hội và có tính chất bất khả ngộ (infaillible); ngược lại, nói về những tác nhân đã tạo ra những cảm thụ này thì không có gì có thể lãnh hội và không có gì được miễn trừ sai lầm. Bởi vì, cho rằng chúng ta nhận ra màu trắng, cho rằng chúng ta cảm nhận sự dịu dàng, chuyện đó thì có thể coi là bất khả ngộ và bất khả phi bác (irréfutable). Nhưng tác nhân của cảm thụ này có quả thật là trắng hoặc là dịu dàng hay không, chuyện này chúng ta không thể khẳng định vì chẳng có cơ sở nào để khẳng định (1); bởi vì hình như rằng người ta có thể cảm thấy một cảm thụ về màu trắng từ cái không trắng và một cảm thụ về sự dịu dàng từ cái không dịu dàng. Bởi vì cảm thụ được tạo ra nơi chúng ta chẳng chứng tỏ cái gì khác hơn ngoài chính nó (2). Từ đó đưa đến hệ quả là, nói thật ra chỉ có ấn tượng tương đối với chúng ta tạo nên một hiện tượng. Từ đó cũng đưa đến hệ quả là không có một tiêu chuẩn chung đối với tất cả mọi người để thẩm định những đối vật khách quan, và người ta dùng những danh từ chung (3) để chỉ các đồ vật. Mọi người cùng sử dụng từ "trắng", từ "dịu dàng", nhưng không ai có cái trắng, cái dịu dàng chung chung cả. Bởi vì mỗi người chúng ta nhận ra chính cảm thụ của mình, nhưng không ai có thể nói là cảm thụ mà anh ta nhận thấy từ cái trắng là trùng hợp với cảm thụ của người bên cạnh (4); để làm được điều đó thì chính tự ta phải cảm thấy được cái cảm thụ mà người bên cạnh cảm thấy - Mà điều đó là bất khả. Vậy nên, nếu không có tri giác chung về một ấn tượng được cảm thấy bởi hai người khác nhau, thì sẽ là tự phụ vô lối, thiếu cơ sở nếu cho rằng một hiện tượng nào đó với tôi cũng sẽ tạo ra nơi người bên cạnh một hiện tượng giống hệt như vậy. Vậy nên, những đối vật chỉ có chung những cái tên gọi mà chúng ta ban cho chúng, nhưng cảm thụ của mỗi người chúng ta vẫn là riêng của mỗi người."

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

- 1. Như vậy bản chất của sự vật vụt thoát khỏi chúng ta và cả cái gọi là yếu tính khả niệm của nó.*
- 2. Các triết gia khắc kỷ, trái lại, chủ trương rằng chúng ta cùng lúc có được ý thức thụ cảm (la conscience d'être affecté) và tri thức về đối vật đang tác động vào các giác quan chúng ta.*
- 3. Ở đây, các danh từ được gọi là chung đối với con người, chứ không chung với sự vật.*
- 4. Mọi cảm thụ của tâm hồn đều bất khả truyền thông.*

Platon

(427 - 347 tr.CN)

và ACADÉMIE

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

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

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

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

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

Rời Platon rời Mégare - có lẽ sau ba năm - để đến Ai Cập. Ở đó ông chịu sự mê hoặc mà xứ sở này vào thời ấy, tác động lên tâm trí người Hy Lạp. Nếu ta tin lời Plutarque, thì huyền thoại về việc đàn sinh Eros, trong đối thoại *Bữa Tiệc* rõ ràng được khơi nguồn cảm hứng từ văn học thần thoại Ai Cập. Còn nhiều nét khác xác nhận mối hứng thú của Platon đối với Ai Cập. Từ miền đất huyền thoại này,

Platon đi đến thành Cyrène (thuộc Lybie ngày nay), hội kiến Aristippe và Théodore, bậc thầy trong đối thoại Théétète.

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

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

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

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

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

Nếu việc giảng dạy bằng lời của Platon chỉ được biết đến gián tiếp qua Aristote và những nhà bình luận về sau, thì những tác phẩm công truyền của ông đều đến được với chúng ta, cùng với những Đối

thoại và những Thư từ, mà một số là thật và một số là ngụy tạo. Nói thế có nghĩa là vấn đề về tính xác thực đã có từ xưa và từng được đặt ra bởi những nhà xuất bản đầu tiên từ thời Thượng cổ, như Aristophane de Byzance vào thế kỷ thứ ba tr.CN và Thrasyllus vào thế kỷ thứ nhất của CN. Vào thế kỷ mười chín, một nhà thông thái như F.Ast, tác giả của bộ sách rất quý Lexicon Platonium, còn đi đến chỗ phủ nhận tính chân thực của các đối thoại Apologie, Criton, Hippias Majeur và Mineur, Ion và Ménexène. Schleiermacher nghi ngờ rằng quyển Criton không hẳn là một đối thoại triết lý thực sự, mà chỉ là một bút ký do Platon tiện tay ghi lại về một cuộc đàm đạo diễn ra qua những từ ngữ đó. Và Ast không dừng lại ở đó, phủ nhận cả việc Platon đã viết Ménon và Luật lệ - Một trong những người kế tục ông, Socher, thì muốn phủ nhận tính chân thực của Parménide, của Sophiste, của Politique và của Critias.

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

Những tác phẩm chân thực

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

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

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

Nhóm 1B. (thứ tự alphabet)

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

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

Nhóm 2 (thứ tự biên niên)

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

Nhóm 3 (thứ tự biên niên)

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

Những tác phẩm tồn nghi hay ngụy tác

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

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

NGHỆ THUẬT CỦA PLATON

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

Từ đối thoại PHÈDRE

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

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

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

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

giống thực tại, chứ không phải là thực tại (4); thực vậy khi, với sự giúp đỡ của ngài, họ nhét đầy những tri thức mà không nhận được sự giáo huấn, họ sẽ có vẻ như thành thạo để xét đoán về mọi chuyện, thay vì trong đa số thời gian họ chẳng có phán đoán nào; và ngoài ra họ sẽ trở thành những kẻ không ai chịu nổi, bởi vì họ sẽ là những kẻ trông giống người học thức, thay vì là những con người có học thực sự!"

PLATON, *Phèdre*

- 1. Ibis là một loài chim có hai màu đen trắng. Biểu tượng của nó tạo thành linh tượng tương ứng với thần Thoth.*
- 2. Những phát minh mà Gorgias công khai gán cho một nhân vật tên là Galamède.*
- 3. Thần của thành Thèbes, về sau được đồng hoá với thần mặt trời Ra.*
- 4. Như vậy, ở đây Hermès chỉ là một biện giả. Lý tưởng của các biện giả về một kiến thức phổ quát do văn tự đem lại chỉ là một thứ giả danh khoa học mà thôi.*
 - a. Thành phố vùng châu thổ sông Nil.*
 - b. Theuth là cách chuyển tả qua chữ Hy Lạp của Thoth và không ai khác hơn là Hermès. Khi thần Typhon tấn công làm loạn thiên đình thì chư thần chạy trốn sang Ai Cập. Apollon hoá thân vào con điều hâu, Dionàysos thành con dê, Hèrmès thành con hạc...*
 - c. Sự lợi ích là thước đo điều thiện.*
 - d. Vô tình thần Theuth - Hermès đã giao cho chữ viết một giá trị về ký tính.*

KÝ TÍNH VÀ CHỮ VIẾT

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

Ký ức và dấu vết

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

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

SOCRATE. - Kết luận là thế này: kẻ nào hình dung rằng trong chữ viết anh ta để lại một tri thức

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

PHÈDRE. - Hoàn toàn đúng!

PLATON, Phèdre

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

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

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

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

PHÈDRE... Quả đúng như thế!

SOCRATE... Còn về người khác kia (3), kẻ cho rằng một diễn từ viết, dầu về đề tài nào, cũng tất yếu chứa phần lớn thú tiêu khiển; đối với anh ta thì không một diễn từ nào, dầu dùng đến thơ hay không cần lời thơ, mà đáng công để viết ra hoặc đáng để đọc lên, theo kiểu các nhà thơ hát rong đọc thơ của họ (4), nếu như không có sự kiểm tra tiên quyết và không có ý muốn giáo huấn (5) và rằng ở đó sự thuyết phục là mục đích (6); đối với ai, trái lại, những thứ tốt nhất trong loại này tạo nên nơi người nào biết, một phương tiện để hồi niệm (7), trong khi mà những diễn từ vốn là chất liệu để giảng dạy (8) và được viết ra trong tâm hồn luôn hướng về cái công chính, cái đẹp, cái thiện, là những điều duy nhất nơi đó có sự hiển nhiên, sự hoàn hảo và đáng công chúng ta làm. Đó là điều mà, Phèdre à, anh và tôi đều mong muốn làm!

PLATON, Phèdre

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

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

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

4. *Hãy nhớ lại những lời Platon phê bình Homère và các nhà thơ nói chung.*

5. *Platon muốn giáo huấn trực tiếp bằng lời.*

6. *Việc thuyết phục là mục đích của khoa nguy biện (la sophistique).*

7. *Platon viết cho mình và các môn đệ.*

8. *Diễn từ miệng để giáo huấn.*

Về thuận đạo và nghịch đạo (De la piété et de l'impieté)

Trong đối thoại sau đây, Platon trình bày Socrate đối thoại và truy vấn Euthyphron để tìm một định nghĩa tường tận và không mâu thuẫn về thế nào là thuận đạo và thế nào là nghịch đạo. Đây là một điển hình cho kích biện pháp (la maieutique) của Socrate.

EUTH: Ông Socrate, tại sao ông bỏ trường Lyceum? Và ông đang làm gì ở cửa vào "Vua Archon" này? Hẳn ông không dính líu đến một vụ kiện trước mặt nhà vua như tôi chứ?

SOC: Không phải một vụ kiện, Euthyphron ạ; người Athène gọi nó là một vụ luận tội.

EUTH: Sao! Tôi nghĩ phải có ai đó kiện cáo ông, vì tôi không thể tin được rằng ông đi kiện người ta.

SOC: Chắc chắn là không rồi.

EUTH: Vậy thì phải có một người khác kiện ông?

SOC: Đúng.

EUTH: Là ai vậy?

SOC: Một chàng thanh niên ít người biết đến, Euthyphron ạ; và tôi cũng không quen anh ta. Anh ta tên là Meletus. Anh ta là người từ quận Pitthis. Anh ta có cái mũi khoằm. Mái tóc dài và thẳng, một bộ râu mọc lộn xộn.

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

SOC: Tội gì à? Thật ra, một tội rất nặng, chứng tỏ anh ta có một cá tính rất mạnh, và vì vậy không nên coi thường anh ta. Anh ta nói anh ta biết giới trẻ bị hư đốn như thế nào và ai là kẻ làm cho họ hư đốn. Tôi nghĩ anh ta chắc phải là người rất khôn ngoan, nên anh ta đã phát hiện ra tôi và đang tố cáo tôi là

người làm suy đồi giới trẻ. Và trong vụ kiện này đất nước mẹ chúng ta sẽ là người xét xử. Trong tất cả các nhà chính trị của chúng ta, tôi thấy hình như chỉ có anh ta người duy nhất đã bắt đầu một cách đúng đắn về việc vun trồng đức hạnh cho giới trẻ. Như một người nông dân, anh ta chăm lo hết cho những mầm non, và nhờ vậy chúng ta là những kẻ phá hoại chúng. Đây mới chỉ là bước đầu tiên; tiếp theo, anh ta sẽ chăm sóc các cành cây lớn hơn; và nếu anh ta cứ tiếp tục công việc đã bắt đầu, anh ta sẽ là một vị đại ân nhân của đất nước.

EUTH: Tôi mong sao anh ta có thể như thế; nhưng e rằng sự thật sẽ ngược lại. Theo ý kiến tôi, khi tấn công ông, anh ta chỉ đánh vào nền tảng đất nước. Nhưng anh ta nói ông làm hư giới trẻ về phương diện gì?

SOC: Anh ta đưa ra một lời tố cáo tuyệt vời chống lại tôi, mà thoát nghe phải làm người ta sửng sốt: anh ta nói rằng tôi là một thi sĩ hay một người tạo ra các thần, tôi tạo ra các thần mới và chối bỏ các thần cũ; đó là cơ sở để anh ta buộc tội tôi.

EUTH: Tôi hiểu rồi, Socrate; anh ta muốn tấn công về biểu hiện thường có nơi ông. Anh ta nghĩ ông là một người bịa ra các thần mới, và anh ta kiện ông ra toà vì điều này. Anh ta biết một cáo trạng như thế sẽ được người ta chấp nhận ngay, bản thân tôi biết rất rõ điều này; vì khi tôi nói trước hội đồng về những chuyện thần thánh, và tiên báo tương lai cho họ, họ cười nhạo tôi và nghĩ tôi là một thằng điên. Vậy mà từng lời tôi nói đều là sự thật. Nhưng họ ghen ghét tất cả chúng ta; và chúng ta phải can đảm chống lại họ.

SOC: Anh bạn Euthyphron ơi, sự cười nhạo của họ không có gì quan trọng. Vì một người bị cười nhạo vẫn có thể được coi là người khôn ngoan; nhưng tôi nghi ngờ rằng những người Athènes sẽ chỉ quan tâm tới anh ta khi anh ta bắt đầu chia sẻ sự khôn ngoan của anh ta cho người khác; và thế là, vì lý do này hay lý do khác, như bạn nói, họ phát tức lên vì ghen ghét.

EUTH: Tôi không đại gì mà làm họ nổi giận như thế.

SOC: Tôi dám nói là không, vì bạn luôn dè dặt trong cách cư xử, và ít khi chia sẻ sự khôn ngoan của bạn. Nhưng tôi thì luôn tốt bụng muốn thổ lộ ra cho mọi người, và thậm chí dám bỏ tiền ra để người ta nghe tôi nói, và tôi sợ rằng người Athènes có thể nghĩ rằng tôi là một kẻ lảm chuyện. Vậy nếu họ muốn cười nhạo tôi, như bạn nói họ cười nhạo bạn, phiên toà chắc hẳn sẽ vui lắm; nhưng có lẽ họ sẽ tỏ ra nghiêm trang, và khi ấy, bạn có thể đoán trước được kết cuộc gì sẽ xảy ra.

EUTH: Tôi dám nói rằng sự việc sẽ chẳng đi đến kết cuộc nào cả, Socrate, và ông sẽ thắng kiện; và tôi nghĩ tôi sẽ thắng vụ kiện của tôi.

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

EUTH: Tôi là nguyên cáo.

SOC: Bạn kiện?

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

SOC: Sao? Người ấy có cách để tẩu thoát à?

EUTH: Không, ngược lại, cả đời ông ấy không có giờ phút nào bay nhảy.

SOC: Ai thế?

EUTH: Cha tôi.

SOC: Cha bạn? Trời đất!

EUTH: Đúng thế.

SOC: Vậy bạn kiện cha bạn tội gì?

EUTH: Tội giết người, ông Socrate ạ.

SOC: Tôi chắc người bị giết phải là người thân thích của bạn, rõ ràng phải là thế; vì nếu là người dưng thì chắc chắn bạn sẽ không bao giờ nghĩ tới chuyện đi kiện cha của bạn.

EUTH: Socrate, tôi buồn cười khi nghe ông phân biệt giữa người thân và người dưng; vì chắc chắn một hành động xấu thì đối với người thân hay người dưng cũng đều là xấu nếu ông biết kẻ giết người thì ông phải tố cáo người đó. Vấn đề thực sự là ở chỗ hành động giết người này có chính đáng hay không. Nếu là chính đáng, nhiệm vụ của ông là không can thiệp gì vào sự việc này; nhưng nếu không chính đáng thì dù cho kẻ sát nhân sống dưới cùng mái nhà với ông và ăn cùng bàn với ông, ông hãy kiện kẻ ấy. Ở đây người chết là một người nông dân tội nghiệp của tôi, anh ta đã làm ruộng cho chúng tôi ở Naxos, và một hôm trong lúc say rượu anh ta đã cãi lộn với một gia nhân và giết hắn. Cha tôi đã trói chân tay anh ta lại và ném xuống một cái hố sâu, rồi sai người tới Athènes hỏi ý kiến một thầy pháp xem xét phải xử anh ta thế nào. Trong thời gian đó, cha tôi không hề để ý chăm lo cho anh ta, vì ông coi anh ta là một tên sát nhân; và ông nghĩ anh ta có chết cũng chẳng thiệt hại gì. Quả nhiên đã xảy ra như thế. Vì anh ta bị bỏ ngoài lạnh, bị đói và xiềng xích, nên đã chết trước khi gia nhân đi hỏi ý kiến pháp sư trở về. Và cha tôi và gia đình tức giận vì tôi bênh vực kẻ giết người và đi kiện cha tôi. Gia đình tôi nói là cha tôi không giết anh ta, và cho dù có giết anh ta, thì người chết cũng chỉ là một kẻ sát nhân, và tôi không được để ý gì đến chuyện này, vì đưa con mà kiện cáo cha thì đặc tội bất hiếu. Điều đó cho thấy họ biết quá ít về việc các vị thần nghĩ thế nào về thuận đạo và nghịch đạo.

SOC: Trời đất! Bạn quả là hiểu biết rất chính xác về cái gì là thuận đạo và nghịch đạo, nên giả sử hoàn cảnh xảy ra đúng như bạn nói, bạn sẽ không sợ chính mình đang phạm một hành vi vô đạo chống lại cha của bạn?

EUTH: Ông Socrate, điều tốt nhất nơi Euthyphron này và phân biệt anh ta với người khác, đó là sự hiểu biết chính xác của anh ta trong mọi chuyện như thế. Tôi có ích gì nếu không có điều đó?

SOC: Anh bạn quả là hiếm có! Tôi nghĩ mình nên làm học trò của bạn. Rồi trước khi mở vụ án với Meletus, tôi sẽ thách thức anh ta và nói tôi luôn luôn quan tâm đến vấn đề tôn giáo, và bây giờ, khi anh ta buộc tội tôi bằng những sự bịa đặt tưởng tượng và bày đặt cái mới trong tôn giáo, thì tôi đã trở thành học trò của bạn rồi. Tôi sẽ nói với anh ta: "Này anh Meletus, anh hãy nhìn nhận Euthyphron là

một nhà thần học vĩ đại, và có những ý kiến chắc chắn; và nếu anh tán thành ý kiến của anh ấy, anh cũng phải tán thành ý kiến của tôi, và không đưa tôi ra toà; nếu anh không tán thành, anh phải bắt đầu bằng việc buộc tội người là thầy của tôi và là người huỷ hoại không phải giới trẻ mà là giới già; nghĩa là, huỷ hoại tôi là người mà anh ấy dạy dỗ, và huỷ hoại cha anh ấy là người mà anh ấy cảnh cáo và trừng trị." Và nếu Meletus từ chối nghe tôi, mà cứ tiếp tục, và không chuyển lời buộc tội tôi sang buộc tội anh, thì tôi sẽ phải lặp lại lời thách thức này trước toà án.

EUTH: Vâng, đúng thế, Socrate; và nếu anh ta cố gắng buộc tội tôi, tôi sẽ sai lầm nếu tôi không tìm thấy sự vi phạm nơi anh ta; và toà án sẽ có nhiều điều để nói với anh ta hơn là nói với tôi.

SOC: Còn tôi, anh bạn thân mến, tôi rất ước ao trở thành học trò của bạn. Vì tôi nhận thấy rằng không có ai để ý đến bạn, ngay cả anh chàng Meletus này; nhưng con mắt tinh tường của anh ta phát hiện ngay ra tôi, và đã buộc tội tôi vô đạo. Vì vậy, tôi nài nỉ xin anh nói cho tôi biết về bản chất của thuận đạo và nghịch đạo, là điều mà bạn nói là bạn biết rất rõ, và bản chất của tội giết người, và các tội khác chống lại các thần. Các điều ấy là gì? Lòng mộ đạo trong mọi hành động có luôn luôn giống nhau không? Và sự vô đạo, có phải nó luôn luôn đối nghịch lại với lòng mộ đạo, và luôn luôn là giống nhau, vì nó là một khái niệm bao gồm tất cả những gì vô đạo?

EUTH: Đúng là thế, Socrate.

SOC: Vậy thuận đạo là gì, và nghịch đạo là gì?

EUTH: Thuận đạo là làm điều tôi đang làm; nghĩa là, trừng trị bất cứ ai phạm tội giết người, phạm thánh hay bất cứ trọng tội nào tương tự - dù là người ấy là cha mẹ, hay bất cứ ai không có sự phân biệt; không trừng trị họ tức là vô đạo.

SOC: Hãy nhớ rằng tôi không hỏi anh cho tôi hai hay ba ví dụ về sự thuận đạo, mà hãy giải thích ý tưởng tổng quát làm cho mọi cái thuận đạo là thuận đạo. Anh có nhớ rằng đã có một ý tưởng làm cho cái gì nghịch đạo là nghịch đạo, và cái gì thuận đạo là thuận đạo?

EUTH: Tôi có nhớ.

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

EUTH: Được, nếu ông muốn.

SOC: Tôi rất muốn nghe.

EUTH: Vậy thuận đạo là cái gì đáng yêu đối với các thần, và nghịch đạo là cái gì không đáng yêu đối với các thần.

SOC: Hay lắm, Euthyphron; anh đã cho tôi loại câu trả lời tôi muốn. Nhưng tôi chưa thể biết điều anh nói có đúng hay không, tuy tôi tin chắc anh sẽ chứng minh cho sự thật của các lời anh nói.

EUTH: Tất nhiên rồi.

SOC: Vậy chúng ta hãy xem xét những gì chúng ta đang nói. Điều gì hay người nào đáng yêu đối với các thần thì là đạo đức, và điều gì hay người nào đáng ghét đối với các thần thì là vô đạo đức. Đây là hai thái cực đối nghịch nhau, phải vậy không?

EUTH: Phải.

SOC: Và được diễn tả rất rõ?

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

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

EUTH: Vâng, đúng thế.

SOC: Vậy sự bất đồng nào tạo ra sự thù ghét và tức giận? Giả sử giữa anh, người bạn tốt của tôi, và tôi có sự bất đồng về một con số; những bất đồng đại loại như thế này có làm chúng ta xích mích với nhau không? Hay chúng ta sẽ cùng tìm đến với số học và chấm dứt sự bất đồng này bằng một con tính cộng?

EUTH: Đúng.

SOC: Hay giả sử chúng ta bất đồng ý kiến về các đại lượng, chúng ta sẽ giải quyết sự bất đồng này bằng việc đo đếm, đúng không?

EUTH: Rất đúng.

SOC: Và chúng ta giải quyết các tranh cãi về vật nặng nhẹ bằng cách dùng một cái cân, đúng không?

EUTH: Chắc chắn rồi.

SOC: Nhưng có những bất đồng nào mà chúng ta không thể giải quyết bằng cách trên đây, và vì thế khiến chúng ta tức giận và trở thành thù địch của nhau? Tôi nghĩ anh không có câu trả lời ngay lúc này, vì vậy tôi gợi ý rằng những sự thù hằn này phát sinh khi có vấn đề bất đồng về những gì là chính đáng và bất chính, tốt và xấu, danh dự và ô danh. Đó là những vấn đề chính làm người ta bất đồng với nhau và khi không giải quyết chúng một cách thoả đáng, thì chúng ta cãi nhau, đúng không?

EUTH: Vâng, Socrates, bản chất của những bất đồng làm người ta cãi nhau là đúng như ông mô tả.

SOC: Và các cuộc cãi vã giữa các thần với nhau cũng có cùng bản chất như thế?

EUTH: Chắc chắn rồi.

SOC: Như anh nói, các thần bất đồng ý kiến với nhau về các vấn đề , tốt và xấu, chính đáng và bất chính, danh dự và ô danh; giả như không có những bất đồng này, chắc họ sẽ không cãi vã với nhau, đúng không?

EUTH: Ông nói đúng.

SOC: Ai ai cũng thích điều họ coi là cao quí, tốt và chính đáng, và ghét những điều ngược lại, đúng không?

EUTH: Rất đúng.

SOC: Nhưng như anh nói, cùng một điều mà có người cho là chính đáng, người khác cho là bất chính, do đó họ tranh cãi nhau; và vì thế xảy ra chiến tranh và tranh chấp với nhau.

EUTH: Rất đúng.

SOC: Nghĩa là cùng một điều mà có thần thì thích, có thần thì ghét, và chúng vừa đáng yêu vừa đáng ghét đối với các thần?

EUTH: Đúng.

SOC: Vì vậy, Euthyphron, cùng một điều sẽ là thuận đạo và đồng thời cũng là vô đạo?

EUTH: Tôi nghĩ có lẽ là như thế.

SOC: Nếu vậy, anh bạn, tôi ngạc nhiên thấy rằng anh chưa trả lời câu hỏi của tôi. Vì chắc chắn tôi không xin anh cho tôi biết hành động nào vừa là thuận đạo vừa là nghịch đạo; vì bây giờ có vẻ như điều gì đáng yêu đối với các thần thì cũng đáng ghét đối với họ. Và vì thế, Euthyphron, khi anh trừng trị cha anh, rất có thể anh làm hài lòng thần Zeus nhưng lại làm mất lòng thần Cronos hay Uranus, và điều gì được Hephaistos chấp nhận thì lại bị Hera từ chối, và có thể giữa các thần khác cũng có những bất đồng với nhau giống như thế.

EUTH: Nhưng tôi tin rằng mọi thần đều nhất trí rằng trừng trị kẻ giết người là chính đáng; sẽ không có khác biệt ý kiến về điều này.

SOC: Được, nhưng nói về loài người, anh có bao giờ nghe ai nói một kẻ giết người hay một kẻ thủ ác nào đó có thể được tha bổng không?

EUTH: Tôi nghĩ rằng đây là một vấn đề người ta luôn luôn tranh cãi với nhau, đặc biệt ở toà án; họ phạm đủ thứ tội, và họ không chừa điều gì có thể nói hay làm để tự bào chữa cho mình.

SOC: Nhưng họ có thú nhận rằng họ phạm tội, mà lại nói rằng họ không bị trừng phạt không?

EUTH: Không.

SOC: Vậy có những điều họ không dám nói hay làm; vì họ không dám lý luận rằng kẻ phạm tội thì không bị trừng phạt, nhưng họ chối tội lỗi của họ, đúng không?

EUTH: Đúng.

SOC: Như thế có nghĩa họ không cho rằng kẻ làm điều ác không bị trừng phạt, nhưng họ lý luận về chuyện ai là kẻ làm điều ác, hấn đã làm gì và khi nào, đúng không?

EUTH: Đúng.

SOC: Và các thần cũng y như thế, nếu anh quả quyết rằng họ cãi lộn nhau về điều gì là chính đáng hay bất chính; một số thì khẳng định, số khác lại phủ nhận rằng họ làm điều bất chính. Vì chắc chắn cả Thượng đế lẫn con người đều không bao giờ nói rằng kẻ làm điều bất chính thì không đáng bị trừng phạt.

EUTH: Nói chung là đúng như thế.

SOC: Nhưng họ tranh cãi về các chi tiết cụ thể, các thần cũng như con người; và nếu họ tranh cãi, thì họ tranh cãi về những hành vi đặc thù nào đó, mà một số thì cho là chính đáng, số khác lại cho là bất chính. Có đúng không?

EUTH: Đúng.

SOC: Nếu vậy, anh bạn Euthyphron thân mến, xin anh làm ơn chỉ bảo cho tôi, anh có gì để chứng minh theo ý kiến của tất cả các vị thần, một người đầy tớ phạm tội giết người đã bị chết một cách bất công vì bị xiềng xích bởi ông chủ của người bị giết, và chết vì bị xiềng xích trước khi ông chủ được những người lý giải ý các thần chỉ dạy cho biết phải làm thế nào? Và vì cái chết bất công như thế, đứa con trai phải đưa cha mình ra toà và cáo buộc cha mình vì tội giết người? Làm thế nào anh có thể chứng minh rằng tất cả các thần đều nhất trí tán thành hành vi của đứa con trai ấy? Nếu anh chứng minh được, tôi sẽ ca ngợi sự khôn ngoan của anh suốt đời tôi.

EUTH: Chứng minh khá khó đấy; nhưng tôi có thể giúp ông hiểu vấn đề rất sáng sủa.

SOC: Tôi hiểu; ý anh muốn nói là tôi chậm hiểu vấn đề hơn là các quan toà; vì chắc chắn anh sẽ chứng minh được cho họ rằng hành vi ấy là bất chính và đáng ghét đối với các thần.

EUTH: Vâng, đúng thế, Socrate; ít nhất là nếu họ chịu nghe tôi nói.

SOC: Chắc chắn họ sẽ nghe nếu thấy anh nói giỏi. Khi anh đang nói, tôi chợt có một ý tưởng trong đầu; tôi tự nhủ: "Hay lắm, nếu Euthyphron chứng minh được cho tôi rằng tất cả các thần coi cái chết của người nông nô kia là bất công, thì làm thế nào tôi có thể biết gì hơn về bản chất của sự có đạo và vô đạo? Vì cứ cho rằng hành vi này bị các thần ghét bỏ đi nữa, thì sự phân biệt này cũng không định nghĩa thoả đáng thuận đạo và nghịch đạo là gì, vì anh đã nói rằng những điều mà thần ghét đã được chứng tỏ cũng như là những điều mà các thần thích." Vì thế, Euthyphron, tôi không xin anh chứng minh điều này; nếu anh muốn, tôi sẽ giả thiết rằng tất cả các thần kết án và ghê tởm một hành vi như thế. Nhưng tôi sẽ sửa lại định nghĩa này theo như anh nói rằng những gì mà tất cả các thần ghét là vô đạo, và những gì các thần thích là có đạo hay thánh thiện; và điều gì mà một số thần thích, một số thần ghét, thì vừa là có đạo vừa là vô đạo, hoặc chẳng là có đạo mà cũng chẳng là vô đạo. Chúng ta có thể định nghĩa thuận đạo và nghịch đạo như vậy không?

EUTH: Sao lại không, Socrate?

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

EUTH: Vâng, tôi nên nói rằng điều mà tất cả các thần thích là có đạo và thánh thiện, và điều gì ngược lại mà các thần ghét là vô đạo.

SOC: Chúng ta có cần kiểm tra chân lý của các điều này không, Euthyphron, hay chúng ta chỉ cần phát biểu nó dựa vào uy tín của chúng ta hay của người khác? Anh nghĩ thế nào?

EUTH: Chúng ta phải kiểm tra; và tôi tin rằng phát biểu này sẽ đứng vững qua cuộc kiểm tra.

SOC: Lát nữa chúng ta sẽ biết rõ hơn, anh bạn yêu quý. Điểm tôi muốn hiểu trước tiên là: cái có đạo hay thánh thiện được các thần yêu thích vì nó là thánh thiện, hay nó là thánh thiện vì nó được các thần yêu thích?

EUTH: Tôi không nắm được ý của ông, Socrate.

SOC: Tôi sẽ cố giải thích: chúng ta nói đến việc mang đi và được mang đi, dẫn đi và được dẫn đi, thấy và được thấy. Anh biết rằng có sự khác biệt trong tất cả các trường hợp như thế, và anh cũng biết sự khác biệt đó là ở điều gì chứ?

EUTH: Tôi nghĩ là tôi hiểu.

SOC: Và cái được yêu thích thì khác với cái người yêu thích nó chứ?

EUTH: Chắc chắn.

SOC: Tốt. Vậy anh hãy cho tôi biết, cái được mang đi là vì nó được mang đi ở trong trạng thái mang đi hay vì một lý do nào khác?

EUTH: Không; đó chính là lý do.

SOC: Và cái được dẫn đi và được thấy cũng đúng như thế chứ?

EUTH: Đúng.

SOC: Và không phải một vật được thấy bởi vì nó có thể thấy được, mà ngược lại, nó có thể thấy được bởi vì nó được thấy; cũng thế, không phải một vật được dẫn đi bởi vì nó đang trong trạng thái bị dẫn đi, hay được mang đi bởi vì nó đang ở trong trạng thái được mang đi, mà ngược lại. Bây giờ tôi nghĩ anh có thể hiểu cất nghĩa của tôi; tôi có ý nói rằng mọi trạng thái hành động hay xúc cảm đều đòi hỏi một hành động hay xúc cảm có trước nó. Không phải nó hoá thành bởi vì nó ở trạng thái hoá thành mà nó ở trong trạng thái hoá thành bởi vì nó hoá thành; cũng không phải nó chịu đau khổ bởi vì nó ở trạng thái đau khổ, mà nó ở trạng thái đau khổ bởi vì nó đau khổ. Anh đồng ý chứ?

EUTH: Vâng.

SOC: Có phải cái được yêu đang ở trong trạng thái nào đó hoặc là hoá thành hoặc là đau khổ?

EUTH: Vâng.

SOC: Và đối với các ví dụ ở trên cũng đúng như thế; trạng thái được yêu theo sau hành động được yêu, chứ không phải hành động theo sau trạng thái.

EUTH: Chắc chắn rồi.

SOC: Vậy anh nói sao về sự thuận đạo, Euthyphron; theo anh định nghĩa, sự thuận đạo có được tất cả các thần yêu chứ?

EUTH: Vâng.

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

EUTH: Không, chỉ vì nó là thuận đạo.

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

EUTH: Vâng.

SOC: Và cái gì đáng yêu đối với các thần thì được họ yêu và ở trong trạng thái được họ yêu vì nó được họ yêu?

EUTH: Tất nhiên.

SOC: Thế thì cái gì đáng yêu đối với các thần không phải là thánh thiện, cũng chẳng phải cái thánh thiện thì được Thượng đế yêu như anh khẳng định; mà chúng là hai cái khác nhau.

EUTH: Ông muốn nói ý gì, Ông Socrate?

SOC: Tôi muốn nói rằng cái thánh thiện được chúng ta thừa nhận là được Thượng đế yêu bởi vì nó thánh thiện, chứ không phải nó thánh thiện vì nó được yêu.

EUTH: Vâng.

SOC: Nhưng cái đáng yêu đối với các thần thì đáng yêu đối với họ bởi vì nó được họ yêu, chứ không phải được họ yêu, vì nó đáng yêu đối với họ.

EUTH: Đúng.

SOC: Nhưng anh bạn Euthyphron ơi, nếu cái thánh thiện cũng chính là cái đáng yêu đối với Thượng đế, và được yêu vì nó thánh thiện thế thì cái đáng yêu đối với Thượng đế sẽ được yêu vì nó là cái đáng yêu đối với Thượng đế, là đáng yêu đối với ngài vì được ngài yêu, thì cái thánh thiện cũng sẽ là thánh thiện vì được ngài yêu. Anh có thấy rằng giờ đây lý luận lại đảo ngược và chúng khác hẳn nhau không? Vì một điều nói rằng nó là cái thuộc loại được yêu vì nó được yêu, còn điều kia lại nói rằng cái được yêu vì nó thuộc loại được yêu. Anh bạn Euthyphron ạ, khi tôi hỏi anh bản chất của sự thánh thiện là gì, có vẻ như anh chỉ mới nói cho tôi về một thuộc tính, chứ không phải bản chất thuộc tính được yêu thích bởi tất cả các thần. Nhưng anh vẫn từ chối chưa cắt nghĩa cho tôi về bản chất của sự thánh thiện. Vì vậy, tôi xin anh, hãy vui lòng đừng che giấu kho tàng khôn ngoan của anh, mà một lần

nữa, hãy nói cho tôi biết sự thánh thiện hay thuận đạo thực sự là gì, dù nó có được các thần yêu thích hay không (vì đó chính là vấn đề mà chúng ta sẽ không có tranh cãi); và nghịch đạo là gì?

EUTH: Ông Socrate, tôi thực sự không biết phải diễn tả ý niệm của tôi thế nào cho ông hiểu. Vì không sao hiểu các lý luận của chúng ta có vẻ như đi vòng vèo và cứ rời xa chúng ta mãi.

SOC: Tôi nhận thấy anh bắt đầu lười suy nghĩ rồi đấy. Vì thế chính tôi sẽ cố gắng chỉ cho anh thấy bằng cách nào anh có thể dạy cho tôi biết bản chất của thuận đạo; và tôi hy vọng anh sẽ không cố gắng một cách miễn cưỡng. Nào, anh hãy nói cho tôi, - Cái gì là thuận đạo thì tất yếu phải là công bằng chứ?

EUTH: Vâng.

SOC: Và có phải mọi cái công bằng đều là đạo đức không? Hay, cái gì là thuận đạo thì hoàn toàn là công bằng, nhưng cái gì là công bằng thì chỉ là thuận đạo một phần, chứ không hoàn toàn, phải không?

EUTH: Tôi không hoàn toàn nắm được ý của ông.

SOC: Vậy mà tôi biết anh khôn ngoan hơn tôi nhiều, vì anh trẻ hơn tôi. Nhưng, như tôi vừa nói, sự đầy rẫy khôn ngoan của anh làm cho anh đâm ra lười biếng. Anh hãy cố gắng lên, vì hiểu tôi không khó đâu. Tôi có thể cắt nghĩa ý tôi muốn nói bằng một minh họa về điều tôi không muốn nói. Thi sĩ (Stasinus) hát:

"Bạn không nói đến thần Zeus,

Tác giả và đáng tạo thành muôn vật;

Vì ở đâu có sợ hãi,

Ở đó cũng có niềm tôn kính"

Giờ tôi không đồng ý với thi sĩ này. Về phương diện nào anh biết không?

EUTH: Xin ông cứ nói.

SOC: Tôi không cho rằng ở đâu có sợ hãi thì cũng có tôn kính; vì tôi chắc chắn có nhiều người sợ nghèo và bệnh tật cũng

như các cái khác, nhưng tôi không thấy họ kính trọng những điều họ sợ hãi.

EUTH: Rất đúng.

SOC: Nhưng ở đâu có tôn kính, ở đó có sợ hãi; vì người có tình cảm tôn kính và liêm sỉ về hậu quả của một hành động, thì đều sợ bị tiếng xấu.

EUTH: Chắc chắn.

SOC: Như thế chúng ta sẽ sai nếu nói rằng ở đâu có sợ hãi thì cũng có tôn kính; và chúng ta phải nói, ở đâu có tôn kính thì cũng có sợ hãi. Nhưng không phải ở đâu có sự sợ hãi thì cũng đều có sự tôn kính; vì sợ hãi là một khái niệm rộng hơn, và tôn kính là một phần của sự sợ hãi, cũng như số lẻ là một phần của số, và số là khái niệm rộng hơn là số lẻ. Tôi nghĩ bây giờ anh hiểu rồi chứ?

EUTH: Khá rõ rồi.

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

EUTH: Tôi đồng ý. Ông nói có lý.

SOC: Vậy nếu thuận đạo là một phần của công bằng, tôi nghĩ chúng ta phải tìm hiểu xem nó là phần nào? Trong ví dụ về con số ở trên, nếu anh hỏi tôi số chẵn là gì, tôi sẽ không thấy khó để trả lời anh rằng số chẵn là con số biểu thị một hình có hai mặt bằng nhau. Anh đồng ý chứ?

EUTH: Vâng, tôi đồng ý.

SOC: Cũng thế, tôi muốn anh nói cho tôi biết sự có đạo hay sự thánh thiện là cái phần nào của sự công bằng, để tôi có thể bảo Meletus đừng có cư xử bất công đối với tôi, hay buộc tội tôi vô đạo, vì giờ đây tôi đã được anh chỉ vẽ cho đầy đủ về bản chất của sự thuận đạo hay thánh thiện, và các mặt đối nghịch của nó.

EUTH: Ông Socrate, sự thuận đạo hay sự thánh thiện theo tôi là phần của sự công bằng liên quan đến các thần, cũng như phần kia của sự công bằng liên quan đến con người.

SOC: Rất hay, Euthyphron. Nhưng tôi vẫn còn muốn biết thêm một điểm nhỏ nữa. "Quan tâm có nghĩa là gì?" Vì không thể áp dụng từ quan tâm cho các thần giống như cho các vật khác. Ví dụ, các con ngựa cần sự quan tâm chăm sóc, nhưng không phải người nào cũng có khả năng chăm sóc ngựa, mà chỉ có những người chuyên nuôi ngựa. Đúng không?

EUTH: Chắc chắn rồi.

SOC: Vậy tôi giả thiết nghệ thuật nuôi ngựa là nghệ thuật chăm sóc ngựa, đúng không?

EUTH: Đúng.

SOC: Cũng không phải ai cũng có khả năng chăm sóc chó săn, mà chỉ có những người chuyên dạy chó săn, đúng không?

EUTH: Đúng.

SOC: Vậy tôi phải nghĩ rằng nghệ thuật của những người chuyên dạy chó săn là nghệ thuật chăm sóc chó săn, đúng không?

EUTH: Đúng.

SOC: Cũng như nghệ thuật chăn nuôi gia súc là nghệ thuật chăm sóc gia súc, đúng không?

EUTH: Rất đúng.

SOC: Cũng thế, sự thánh thiện hay có đạo là nghệ thuật chăm sóc các thần - đó là ý anh muốn nói, phải không Euthyphron?

EUTH: Phải.

SOC: Và sự quan tâm chăm sóc luôn luôn là nhằm lợi ích của người hay vật được chăm sóc, đúng không? Giống như trong trường hợp chăm sóc ngựa, bạn có thể thấy rằng khi ngựa được người nuôi ngựa chăm sóc, chúng được khoẻ mạnh và tiến bộ, đúng không?

EUTH: Đúng.

...

SOC: Vậy sự thánh thiện hay thuận đạo, như được định nghĩa là nghệ thuật chăm sóc các thần, nó có làm lợi cho các thần hay làm cho các thần tốt hơn không? Bạn có thể nói rằng khi bạn thực hiện một hành vi thuận đạo hay thánh thiện là bạn làm cho các thần trở nên tốt hơn không?

EUTH: Không, không; chắc chắn tôi không hiểu như thế.

SOC: Và tôi cũng không bao giờ nghĩ rằng bạn hiểu như thế. Tôi chỉ hỏi câu hỏi về bản chất của sự chăm sóc, vì tôi nghĩ bạn không hiểu như thế.

EUTH: Ông hiểu tôi rất đúng, Socrate; đó không phải là loại chăm sóc mà tôi định nói.

SOC: Hay lắm; nhưng tôi vẫn còn phải hỏi sự chăm sóc đối với các thần mà chúng ta gọi là thuận đạo là sự chăm sóc nào?

EUTH: Nó giống như sự chăm sóc mà người đầy tớ làm cho chủ của họ.

SOC: Tôi hiểu một loại phục vụ dành cho các thần.

EUTH: Chính xác.

SOC: Thuộc cũng là một loại dịch vụ, vì nhắm đạt tới một đối tượng nhất định, đó là sức khoẻ, phải không?

EUTH: Phải.

SOC: Và, cũng có nghệ thuật phục vụ cho người đóng tàu nhằm đạt tới một kết quả nào đó, đúng không?

EUTH: Đúng, Socrate, đó là để đóng một con tàu.

SOC: Cũng như có một nghệ thuật phục vụ người xây nhà nhằm xây dựng một ngôi nhà, đúng không?

EUTH: Đúng.

SOC: Bây giờ, xin anh bạn cho tôi biết về nghệ thuật phục vụ các thần: nó nhằm đạt công việc gì? Chắc chắn bạn phải biết, vì như bạn đã nói, bạn là người có hiểu biết nhất về tôn giáo trong số tất cả những người đương thời.

EUTH: Tôi nói thật thề đấy, Socrate.

SOC: Ô, vậy anh làm ơn cho tôi biết các thần làm công việc tốt lành nào nhờ sự phục vụ của chúng ta?

EUTH: Họ làm nhiều công việc lắm, ông Socrate ạ.

SOC: Anh bạn, các công việc của một tướng lĩnh cũng nhiều lắm. Nhưng công việc chính của họ thì dễ nói ra. Thắng trận là công việc chính của họ, đúng không?

EUTH: Chắc chắn rồi.

SOC: Công việc của một người nông dân cũng nhiều lắm, nhưng công việc chính của họ là sản xuất lương thực đúng không?

EUTH: Chính xác.

SOC: Vậy trong số những công việc của các thần, thì công việc chính của họ là gì?

EUTH: Socrate, tôi đã nói với ông rồi, tìm hiểu chi tiết tất cả những công việc này thì nhàm chán lắm. Tôi chỉ nói đơn giản rằng thánh thiện hay thuận đạo là biết cách làm hài lòng các thần trong lời nói và hành động, bằng cầu nguyện và tế lễ. Sự thuận đạo này là sự cứu rỗi của các gia đình và quốc gia, giống như sự nghịch đạo, là làm mất lòng các thần, thì là sự huỷ diệt của các gia đình và quốc gia.

SOC: Tôi nghĩ anh có thể trả lời ngắn gọn hơn cho câu hỏi chính của tôi. Euthyphron, nếu anh muốn. Nhưng tôi thấy rõ rằng anh không sẵn sàng để chỉ bảo cho tôi - rõ ràng là không; vì nếu có, thì tại sao khi chúng ta đạt tới một điểm, anh lại lái sang một điểm khác? Giả như anh đã trả lời tôi, thì giờ đây tôi đã học được ở anh bản chất của lòng mộ đạo là gì. Nhưng vì người nêu câu hỏi sẽ tất yếu lệ thuộc người trả lời, nên dù họ dẫn đi đâu tôi cũng phải theo; và tôi chỉ có thể hỏi lại một lần nữa, cái gì là thuận đạo, và lòng mộ đạo là gì? Có phải anh hiểu nó là một loại khoa học cầu nguyện và tế lễ không?

EUTH: Đúng.

SOC: Và tế lễ là hiến dâng cho các thần, và cầu nguyện là xin các thần ban ơn?

EUTH: Đúng thế, Socrate.

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

EUTH: Ông đã hiểu ý niệm nòng cốt của tôi rồi đấy, Socrate.

SOC: Phải, thưa anh bạn; lý do là vì tôi ngưỡng mộ sự hiểu biết của anh và tôi quan tâm tới sự hiểu biết của anh, và vì thế không có điều gì anh nói ra sẽ bị tôi bỏ đi. Vậy anh làm ơn nói cho tôi, bản chất của việc phục vụ các thần này là gì? Có phải anh nói chúng ta thích cầu xin và dâng hiến cho các thần?

EUTH: Đúng thế.

SOC: Có phải đó là cách đúng đắn để chúng ta cầu xin các thần điều chúng ta muốn?

EUTH: Chắc chắn.

SOC: Và cách đúng đắn để cho lại các thần điều họ muốn nơi chúng ta? Cho ai điều gì mà họ không muốn thì chẳng có ý nghĩa gì cả trong nghệ thuật "cho".

EUTH: Rất đúng, Socrate.

SOC: Vậy thì, Euthyphron, lòng mộ đạo là một nghệ thuật mà các thần và loài người giao dịch với nhau, đúng không?

EUTH: Ông có thể diễn tả như thế nếu ông muốn.

SOC: Nhưng tôi không có ưa thích đặc biệt nào ngoài sự thật. Tuy nhiên, tôi muốn anh cho tôi biết các dâng hiến của chúng ta có lợi gì cho các thần. Không có gì nghi ngờ về những điều các thần ban cho chúng ta; vì không có điều tốt lành gì mà các thần không ban cho chúng ta; nhưng chúng ta lại có thể cho các thần lại điều tốt lành gì thì hoàn toàn chưa rõ. Nếu các thần cho tất cả còn chúng ta không cho gì lại, điều đó sẽ có nghĩa là một thương vụ mà chúng ta lợi dụng các thần quá nhiều.

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

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

EUTH: Không là gì khác, ngoài sự viênh danh của các thần; và, như tôi vừa nói, là cái làm cho các thần hài lòng.

SOC: Vậy thì, lòng mộ đạo là làm hài lòng các thần, nhưng không mang lại lợi ích cho họ hoặc không đáng yêu đáng quý đối với họ?

EUTH: Tôi có thể nói không có gì đáng quý hơn.

SOC: Vậy là một lần nữa anh lại khẳng định rằng lòng mộ đạo là điều đáng quý đối với các thần?

EUTH: Chắc chắn.

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

EUTH: Tôi nhớ chứ.

SOC: Và anh đã chẳng nói rằng cái gì được các thần yêu thích thì là thánh thiện; và như thế chẳng phải cũng giống như nói rằng điều đó là đáng yêu đối với các thần hay sao?

EUTH: Đúng.

SOC: Vậy thì, hoặc chúng ta đã sai ở câu khẳng định ban đầu; hay nếu chúng ta đúng lúc đầu, thì bây giờ chúng ta sai.

EUTH: Một trong hai câu phải là đúng.

SOC: Vậy chúng ta phải bắt đầu lại và hỏi. Lòng mộ đạo là gì? Đó là câu hỏi mà tôi sẽ theo đuổi cho đến cùng mà không sợ mỏi mệt; và tôi xin anh đừng giận tôi, nhưng hãy cố gắng tối đa để tìm cách nói cho tôi sự thật. Vì nếu có ai có sự hiểu biết, thì người đó chính là anh; và vì vậy tôi phải giữ anh lại cho tới khi anh chịu nói cho tôi biết. Nếu chắc chắn anh không biết bản chất của thuận đạo và nghịch đạo là gì, thì tôi tin rằng anh sẽ không bao giờ vì một người nông nô mà cáo buộc người cha già của anh tội giết người. Anh sẽ không mạo hiểm làm điều trái trước mắt các thần, và anh sẽ phải tôn trọng ý kiến của người ta nhiều hơn. Vì vậy, tôi tin chắc anh biết bản chất của lòng mộ đạo và vô đạo là gì. Vậy, anh bạn Euthyphron yêu quý, xin hãy nói cho tôi, đừng che giấu sự không hiểu biết của anh.

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

SOC: Trời! Anh bạn, anh nỡ để tôi thất vọng sao? Tôi đã từng hi vọng anh sẽ chỉ giáo cho tôi về bản chất của thuận đạo và nghịch đạo; nhờ đó tôi có thể thắng kiện Meletus và lời buộc tội của anh ta. Tôi sẽ có thể nói với anh ta rằng tôi đã được Euthyphron làm cho giác ngộ, và đã từ bỏ những bịa đặt và suy tưởng mộng lung, mà trước đây tôi đã phạm phải vì ngu dốt, và giờ đây tôi bắt đầu một đời sống tốt hơn.

VIỆC GIẢNG HUẤN TRUYỀN KHẨU CỦA PLATON

Công cuộc giảng huấn truyền khẩu của Platon được chính ông xác nhận. Ông giải thích chuyện ấy trong Bức thư số bảy nhân một bài viết được Denys đệ nhị soạn thảo mà Platon có thể đã đọc trong cuộc hành trình lần thứ nhì của ông đến Sicile, ở đó tay bạo chúa muốn làm triết gia muốn độc chiếm một cách vụng về những lời giảng huấn của các triết gia phái Pythagore và của chính Platon.

Triết học không thể là đối tượng của một thiên khảo luận:

Về phần tôi, không hề có và chắc chắn sẽ không bao giờ có bất kỳ tác phẩm nào về những đề tài tương tự như thế. Thực vậy, không có cách nào lồng chúng vào những công thức, như người ta làm như thế đối với các khoa học khác (1), mà khi người ta đã nghiền ngẫm vấn đề này trong thời gian lâu, khi người ta đã sống với nó thì một lúc nào đó, bỗng nhiên chân lý sáng loé lên trong hồn, như ánh sáng bắn ra từ tia lửa và sau đó cháy bùng lên. Có lẽ, tôi biết rõ rằng, nếu phải trình bày bằng chữ viết hoặc bằng lời nói, có thể tôi là người làm được điều đó tốt nhất; nhưng tôi cũng biết rằng, nếu sự trình bày có sai sót, thì tôi sẽ bức rứt khổ sở về điều đó hơn bất kỳ ai khác. Nếu tôi đã tin là người ta có thể viết ra và diễn tả những điều đó cho công chúng một cách đầy đủ, thì tôi còn có thể hoàn thành trong đời

mình điều gì tốt đẹp hơn là trình bày một học thuyết tốt lành như thế cho mọi người và đưa ra ánh sáng trọn vẹn cho mọi người cùng nhìn thấy rõ bản chất thực sự của vạn vật. Có một lý do nghiêm trọng, thực vậy, đối nghịch lại với ý đồ của người ta muốn viết bất kỳ cái gì về những môn học đó, một lý do tôi từng hay viện ra, mà tôi tin vẫn còn phải lập lại. (2)

PLATON, Bức thư thứ bảy

1. Triết lý không phải là một môn học giống như những môn khác mà người ta có thể truyền đạt một nội dung.
2. Xem giải thích ở trích văn tiếp liền theo sau đây.

Vấn đáp pháp/ Khích biện pháp (la maieutique) kết tội chữ viết.

Cũng thế, dầu là đối với ai không có thiên hướng về cái công chính (le juste) và cái đẹp (le beau) và không hoà hợp với những đức tính này, - dầu họ có năng khiếu đến đâu để học và nhớ (a) - hoặc những ai, dầu có tương đồng thanh khí, nhưng lại bất kham đối với khoa học và kém trí nhớ, - không ai trong những hạng người đó sẽ học được về đức hạnh và thói xấu tất cả sự thật mà người ta có thể biết được. Thực thế, cần học hỏi đồng thời cả hai mặt, mặt trái và mặt phải của yếu tính toàn diện, với cái giá của bao công sức và thời gian, như tôi đã nói ngay từ đầu. Chỉ khi nào người ta đã chà xát kỹ với nhau những danh từ, định nghĩa, những tri giác và ấn tượng của giác quan, khi người ta đã tranh luận trong những cuộc hội thảo đầy thiện ý, không nhuốm chút ganh tị nào trong những câu trả lời (b), khiến cho, về đối tượng khảo sát, ánh sáng của trí tuệ và thông minh bùng lên với sự mãnh liệt ở mức cao nhất mà sức người có thể chịu đựng. Đó là lý do tại sao mọi người đứng đắn đều rất thận trọng khi viết về các vấn đề nghiêm túc và qua chữ viết, quảng bá tư tưởng của mình cho sự ganh tị và thiếu thông minh của đám đông. Từ đó, phải rút ra kết luận đơn giản này: Khi chúng ta thấy một bài viết dầu là của một pháp gia bàn về luật pháp, hay là của bất ai khác bàn về bất kỳ đề tài nào, chúng ta hãy nói rằng tác giả đã không coi việc đó là nghiêm túc cho lắm nếu như ông ta nghiêm túc, và rằng tư tưởng vẫn còn nằm sâu trong tác phẩm quý giá nhất của người viết (c).

PLATON, *Những bức thư*

- a. *Triết gia phải phân biệt những hạt mầm nào sống được với những thứ trông bề ngoài thì giống nhưng không phải.*
- b. *Một cuộc hội thoại biện chứng với đầy đủ thiện ý để tìm chân lý chứ không phải vì đầu óc ham tranh biện, hay vì tự phụ, hiếu thắng.*
- c. *Ý muốn nói là: Khoa học (hay tri thức) thực sự vẫn còn nằm trong tâm hồn, chứ chữ viết không thể chuyên chở hết. Điều này hơi giống với tông chi của Phật giáo Thiền sau này: "Bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền ..."*

...VÀ NỘI DUNG

Bởi vì Platon từ chối việc biên soạn lại những bài giảng miệng của ông, chúng ta chỉ biết về nội dung việc giảng huấn đó qua thông tin mà Aristote cung cấp và những người bình luận nói về phần giảng

huấn bất thành văn của Platon.

Những tìm tòi nghiên cứu về nội dung của công cuộc giảng huấn truyền khẩu của Platon đã khởi động tại Pháp từ đầu thế kỷ hai mươi: G.Milhaud (Các triết gia hình học gia của Hy Lạp, Paris, 1900) và nhất là Léon Robin (Lý thuyết của Platon về các ý niệm và các con số, Paris, 1908) đáng được đọc thật kỹ. Léon Robin đã có một ý nghĩ kỳ khôi và táo bạo là nghiên cứu Platon bằng cách làm như thể là những Đối thoại được viết ra của Platon bị mất đi hết và như thế ta chỉ có thể tìm hiểu về học thuyết của Platon qua truyền thống Aristote.

Đóng góp nổi bật nhất của trường phái Anh quốc là của Sir W.D.Ross (Plato's Theory of Ideas - Lý thuyết của Platon về các Ý niệm, Oxford, 1951). Nhưng nhất là giới nghiên cứu triết học ngày nay biết ơn những công trình của trường phái Đức ở Tübingen. Những công trình này đã được giới thiệu với công chúng Pháp bởi M.D.Richard, qua quyển L'Enseignement oral de Platon - Việc giảng huấn truyền khẩu của Platon - Paris, 1986.

Học thuyết Pythagore theo phiên bản của Platon - những ý niệm - con số

Platon không bám víu vào các yêu cầu của Socrate về các ý niệm. Dưới ảnh hưởng của những triết gia phái Pythagore, việc phân tích đã đưa ông đến chỗ hệ thống hoá thực tại. Các ý niệm - con số không phải là nguyên sơ mà phái sinh từ hai nguyên lý (chính chúng mới thực sự là đầu tiên, nguyên sơ): Nhất thể và Nhị tố Lớn và Nhỏ, (l'Un et la Dyade du Grand et du Petit). Nhưng các ý niệm này cách ly với những vật khả giác; ở giữa chúng, thực hiện chức năng trung gian, là những đối tượng toán học, vừa có tính số học, vừa mang tính hình học.

ARISTOTE

Về sự tham thông đó (la participation), Platon chỉ thay đổi tên gọi: thực vậy, những người theo Pythagore nói rằng các hữu thể tồn tại theo cách mô phỏng các con số; theo Platon, đó là bằng sự tham thông (a), như vậy chỉ có tên gọi là thay đổi. Tuy nhiên, bản chất của sự tham thông hay là mô phỏng đó là gì, đó là một cuộc truy tầm mà họ còn bỏ lửng trong sự bất định (1). Hơn nữa, ngoài những vật khả giác và các Ý niệm, Platon còn chấp nhận có những sự vật toán học, chúng là những thực tại trung gian (2), một đẳng khác với những vật khả giác ở chỗ chúng là vĩnh cửu và bất động, và đẳng khác, những Ý niệm, ở chỗ chúng là một phức hợp những bản sao giống nhau, trong khi Ý niệm là một thực tại đơn nhất, cá thể và đặc thù.

Những Ý niệm vì là nguyên nhân cho những sự vật khác, ông nhận định rằng những thành phần của các Ý niệm (b) là những thành phần của mọi hữu thể; như thế, với tư cách là chất thể, những nguyên lý của các Ý niệm là cái Lớn và cái Nhỏ, và với tư cách là mô thể, đó là nhất thể, vì chính từ cái Lớn và cái Nhỏ và bởi sự tham thông của cái Lớn và cái Nhỏ vào Nhất thể mà sinh ra những con số lý tưởng (3). Nói rằng Nhất thể là chất thể, chứ không phải là thuộc tính của một vật khác (4) thì Platon đồng ý với những triết gia phái Pythagore, nói rằng các con số là nguyên nhân chất thể của các hữu thể khác, thì ông cũng đồng ý với họ như thế. Nhưng thay thế Vô hạn mà họ quan niệm như là đơn giản, bằng một Nhị tố (une Dyade), và kiến tạo Vô hạn (l'Infini) với cái Lớn và cái Nhỏ, đó là sự tài bồi cá nhân của Platon.

Một điểm khác, riêng thuộc về ông, đó là Platon đặt các con số bên ngoài những vật khả giác, trong khi những người theo phái Pythagore lại cho rằng chính sự vật là những con số, và đàng khác không đặt những đối vật toán học như là những hữu thể trung gian giữa các Ý niệm và Khả giác (5). Nếu ông đem cách ly Nhất thể và các con số khỏi thể giới khả giác, ngược lại với những người theo Pythagore, và nếu ông đưa vào các Ý niệm, đó là do những tìm tòi nghiên cứu của ông về lô-gích học (vì những người đi trước ông chưa có chút kiến thức nào về biện chứng pháp.) (d); nếu, đàng khác, ông đặt Nhị tố bất định như là bản tính thứ nhì, điều đó do ở chỗ các con số, ngoại trừ những số nguyên, dễ dàng sinh ra từ Nhị tố, như từ một chất dẻo nào đấy (6)...

Đó là cách mà Platon đã định nghĩa học thuyết của ông về những điểm được bàn đến. Những nhận định đi trước chỉ ra một cách hiển nhiên rằng ông chỉ dùng hai loại nguyên nhân: nguyên nhân mô thể và nguyên nhân chất thể (7) (thật thế, các Ý niệm là nguyên nhân yếu tính cho mọi vật khác, và Nhất thể, đến lượt nó, là nguyên nhân cho các Ý niệm) (e); và chất thể này, đó là Nhị tố (f), là cái Lớn và cái Nhỏ. Platon còn đặt vào, nơi một trong hai yếu tố này, nguyên nhân của điều thiện, và trong yếu tố kia, nguyên nhân của điều ác, học thuyết mà một vài triết gia của thời trước như Empédocle và Anaxagore (8) đã tìm cách bảo vệ.

ARISTOTE, *Siêu hình học*.

1. *Aristote nghĩ rằng cả Platon cũng thất bại trong toan tính này.*
2. *Những sự vật toán học đến sau các Ý niệm và thực hiện chức năng trung gian.*
3. *Các con số lý tưởng được trực tiếp tạo ra bởi sự hợp nhất của hai nguyên lý.*
4. *Đối với Platon, Nhất thể là một thực tại bản thể (une réalité substantielle); đối với Aristote, Nhất thể sẽ chỉ là một thuộc tính (attribut).*
5. *Những sự vật toán học là những trung gian giữa các Ý niệm - con số và những vật khả giác.*
6. *Có thể nhận dấu vết ẩn vào, như cục sáp.*
7. *Aristote trở lại dùng kho thuật ngữ của riêng ông.*
8. *Xem lại những trang dành cho các triết gia này.*

NHỮNG NGUYÊN LÝ, Ý NIỆM, CON SỐ, VÀ PYTHAGORE

a. *Theo tầm nhìn Pythagore, những hữu thể khả giác cùng bản chất với các con số và giống với chúng; theo lời dạy của Platon, người nghĩ rằng các Ý niệm có một tồn tại riêng, phải hiểu bản chất của quan hệ giữa chúng và các hữu thể bằng những từ ngữ khác nhau.*

b. *Các Ý niệm là những hữu thể hỗn hợp được tạo thành từ cái Lớn và cái Nhỏ, đối với*

chất thể của chúng và từ Nhất thể, đối với mô thể của chúng (chất thể và mô thể - matiere et forme - là những từ ngữ riêng của Aristote).

c. Philolaos cho cái Vô hạn/ Vô tận là một nguyên lý đơn giản trong khi Platon cho đó là nguyên lý song đôi. Nếu ta chia một đoạn thẳng thành hai đoạn, rồi thành hai đoạn nữa... cứ thế mãi, theo phép lưỡng phân của Zénon d' Élée, thì một phần (cái Lớn) của đoạn thẳng liên tục không ngừng lớn lên, trong khi phần kia (cái Nhỏ) không ngừng giảm đi.

d. Biện chứng pháp của Platon có chức năng soi sáng sự tham thông và quan sát bằng cách nào quá trình lưỡng phân tạo ra các loài hay các mô thể. Các Đối thoại Biện giả và Nhà chính trị minh họa phương pháp phân chia này.

e. Về phương diện mô thể thì:

- Chất thể là nguyên nhân mô thể của các Ý niệm.*
- Các Ý niệm là những yếu tính của các sự vật khả giác.*

f. Về phương diện chất thể, Nhị tố là chất thể của các Ý niệm và chất thể của các sự vật khả giác.

CÁC ĐỐI THOẠI CỦA PLATON

Về Vũ Trụ (le Cosmos)

BỮA TIỆC hay ĐỐI THOẠI TRIẾT LÝ VỀ TÌNH YÊU VÀ CÁI ĐẸP

Như chúng ta thấy theo sự phân loại của L.Brandwood trong Word_Index to Plato, người ta không biết rõ niên đại biên soạn quyển Bữa Tiệc, khá sớm trong toàn bộ tác phẩm của Platon (Nhóm 1B). Một trong những trang nổi bật nhất của đối thoại là trang Socrate kể lại cuộc trao đổi của ông với Diotime, một nữ vu ở đền Mantinée (xứ Arcadie). Tình yêu, theo khái lộ của Diotime, cốt yếu là dấu hiệu của khát vọng về cõi bất tử trong tâm hồn con người vốn mang thân phận tử vong. Nhưng huyền thoại về cuộc đản sinh của Eros, trong khi minh họa cách thức của Platon, nối kết với một truyền thống, mãi cho đến thế kỷ thứ hai của Công nguyên, còn được coi là thuộc về Ai Cập. Thần tình yêu, mang bản chất triết lý, cũng nêu lên hình ảnh của thế giới (Xem Isis và Osiris của Plutarque).

Thần tình yêu - triết gia mang hình ảnh của thế giới (L'Amour philosophe est à l'image du monde)

SOCRATE.- Tôi hỏi, thần tình yêu được sinh ra từ người cha nào và người mẹ nào?

DIOTIME.- Chuyện này kể lại thì dài lắm, cô đồng trả lời (1); tuy nhiên ta sẽ nói cho người hay. Hãy biết rằng là, vào ngày mà Aphrodite, nữ thần Sắc đẹp, ra đời, thì chư thần mở hội ăn mừng, trong số họ có cả con trai của thần Minh triết, là chàng Thiện xảo (2). Khi chư thần vừa tàn tiệc, thì nữ thần Nghèo khó (3) mò đến với ý định xin ăn, vì hôm đó chư thần mở yến tiệc linh đình với cao lương mỹ

vị ê hề, và nàng Nghèo khó đứng chờ nơi cửa thiên đình. Và lúc ấy, chàng Thiện xảo lão đảo bước ra ngoài vườn Thượng uyển của thần Zeus, đầu nặng mắt hoa vì say tiên tử, chàng nằm lăn ra ngủ. Vào thế là nàng Nghèo khó nghĩ rằng mình chẳng bao giờ được hạnh thông để trở thành phú quý, nảy sinh là kiếm một đứa con từ chàng Thiện xảo để mong nó sẽ được đổi đời. Vậy là nàng ta nằm xuống bên cạnh chàng, ôm lấy chàng và thế là nàng mang thai Eros. Đó cũng là lý do khiến sau này Eros trở thành người tuýt tòng và người phục vụ trung thành của Aphrodite: bởi vì cậu được hoài thai trong lễ hội mừng đản sinh nữ thần Sắc đẹp và đồng thời đối tượng mà chàng si mê, từ bản tính, chính là vẻ đẹp. Mà còn ai đẹp hơn Aphrodite?

"Vậy trong tư cách là con của Thiện xảo và Nghèo khó, đây là thân phận của Eros, thần tình yêu. Trước tiên là, lúc nào chàng cũng nghèo; nghèo đến độ khó mà thanh lịch hay đẹp để cho được, như người thường tưởng về chàng. Trái lại, chàng trông thô mộc, lồi thối, đi chân trần, không nhà, ngủ bờ ngủ bụi giữa trời sao hay nơi hè phố: bởi vì chàng thừa hưởng thân phận của người mẹ mà chàng sẽ phải mãi mãi chia sẻ cuộc sống khốn cùng. Nhưng đằng khác, thừa hưởng từ người bố, chàng luôn khao khát những gì đẹp để tốt lành; chàng đầy bản lĩnh đàn ông, chàng luôn tiến lên phía trước, căng đầy sinh lực, là tay thợ săn ngoại hạng, say mê khám phá, đầu óc đầy mưu hay chước lạ (4); suốt đời triết lý không nhàm mõi; là pháp sư, phù thủy, biện sĩ quán tuyệt vô song. Ta muốn nói thêm rằng bản chất của chàng không phải là bất tử, cũng không phải tử vong - Nhưng có lúc, trong cùng một ngày, chàng đầy tràn sức sống và tươi như hoa, có lúc chàng lại héo tàn, rồi chàng lại hồi sinh, khi những mưu chước của chàng thành công như bản tính của người cha (5). Tuy nhiên mỗi lợi từ những mưu chước này không ngừng lọt qua những kẽ tay của chàng, khiến cho thần Tình yêu không lúc nào cùng khốn cũng chẳng bao giờ dư dật."

"Tuy nhiên về phương diện khác, chàng ở giữa đường của hiểu biết và ngu dốt. Hiện trạng là thế này. Không có vị thần nào bận tâm đến việc phải triết lý, cũng không có vị thần nào muốn thủ đắc tri thức (vì họ có sẵn rồi); và cũng không có ai khác sẽ có được tri thức mà lại không bận tâm triết lý (6). Nhưng, về phần họ, những kẻ ngu dốt cũng không hề bận tâm đến chuyện phải triết lý để làm gì và họ cũng chẳng muốn thủ đắc tri thức; bởi vì điều khốn nạn của sự ngu dốt, đó là kẻ nào không đẹp, không tốt cũng không thông minh, lại tưởng rằng mình như thế (7); Kẻ nào không nghĩ rằng mình thiếu thốn thì không có ham muốn cái mà anh ta không tin rằng mình cần được cung cấp".

SOCRATE.- Trong tình hình như thế, này Diotime, thì những ai sẽ quan tâm đến triết lý, bởi vì những người thông thái thì không cần quan tâm, và những kẻ ngu dốt thì chẳng muốn quan tâm?

DIOTIME.- Chuyện ấy đã rõ ràng, giờ đây ngay cả một đứa trẻ cũng thấy được: đó là những kẻ trung gian giữa loại này và loại kia, và Eros là một trong số đó. (8). Bởi vì khoa học hẳn nhiên là nằm trong số những điều tốt đẹp nhất; vậy mà thần Tình yêu lại lấy Cái đẹp làm đối tượng luyện ái; như vậy tất yếu thần tình yêu phải là triết gia, và trong tư cách triết gia, là người trung gian giữa bậc thông thái và kẻ ngu dốt - Những điều khiến cho thần có những đức tính này, đó là do xuất thân của thần: cha thần thì thông thái và giàu mưu trí, trong khi mẹ thần chẳng chút thông thái, lại còn khốn cùng. Nói tóm lại, bản chất của vị thần này, theo Socrate nghĩ, là như thế.

PLATON, *Bữa Tiệc*.

1. Bằng cách này Platon đưa một đối thoại vào trong trong đối thoại.

2. *Tiếng Hy Lạp là Poros, từ này chỉ người có khả năng tìm ra giải pháp, lối thoát, tránh được bế tắc.*
3. *Tiếng Hy Lạp: Penia, chỉ sự khốn cùng, thiếu thốn điều thiện.*
4. *Tình yêu, là câu trả lời của Ulysse trong Odysée.*
5. *Như vậy, Eros thường được biểu thị qua những nét của một đứa bé bầu bĩnh, phóng phính, luôn trẻ trung và không ngừng hồi sinh. Nhưng đó cũng là trường hợp của thế giới chúng ta, luôn tái sinh vào mỗi mùa xuân.*
6. *Triết lý đi theo ý thức về sự thiếu tri thức, đó là tình yêu và dục vọng.*
7. *Bản chất hỗn hợp của triết gia, theo hình ảnh của Eros và thế giới.*
8. *Và đó là lý do tại sao thần Tình yêu không phải là một vị thần tối cao, mà chỉ là thần trung gian.*

CỘNG HOÀ

Thế giới và tỷ lệ: đường thẳng và cái hang.

Đối thoại Cộng hoà (La République) gồm mười quyển (hay một quyển là Thrasy-maque, tiếp theo bởi chín quyển kia). Việc phân chia này (thành mười quyển) không có ý nghĩa triết lý nào: Platon không hề có ý đồ như thế, mà đây chỉ là việc làm của những người sao chép và những người làm sách khi đứng trước lâu đài trứ tác đồ sộ của ông. Được biên soạn đồng thời với đối thoại Parnénide, tác phẩm này phản ánh một trạng thái quyết định của công cuộc giảng huấn truyền khẩu và cho thấy rõ nét những mẫu câu văn hoà điệu du dương và tỷ lệ hình học. Tại sao lại hoà điệu? Bởi vì công lý đặt nền tảng trên hoà điệu: tâm hồn con người phải là một đáp ứng lại cơ cấu tổ chức công bằng của đô thị được quan niệm theo hình ảnh của thái hoà vũ trụ (l'harmonie cosmique)(1). Tại sao lại tương tự? Bởi vì để giữ gìn trật tự của đô thị, cần phải có các triết gia hay biện chứng gia. Nhưng chương trình giáo dục phải quy chiếu về một hệ thống rõ ràng, một thứ phân loại các khoa học và những phương cách tri thức theo hình ảnh của những nơi chốn thích nghi với cái gì đang hiện hữu, thực tại (ousia) hay là thế giới.

Trái với những gì người ta quen nghe nói, đối với Platon không hề có hai thế giới, một thế giới khả giác và một thế giới khả niệm. Chỉ có một thế giới, được phân chia thành những cảnh giới tỷ lệ với nhau, tương tự nhau, theo kiểu hình học, và được đặt dưới quyền lực tối thượng của cái Thiện (Cộng hoà), của Nhất thể (Parménide), của Nhất thể thiện (trong giáo huấn bất thành văn) được đặt ở bên kia của ousia, của thực tại hiện tồn.

Sự liệt cử (articulation) về tồn tại này được nêu thành những hiện tượng ở cuối quyển VI và đầu quyển VII của bộ sách Cộng hoà.

(1) Trạng thái mà các nhà Đạo học phương Đông gọi là: Linh khâm bảo hợp Thái hoà (chú thích của Ng.d)

Biểu tượng và đường thẳng: những đoạn tỷ lệ

Chúng ta hãy xem Platon sử dụng tỷ lệ hình học (proportion géométrique) hay phép loại suy (analogie) như thế nào. Socrate và Glaucon, em trai của Platon, một người không phải là triết gia nhưng đang nhắm đến một sự nghiệp chính trị, là hai người đối thoại chính.

SOCRATE.- ... Bây giờ hãy giả sử một đường thẳng được cắt thành hai phần không bằng nhau; rồi lại cắt thành mỗi phần theo cùng tỷ lệ đó, phần của giới khả giác và phần của giới khả niệm (1); và tùy theo mức độ sáng sủa hay tối tăm tương đối của các vật, bạn sẽ có trong giới khả giác một đoạn đầu, đoạn của những ảnh tượng (2). Tôi gọi là những ảnh tượng, trước tiên là những cái bóng, tiếp theo là những hình ảnh mờ mờ như bóng ma hiện trên các mặt nước và trên mặt những vật thể mờ đục, trơn nhẵn và bóng và tất cả những biểu tượng khác cùng loại. Cậu nắm được chứ?

GLAUCON.- Vâng, con hiểu.

SOCRATE.- Bây giờ cậu hãy hình dung đoạn kia mà đoạn đầu là hình ảnh: đoạn này bao gồm cả chúng ta, những sinh vật (3) và với chúng ta sẽ là tất cả những cây cối và tất cả những đồ vật do con người tạo ra.

GLAUCON.- Con hình dung được điều đó.

SOCRATE.- Cậu có vui lòng chấp nhận rằng giới khả giác chia ra thành cái thật và cái giả và rằng hình ảnh đối với nguyên mẫu cũng giống như đối tượng của dư luận đối với đối tượng của tri thức?

GLAUCON.- Vâng, hẳn thế rồi.

SOCRATE.- Đàng khác, cậu hãy xem xét, phải cắt đoạn khả niệm (4) theo cách nào?

GLAUCON.- Sao ạ?

SOCRATE.- Thế này: Trong phần đầu của đoạn này (5), tâm hồn sử dụng những đối vật vốn là những nguyên bản trong đoạn trước như là những hình ảnh, buộc phải xây dựng những nghiên cứu của mình bằng cách khởi đi từ những giả thuyết (6) và theo một lộ trình dẫn dắt nó, không phải đến nguyên lý, mà đến kết luận; trong phần thứ nhì (7) tâm hồn đi từ giả thuyết đến nguyên lý phi giả thuyết (principe anhypothétique), không dùng đến những hình ảnh, như trong trường hợp trước, và tiến hành cuộc nghiên cứu chỉ bằng những phương tiện là những ý niệm mà thôi.

GLAUCON.- Con chưa hiểu rõ lắm những gì thầy vừa nói.

PLATON, *Cộng hoà*

1. Socrate bắt đầu bằng cách chia đường thẳng thành hai đoạn thẳng A và B.

2. Xem hình dưới đây, phân đoạn a.

3. Chính thể giới cũng là một sinh thể (un vivant).
4. Đoạn B
5. Phân đoạn C
6. Bằng cách lấy b làm giả thuyết hay như khởi điểm, và cho rằng nguyên mẫu = c
- Hình ảnh b
7. Phân đoạn d.

PHÉP LOẠI SUY tương TỰ GIỮA KHẢ GIÁC VÀ KHẢ NIỆM

A		B	
a: hình ảnh	b: thực tại khả giác	c: đối tượng của khoa học	d: đối tượng của trí tuệ

Hình học quy về giới khả niệm

Ở đây Socrate khảo sát những điều kiện của việc di chuyển từ cái khả giác đến cái khả niệm nghĩa là từ phân đoạn b đến phân đoạn c (xem hình trước).

SOCRATE.- Vậy chúng ta nói lại nhé; điều ta vừa nói sẽ giúp con hiểu. Dĩ nhiên, con vẫn biết là những người học các môn như hình học, số học, bắt đầu bằng cách đưa ra những con số lẻ và chẵn, hay những con số khác nhau và ba loại góc, cùng những dữ kiện khác về từng môn. Những dữ kiện này được họ thừa nhận; và, một khi đã chấp nhận chúng như những giả thiết, họ không cảm thấy cần phải giải thích cho bản thân họ hay cho bất kỳ ai khác, nhưng cứ coi chúng như cái tự thân hiển nhiên. Rồi, khởi đi từ những giả thiết này, họ đi tiếp cho tới khi họ đạt được, bằng những bước kiên trì, mọi kết luận mà họ đã đề ra để nghiên cứu.

GLAUCON.- Vâng, con biết điều đó.

SOCRATE.- Con cũng biết là họ sử dụng những hình ảnh hữu hình và lý luận về chúng, mặc dầu những gì họ thực có trong đầu là những nguyên bản của cái mà những hình ảnh này mô tả bằng những hình tượng. Ví dụ, họ không lý luận gì về hình vuông và đường chéo đặc thù mà họ vừa vẽ ra, nhưng lại bàn bạc về hình vuông tự thân (le carré en soi) và đường chéo tự thân (la diagonale en soi).; những trường hợp khác cũng vậy. Những sơ đồ mà họ vẽ, cùng những kiểu mẫu họ tạo nên là những vật thể thực, những vật thể có thể có những cái bóng, hay những hình ảnh chúng trong nước, họ dùng những hình ảnh đó để giúp cho người học thấy được những thực tại cao hơn vốn chỉ có tư duy mới có thể hiểu nổi.

GLAUCON.- Thưa thầy, đúng thế.

PLATON, Cộng hoà

Hai phân đoạn của giới khả niệm: Khoa học và biện chứng

Tuỳ theo tư tưởng khảo sát những vật khả niệm bằng cách khởi hành từ phía dưới (hoặc, như Socrate nói, khởi đi từ những giả thuyết) hoặc là, thực hiện một lộ trình ngược lại, tư tưởng cố gắng nối kết những đối vật của nó vào điều Thiện và vào Nhất thể là nguyên lý thật sự siêu việt và phi giả thuyết (principe véritablement transcendant et anhypothétique) tư tưởng không khảo luận cùng những đối tượng khả niệm.

Chẳng hạn khoa học của nhà hình học, người sử dụng những hình như là trợ huấn cụ, đạt đến những đối vật của phân đoạn c. khoa học này lãnh hội con số hay hình tự thân (la figure en soi) nó là lý do hiện hữu trùng hợp với cái khả giác ($c=b$). Nó sử dụng trí tuệ hay trí thông minh suy luận (dianoia), một khả năng trung gian có thể lãnh hội những cái khả niệm vốn cũng là những vật trung gian.

Trái lại, biện chứng pháp chỉ nhờ đến tư tưởng. Những đối tượng mà nó tìm hiểu (phân đoạn d) nối kết với Nhất thể, với điều Thiện, với nguyên lý siêu việt và phi giả thuyết. Ở đây chỉ còn có trí thông minh thuần túy (nous hay noesis) suy niệm, không còn chút dấu vết nào của cái thường nghiệm nữa, dấu là với tính cách giả thuyết.

SOCRATE.- Vậy, đây là loại các sự vật mà tôi gọi là khả niệm (1) mà trong khi nghiên cứu chúng, trí khôn buộc phải dùng các giả định, và bởi vì nó không thể vượt lên trên các giả định ấy, nó không đi lên tới một nguyên lý đầu tiên; và trí khôn sử dụng làm hình ảnh các vật hiện thực mà có hình ảnh của chúng trong bộ phận ở dưới chúng, và so với các bóng và các phản chiếu, chúng được coi là rõ ràng hơn và được đánh giá theo đó.

GLAUCON.- Con hiểu. Thầy muốn nói đến chủ đề của hình học và các nghệ thuật tương tự (2).

SOCRATE.- Rồi qua phần thứ hai của thế giới khả niệm con có thể hiểu thầy có ý nói đến toàn bộ điều một mình lý trí vẫn hiểu được qua sức mạnh của biện chứng pháp (3), khi nó sử dụng những giả thiết, không phải như những nguyên lý đầu tiên, mà là những giả thuyết theo nghĩa đen, những sự vật "được đặt xuống" để lý trí có thể lướt lên trên chúng suốt con đường, cho đến lúc đạt tới một cái gì đó không phải là giả thuyết, mà là nguyên lý của tất cả; và khi đã nắm bắt điều này, lý trí có thể quay về, bám chặt những kết quả nào phải tuỳ thuộc vào nó, để cuối cùng đi tới một kết luận mà không bao giờ sử dụng bất kỳ dữ kiện khả giác nào, mà chuyển từ ý niệm này tới ý niệm khác, rồi kết thúc với một ý niệm.

GLAUCON.- Con hiểu, nhưng thưa thầy, con chưa hiểu hoàn toàn; vì trình tự mà thầy diễn tả nghe như một đại công trình. Có điều, con thấy thầy muốn phân biệt lãnh vực thực tại khả niệm (4), được biện chứng pháp nghiên cứu, như có sự chắc chắn và chân thực cao hơn vấn đề chủ đề của các khoa học khác, những lãnh vực coi các giả thiết của chúng như những nguyên lý ban đầu. Có lẽ những học trò của các khoa nghệ thuật này bị thôi thúc thực tập tư duy bằng cách chiêm ngắm những đối tượng mà các giác quan không thể nhận biết được. Nhưng vì chúng bắt đầu khởi đi từ những giả thiết mà không ngược về chính nguyên lý nên thầy thấy dường như họ không nắm bắt được tinh lý của những đối vật ấy, dầu rằng đó là những vật khả niệm với một nguyên lý (5). Và con thấy hình như là thầy gọi khoa học của nhà hình học và các nhà thông thái khác là tri thức suy luận (connaissance discursive) chứ không phải là trí thông minh, vì tri thức suy luận là một loại trung gian giữa dư luận và trí thông minh.

- 1. Phân đoạn c.
- 2. Phân đoạn d.
- 3. Biện chứng pháp nâng tâm hồn đến Nhất thể và điều Thiện, và còn xứng đáng hơn cái tên gọi khoa học.
- 4. Tri thức về hữu thể và những cái khả niệm tạo thành phân đoạn d.
- 5. Tính khả niệm thôi chưa đủ, chỉ sự tăng tiến biện chứng về nguyên lý mới tạo nên trí thông minh triết học. (L'intelligence philosophique)

Bốn vận trù (opérations) của tâm hồn

Kết luận của quyển VI, bộ sách Cộng hoà tóm tắt những bước phát triển riêng của công cuộc giảng huấn bằng lời.

SOCRATE.- Cậu đã hiểu rõ rồi đấy, Glaucon à. Giờ đây hãy áp dụng bốn vận trù của tâm hồn vào bốn phần đó: trí thông minh cho phần cao nhất, tri thức suy luận cho phần thứ nhì, niềm tin cho phần thứ ba, và sự phỏng đoán cho phần cuối cùng, và sắp xếp chúng theo thứ tự của độ minh nhiên, bằng cách khởi đi từ những ý tưởng rằng, các đối tượng của chúng càng tham thông nhiều hơn vào chân lý, thì chúng càng có độ minh nhiên rõ nét hơn.

GLAUCON.- Con hiểu rồi và nhất trí với thứ tự mà thầy đưa ra.

PLATON, Cộng hoà

A Giới Khả Giác		B Giới Khả Niệm		
Eikasia (phỏng doán)	Pistis (niềm tin)	Dianoia (tri thức suy luận)	Noësis (trí thông minh)	Nhất thể - thiện
a những hình ảnh	b những đồ vật tự nhiên và nhân tạo	c những đối tượng của khoa học (hình mẫu của những vật tự nhiên)	d những đối tượng của trí tuệ (quy về nguyên lý phi giả thuyết)	bên kia thực tại

Ẩn dụ về cái hang

(Allégorie de la Caverne)

Giữa quyển VI và quyển VII của bộ Cộng Hoà không có sự gián đoạn nào khác hơn là sự gián đoạn do những nhà thư mục và những người sao chép thời xưa đưa vào, sự trình bày của Platon được tiếp tục bởi ẩn dụ nổi danh về cái hang. Ẩn dụ này chuyển cung (transposer) qua thân phận con người những gì đã được chế định trước đó khi cắt rời thành phân đoạn đường thẳng biểu thị thế giới.

Chủ đề và hình ảnh cái hang, trú xứ dưới lòng đất, chốn ngục tù, nhưng đồng thời cũng là nơi cử hành những nghi lễ khai tâm, được Platon mượn từ truyền thống Pythagore. Liên quan đến chuyện này, ta có thể trích dẫn Empédocle: "Chúng ta đã đến cái hang với vòm mái che rồi đây".

J.P.Dumont, Những triết gia trước Socrate

Theo lời sử gia Hérodote, Pythagore đã trải qua ba năm trong đời ông nơi một chốn ẩn cư dưới lòng đất. Một chứng từ của Pseudo - Eratosthène, do Musée kể lại, nói về thời niên thiếu của Zeus: "Khi Zeus vừa sinh ra đời thì Rhéa uỷ thác đứa bé cho Thémis đem nhờ vua Amalthée nuôi dưỡng. Amalthée cho Zeus bú sữa dê - Con dê này là con gái của Hélios, với bộ mặt trông rất kinh khủng, nên các thần linh thời Cronos xét thấy cần bảo thần Đất giấu nó trong một cái hang ở Crète".

Vậy mà người ta biết rằng cái hang của Platon đúng là ở Crète. Và đoạn mở đầu đối thoại Luật lệ, ta thấy ba ông già trên đường đi đến cái hang kia.

Mô tả nơi chốn: tù nhân, những tiếng vang và những cái bóng

Đối thoại tiếp tục giữa Socrate và Glaucon, người anh em của Platon.

SOCRATE.- Giờ đây, anh hãy nghe một ẩn dụ minh hoạ những mức độ mà bản tính của chúng ta có thể được soi sáng hoặc không được soi sáng bởi giáo dục. Hãy tưởng tượng thân phận của những người sống trong loại hang động sâu dưới lòng đất, có một lối vào hướng ra ánh sáng và một lối đi dài xuôi vào hang. Những con người này đã ở đây từ thời thơ ấu, bị xiềng chân và cổ để họ không thể cử động và chỉ có thể nhìn thấy những gì đang trước họ, vì xiềng xích sẽ không cho phép họ quay đầu lại đằng sau. Cao hơn một chút là ngọn lửa đang cháy ở đằng sau họ. Và giữa những tù nhân ấy với ngọn lửa là một lối đi có một bức tường thấp xây dọc theo nó, giống như một bức màn che ở buổi diễn rối, dùng để che khuất những người trình diễn trong lúc họ biểu diễn các con rối ở trên cao.

GLAUCON.- Thưa, con hiểu

SOCRATE.- Bây giờ đằng sau bức tường thấp, con hãy tưởng tượng những người mang theo đủ loại

vật thể giả tạo, gồm các hình nhân, hình thú bằng gỗ, hay bằng đá, hoặc các chất liệu khác, giơ lên cao khỏi bức tường. Dĩ nhiên, một số người nói năng, số khác thì yên lặng.

GLAUCON.- Quả là một bức tranh lạ lùng, anh ta nói, và cả loại tù nhân lạ lùng.

SOCRATE.- Giống như chúng ta thôi, tôi đã trả lời; vì ngay từ đầu, các tù nhân bị hạn chế đến nỗi đã không nhìn thấy gì về chính mình, hay về nhau, trừ những cái bóng nhờ ngọn lửa hắt lên tường hang đối diện với họ, phải không nào?

GLAUCON.- Dạ đúng, nếu như cả đời họ cứ bị ngăn cản không được quay đầu.

SOCRATE.- Và họ sẽ nhìn thấy khi một số ít những vật thể này được mang qua.

GLAUCON.- Dĩ nhiên.

SOCRATE.- Bây giờ, nếu họ có thể chuyện trò với nhau, con sẽ không cho rằng họ tin là mình đang nói về những vật thực trong khi họ chỉ gọi tên những cái bóng mà họ thấy hay sao?

GLAUCON.- Nhất định thế.

SOCRATE.- Và giả sử cái nhà tù của họ có tiếng dội từ bức tường đối diện. Khi một trong số những người băng ngang sau lưng họ, vừa đi vừa nói, họ chỉ có thể nghĩ âm thanh ấy phát xuất từ những cái bóng trước mắt họ.

GLAUCON.- Chắc chắn thế.

SOCRATE.- Vậy thì cho dù thế nào đi nữa, thì ngoại trừ những cái bóng của các vật thể giả tạo kia, những tù nhân đó sẽ chẳng nhận ra điều gì là thực tại.

GLAUCON.- Chẳng tránh được chuyện đó.

SOCRATE.- Bây giờ, thử nghĩ xem chuyện gì sẽ xảy ra nếu họ được giải thoát khỏi xiềng xích và được chữa hết u mê theo hoàn cảnh này. Giả sử, một trong số họ được trả tự do, và bất ngờ bị buộc đứng lên, quay đầu, và bước đi với đôi mắt ngược lên, nhìn ra ánh sáng ngoài kia. Tất cả những cử động này sẽ đầy đau đớn, và anh ta sẽ quá kinh ngạc khi phát hiện ra những vật thể mà anh ta đã quen nhìn các cái bóng của chúng. Nếu có ai bảo với anh ta rằng, những gì đã trông thấy trước đây đều là ảo ảnh vô nghĩa, nhưng bây giờ, hầu như có điều gì đó gần gũi hơn với thực tại, và biến thành những vật thể thực hơn, anh ta đang có cái nhìn đúng hơn (2), thì theo con nghĩ anh ta sẽ nói gì đây? Giả sử, người ta còn chỉ thêm cho anh ta thấy nhiều vật thể khác nhau được mang qua, và người ta cũng bắt anh ta trả lời nếu được hỏi mỗi một vật thể ấy là gì. Liệu anh ta sẽ chẳng bối rối hay sao, và sẽ không chịu tin các vật thể đang thấy đây là có thật bằng những gì đã thấy trước đây?

GLAUCON.- Vâng, gần đúng như vậy.

PLATON, *Cộng hoà*

1. Tiếng Hy Lạp *Paideia* vừa có nghĩa là giáo dục, vừa có nghĩa là trồng trọt và chuyển

nghĩa thành văn hoá.

2. Tầm nhìn này chưa phải là sự chiêm nghiệm những mô thể (la contemplation des formes): tù nhân quay đầu lại, nhưng không rời giới khả giác.

Cuộc cải biến khó khăn

SOCRATE.- Và nếu anh ta bị ép buộc nhìn vào chính ánh lửa, liệu đôi mắt của anh ta sẽ nhức nhối chứ? Phải chăng anh ta muốn chạy thoát để quay về với những gì anh ta có thể nhìn rõ, vì anh ta tin rằng chúng thực sự rõ hơn những vật thể hiện đang xuất hiện trước mắt?

GLAUCON.- Vâng, chính thế.

SOCRATE.- Và giả sử có ai kéo anh ta đi ngược lên lối đi dốc và gồ ghề kia, ép anh ta đi cho đến khi đẩy anh ta ra giữa ánh nắng ban ngày. Liệu anh ta sẽ không hề đau đớn trong mỗi lần bị xô đẩy ép buộc như thế sao? Và khi đã ra khỏi hang, vào giữa ánh sáng, chẳng lẽ anh ta không thấy mắt mình tràn ngập ánh quang chói chang đến nỗi không thể thấy được gì, dù chỉ là một vật, mà hiện người ta bảo anh ta là có thật?

GLAUCON.- Vâng, chắc chắn anh ta không thể nhìn thấy tất cả vật thể ngay lập tức được.

SOCRATE.- Rồi anh ta sẽ quen dần với mọi thứ ấy cho đến lúc anh ta có thể nhìn ra mọi vật thể ở thế giới bên trên đó (a). Đầu tiên, việc dễ nhất là nhận ra những cái bóng, rồi những hình tượng con người và sự vật phản chiếu trong nước, rồi sau mới nhìn ra chính những vật thể. Tiếp theo, việc dễ hơn là nhìn ngắm những thiên thể và bầu trời ban đêm, ngắm ánh trăng, ánh sao hơn là nhìn mặt trời và ánh sáng mặt trời vào lúc ban ngày.

GLAUCON.- Vâng, gần đúng như vậy.

SOCRATE.- Cuối cùng, đến lúc anh ta có thể nhìn vào mặt trời và chiêm ngưỡng bản tính của nó - như là chính nó, ngay tại lãnh địa của nó - chứ không phải như nó xuất hiện lúc phản chiếu trong nước, hay qua một môi trường trung gian nào khác.

GLAUCON.- Vâng, đúng vậy.

SOCRATE.- Và bây giờ, anh ta sẽ rút ra kết luận rằng, chính mặt trời sản sinh các mùa và chu kỳ của năm tháng, cùng điều khiển mọi vật thể trong thế giới khả giác này, và hơn nữa, mặt trời (1) chính là nguyên nhân của tất cả những gì anh ta và bạn bè đã thấy trước đây.

GLAUCON.- Hiển nhiên là cuối cùng anh ta sẽ đi tới kết luận ấy.

SOCRATE.- Rồi, nếu như anh ta chợt nhớ đến những bạn tù và những gì trải qua để đạt sự khôn ngoan ở chốn mình cư ngụ ngày trước, chắc chắn anh ta sẽ nghĩ mình là người hạnh phúc vì được thay đổi, mà cảm thương cho họ. Có lẽ, họ đã quen tôn vinh, khen ngợi nhau, bằng những giải thưởng dành cho người có đôi mắt tinh tường nhất đã nhìn ra những cái bóng vụt qua, và có trí nhớ dẻo dai nhất đã nhớ được thứ tự những cái bóng xuất hiện nối tiếp nhau, hay đi kèm nhau, nhờ đó, có thể đoán trước cái

bóng nào sẽ xuất hiện kế tiếp. Liệu người tù được giải thoát này có còn ham muốn những giải thưởng kia và ganh tị với những người có đầy đủ viên ngọc và quyền lực trong hang đó nữa không? Phải chăng anh ta không cảm thấy mình như chàng Achille của Homère, nghĩ mình phải "sống trên trái đất như người đầy tớ ở đợ trong ngôi nhà của một người không có lấy một mảnh đất cắm dùi", hay phải chịu đựng bất cứ chuyện gì, còn hơn là quay lại những niềm tin ngày trước và sống theo nếp cũ? (2)

GLAUCON.- Vâng, anh ta sẽ thà chấp nhận bất cứ số phận nào còn hơn là sống một nếp sống như thế.

PLATON, *Cộng hoà*

1. Mặt trời tượng trưng Nhất thể hay điều Thiện.

2. Achille thích những khổ nhọc của đời sống thực hơn là làm vua của những âm hồn nơi địa ngục.

Những nguy hiểm mà triết gia có thể phải trải qua

Nghĩ đến vụ kết án Socrate, Platon bằng những lời chua chát cay đắng, thương tiếc cho số phận mà người đời dành cho nhà thông thái và triết gia. Đó là trường hợp Thalès vì mải mê ngắm sao trời mà bất ngờ rơi xuống giếng, phải nhờ cô tớ gái kéo lên và bị cô ta cười nhạo (trong đối thoại Théétète); đó là người y sĩ bị một người nấu ăn lôi ra trước toà án của trẻ con, những đứa bị từ chối, không cho ăn kẹo ngọt quá nhiều (Gorgias); còn ở đây là cái chết đơn thuần.

Bây giờ hãy mừng tượng, điều gì xảy ra nếu anh ta xuống lại chỗ ở trước đây trong hang. Việc bất ngờ ra khỏi ánh sáng mặt trời làm đôi mắt anh ta tối sầm lại. Thêm lần nữa, anh ta lại bị buộc phải đỡ bỏ quan niệm của anh ta về những cái bóng ấy, trong cuộc đua tranh với những tù nhân chưa hề được giải thoát, trong khi thị lực của anh ta còn lờ mờ và chập choạng; và phải mất một lúc mới quen với bóng tối. Họ sẽ cười nhạo anh ta, và bảo rằng, anh ta đi lên như vậy rồi lại xuống, chỉ khiến thị lực của anh bị huỷ hoại, như vậy có đáng gì không. Nếu họ tóm được kẻ đã cố gắng giải cứu họ và dẫn họ lên, họ sẽ giết hắn.

Phải, họ sẽ giết.

PLATON, *Cộng hoà*.

Giải thích ẩn dụ

SOCRATE.- Glaucon thân mến, giờ đây hãy áp dụng cho chính xác hình ảnh này vào những gì chúng ta đã nói trên đây. Nhà tù tương ứng với miền đất được thị giác vén mở cho chúng ta, và ánh lửa sáng, ví như quyền lực của mặt trời. Còn lối đi lên để thấy các vật ở thế giới bên trên, con có thể coi đó là hành trình hưởng thưởng của linh hồn để đi vào miền đất của thế giới khả niệm, rồi con sẽ có trong tay những gì ta phỏng đoán, vì đó là điều ta hằng ao ước muốn nghe nói đến (1). Chỉ có trời mới biết điều này có đúng hay không. Nhưng đây chính là tất cả những gì xuất hiện ra trước mắt ta, với một mức độ nào đó. Trong thế giới tri thức, điều cuối cùng được người ta nhận thức, và chỉ nhận thức được với

biết bao khó khăn, chính là Ý niệm về điều Thiện. Một khi nó được nhận thức, tất cả sẽ có một kết luận theo sau, như tất cả mọi sự vật, rằng đây là nguyên nhân của bất cứ điều gì tốt đẹp và chân thực; trong thế giới khả giác, nó khai sinh ánh sáng và ban phát ánh sáng, trong khi tự thân, nó là chủ thể trong giới khả niệm và là nguồn cội của trí năng và chân lý. Và phải thấy được điều đó để có thể hành động khôn ngoan trong cuộc đời của chính mình, cũng như những vấn đề của quốc gia.

GLAUCON.- Con đồng ý với thầy, trong mức độ mà con theo kịp ý tưởng của thầy.

PLATON, Cộng hoà.

1. Platon mô tả những tương quan theo kiểu tương tự như sau:

Cái khả giác = Mặt trời = giới khả niệm

Nhà tù lửa giới trên cao

Bị loá mắt bởi ánh sáng khả niệm, triết gia trở nên lạc lõng, vụng về nơi cõi trần.

Socrate quay lại với sự thất thế trong thực tiễn của triết học so với tính hiệu quả đáng sợ của thuật ngụy biện. Sự quay về trong bóng tối cũng làm người ta loá mắt như khi đột ngột bước ra ánh sáng.

SOCRATE.- Thế thì, con cũng có thể đồng ý rằng, không lạ gì khi có những người đã đạt được trình độ cao này lại thường hay ngại ngần đứng ra lo toan những công việc nhân thế. Linh hồn của họ mong muốn dành được nhiều thì giờ để sống trong thế giới trên cao kia(1) . Điều đó là tự nhiên thôi, nếu ẩn dụ của thầy lại vẫn đúng.

GLAUCON.- Hẳn nhiên là thế.

SOCRATE.- Cũng không lạ gì, sau khi có người từ trên chốn cao vời kia, đã chiêm ngưỡng những chuyện thần linh rồi trở về với những nỗi khốn cùng của cuộc đời nhân thế, lại bị người ta đề phòng và chế giễu, vì bộ dạng của người ấy cứ ngờ nghếch và tức cười, khi mà đôi mắt vẫn còn choáng ngợp và chưa quen với bóng tối, người ấy bị thôi thúc bởi tranh luận về những cái bóng của công lý, hay của những hình tượng tạo nên những cái bóng ấy, và ra sức tranh cãi về những ý niệm đúng - sai ở trong tâm trí của những người chưa bao giờ được nhìn ngắm chính bản thân công lý. (2)

GLAUCON.- Vâng, không có gì là lạ.

SOCRATE.- Đúng là không lạ; một con người nhạy cảm sẽ nhớ rằng, đôi mắt có thể bị rối loạn theo hai cách - một là thay đổi từ chỗ sáng vào chỗ tối, hai là từ chỗ tối ra chỗ sáng; và người ấy sẽ nhận ra rằng, điều ấy cũng xảy ra đối với linh hồn. Khi người ấy thấy linh hồn khó phân biệt, và không thể phân biệt được gì rõ ràng, thay vì cười một cách vô ý thức, người ấy sẽ tự hỏi rằng, không biết thị giác của mình sau khi từ cõi sáng láng trở về có bị mù mờ, vì chưa quen với bóng tối chẳng? Trường hợp nào người ấy sẽ nghĩ thân phận mình là đáng thêm muốn, cuộc đời mình là hạnh phúc; hay là chỉ vì ngoi lên từ chốn u mê, nên giờ đây mình đã bị chói loà do quá thừa ánh sáng hay chẳng. Nếu đúng thế, người ấy sẽ thấy buồn sầu, tiếc nuối cho linh hồn; hay là, nếu như có tính châm biếm, người ấy sẽ cảm thấy buồn sầu, tiếc nuối như thế có lẽ còn đỡ lố bịch hơn là chế diễu linh hồn trở về từ cõi sáng láng

kia.

GLAUCON.- Vâng, đó là sự phân biệt chí lý.

PLATON, *Cộng hoà*.

1. Đó là lý do khiến Socrate thường tỏ ra lơ là, không hứng thú với những chuyện hành chánh công vụ.

2. Ý chỉ những biện giả (sophistes).

Giáo dục triết học và sự cải tâm (hay chuyển hoán linh hồn)

Giáo dục triết học, ngược lại với sự đào tạo nguy biện, không nên tìm cách đem lại cho người học những lợi khí để thành công trong đời sống, mà phải hướng đến mục tiêu cao cả hơn.

Như Socrate chỉ qua hình ảnh người hộ sản tâm hồn, tri thức không phải là một đồ vật hay một món hàng hoá ở bên ngoài mà người ta đi mua nơi nơi người nào có nó. Tri thức là cái riêng của mỗi tâm hồn vốn có trí tuệ như một cơ quan : cơ quan đó là con mắt của tâm hồn, phải hướng về điều Thiện.

SOCRATE.- Nếu đúng như thế, chúng ta có thể kết luận rằng giáo dục không phải là những gì nghe qua một số người nào đó tự cho mình quyền đặt để tri thức vào một người không có nó, cứ như thể họ có thể nhét thị giác vào trong mắt người mù vậy (1).

Trái lại, chính cảm nhận của bản thân chúng ta mới thấy rằng linh hồn mọi người đều có khả năng học hiểu chân lý và cơ năng để nhìn thấy sự thật (2); và cũng giống như khi người ta có thể quay cả cơ thể lại để đôi mắt có thể nhìn thấy ánh sáng, thay vì bóng tối, thì toàn thể linh hồn cũng có lúc phải quay đi khỏi thế giới hay thay đổi này (3) để cho mắt nó có thể kham nổi công việc chiêm ngưỡng thực tại và ánh quang tốt đỉnh, mà chúng ta gọi là điều Thiện. Vì thế, có thể có một nghệ thuật, mà mục đích của nó là gây ảnh hưởng đến chính sự thể này, sự chuyển hoán linh hồn theo cách sẵn sàng nhất; không phải nhằm đặt để thị lực cho con mắt của linh hồn vốn đã có sẵn rồi, mà để đảm bảo rằng, thay vì thấy theo hướng sai, nó được xoay theo hướng đúng.

GLAUCON.- Vâng, có lẽ là thế.

PLATON, *Cộng hoà*.

1. Thuật nguy biện muốn mang lại cho người học, cùng với môn nghệ thuật, cơ quan được coi là người đó còn thiếu.

2. Xem Aristote, ở đầu quyển Siêu hình học: "Mọi người, một cách tự nhiên, đều khát khao hiểu biết" và Descartes trong lời nói đầu quyển phương pháp luận: "lương tri là cái được phân phối đồng đều nhất trên đời". (Le bon sens est la chose du monde la mieux

partagée).

3. Đó là hình ảnh của sự cải tâm toàn diện.

Nhất thể và phức thể

(L'Un et les Multiples)

Đối thoại PARMÉNIDE

Bởi vì hai đối thoại Cộng hoà và Parménide được biên soạn đồng thời nên ta không có gì phải ngạc nhiên khi thấy lại trong đối thoại sau biểu tượng của đường thẳng cắt thành bốn đoạn.

Quyển Parménide rất khó đọc: từ xưa đến giờ, đây vẫn là một tác phẩm bí hiểm. Phê bình hiện đại thấy ở đó khi thì là một cuộc thao luyện trí tuệ thuần túy, tập hợp những lập luận theo phong cách Mégare, khi thì là một cỗ máy chiến tranh kiểu hoài nghi chủ nghĩa, trưng bày những khó khăn mà lý thuyết tham thông giữa Nhất thể với Phức thể gặp phải (V.Brochard), khi thì là sự diễn tả một cuộc khủng hoảng của lý thuyết những ý niệm (P.M.Schuhl). Như thế là quên đi cách đọc mà những người theo Tân thuyết Platon đề nghị, như Plotin trong bộ Ennéades và Proclus trong Bình luận về Parménide.

Đối với những người theo Tân thuyết Platon, thì Parménide là bản văn qua đó Platon trao cho công chúng cốt tủy của nền thần học của ông. Và đối với chúng tôi, rõ ràng ý nghĩa của đối thoại này nên tìm trong quy chiếu về vũ trụ của Cộng hoà và từ đó trong những Đàm đạo (Entretiens) bất thành văn về điều Thiện.

Đó là ý nghĩa lời nói đầu của Parménide, nó không phải là một đối thoại bình thường , nhưng là câu chuyện về một câu chuyện của một đối thoại đầu tiên bằng hình ảnh cho quảng đại quần chúng. Điều đó muốn nói rằng Nhất thể là đối tượng:

- d) Một cuộc đàm đạo giữa Parménide, Zénon, và Socrate.
- c) Mà Pythodore, một người bạn của Zénon kể lại.
- b) Cho Antiphon, một người thích ngựa
- a) Anh chàng này thông báo cho Céphale, một người ở Clazomène, cũng như với Adimante và Glaucon, những người đối thoại trong Cộng hoà.

Ở đây người ta gặp lại sở đồ của đường thẳng phân đoạn:

Céphale	Antiphon	Pythodore	Parménide_Zénon	Nhất Thể
a)	b)	c)	d)	

Biện chứng (la dialectique)

Việc hiển thị cơ cấu tứ phân (la structure quadripartite) của thực tại được đặt cơ sở, trong quyền Cộng hoà, trên tỷ lệ hình học hay loại suy (analogie). Ở đây nó sẽ được đặt nền tảng trên một phép biện chứng mà kiểu mẫu từng được cung cấp bởi Zénon d'Élée và đòi hỏi một cuộc thao luyện lâu dài kết hợp với nhiều kiên nhẫn trong việc áp dụng phương pháp.

Socrate thời trẻ.- Vậy, thưa tôn sư Parménide, phương pháp huấn luyện này là gì?

Parménide.- phương pháp của những lập luận mà con đã nghe từ Zénon (1), tuy nhiên với sự dè chừng thể này, con đã nói với anh ta - và khiến ta rất hài lòng: con không muốn là cuộc khảo sát quanh quẩn lạc lối trong những đối tượng khả giác mà yêu cầu anh ta hướng về những Ý niệm (2).

- Hình như rằng, về phía những cái đầu tiên, không có gì là khó khăn để cho thấy rằng chúng tương tự cũng như không tương tự, hoặc là mọi hữu thể đều bị tác động bởi sự mâu thuẫn (a).

- Như thế là đã thấy rõ lắm! Nhưng đây là một bước khác phải đi tiếp theo bước trước: đừng tự giới hạn, trong mỗi trường hợp, bằng giả thuyết, vào việc khảo sát những hệ quả của giả thuyết này, mà còn phải khảo sát cả trường hợp mà chính vật này không hiện hữu, với tư cách là giả thuyết mới (b); người ta khai triển giả thuyết mới như thế đấy.

- Thầy muốn nói gì? Socrate hỏi.

- Điều này, nếu con muốn, giả thuyết mà Zénon đề xuất: "nếu các Phức thể hiện hữu (3)", thì điều gì sẽ phải xảy ra cho chính chúng, các Phức thể, tương đối với chính chúng và tương đối với Nhất thể, và đối với Nhất thể, tương đối với chính nó và tương đối với các Phức thể, và ngược lại.

Nếu các Phức thể không tồn tại, người ta sẽ khảo sát lại hậu quả của việc đó, và đối với Nhất thể, và đối với các Phức thể, tương đối với chính chúng, lần lượt và hỗ tương. Người ta bắt đầu lại với một giả thuyết khác: "giả sử có sự tương tự" hoặc "giả sử không có sự tương tự"; từ mỗi giả thuyết này, hậu quả nào sẽ sinh ra, và đối với chính những chủ thể của giả thuyết, và đối với những đối tượng khác, tương đối với chính chúng, lần lượt và hỗ tương. Và về chủ đề cái không giống nhau, cùng cách lý luận đó, cũng như về chủ đề của những chuyển động và ngưng nghỉ, của sinh thành và hoại diệt, của chính hữu thể và vô thể; nói tóm lại là (c), đối với cái gì về mọi chủ thể mà, theo giả thuyết, hiện hữu hay không hiện hữu, hoặc nhận một tác động nào đó, cần phải khảo sát những hậu quả sinh ra từ đó, tương đối với chính nó và tương đối với các vật khác, với một cái bất kỳ mà bạn tùy ý bắt lấy, rồi với nhiều cái, rồi với tất cả cùng một lúc, theo cùng phương pháp, và những vật khác đến lượt chúng, điều gì sẽ xảy đến cho chúng tương đối với chính chúng và tương đối với một vật khác, luôn luôn tùy ý bạn chọn lựa, cả trong giả thuyết mà bạn sẽ giả thiết rằng chủ thể tồn tại, cũng như trong giả thuyết mà bạn sẽ giả thiết rằng chủ thể không tồn tại. Chính như thế mà một ngày kia, nhờ vào sự hoàn hảo từ sự thao luyện này, con sẽ phân biệt được chân lý, bằng tia nhìn của một bậc thầy!

-Nhưng, Socrate la lên, thưa tôn sư Parménide, chuyện mà thầy nói, thật ra không thể tưởng tượng! Và chẳng, con không lãnh hội rõ lắm thể loại này. Sao thầy không tự tay khảo luận một giả thuyết nào đó, cho con được học hỏi, may ra con sẽ hiểu rõ hơn chẳng?

-Này Socrate, Parménide nói, đối với một ông già như ta, mà anh đòi hỏi ta làm việc ấy, quả là anh đã

bắt ta đội đá vá trời đây!

-Con xin thầy chớ quản công, vì lòng tha thiết của kẻ hậu học.

-Ồ, thôi ta cũng ráng chiều anh vậy! (4)

PLATON, *Parménide*.

1. Xem lại chương về Zénon d'Élée trước đây, đặc biệt là nghịch lý liên quan đến Nhất thể và các Phức thể.

2. Biện chứng pháp quay lưng lại với những cái khả giác để chỉ khảo sát những cái khả niệm.

3. Ở đây là những ví dụ về sự tồn tại của những Phức thể: lưu ý rằng, trong trường hợp này những cái khả giác tạo thành khởi điểm của cuộc tìm kiếm .

4. Sau khi được Socrate nài nỉ, Parménide quyết định khảo sát chính trường hợp của Nhất thể.

BIỆN CHỨNG NHẤT THỂ VÀ PHỨC THỂ

(Dialectique de l'Un et du Multiple).

a. Những cái khả giác có bản chất mâu thuẫn (biện chứng pháp theo nghĩa hiện đại); cái giống nhau và cái không giống nhau nêu lên đặc tính của mọi hình ảnh hoặc bản sao, hoặc giống với nguyên mẫu, hoặc khác vì không trùng khớp với nguyên mẫu.

b. Khi đàm đạo về một đối tượng nào, hẳn nhiên phải khảo sát những hệ quả phát sinh từ giả thuyết là đối tượng này tồn tại (nếu nó có tồn tại) nhưng sau đó người ta phải khảo sát tiếp những hệ quả của giả thuyết ngược lại (nếu nó không tồn tại).

c. Theo quy luật chung, người ta đi theo sơ đồ nghiên cứu sau đây:



Linh Hồn Và Hoà Diệu

TIMÉE

Linh hồn không phải chỉ có nơi con người hay động vật. Trước tiên đó là linh hồn thế giới - thế giới được quan niệm như một sinh thể hay sinh vật bất tử. Tác giả, hay để nói như Platon, nguyên nhân của thế giới, là Tạo hoá (le D miurge) mà Tân thuyết Platon sẽ đồng hoá với trí tuệ. Thế giới được cấu tạo theo nguyên lý toán học, gồm những con số hay Nhất thể trong các con số và Nh i tổ trong các con số, mà Théophraste gọi ngắn gọn là các con số. Trong Tim e, đối thoại khảo luận về việc tạo tác ra linh hồn bởi D miurge, nhà nghệ sĩ thiêng liêng, Platon chỉ c  thể bằng cách gọi ra kỷ niệm về một sự giảng huấn thâm hậu, trình bày một hình ảnh tiệm cận, kể ra một câu chuyện diễn tiến hơi giống như một cuộc phi u lưu.

Linh hồn biết như thế nào: dư luận và khoa học

Linh hồn của thế giới hiểu biết. Nó tham thông, cũng như linh hồn con người khi hiểu biết, vào dư luận đúng đắn và khoa học. Trong quá trình xoay tròn, một chuyển động vĩnh cửu, linh hồn tiếp xúc với những đối vật mà nó nhận ra tính đồng nhất (do khoa học) hay sự khác biệt (do dư luận đúng đắn). Hãy để ý việc Platon nhấn mạnh để xác định rằng dư luận cũng là một cách hiểu biết, và để cứu vãn, như ở phần cuối của đối thoại Ménon, dư luận đúng đắn, được coi như một thiên ân.

Linh hồn được tạo thành từ bản tính của Đồng thể và từ bản tính của Dị thể và của một chất thể thứ ba, một thể trung gian. Và được tạo thành từ sự hoà hợp của ba thực tại này, được chia ra hay hợp lại một cách toán học (1), tâm hồn tự thân vận động theo vòng tròn, xoay quanh chính mình (2). Và tùy theo nó tiếp xúc với một vật có thể phân chia, hay với một vật không thể phân chia, tâm hồn công bố, trong khi chuyển động, nó đồng nhất với cái gì và khác biệt với cái gì.

Vậy mà, khi một diễn từ thực sự bất động, liên quan đến bản chất của Đồng thể và bản chất của Dị thể, diễn ra không âm thanh cũng không âm vang (3), ở bên trong của tâm hồn đang chuyển động, diễn từ đó có thể thành hình đối với những vật khả giác. Lúc đó, vòng tròn của Dị thể đi một bước thẳng và truyền toàn bộ những thông tin về cái khả giác và như thế nó có thể tạo ra những dư luận chắc chắn và xác thực.

Ngược lại, khi lý luận này được tạo ra đối với cái gì là đối tượng của tính toán, khi vòng tròn của Đồng thể được kích hoạt bởi sự xoay tròn thuận lợi và khải lộ cho nó đối vật đó, thì tất yếu trí tuệ và khoa học sẽ sinh ra.

Khi Người Cha đã tạo ra thế giới biết rằng Thế giới này, một hình ảnh sinh ra từ các vị Thần vĩnh hằng, đang chuyển động và sống, ông cười mãn nguyện (4), và trong niềm vui, ông nghĩ đến những phương tiện để làm cho nó càng giống với nguyên mẫu hơn. Và vì nguyên mẫu này là một sinh thể vĩnh hằng (un Vivant éternel), ông cố gắng phát huy hết quyền năng của mình để biến toàn thể thành vĩnh hằng như mình.

PLATON, *Timée*.

Đồng thể: Le Même; Dị thể: L'Autre

1. Khi chia ra linh hồn thành đa phức, khi hợp nhất thì nó lại là một.

3. Chuyển động vòng tròn thì cũng vĩnh cửu.

4. Diễn từ hay tư duy, là cuộc đối thoại thầm lặng của tâm hồn với chính nó (xem Théétète và Sophiste).

5. Nụ cười của đấng Tạo hoá, tượng trưng sự quan phòng (la providence).

Sự bất tử của linh hồn

PHÈDRE

Đối thoại Phèdre được biên soạn trễ hơn người ta vẫn tưởng. Câu chuyện mà Socrate bàn về linh hồn ở đó pha trộn sự chứng minh có lập luận với hình ảnh huyền thoại, trong khi tạm gác qua một bên những khai triển toán học sẽ được dành cho Timée.

... Điều đòi hỏi trước tiên, liên quan đến vấn đề bản chất của linh hồn, của thần thánh hay của con người (1), là người ta cần có những ý tưởng đúng khi quan sát những trạng thái và những hành vi của nó.

Sự chứng minh khởi đi từ chỗ này: mọi linh hồn đều bất tử. Thật vậy, cái gì tự thân vận động (2) thì bất tử thay vì là, đối với những cái gì là động cơ của vật khác, mà cũng do vật khác làm chuyển động, thì sự ngược lại chuyển động cũng có nghĩa là chấm dứt sự tồn tại. Vậy là chỉ có cái gì tự thân vận động, do sự kiện là nó không tự bỏ rơi chính mình, nên cũng sẽ không bao giờ nó ngưng vận động (3) nhưng ngoài ra nó còn là, đối với tất cả những gì còn đang được chuyển động, một suối nguồn và một nguyên lý của chuyển động - Vậy mà nguyên lý là cái gì bất sinh bất diệt (4) bởi vì chính từ một nguyên lý mà, một cách tất yếu, tất cả những gì bắt đầu tồn tại mới thực sự bước vào tồn tại, trong khi chính nguyên lý, một cách tất yếu, không phải sinh từ cái gì cả; quả thực nếu nó bắt đầu hiện hữu từ một vật gì đó, thì sẽ không có bắt đầu tồn tại từ một nguyên lý (5). Đằng khác, bởi vì nó là bất sinh nên tất yếu nó cũng bất diệt (6), quả thật, điều rất hiển nhiên là, một khi nguyên lý bị huỷ diệt, thì không bao giờ nó sẽ bắt đầu hiện hữu từ một vật gì, cũng không có vật gì bắt đầu hiện hữu từ nó, nếu đúng là chính từ một nguyên lý mà vạn hữu bắt đầu tồn tại. Vậy chúng ta hãy kết luận như thế này: cái gì là nguyên lý của chuyển động, là cái tự thân vận động, vậy là cái ấy không thể bị huỷ diệt, cũng không thể bắt đầu tồn tại: nếu không thế, thì cả bầu trời cùng muôn vật đều sụp đổ, tất cả đều ngưng lại và sẽ không còn tìm thấy dấu vết - Giờ đây, sự bất tử của cái gì tự thân vận động (a) đã được cho thấy hiển nhiên, người ta sẽ không còn e ngại gì để khẳng định rằng đó là yếu tính của linh hồn, rằng khái niệm về linh hồn là chính khái niệm này (b). Thật vậy, mọi khối thể nào nhận chuyển động từ bên ngoài là một khối thể vô hồn, trái lại một khối thể có hồn là khối thể nào mang nguyên lý tự trong mình, bởi bản tính của linh hồn hệ tại ở đó. Nhưng nếu đúng là như thế, nếu cái gì tự thân vận động không gì khác hơn là linh hồn, như vậy tất yếu linh hồn phải vừa là bất sinh và bất diệt.

PLATON, *Phèdre*

1. Cũng như trong đối thoại *Timée*, hai loại linh hồn này cùng một bản chất.
2. Nhà xuất bản Léon Robin thích cách đọc này hơn là cách đọc: *Cái gì luôn luôn vận động*.
3. Tính vĩnh hằng của các chuyển động.
4. Nguyên lý bất sinh, bất diệt của chuyển động.
5. Như từ nguyên học chỉ rõ, nguyên lý (*le principe*) là cái gì tuyệt đối đầu tiên.
6. Tính bất hoại / bất diệt cũng là tính bất tử.
7. Đó là trường hợp của những cái khả giác.

LINH HỒN, SỰ BẤT TỬ, ĐỜI SỐNG

- a. Sau một phân tích tổng quát về khái niệm nguyên lý tự thân vận động (le principe se mouvant soi_même) Platon áp dụng những kết luận của mình vào trường hợp đặc thù của linh hồn.
- b. Tính đồng giá (équivalence) giữa ousia (yếu tính, thực tại thoát khỏi quá trình hình thành hoại) và logos (khái niệm, ý niệm, định nghĩa): yếu tính là cái khả niệm (l'essence est l'intelligible).

Linh hồn và công lý

CỘNG HOÀ

Vào cuối cuộc đối thoại, ở quyển IX của bộ Cộng hoà, Socrate quay lại, từ hình ảnh của đô thị, về nấc thang của con người. Về tâm hồn con người ông tạo ra một hình ảnh có ba phần, để chỉ ra rằng bất công sinh ra từ sự xung đột giữa lý trí, ý chí và những đam mê khi những đam mê làm loạn và rằng ngược lại công lý đến từ sự hoà điệu, đầu là ở tâm mức con người, cũng như ở tâm mức của đô thị .

- Bằng tư tưởng chúng ta hãy tạo ra một hình tượng của linh hồn, để cho kẻ ủng hộ sự bất công đo lường được mức độ những lời nói của y.
- Hình tượng nào? Chàng ta hỏi.
- Một hình tượng, tôi đáp, giống như hình tượng của những quái vật xa xưa mà thần thoại nói đến: Chimère, Scylla, Cerbère và nhiều quái vật khác nữa, chúng tập hợp bao hình dạng đa phức vào chỉ trong một cơ thể duy nhất (1)
- Quả là người ta nói thế.
- Hãy hình dung một thứ quái vật có nhiều đầu và nhiều thân hình, đầu những con thú hiền và đầu những con thú dữ, xếp thành vòng tròn, và cho nó có khả năng thay hình đổi dạng tùy thích (2).
- Một công trình như thế đòi hỏi một người thợ thật khéo tay; nhưng bởi vì tư tưởng còn dễ nặn hơn là chất sáp hay mọi nguyên liệu khác, cho nên, xong rồi, tôi đã hoàn tất tác phẩm (3).
- Bây giờ hãy nặn một hình dạng khác, hình dạng con sư tử, rồi hình dạng một con người (4); nhưng sao cho hình dạng đầu phải lớn hơn rất nhiều, và tiếp theo là hình dạng thứ nhì.
- Chuyện này càng quá dễ, vậy nên, xong rồi.
- Bây giờ tập hợp lại cả ba hình dạng này vào trong một, làm thế nào cho chúng hợp nhất với nhau (5)
- Chúng đã được kết nối liên lạc với nhau rồi.
- Bao bọc phía bên ngoài của chúng bằng một hình dạng duy nhất, hình dạng con người, làm cách nào khiến cho ai không thấy bên trong và chỉ thấy vỏ bọc bên ngoài, sẽ tưởng rằng họ đang thấy một sinh

vật duy nhất, một con người.

- Vô bực đã làm xong rồi, anh ta nói.

- Bây giờ chúng ta hãy nói với kẻ cho rằng con người này có lợi khi cư xử bất công (6) và chẳng được gì khi thi hành công lý, rằng điều đó có nghĩa là có lợi cho con người kia hơn khi nuôi dưỡng con thú nhiều hình dạng cùng con sư tử và bầy đàn của nó, ngược lại, hãy bỏ đói và làm suy yếu con người, khiến cho bầy thú kia mặc tình lôi kéo con người đi đâu tùy ý chúng, và thay vì thuần hoá chúng để khiến chúng sống thuận thảo với nhau, thì lại để chúng cắn xé nhau toé máu, đánh đấm nhau tung bừa (7).

- Bênh vực quan điểm đó thì đúng là ca tụng bất công.

- Trái lại nếu ta nói công chính thì có lợi hơn, có nghĩa là không nên làm điều gì, không nên nói điều gì mà không đảm bảo cho con người bên trong những phương tiện để luôn tự chủ, làm được con người toàn diện, và trông chừng đưa con nhiều đầu kia theo cách của nhà nông nuôi dưỡng và thuần hoá những loài thú hiền, có ích cho con người và hạn chế sự tăng trưởng của những loài thú hung dữ và có hại; cũng bằng cách đó ông ta đối xử với đứa học trò, trong lúc lấy sư tử làm đồng minh, chia đều sự chăm sóc cho tất cả và điều phối khéo léo để chúng thuận thảo với nhau và phục tùng anh ta (8)

- Đó là điều mà người đề cao công lý muốn nói.

PLATON, *Cộng hoà*.

1. Những con vật huyền thoại minh hoạ cho biện chứng Nhất thể và Phức thể.

2. Người ta bắt đầu bằng cách nặn hình tượng con thuỷ xà bảy đầu (Hydre) mà cứ đầu nào bị chặt lại mọc ra trở lại. Con thuỷ quái này tượng trưng cho dục vọng và đam mê của linh hồn.

3. Định nghĩa của tưởng tượng

4. Sư tử tượng trưng trái tim, dũng khí, ý chí, sự phẫn nộ; con người là biểu tượng của lý trí mà chức năng là điều khiển và cầm cương.

5. Socrate chuyển cung biện chứng Nhất thể và Phức thể thành biện chứng Toàn thể và những thành phần.

6. Diễn từ về sự bất công do một biện giả nêu ra. Linh hồn của con người bất công giao cho Phức thể

7. Khuôn mặt của biện giả trùng với khuôn mặt của bạo chúa.

8. Công lý đến từ sự chỉ huy của lý trí con người Nhất thể thắng thế đối với Phức thể.

Đức lý và chính trị

Đối thoại LUẬT LỆ

Ở khởi điểm những suy tư đạo đức của mình, Platon đã chạm trán vấn đề phải tìm hiểu xem đức hạnh là thuần nhất hay đa phức (xem Protagoras , t.329). Trong đối thoại Ménon, ông đánh đổ thuyết đa nguyên đức hạnh của Gorgias. Vấn đề đó đã được giải quyết trong Cộng hoà (quyển IV) ở đó bốn đức tính: minh trí, dũng cảm, tiết độ, công chính hoà trộn thành một toàn thể, ba đức tính đầu hoà điệu với nhau để tạo thành đức tính công chính.

Cũng vậy, phần cuối của đối thoại Chính trị triển khai ẩn dụ về tài dệt vải của nhà vua và tầm vóc chính trị.

Trong quyển Luật lệ (Lois), đối thoại cuối cùng của Platon (còn dang dở và Socrate không xuất hiện nữa), ba ông lão, một người ở Athènes người kia là Clinias ở đảo Crète và một người nữa là Mégillos ở Lacédémonie bàn lại một lần cuối về hình thức chính trị và đức lý mà vấn đề Nhất thể và Phức thể mang vào (và nói theo ngôn ngữ của đối thoại Parménide, là vấn đề Nhất-Phức thể).

Nhất tính và Phức tính của Đức hạnh

Bản văn ta sắp đọc sau đây là lời bạt của tác phẩm

A. Nhất tính của đức hạnh

Clinias.- Như vậy về phần chúng ta, phải chăng chúng ta đã đặt ra nguyên tắc đúng từ lâu rồi? Thật vậy chúng ta nói rằng tất cả mọi luật lệ của chúng ta luôn luôn phải nhắm đến một mục tiêu đích, đó là đức hạnh (1).

Ông già thành Athènes.- Đúng vậy.

Clinias.- Nhưng chúng ta đã nói, theo tôi nhớ, là đức hạnh có bốn phần.

Ông già thành Athènes.- Hoàn toàn đúng.

Clinias.- Và rằng cả trong bốn phần đó, người cầm cương điều khiển là trí tuệ, mà tất cả mọi sự phải điều chỉnh theo, nhất là ba phần kia.

Ông già thành Athènes.- Bạn theo dõi tốt đấy, Clinias. Hãy tiếp tục lưu ý nhé. Về phần người thuyền trưởng, viên y sĩ, ông tướng chỉ huy, chúng ta đã nói tiêu đích duy nhất mà trí tuệ họ phải nhắm tới cái gì - chúng ta hãy đặt câu hỏi cho chính trí tuệ, trong khi trao đổi với con người: "Này bạn kính mến, đâu là trung tâm tiêu đích của bạn? Đâu là đối tượng duy nhất mà trí tuệ y khoa biết định nghĩa rõ ràng, còn bạn, người vẫn tự hào đứng trên mọi hiền giả khác, thế mà bạn lại chưa có lời vàng ngọc nào để dành cho chúng tôi được mở rộng tầm kiến văn ư?". Này Mégillos và Clinias.-, ít ra là các bạn cũng có thể thay lời anh ta để giải thích cho tôi các bạn hiểu điều đó là gì và cho tôi một ý niệm chi tiết (2) được chứ?

Clinias.- Một cách nào đó thôi, thừa tôn ông.

B.Nhất thể là đa phức

Ông già thành Athènes.- Cái đối tượng mà người ta phải đồng thời ôm trọn nơi chính nó và cả trong phức tính mà nó biểu hiện, đó là cái gì vậy?

Clinias.- Ông muốn nói gì trong phức tính nào?

Ông già thành Athènes.- Thí dụ như, khi chúng ta nói có bốn loại đức hạnh, thì rõ ràng tất nhiên chúng ta nhìn mỗi loại như là một., bởi vì chúng là bốn (a).

Clinias.- Hẳn nhiên thế rồi.

Ông già thành Athènes.- Trong khi ấy chúng ta gán cho tất cả một thuộc tính duy nhất. Thật vậy, chúng ta nói dũng cảm là đức hạnh, minh trí là đức hạnh, và điều độ và công chính cũng đều là đức hạnh, làm như thế, thay vì là phức tính, chúng thực ra chỉ là một vật duy nhất mà thôi, là đức hạnh.

Clinias.- Dứt khoát là thế.

C. Sự cần thiết của phân tích

Ông già thành Athènes.- Vậy mà, hai đức hạnh đầu tiên này khác nhau chỗ nào và tại sao chúng mang hai tên gọi, cũng như hai đức hạnh tiếp theo, thì nói ra điều đó cũng chẳng có gì khó; nhưng tại sao chúng ta lại cho chúng, và cho hai cái tiếp theo, một tên gọi duy nhất, là đức hạnh, đó là điều hơi lẩn tránh (3).

Clinias.- Ông nói thế là sao?

Ông già thành Athènes.- Điều ta muốn nói, thì chỉ rõ ra cũng chẳng khó gì. Thật vậy, chúng ta hãy chia sẻ, câu hỏi và câu trả lời (4).

Clinias.- Nữa, ông lại muốn nói cái gì đây?

Ông già thành Athènes.- Hãy hỏi ta tại sao, khi cho chúng tên gọi duy nhất là đức hạnh, ta sẽ nói cho người biết lý do: lòng dũng cảm có đối thể là sự sợ hãi và những con thú cũng tham gia vào đó, cũng giống như những khuynh hướng nơi mọi đứa bé con. Thật vậy, linh hồn, từ bản chất, là dũng cảm, mà không cần lý trí can thiệp (5); nhưng đàng khác, không có sự can thiệp của lý trí, thì không bao giờ từng có, không có, và sẽ không bao giờ có linh hồn được phú bẩm tính thận trọng và thông minh, bằng chứng rằng đó là cái gì hoàn toàn khác.

Clinias.- Tôn ông nói đúng đấy.

D. Khó khăn của tổng hợp

Ông già thành Athènes.- Vậy là, chúng khác nhau và chúng là hai như thế nào, thì ta vừa mới giải thích cho anh nghe rồi đấy; còn bây giờ đến lượt anh hãy giải thích cho ta rõ chúng là một và đồng nhất như

thế nào (6). Hãy quan niệm rằng anh sẽ phải nói cho ta, bằng cách nào, trong khi vẫn là bốn, chúng lại là một, và hãy hỏi ta, khi anh đã cho ta thấy nhất tính của chúng, đến lượt ta hãy nói cho anh bởi đâu mà chúng lại là bốn (b). Sau đó chúng ta sẽ khảo sát xem, để biết một cách thích hợp bất kỳ vật gì được phú cho một cái tên mà không còn biết định nghĩa (7) hay không, hay là, ngay khi người ta có một chút giá trị nào, và những vật mà ta tìm hiểu có một tầm quan trọng và một vẻ đẹp thượng đẳng, thì không biết những điều ấy, chẳng là đáng xấu hổ sao?

Clinias.- Hẳn như thế.

Ông già thành Athènes.- Vậy mà, đối với nhà lập pháp và người gìn giữ các luật lệ, đối với kẻ nào tự coi mình là cao hơn mọi người về phương diện đức hạnh, và từng giành được những giải thưởng cao nhất, thì có gì cao cả hơn là lòng dũng cảm, đức tiết độ, đức công chính và tính thận trọng?

Clinias.- Sao có thể như thế?

Ông già thành Athènes.- Phải chăng là, về những điều đó, những nhà giáo dục, những nhà lập pháp, những ai có bổn phận chăm lo cho người khác, phải cao hơn người khác (8).

Clinias.- Hình như thế!

PLATON, *Luật lệ*.

- 1. Đức hạnh hay sự ưu việt của tâm hồn, của công dân cũng như của đô thị - Quốc gia hoàn hảo phải là hình ảnh của hoà điệu vũ trụ.*
- 2. Chi tiết hoá những phát biểu Đa phức của Nhất thể là hình thức cuối cùng của biện chứng pháp Platon.*
- 3. Cố gắng tổng hợp.*
- 4. Theo qui tắc của đàm đạo biện chứng (l'entretien dialectique).*
- 5. Lòng dũng cảm thì độc lập với lý trí, điều đó đã được chứng tỏ trong Cộng hoà, nơi chương nổi tiếng về Léontios, con của Aglaion.*
- 6. Sự cần thiết của tổng hợp.*
- 7. Câu trả lời là phủ định: tên gọi chỉ là hình ảnh của định nghĩa hay của ý niệm; đàng khác diễn từ định nghĩa là một toàn thể mà các danh từ là những thành phần.*
- 8. Đó là chức năng của nhà biện chứng hay của triết gia.*

NHẤT VÀ PHỨC: PHÂN TÍCH VÀ TỔNG HỢP BIỆN CHỨNG

a. Ông già thành Athènes nhấn mạnh rằng Nhất thể không chỉ nói về Toàn thể, mà khi nói về những thành phần nó có một ý nghĩa phân phối. Đó là hậu quả sự tham thông của những Phức thể vào Nhất

thể: chúng trở thành những Nhất_Phức thể.

b. Lần này, cuộc đàm đạo biện chứng đòi hỏi sự thay đổi vai trò. Ông già thành Athènes bênh vực cho quan điểm Phức thể trong đoạn trước, giờ đây Clinias phải thiết lập nhất tính của đức hạnh.

Từ biện chứng đến chính trị

Như thế chính là trong biện chứng pháp mà Plato cho đến cùng vẫn không ngừng đặt hy vọng rằng một hành động chính trị có thể lành mạnh một cách hiệu quả.

Để kết luận chương này, chúng tôi đã tập hợp một vài trang có ý nghĩa cho thấy bằng cách nào biện chứng pháp đã bắt đầu vừa là một khát vọng hướng về Siêu việt tính của điều Thiện (la transcendence du Bien) và là một nghiên cứu cách mà Nhất thể đem lại hình thức cho các Phức thể, để trở thành một tiến trình phân đôi, chia giống thành nhiều loại, cho đến khi gặp cá thể, điểm cuối của cuộc phân chia này. Nói thế phải chăng là tất cả thực tại, nhờ vào phương pháp này mà trở nên hoàn toàn Khả trắc và Khả niệm (mesurable et intelligible), và do đó trở thành Khả trị (gouvernable)? Thật ra, đối nghịch với Nhất thể và với tư cách là nguyên lý thứ nhì, vẫn còn đó tính vô hạn của phức tính bất định (l'illimitation de la multiplicité indéterminable). Phải chăng đó là nguyên nhân của cái ác, lý do của thái độ bi quan yếm thế bằng bạc trong quyền Chính trị và quyền Luật lệ và cuối cùng là dấu hiệu cho sự thất bại của chủ nghĩa Platon?

PHÈDRE. Bốn hình thức của cơn mê sảng

Con mê là một tài sản quý giá của con người, một quà tặng tuyệt vời của thần linh. Hai hình thức đầu của nó, cơn mê sảng tiên tri của các nữ vu (cô đồng) và của các bốc sư (thầy bói), và cơn mê sảng trong những nghi lễ thanh tẩy hay khai tâm rõ ràng là mang tính tôn giáo. Hình thức thứ ba là nguồn hứng thi ca mà Platon mượn ý từ Démocrite. Cũng tương tự như thế đối với cơn mê tình ái.

a. Cơn mê sảng tiên tri (từ thần Apollon)

Thực tế là, trong số những tài sản quý giá của chúng ta, những thứ đáng giá nhất là những thứ đến với chúng ta qua trung gian một cơn mê sảng, mà chắc là một quà tặng của chư thần ban phát cho ta. Thật thế người ta thấy điều này: nữ vu ở đền Delphes (1), các nữ vu ở đền Dodone (2), chính trong cơn mê sảng mà các nàng trở thành người tạo ra bao điều ích quốc lợi dân cho quê hương Hy Lạp, trong khi mà ở trạng thái lương tri thông thường, thì hành vi của họ chẳng đáng sá gì, gần như là vô nghĩa. Sau đó, chúng ta sẽ còn nói đến Sybille (3) nữa chứ? Nói đến tất cả những ai nhờ vào sự tiên đoán do thần linh gợi hứng, đã báo trước cho nhiều người, trong nhiều trường hợp, con đường đúng đắn cho tương lai của họ.

Đây là điều thực sự đáng được nêu ra làm chứng từ: sự kiện là con người, từ thời viễn cổ, khi đặt ra tên gọi, thì không coi từ mê sảng (mania) như là điều gì đáng xấu hổ, cũng chẳng hề là chuyện ô nhục. Nếu không thế, thực vậy, thì họ đã không nối kết tên gọi đó với nghệ thuật đẹp nhất, nghệ thuật cho phép ta phân biệt tương lai, và đã không gọi nó là maniké, nghệ thuật mê sảng (5)...

PLATON, Phèdre.

b. Cơn mê sảng thanh tẩy (từ thần Dionàysos)

Chưa hết: những thử thách này, rất khắc nghiệt, hiện diện nơi một vài cá nhân, cơn mê sáng tiên tri, khiến cho những người được truyền thần hứng, xa lánh người phạm, để cầu nguyện và phụng hiến cho thần linh; nhờ đó, khi hoàn tất những nghi lễ thanh tẩy và khai tâm (6), giúp cho những người tham dự, trong hiện tại và cả trong tương lai, có một phương tiện để thoát khỏi mọi tai ương.

PLATON, Phèdre

c. Cơn mê sáng thi hứng (từ các Nàng Thơ)

Còn có một loại mê sáng mà nguyên nhân phát sinh là từ các Nàng Thơ: nếu tâm hồn bị chiếm ngự đủ tinh tế và vô nhiễm, sẽ nhận được sự khai ngộ, du hành trong những cơn mê phiêu bồng, được diễn đạt ra thành những vàng thơ lai láng ý tình, lời diễm lệ, tứ cao xa, làm mê đắm lòng người, truyền tải được đạo, biểu đạt được chí (7). Còn như kẻ nào, không được các Nàng Thơ truyền cho cơn mê sáng thiêng liêng (a), mà lại muốn đến viếng Ngôi Đền Thi Ca với niềm tin rằng chỉ cần có kỹ năng thành thực là đủ để trở thành thi sĩ (8), kẻ ấy đích thị là một thi sĩ hụt (un poète manqué) cũng như thi ca của người tự ám thị bị che mờ bởi thi ca của những người được Nàng Thơ đưa vào cơn mê sáng!

PLATON, Phèdre

d. Cơn mê tình ái (do thần Aphrodite)

Bạn đã thấy những hiệu ứng tốt đẹp - và đó không phải là những hiệu ứng duy nhất - mà ta tường trình về một cơn mê sáng có nguyên nhân từ các vị thần. Vậy chúng ta hãy kết luận rằng, quả thật đó không phải là chuyện chúng ta lo sợ - Ngược lại, chúng tôi cần chứng minh rằng các vị thần muốn hạnh phúc tối thượng của các cặp tình nhân khi các vị ban cho họ một cơn mê như thế (9). Có thể sự chứng minh này sẽ không thuyết phục được những đầu óc cường cứng (10), nhưng đối với các bậc hiền nhân, đây sẽ là một cách chứng minh đầy thuyết phục.

PLATON, *Phèdre*

- 1. Cô đồng, nữ vu của thần Apollon ở đền Delphes.*
- 2. Ở Dodone, xứ Epire, có ngôi đền xưa nhất của Hy Lạp, ban lời sấm truyền của thần Zeus.*
- 3. Có lẽ chỉ cô đồng danh tiếng nhất, cô đồng ở đền Erythrae, được cha mẹ hiến dâng cho thần Apollon.*
- 4. Một bằng chứng khác rút ra từ ngữ nguyên học, một trò chơi chữ mà Platon đặc biệt thích vận dụng trong đối thoại Cratyle.*
- 5. Câu chuyện tiếp tục bằng cách đối chiếu sát sườn hai từ manikè_ nghệ thuật mê sáng, với mantikè_ nghệ thuật bói toán.*
- 6. Hình mẫu là những nghi lễ phái Orphée hay lễ thanh tẩy phái Pythagore.*

7. Platon có lẽ nghĩ đến các thi hào Simonide hay Pindare.

8. Đó là kẻ bắt chước khéo léo, mà quyền Cộng hoà lên án.

9. Con mê sảng do các vị thần gửi đến, kêu gọi linh hồn hướng về điều Thiện và thực hiện sự cải tâm (la conversion).

10. Platon muốn ám chỉ các biện giả.

a. Về con mê sảng thi hứng, Boileau ngay đoạn mở đầu của quyển Art poétique (Nghệ thuật thi ca) viết:

Thật hoài công với kẻ nào

Tưởng rằng mình đạt đỉnh cao thi đàn

Nếu như thần thánh chẳng ban

Cho nguồn thi hứng chứa chan trong hồn...

CHÍNH TRỊ

Thước đo tương đối và thước đo tuyệt đối:

Bởi vì thực tại là hỗn hợp của Nhất thể và Phức thể, của Đồng thể và Dị thể, của bất động và chuyển động... nên mọi hữu thể, mọi vật thể, vì là phức hợp, nên sẽ là đấu trường của những cái tương đối (thuộc về Nhị tố Lớn và Nhỏ). Ngược lại, bởi vì, để tồn tại nó phải được tham thông và đưa vào tồn tại bởi Nhất thể, nó đồng thời được nối mạng với Nhất thể _ là thước đo tuyệt đối hay thước đo chính xác. Tất cả cuộc tranh luận trong đối thoại Chính trị của Platon, có mục đích là đặt nền tảng cho hiệu năng của sự lập pháp và của nghệ thuật chính trị trên khoa học nghiêm xác nhất, xung quanh vấn đề tìm hiểu xem quyền năng của Nhất thể và của thước đo tuyệt đối vươn đến đâu. Như chúng ta đã thấy, khi đọc Cộng hoà và Parménide, thực tại gồm 4 đoạn: Nhất_Phức thể, Nhất_và_Phức thể, các Phức thể_nhất và các Phức thể_thuần (les purs- Multiples: Phức thể thuần túy là Phức thể). Như thế, nhị tố tạo thành một nguyên lý thặng dư luôn luôn hiện diện đối ngược lại với mong muốn thấy Nhất thể và điều Thiện trải ra trên khắp biên cương của thực tại quyền lực quan phòng (l'empire providentiel) của thước đo và con số.

Sau đây là cuộc đối thoại giữa Viễn Khách và Socrate thời trẻ về đề tài trên.

VIỄN KHÁCH.- Trước tiên chúng ta hãy khảo sát một cách tổng quát, sự thái quá và sự bất cập (1): như thế chúng ta sẽ có một quy tắc để ca ngợi hay bài bác, tùy theo trường hợp, điều gì người ta sẽ nói là quá dài hay quá ngắn đối với những cuộc đàm đạo như của chúng ta hiện nay.

SOCRATE THỜI TRẺ.- Thì chúng ta hãy khảo sát đi.

VIỄN KHÁCH.- Vậy thì, theo tôi nghĩ, chính là hướng đến những điều đó mà ta sẽ áp dụng đúng chỗ những nhận định mà ta vừa nói (2).

SOCRATE THỜI TRẺ.- Vào những cái gì?

VIỄN KHÁCH.- Vào độ dài, độ ngắn, vào tất cả những gì là thái quá hay bất cập; vì tôi nghĩ rằng nghệ thuật đo lường áp dụng vào tất cả những thứ đó.

SOCRATE THỜI TRẺ.- Đúng vậy.

VIỄN KHÁCH.- Chúng ta hãy chia nghệ thuật này thành hai phần (3) một kiểu phân chia như vậy là cần thiết đối với dự định đang thôi thúc chúng ta.

SOCRATE THỜI TRẺ.- Xin vui lòng cho biết nó sẽ đặt cơ sở trên cái gì?

VIỄN KHÁCH.- Trên cái này: một đằng là sự liên hệ đối với nhau giữa cái lớn và cái nhỏ; đằng khác, là những sự cần thiết cốt yếu trong quá trình sinh thành vạn hữu.

SOCRATE THỜI TRẺ.- Ông muốn nói gì?

VIỄN KHÁCH.- Bạn có đồng ý là cái lớn hơn chỉ được nói là như thế vì đối chiếu với cái nhỏ hơn (4), và cái nhỏ hơn vì đối chiếu với cái lớn hơn, đúng không nào?

SOCRATE THỜI TRẺ.- Hẳn thế rồi.

VIỄN KHÁCH.- À, này, cái gì vượt qua mức của cái đã được đo lường hoặc hãy còn kém hơn, hoặc trong diễn từ, hoặc trong thực tế, phải chăng thực sự đó là cái đánh dấu rõ nhất sự khác nhau giữa người tốt và người xấu?

SOCRATE THỜI TRẺ.- Có vẻ là như thế.

VIỄN KHÁCH.- Vậy thì chúng ta bắt buộc phải công nhận, đối với cái lớn và cái bé, hai cách thể hiện hữu và hai phương pháp đo lường: thật vậy, không nên chỉ bám vào mối liên hệ hỗ tương của chúng, nhưng nên phân biệt, một đằng là mối quan hệ chúng có đối với nhau, và đằng khác, mối quan hệ của mỗi bên đối với thước đo chuẩn. Chúng ta có muốn biết lý do tại sao không?

SOCRATE THỜI TRẺ.- Sao cơ?

VIỄN KHÁCH.- Từ chối, đối với bản chất của cái lớn hơn, mọi tương quan khác hơn là đối với bản chất của cái nhỏ hơn, như thế chẳng phải là loại trừ nó khỏi mọi tương quan với thước đo chuẩn (6)?

SOCRATE THỜI TRẺ.- Có thể.

VIỄN KHÁCH.- Bằng một cao vọng tự phụ như thế, chúng ta sẽ chẳng huỷ diệt mọi nghệ thuật và tất cả những gì chúng ta tạo ra và ngoài ra còn xoá sổ cả nền kinh tế chính trị mà chúng ta tìm cách định

nghĩa và nghệ thuật dệt vải mà chúng ta vừa mới khảo sát? Bởi người ta có thể nói rằng đối với tất cả những nghệ thuật này, thì cái gì bất cập hay thái quá so với thước đo chuẩn, thì không hề là một cái gì phi thực (7) mà trái lại, là một thực tại tai hại, mà họ trông chừng để tách xa khỏi sản phẩm của mình, và bằng cách duy trì mối quan tâm đến việc đo lường chính xác như thế mà họ bảo đảm được những phẩm chất tốt đẹp cho tác phẩm của mình (8).

SOCRATE THỜI TRẺ.- Điều đó chẳng hiển nhiên quá rồi ư?

VIỄN KHÁCH.- Xoá sổ nền chính trị chẳng phải là đóng kín mọi ngã đường dẫn đến khoa học vương giả?

SOCRATE THỜI TRẺ.- Hẳn là thế.

VIỄN KHÁCH.- Vậy thì chúng ta hãy làm như trong vấn đề của Biện giả (9), ở đó chúng ta đã buộc vô thể thành hữu thể bởi vì cách tồn tại này là chỗ trú ẩn duy nhất của lý luận chúng ta và lần này chúng ta bắt buộc cái hơn và cái kém trở nên thông ước (commensurable) không chỉ đối với nhau nhưng còn đối với thước đo chuẩn nữa? Bởi vì chắc chắn là không thể để bên ngoài mọi phản bác sự tồn tại của chính trị hay của mọi thẩm quyền khác về hành động (10) nếu người ta không nhất trí với chúng ta ở điểm này.

PLATON, *Chính trị*.

1. Những cái tương đối này phát sinh từ Nhị tố Lớn và Nhỏ.
2. Nghệ thuật đo lường.
3. Viễn khách phối hợp phương các phân đôi với vấn đề đo lường.
4. Cách đo lường đối chiếu chỉ phù hợp với những cái tương đối.
5. Nếu vấn đề là tuyên bố một phán đoán giá trị, thì cách đo lường tương đối không còn đủ nữa.
6. Như thế là loại trừ các Phức thể khỏi mọi tham thông với Nhất thể.
7. Bởi vì các Phức thể cũng là những thực tại.
8. Cách đo lường bởi Nhất thể là sự tham thông vào điều Thiện
9. Để cho sự dối trá có mặt, thì vô thể của những Phức thể thuần cũng là thành phần của thực tại.
10. Mọi hành động có thẩm quyền đều trở thành bất khả bên ngoài thước đo tuyệt đối.

Ông vua hiền triết / Triết gia làm vua (Le Philosophe_Roi)

Giấc mộng chính trị của Platon là làm sao người lãnh đạo của đô thị hay của quốc gia thì cũng là người khôn ngoan, minh triết nhất trong số những công dân của đô thị hay quốc gia đó.

("Tôi" đây là Socrates, người phát ngôn chính. Ông đang nói chuyện với Glaucon, và thỉnh thoảng với anh của Glaucon là Adeimantos).

Socrate.- "Vì chỉ mình các triết gia là có khả năng nắm được cái luôn giống nhau và cái bất khả biến, và những người không thể làm như thế, nhưng tiếp tục lang thang giữa cái có thể thay đổi và đa dạng thì không phải là triết gia, - vậy các triết gia của thành phố phải là gì?"

Glaucon.- "Tôi khó mà biết phải nói điều gì, mà không phải nói quá nhiều."

Socrate.- "Bất cứ cái nào trong hai cái có khả năng bảo vệ luật pháp và các tập quán của thành phố, thiết lập chúng thành các người bảo vệ."

Glaucon.- "Hoàn toàn đúng".

Socrate.- "Đây là câu hỏi khác. Một người bảo vệ cần phải mù hay tinh mắt khi ông ta theo dõi mọi vật? Điều đó có rõ không?"

Glaucon.- "Dĩ nhiên là rõ rồi."

Socrate.- "Vậy thì, có phải đó là những người tốt hơn những người mù, những người thực sự bị tước mất khả năng tri thức được mỗi vật thực sự là gì không? - Ai không có mô hình chiếu sáng trong linh hồn; ai không thể tập trung mắt họ vào cái đúng nhất, giống như các họa sĩ, luôn luôn tham khảo nó và nhìn ngắm nó một cách chính xác nhất, và do đó chỉ sắp đặt các bộ cục ở đây cho cái gì là đẹp, xứng đáng và tốt, nếu điều đó là cần thiết, và bảo quản, giữ an toàn những cái đã được sắp đặt không?"

Glaucon.- "Không phải thế, họ không tốt hơn những người mù nhiều đâu."

Socrate.- "Vậy, có phải chúng ta sẽ chọn đặt những người này làm người bảo vệ, hay những người biết mọi thứ thực sự là gì, những người không thấp kém hơn các người khác trong kinh nghiệm, và không một phần đức hạnh nào nằm sau lưng họ không?"

Glaucon.- "Thực sự thì việc chọn các người khác sẽ là khác thường với điều kiện là các triết gia không thấp kém cách khác, khi họ vượt trội trong chính tri thức này - có lẽ là người vĩ đại nhất trong những người ưu việt."

Socrate.- "Bây giờ chúng ta hãy nói đến việc bằng cách nào mà cùng một người lại có thể có cả hai phẩm chất này."

Glaucon.- "Được chứ."

Socrate.- "Trước tiên chúng ta sẽ nghiên cứu bản tính của họ, như chúng ta đã nói khi chúng ta bắt đầu cuộc nói chuyện này. Và tôi tin rằng nếu chúng ta có thể tự thỏa mãn về điều đó, chúng ta sẽ đồng ý với cả việc cùng một người có thể có cả hai phẩm chất lẫn việc những người này chứ không phải những người khác là người lãnh đạo thành phố."

Glaucôn.- "Nghĩa là sao?"

Socrate.- "Một điều trong bản tính triết gia cho phép chúng ta tán thành, là họ luôn luôn yêu mến việc học tập, nghĩa là bất kỳ điều gì làm mọi thứ về hữu thể vĩnh hằng đó trở nên rõ ràng đối với họ (dĩ nhiên, hữu thể không phải là một người cụ thể, nhưng là ý niệm trừu tượng, tất cả những gì thực sự là, như khác với điều tồn tại, (hay điều có thể thay đổi), và không chỉ lang thang giữa các giới hạn sinh và tử."

Glaucôn.- "Cứ cho là điều đó được tán thành đi."

Socrate.- "Hơn nữa, họ không bao giờ buông hữu thể này ra, nếu họ có thể giúp nó, toàn bộ hay một phần, không phải một phần lớn hơn hay nhỏ hơn, cũng không phải là một phần đáng kính trọng hay không đáng kính trọng."

Glaucôn.- "Ông có lý."

Socrate.- "Kể đó, cần xem coi có cần thiết phải có một điều gì khác, nơi bản tính của những người sắp trở thành như chúng ta mô tả không."

Glaucôn.- "Đó là điều gì vậy?"

Socrate.- "Tính chân thật - không bao giờ tự chấp nhận điều sai lầm, ghét nó và yêu sự thật."

Glaucôn.- "Điều đó có thể xảy ra."

Socrate.- "Ông bạn ơi, không những có thể xảy ra mà còn là điều tuyệt đối cần thiết về việc một người có khả năng yêu mến mọi điều bằng bản tính của mình sẽ thích mọi điều hơi giống với cái mà ông yêu thích và sống chung với cái ông yêu thích."

"Nhưng hơn thế nữa, nếu các ước muốn nơi bất kỳ người nào có tác dụng mạnh hướng tới một điều nào đó, chúng ta biết, tôi giả sử rằng chúng yếu hơn đối với những điều khác, giống như một dòng nước chảy tới một nơi xa bằng một lòng sông."

Glaucôn.- "Hẳn là thế."

Socrate.- "Vậy khi các ước muốn nơi bất kỳ ai tuân chảy hướng tới việc học tập và mỗi đối tượng như thế, mỗi quan tâm của họ sẽ chắc chắn là với niềm vui của linh hồn trong phạm vi chính nó, và họ bỏ mặc các khoái lạc xác thịt, nếu người đó là người yêu sự thông thái thực sự chứ không phải là người giả vờ. "

Glaucôn.- "Đó là điều hoàn toàn cần thiết."

Socrate.- "Lại nữa, một con người như thế sẽ là người tiết độ và nơi một con người yêu tiền nhưng lại không khôn ngoan, thì việc tha thiết tìm kiếm các điều mà vì chúng, của cải có mức độ tiêu dùng lớn được nghiêm chỉnh tìm kiếm, thuộc về bất kỳ ai, ngoại trừ anh ta."

Glaucôn.- "Đúng là thế."

Socrate.- " Có một điều gì đó nhiều hơn điều mà bạn phải hỏi nếu bạn có ý muốn phân biệt bản tính của triết gia với người giả vờ."

Glaucôn.- "Đó là điều gì vậy?"

Socrate.- "Có phải nó có một chút tính hèn hạ không? Đừng coi nhẹ điều đó; vì tính nhỏ nhen là điều trái ngược nhất. Tôi chấp nhận nó, đối với một linh hồn luôn luôn mong mỗi đạt tới sau cái gì là tổng thể và trọn vẹn, cả về mặt con người lẫn thần thánh."

Glaucôn.- "Rất đúng."

Socrate.- "Vậy nếu một tinh thần có vẻ uy nghi, và một cái nhìn vượt mọi thời gian và mọi sự tồn tại, thì liệu bạn có tin rằng một con người như thế sẽ nghĩ cuộc sống con người là điều vĩ đại không?"

Glaucôn.- "Không thể xảy ra chuyện đó."

Socrate.- "Vậy người ấy sẽ xem cái chết không phải là điều khủng khiếp chứ?"

Glaucôn.- "Không một chút nào."

Socrate.- "Một bản tính hèn hạ không thể có chỗ đứng trong triết học thật, như nó có vẻ có."

Glaucôn.- "Tôi nghĩ là không."

Socrate.- "Rất đúng; một con người ngần ngại và không tham lam, không hèn hạ hay hèn nhát, không mạo danh, không bao giờ có thể trở thành một người mặc cả khó chịu hay bất chính."

Glaucôn.- "Dĩ nhiên là thế."

Socrate.- "Liệu bạn có thể tìm ra một lỗi lầm ở bất kỳ nơi đâu trong một sự đi tìm như thế, một người nào đó có thể không bao giờ thực hành thành thạo trừ khi người ấy do bản tính là giỏi về nhớ và học, được phú cho vẻ lộng lẫy và duyên dáng, thân thiện và giống như chân lý, tính công bằng, lòng can đảm, đức tiết độ không?" "Chính thần bắt bẻ Momos được nhân cách hoá cũng không thể tìm được bất kỳ lỗi lầm nào trong điều đó."

Glaucôn.- "Rất đúng, khi những người như thế được hoàn thiện bằng giáo dục và tuổi trưởng thành, thì bạn có thể giao phó thành phố cho chỉ mình họ, phải không nào?"

Và Adeimantos trả lời: "Thưa Ngài Socrate, không ai có thể cãi lại những gì Ngài phát biểu. Nhưng Ngài biết điều gì xảy ra cho những ai nghe Ngài mỗi lần Ngài nói theo cách này. Họ cảm thấy họ không có kinh nghiệm về hỏi và trả lời, và họ nghĩ họ hơi lạc lối một chút trong câu hỏi, để tới khi cuối cuộc tranh luận nhiều cái chút lạc lối sẽ tạo thành cái lầm lạc to lớn: họ sai lầm một cách tệ hại và tự nhận thấy mình phủ nhận những gì họ đã nói lúc đầu. Nó giống như một ván cờ; khi người chơi dờ cuối cùng bị người chơi giỏi bao vây và không thể di chuyển được nữa; như thế họ cũng tự vây hãm lấy chính mình và không thể phát biểu trong ván cờ khác với những lời dành cho đối phương; và họ

thực sự cảm thấy họ đã không nắm được chân lý tốt hơn qua trò chơi này. Tôi nói dựa vào việc nhìn vào trường hợp hiện tại. Như vậy là, con người có thể nói rằng trong mỗi câu hỏi họ có thể không cãi lại Ngài về lý lẽ; nhưng họ nói những gì họ thấy trên thực tế điều thuộc về những người ứng dụng chính mình vào triết học và dành nhiều thời gian học hỏi, không phải những người chỉ đụng chạm đến nó như một phần của sự giáo dục và bỏ rơi nó khi vẫn còn trẻ, hầu hết đều trở thành những kẻ kỳ quặc thực sự, nếu không muốn nói là hoàn toàn vô dụng, và những người được coi là người tốt nhất trở thành vô dụng đối với thành phố họ bằng chính việc theo đuổi mà Ngài ca ngợi."

Tôi lắng nghe và trả lời: "Bạn có nghĩ là những người nói như thế là nói những điều giả dối không?"

A.- "Tôi không biết, nhưng tôi rất vui khi nghe ý kiến của Ngài."

S.- "Vậy, bạn nghe rằng đối với tôi, họ có vẻ như đang nói sự thật."

A.- "Làm sao nói rằng các thành phố sẽ không kết thúc được các bất hạnh của họ cho tới khi các triết gia cai trị họ có thể là đúng, khi chúng ta thừa nhận rằng các triết gia là vô dụng cho họ?"

S.- "Bạn đã hỏi một câu cần phải được trả lời bằng một truyện ngụ ngôn."

A.- "Và dĩ nhiên Ngài chưa hề dùng ngụ ngôn."

S.- "Ồ, đúng. Bạn đùa cợt tôi sau khi đưa tôi vào một lý lẽ khó chứng minh. Hãy lắng nghe truyện ngụ ngôn của tôi, và hiểu thêm rằng tôi thiết tha với các truyện ngụ ngôn như thế nào. Sự kiện là, điều gì sẽ xảy ra cho các triết gia vĩ đại nhất trong mối quan hệ của họ với các thành phố là cứng rắn; không có một điều đặc thù nào trên thế giới giống như thế nhưng người ta phải biên soạn một câu truyện ngụ ngôn từ mọi điều để bảo vệ chúng, giống như một họa sĩ vẽ một con nhân mã (một trong những tạo vật thần thoại: nửa người nửa ngựa) và các vật hỗn hợp khác như thế. Hãy tưởng tượng một con tàu hay một đoàn tàu ở vào tình trạng sau. Viên thuyền trưởng (nhân dân trong chế độ dân chủ) đứng ra là hơn tất cả mọi người trên tàu về trí óc lẫn sức lực, nhưng thực ra lại điếc và thiển cận, và ông biết nghề hàng hải không tốt hơn việc ông nhìn và nghe. Thủy thủ đoàn đang tranh cãi về việc dẫn tàu; mọi người đều nghĩ ông là hoa tiêu, mặc dù ông không biết gì về nghệ thuật, và không thể bảo cho chúng ta biết ai đã dạy ông và ông học được ở đâu. Ngoài ra, mọi người đều tuyên bố rằng điều đó không thể được dạy, và họ sẵn sàng xé ra từng mảnh bất kỳ ai nói điều ấy là có thể; tất cả bọn họ đều tụm quanh viên thuyền trưởng duy nhất, đề nghị, cầu khẩn và làm bất cứ điều gì và mọi thứ miễn sao ông chèo lái con tàu cho họ. Đôi khi nhóm này thất bại nhưng nhóm khác thành công tốt hơn; rồi nhóm này giết chết nhóm khác, hoặc loại bỏ nhóm khác, và viên thuyền trưởng tốt, trung thực mà họ cột tay cột chân bằng loại thuốc phiện, chất làm say nào đó hoặc phương tiện khác và nắm quyền chỉ huy con tàu. Họ dùng hết hàng dự trữ, ăn uống, tiệc tùng, và tạo ra một chuyến đi như bạn có thể mong đợi với những người đó. Ngoài ra, họ còn có được các sự cổ vũ: người này có giấy chứng nhận là Nhà hàng hải giỏi, người khác là Hoa tiêu bẩm sinh và Thuyền trưởng tàu buôn. Những điều này là dành cho bất kỳ ai được những cánh tay ủng hộ họ bằng mọi cách khi họ cố gắng thuyết phục hay ép buộc thuyền trưởng để cho họ cầm lái; dành cho bất kỳ ai không là những người có lá phiếu phê bình, Người vô tích sự, và một hoa tiêu không ở đâu cả - họ sẽ không lắng nghe ông ta. Họ không thể hiểu được rằng ông ta phải giành hết sự chú ý đến năm và các mùa, bầu trời, ngôi sao và gió, và mọi thứ thuộc về nghệ thuật của ông ta, nếu ông ta thực sự là bất cứ điều gì giống như người điều khiển con tàu; nhưng việc giành quyền điều khiển bánh lái, với sự tán thành của một số người này và sự phản đối của một số người khác, cũng

không phải nghệ thuật không thực hành điều này có thể được hiểu đồng thời với nghệ thuật hàng hải. Với một trạng thái các sự việc như thế trên boong tàu, liệu bạn có không tin người hoa tiêu đích thực sẽ được phong cho là nhà thiên văn, người bép xép trăng gió, người vô tích sự, bởi những người lênh đênh trên con tàu được chuẩn bị đầy đủ như thế không?"

A.- "Ông ta đã là thế."

S.- "Tôi không cho là bạn muốn chúng ta xem xét truyện ngụ ngôn từng chút một, và như thế để biết chính xác là điều gì xảy ra giữa một triết gia thật và thành phố; tôi nghĩ là bạn hiểu tôi muốn nói gì."

A.- "Tất nhiên là hiểu."

S.- "Vậy thì, nếu bất kỳ ai ngạc nhiên về việc các triết gia không được kính trọng trong một thành phố, việc trước tiên là dạy cho người ấy biết truyện ngụ ngôn này, và cố gắng thuyết phục người ấy rằng sẽ ngạc nhiên hơn nhiều nếu họ được kính trọng."

A.- "Đó là điều tôi sẽ làm."

S.- "Và nói với người ấy rằng anh ta hoàn toàn đúng khi nói rằng các triết gia giỏi nhất thì vô dụng đối với quần chúng; nhưng hãy nói với anh ta rằng đó là sai lầm của quần chúng vì đã không sử dụng các triết gia, chứ không phải lỗi của các triết gia này. Vì không phải tự nhiên mà một hoa tiêu đi cầu xin các thủy thủ cho mình được điều khiển con tàu; cũng không phải tự nhiên mà một người khôn ngoan đứng chầu chực ở cửa nhà người giàu. Không, tác giả của châm ngôn rành mạch đó đã nói dối, nhưng sự thật là người bệnh phải chầu chực nơi cửa nhà bác sĩ, cho dù anh ta nghèo hay giàu; và bất kỳ ai cần được cai trị cũng phải chờ trước cửa nhà người có khả năng cai trị người ấy, chứ không phải người cai trị phải cầu khẩn các thần dân được cai trị, nếu có bất kỳ sự giúp đỡ thực sự nào nơi người ấy. Nhưng bạn sẽ không làm lẫn trong việc so sánh các nhà cai trị hiện nay với các thủy thủ mà tôi vừa mô tả, và những người mà họ gọi là người vô tích sự và các người bép xép trăng gió với các hoa tiêu đích thực."

A.- "Hoàn toàn đúng."

LUẬT LỆ

Chỉ có biện chứng pháp mới có thể cứu vãn Quốc gia

Cuối cùng Platon quay về với việc đào tạo triết học và biện chứng pháp cho người lãnh đạo đô thị hay là chính khách - Nếu như đô thị mà được giao vào tay những biện giả, thì người ta phải chờ đợi điều tệ hại nhất có thể xảy ra. Vậy mà để phòng ngừa điều tệ hại và đặt nền tảng cho công lý của quốc gia, cũng như công lý của công dân, thì phương tiện khả thi duy nhất chính là khoa học cao cả nhất. Khoa học đó, biện chứng pháp, là kiến thức về sự tham thông của những con số, Mô thể và Ý niệm đối với vật thể, nghệ thuật tìm hiểu tại sao, nếu Nhất thể hiện hữu là phức thể, thì các phức thể cũng đồng thời là các nhất thể.

ÔNG GIÀ THÀNH ATHÈNES.- Vậy là chúng ta nên đề cập một vài hình thức giáo dục chính xác hơn là hình thức trước.

CLINIAS.- Có lẽ vậy.

ÔNG GIÀ THÀNH ATHÈNES.- Hình thức mà chúng ta vừa lướt qua, ngẫu nhiên chẳng phải là hình thức chúng ta cần đây sao?

CLINIAS.- Hoàn toàn đúng.

ÔNG GIÀ THÀNH ATHÈNES.- Chúng ta đã chẳng nói rằng, để làm một người thợ thành thạo về bất kỳ ngành nghề gì, thì không phải chỉ có khả năng khảo sát cái đa phức, mà còn đẩy đến sự hiểu biết về Nhất thể và sau khi đã thông suốt thì điều phối thống nhất tất cả những cái khác (1)?

CLINIAS.- Đúng vậy.

ÔNG GIÀ THÀNH ATHÈNES.- Vậy thì còn có, đối với bất kỳ ai và về bất kỳ chuyện gì, một phương pháp quan sát và nghiên cứu chính xác hơn, ngoài việc biết hướng tia nhìn từ sự hỗn tạp của phức thể về nhất tính của mô thể?

CLINIAS.- Có lẽ vậy.

ÔNG GIÀ THÀNH ATHÈNES.- Không phải là có lẽ, mà bằng tất cả sự thật, hỡi anh bạn thân mến, không có, đối với bất kỳ người nào, một phương pháp chính xác hơn phương pháp đó.

CLINIAS.- Tôi xin đặt lòng tin nơi tôn ông; vậy chúng ta hãy tiếp tục cuộc đàm đạo theo hướng này.

ÔNG GIÀ THÀNH ATHÈNES.- Vậy là phải bắt buộc những người giữ gìn định chế thiêng liêng của chúng ta (2) họ cũng phải thấy, một cách chính xác, cái gì là đồng nhất nơi bốn điều ưu việt này (3) và nó hiện diện như nhất tính vừa trong đức dũng cảm, trong sự tiết độ, trong đức công chính và tính thận trọng, thì theo chúng tôi, xứng đáng được gọi bằng cái tên chung duy nhất là đức hạnh. Các bạn thân mến, đó là đối tượng mà từ nay chúng ta phải siết chặt và không buông thả nữa trước khi đã định nghĩa đầy đủ bản chất của mục tiêu mà tia nhìn của chúng ta phải dán chặt vào (4), nhất tính hay toàn thể, hay đồng thời cả hai, hay bất kỳ cái gì khác. Chúng ta sẽ làm tất cả để thực hiện, bằng cách này hay cách khác, nơi đô thị chúng ta, một tri thức như thế.

PLATON, *Luật lệ*.

- 1. Định nghĩa rất đẹp cho biện chứng pháp.*
- 2. Tương ứng với Đô thành thiêng liêng nơi phức thể nằm dưới sự bao bọc của Nhất_Thiện thể.*
- 3. Ưu việt ở đây dịch từ chữ arétè, do đức hạnh đem lại.*
- 4. Tia nhìn hướng về Nhất thể và gắn vào điều Thiện.*
- 5. Chủ thuyết Platon khép lại với ý hướng đào tạo các chính khách bằng triết học và biện chứng pháp.*

Aristone

(Năm 384 - 322 tr.CN)

Và Học Viện Lycée

Sự nghiệp của Aristote đã quá quen thuộc với học giới, nhất là đối với những ai quan tâm đến triết học Tây phương. Ông sinh năm 384 tr.CN ở Stagire, bắc Hy Lạp, vùng Chalcidie, ở về phía tây của nước Macédoine. Thân phụ ông, Nicomaque, thuộc về một hệ tộc nhiều đời làm thầy thuốc. Con trai ông sẽ mang tên ông nội mình và sẽ là người được đề tặng một quyển sách danh tiếng của bố, quyển Đạo đức học cho Nicomaque. Thân mẫu ông người Chalcis ở Eubée, nơi ông lui về ẩn cư vào cuối đời.

Thân phụ ông mất lúc Aristote mới bắt đầu vào học viện Académie của Platon và sẽ dùi mài kinh sử ở đó trong hai mươi năm, lúc đầu là học trò, rồi sau là trợ giảng, rồi thành giảng sư chính thức: do đó chúng ta gặp danh xưng "chúng tôi" ông dùng trong quyển đầu của bộ Siêu hình học (Métaphysique). Năm ba mươi bảy tuổi, lúc sư phụ Platon qua đời, ông rời Académie và đến Assos, ở lại đó ba năm với bạn đồng môn cũ là Hermias.

Từ năm 342 tr.CN, Aristote đến Pella, sống trong triều đình của vua Philippe xứ Macédoine với cương vị thái phó, thầy dạy cho hoàng tử Alexandre. Ông đã ở đó cho đến năm 334 tr.CN, lúc vua Philippe băng hà.

Đến năm bốn mươi chín tuổi, Aristote quay về Athènes và thành lập học viện Lycée. Ông chỉ rời đô thị này để tháp tùng Alexandre Đại đế trong những cuộc chinh phục của nhà vua này (335-331 tr.CN). Trong lúc đó học viện Académie do Xénocrate, một bạn đồng môn cũ của ông lãnh đạo.

Vào năm 323, Aristote bị bắt buộc rời Athènes. Đó là năm tang tóc lớn vì cái chết đột ngột, khi còn rất trẻ, của người học trò lừng lẫy của ông, Alexandre Đại đế. Ông buộc phải đào vong để tị nạn ở Chalcis và mất tại đó năm 322 tr.CN vào lúc nhà hùng biện Démosthène tự vẫn.

Sự nghiệp trước tác của Aristote trải qua một số phận ngược lại với sự nghiệp của Platon. Nhà văn kỳ tài này (Cicéron gọi văn xuôi của Aristote là một dòng sông vàng) là tác giả của những Đối thoại được biên soạn trong thời gian ông ở Académie, những tác phẩm rất nổi tiếng từ thời Thượng cổ. Cicéron biết đến quyển Protreptique (tác phẩm khai tâm vào triết học) và mô phỏng theo trong quyển Hortensius của ông (tác phẩm này ngày nay cũng đã mất - tác phẩm mà thánh Ambroise khuyên thánh Augustin đọc), và Cicéron cũng trích dẫn quyển Về Triết học - Nhưng hiện nay những kiệt tác này đã mất và chỉ còn được biết đến một cách manh mún, qua những trích dẫn của người sau.

Chỉ đến thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên, vào thời chiến tranh chống lại Mithridate, mà Scylla mới có thể chiếm hữu thư viện của Apellicon de Téos, chứa những tác phẩm của Aristote và Théophraste. Khi kho sách này được chuyển về Rome, nhà ngữ pháp học Tyrannion đặt tay vào phần lớn kho sách này, cho phép Andronicus de Rhodes lập ra bảng thư mục, biên soạn những toát yếu và xuất bản toàn tập mà chúng ta biết (xem Plutarque, Cuộc đời Sylla).

Trong khi mà sự khảo chứng triết học và ngữ học đã quen với ý tưởng rằng toàn tập của Aristote biểu

lộ tính nhất quán đáng lưu ý về nguồn cảm hứng và tư tưởng W. Jaeger, vào năm 1923, đã có ý nghĩ phân phối kiểu biên niên các quyển sách của toàn tập để khảo sát cho tường tận những khó khăn trong các cách kiến giải có thể được coi là những mâu thuẫn nội tại. Theo đó, toàn bộ tác phẩm của Aristote có thể được chia thành ba thời kỳ tương ứng:

- Với hai mươi năm học tập và giảng dạy ở học viện Académie.
- Với những lần lưu trú ở Assos, Mitylène và Pella.
- Với thời kỳ ở học viện Lycée.

Thực Tính Của Bản Thể (Réalité de la Substance)

Thực tại là gì? Bản tính đích thực của vạn vật là gì? Đó là câu hỏi tiên quyết. Bất chấp các triết gia trước Socrate và của chính Platon, thì vấn đề, theo Aristote, vẫn còn nguyên vẹn.

Thật vậy, các bậc tiền bối của ông, đã toan tính đặt hữu thể (Parménide) hoặc Nhất thể (Pythagore, Platon) như là thực tại tối cao. Cái gì hiện hữu, theo nghĩa mạnh, đó là cái cốt yếu (l'essentiel) bất sinh bất biến và triết học gọi tên, theo tiếng Hy Lạp là ousia, nghĩa là yếu tính (essence) hay chân như thực tính (réalité effective) hay hiện hữu của cái tồn tại (existence de ce qui est). Hậu quả đầu tiên của cách tiếp cận thực tại như thế là loại trừ ra khỏi chính thực tính mọi cái gì thay đổi và chuyển động, nghĩa là thực tại tự nhiên và cả những gì được lãnh hội bởi giác quan và do đó, không tạo thành một cái khả niệm thuần túy.

Tầm vĩ đại của Aristote trong triết học là ở chỗ ông sẽ làm cho ý niệm thiên nhiên trở thành khả tư và tinh luyện ý niệm ousia để đem lại cho nó cái ý nghĩa bản thể, một thực tại không ngừng hiện hữu trong khi vẫn chấp nhận sinh thành và biến dịch (le devenir et le changement) và nó bao hàm nơi tự thân, một cách nội tại, những lý do hiện hữu (les raisons d'être) của sinh thành và biến dịch nơi mình.

SIÊU HÌNH HỌC

Không có cái phổ quát nào là bản thể

Nếu không có cái phổ quát nào là bản thể, như chúng ta đã nói trong những cuộc tranh luận về bản thể và về hữu thể (a), và nếu chính Hữu thể không thể là một bản thể như một sự vật đơn nhất và được xác định, bên ngoài phức tính khả giác, nhưng nếu nó chỉ là một thuộc từ đơn giản (1) thì hiển nhiên là Nhất thể cũng không thể là một bản thể, bởi vì Hữu thể và Nhất thể là những cái phổ quát nhất trong tất cả các thuộc từ. Do đó, một đằng, những giống không phải là những thực tại, cũng không là những bản thể (b) tách biệt khỏi những sự vật khả giác, và đằng khác, Nhất thể cũng không thể là một giống, cùng những lý do khiến cho Hữu thể cũng như bản thể đều không thể là những giống ...

ARISTOTE, Siêu hình học.

1. Nghĩa là thuộc từ của một chủ từ (là bản thể)

HỮU THỂ, NHẤT THỂ, CÁI PHỔ QUÁT.

Xem siêu hình học: "Dứt khoát không thể có một từ phổ quát nào là bản thể ... Bản thể là để nói về cái gì không phải là thuộc từ (prédicat) của một chủ từ, vậy mà cái phổ quát luôn luôn là thuộc từ cho một chủ từ nào đó."

Xem lại chú thích 1 vừa rồi. Những người theo Platon coi các giống là những thực tại tách biệt khỏi những cái khả giác: chúng là những giống mà những Mô thể hay Ý niệm (tách rời) là những loài.

Chỉ có bản thể cá biệt là Một

Vậy mà, nếu Nhất thể và Hữu thể gần như có cùng một ý nghĩa, điều đó rõ ràng phát sinh từ chỗ Nhất thể cũng nối liền với một trong những phạm trù nào đó và không nằm hẳn trong một phạm trù nào, chẳng hạn không ở trong bản thể, không ở trong phẩm tính nhưng nó cư xử cùng cách như Hữu thể đối với các phạm trù (1); điều đó cũng phát sinh từ chỗ người ta chẳng khẳng định gì hơn khi người ta nói một người đối với khi người ta nói con người; cũng giống như Hữu thể chẳng có ý nghĩa gì ngoài bản thể, phẩm tính hay lượng tính (a); cuối cùng, là một, có ý nghĩa là sở hữu sự tồn tại cá thể.

ARISTOTE, *Siêu hình học*.

1. Nhất thể đồng nghĩa với hữu thể.

a. Trong tương quan với các giống của Hữu thể, cái này là một thuộc từ phổ quát hơn: bởi vì thực tại chỉ thuộc về những đơn vị, cá thể và đặc thù, chúng là những Nhất thể Tự thân (des Uns en soi), cả Nhất thể và Hữu thể đều không phổ quát.

VẬT LÝ

Trong sáu quyển sách về Vật lý, Aristote phát minh ra khái niệm thiên nhiên (nature) bằng cách cho từ physis (thực tính, yếu tính) một nghĩa mới: bản thể bao hàm trong chính nó nguyên nhân của những thay đổi nơi chính mình. Ngay lúc vừa hiện hữu (sinh ra), bản thể tự nhiên không thoát khỏi ba hình thức chuyển động: tăng và giảm, cải biến (altération), dịch chuyển vị trí trong không gian.

Các thuộc tính thay đổi...

Khó khăn đầu tiên trong việc hiểu sự thay đổi diễn ra trong bản thể do ở chỗ nếu các thuộc tính thay đổi, bản thể vẫn là bản thể đó. Socrate thời trẻ và Socrate lúc già không trùng hợp nhau, không hoàn toàn đồng nhất, tuy vậy vẫn chỉ có một Socrate. Trong thí dụ sau đây, không phải kẻ không biết chữ trở thành kẻ biết chữ, nhưng là một con người (vẫn là một con người ấy) từ không biết chữ trở thành biết chữ.

Khi chúng ta nói rằng một vật này được sinh ra từ một vật khác, một hạn từ phái sinh từ một hạn từ khác, chúng ta hiểu hoặc theo nghĩa đơn giản, hoặc theo nghĩa phức tạp. Đây là điều tôi muốn nói. Người ta có thể nói: một người trở nên biết chữ, nhưng cũng có thể nói một người không biết chữ trở thành biết chữ hoặc một người không biết chữ trở thành người biết chữ - Vậy nghĩa đơn giản, là khi tôi phát biểu, một đảng, hạn từ chủ thể của việc sinh ra, như con người hay kẻ không biết chữ, và đảng

khác, kẻ mà những vật được sinh ra trở thành, như người biết chữ; nghĩa phức tạp, trái lại, là khi tôi kết hợp trong một hạn từ chủ thể của sự sinh ra và cái gì mà nó trở thành: chẳng hạn khi tôi nói con người không biết chữ trở thành một con người biết chữ. Bây giờ, trong số những vật này, người ta phát biểu, nhân nói về những cái này, không chỉ là chúng trở thành cái vật này, do sự sinh ra, mà còn nói rằng chúng đến từ cái vật kia; chẳng hạn, từ kẻ không biết chữ, thành người biết chữ. Nhưng không phải thế đối với mọi trường hợp khác; thật vậy, người ta không nói: từ con người sinh ra kẻ biết chữ, mà nói: con người trở thành biết chữ. Đàng khác, trong số những vật được sinh ra theo nghĩa chỉ định là sự sinh ra đơn giản, có vật còn lại trong khi sinh sản, vật khác không; thật vậy, con người còn lại khi nó trở nên biết chữ và nó vẫn là con người; nhưng kẻ không biết chữ và kẻ thất học không còn lại chẳng phải như là những cái đơn giản cũng chẳng phải như là hợp nhất với chủ thể của chúng. (1)

ARISTOTE, *Vật lý*.

(1) Xin ghi lại câu cuối này theo bản tiếng Pháp: "... mais le non_lettré et l'illettré ne subsistent ni comme simples ni comme unis à leur sujet". - Bản tiếng Pháp chỉ dịch mà không chú thích. Chúng tôi cũng không nắm rõ ý nghĩa câu này nên không dám mạo muội giải thích, chỉ xin ghi lại nguyên văn tiếng Pháp để bạn đọc tham khảo.

... Chủ thể vẫn còn đó

Điều ấy đã xác định, người ta có thể nắm bắt trong tất cả những trường hợp sinh ra, chỉ cần nhìn vào đó một tí, sự cần thiết, đã được chỉ rõ, của một chủ thể nào đó, cái trở thành, và nếu nó là một về số lượng, thì về mô thể chắc chắn nó không phải là một (mô thể nghĩa là khái niệm - forme c'est à dire notion): vì yếu tính của người không đồng nhất với yếu tính của kẻ không biết chữ (a).

Và cái này còn lại, cái kia không còn lại: cái gì không phải là đối thể, còn lại (con người còn lại), nhưng kẻ biết chữ và kẻ không biết chữ không còn lại, mà hợp thể của cả hai (b) cũng không còn lại, như con người không biết chữ... "Được sinh ra" được hiểu theo nhiều nghĩa: bên cạnh cái được sinh ra một cách tuyệt đối, có cái gì trở thành bằng sự sinh ra của vật này, sự sinh ra tuyệt đối chỉ thuộc vào những bản thể không thôi (c); đối với tất cả những gì còn lại, sự cần thiết của một chủ thể, cái gì được sinh ra, thật hiển nhiên; và thật thế, lượng tính, phẩm tính, sự tương quan, thời gian, nơi chốn được sinh ra, đối với một chủ thể nào đó, bởi chỉ có bản thể không được nói từ bất kỳ vật gì khác như là chủ thể và tất cả những cái còn lại được nói từ bản thể (car seule la substance ne se dit d'aucune autre chose comme sujet et tout le reste se dit de la substance).

ARISTOTE, *Vật lý*.

1. Chủ thể, con người, vẫn là một và đồng nhất; các thuộc tính (nghĩa là mô thể hay khái niệm hay định nghĩa) không còn đồng nhất nữa.

2. Ở đây, dưới hình thức "hợp thể tạo thành bởi hai" đưa vào ý tưởng rằng bản thể được tạo thành bởi một cơ_hữu thể thường trực (un substrat permanent) chủ thể của những thuộc tính mâu thuẫn kế tiếp nhau.

3. Chỉ có sự hình thành và sự hoại diệt đánh dấu một thay đổi tuyệt đối: theo bản thể

(không chấp nhận đối thể) sự thay đổi được thực hiện một cách triệt để từ hữu thể đến vô thể (hoại diệt) và ngược lại (sinh thành).

Tính Nhân Quả Của Bản Thể

(La causalité substantielle)

SIÊU HÌNH HỌC

Bốn nguyên nhân

Trong một trang nổi tiếng chung cho quyển Vật lý và quyển Siêu hình, Aristote tiến hành một cuộc phân tích nhân quả của bản thể, phân biệt bốn trật nguyên nhân.

Nguyên nhân đầu tiên là chất thể (la matière) và những giống (genres) của nó. Tuy nhiên chất thể không thể tồn tại độc lập với mô thể (la forme) là nguyên nhân thứ hai. Nguyên nhân tác thành hay chủ động (cause efficiente ou motrice) là nguyên nhân thứ ba và nguyên nhân mục đích (cause finale) là nguyên nhân thứ tư.

Ta sẽ ghi nhận tầm quan trọng phương pháp luận của thí dụ về nghệ thuật: sáng tác nghệ thuật hay kỹ thuật cho ta lợi thế là, khi bàn về những bản thể nhân tạo, tách biệt trong bản thể bốn phần: vật liệu, hình thức, nghệ sĩ và dự án, những thứ được hợp nhất chặt chẽ trong việc tạo thành những bản thể thiên nhiên. Hẳn là nghệ thuật bắt chước thiên nhiên, nhưng chính bằng phép loại suy (par analogie) với nghệ thuật mà ta hiểu được quá trình sinh thành của thiên nhiên.

Người ta gọi nguyên nhân, theo nghĩa đầu tiên, vật chất nội tại (1) mà từ đó một vật được làm ra; đồng là nguyên nhân của pho tượng, bạc là nguyên nhân của chiếc cốc. - Trong một nghĩa khác, nguyên nhân là hình thức/ mô thể và là dạng thức/ nguyên hình (le paradigme), nghĩa là định nghĩa của niệm tính (la définition de la quiddité) (2); và những giống của nó; nguyên nhân cũng là những thành phần của định nghĩa. - Nguyên nhân còn là nguyên lý đầu tiên của biến đổi hay ngừng nghỉ (3): tác giả của một quyết định là nguyên nhân của hành động, và ông bố là nguyên nhân của đứa con, và nói chung, tác nhân là nguyên nhân của cái gì được làm ra, và cái gì khiến cho thay đổi là nguyên nhân của cái gì chịu sự thay đổi. - Nguyên nhân cũng là mục đích, nghĩa là nguyên nhân mục đích. Chẳng hạn, sức khỏe là nguyên nhân của cuộc đi dạo. Thực vậy, tại sao người ta đi dạo? Chúng ta trả lời: để được khỏe mạnh (4) và, khi nói như thế, chúng ta nghĩ đã nêu ra nguyên nhân. Cũng như thế đối với tất cả những gì, được chuyển động bởi cái khác, là trung gian (5) giữa động cơ và mục đích: chính như thế mà việc làm ốm sự tẩy xổ, những phương thang, những dụng cụ là nguyên nhân của sức khỏe, bởi vì tất cả những phương tiện này được dùng để nhắm đến một mục đích; những nguyên nhân này chỉ khác nhau ở chỗ có cái là công cụ, cái khác là hành động.

ARISTOTE, *Siêu hình học*.

1. Nằm trong bản thể với tư cách nguyên lý đầu tiên, tạo thành.

2. *Niệm tính (quiddité) là yếu tính phải được thực hiện.*
3. *Tính nhân quả tác thành (causalité efficiente).*
4. *Nguyên nhân, mục đích là sự biểu lộ của điều thiện được thiên nhiên hướng về hay được tác nhân khao khát, ngưỡng vọng.*
5. *Loạt những trung gian được sắp xếp như những giống của chất thể và những giống của mô thể.*

SIÊU HÌNH HỌC

Mười bốn quyển của bộ Siêu hình học (Métaphysique) thuộc về một sưu tập không hoàn toàn thuộc về trách nhiệm của Aristote: không phải tất cả mười bốn quyển đều đích thực là tác phẩm của Aristote và ông cũng không phải là người lập ra trật tự thư mục.

Chính Andronicus de Rhodes, trong khi xuất bản bộ sách này ở Rome vào thế kỷ thứ nhất tr.CN, đã đặt chúng sau (méta) những quyển sách Vật lý. Từ đó có tựa Métaphysique, áp dụng cho những tác phẩm mà Aristote gọi là Triết học đệ nhất, để phân biệt chúng với Vật lý hay Triết học đệ nhị.

Siêu hình học quan tâm tới chất thể cũng như mô thể. Chúng tôi trích dẫn những phân tích nêu bật tầm quan trọng của tính nhân quả mô thể (la causalité formelle) và cuối cùng của mô thể như nguyên lý hợp nhất của hợp thể bản thể (composé substantiel).

Mô thể có phải là bản thể?

a) Bản thể là một nguyên nhân, tách biệt với những cái khả giác.

Chúng ta phải thiết lập bản tính của bản thể, nói cách khác, xác định nó là loại sự vật gì, bằng cách dựa vào một nguyên lý khác (1); vì có lẽ, bằng cách này, chúng ta sẽ đi đến chỗ mang lại vài tia sáng về bản thể này, nó hiện hữu tách biệt với những bản thể khả giác. Bản thể là một nguyên lý và một nguyên nhân: đó phải là điểm khởi hành của chúng ta.

b) Câu hỏi "Tại sao?" Không chấp nhận câu trả lời trùng phức (réponse tautologique).

Đặt câu hỏi tại sao, luôn luôn là hỏi tại sao một thuộc tính lại thuộc về một chủ thể. Thật vậy, tìm hiểu tại sao con người nhạc sĩ là người nhạc sĩ, hay là tìm hiểu, như chúng ta vừa nói điều đó, tại sao con người đó là nhạc sĩ, hay là tìm hiểu cái gì khác hơn là thể (2).

c) Một câu trả lời chung chung là chưa đủ.

Vậy mà tìm hiểu tại sao một vật nào là chính nó, là chẳng tìm hiểu chút gì cả. (Thật vậy, sự hiện hữu của vật đó phải đã được biết (3), chẳng hạn sự kiện là Mặt trăng đang bị nguyệt thực, nhưng sự kiện một hữu thể là chính nó, là lý do duy nhất và nguyên nhân duy nhất để nêu ra, đáp lại mọi câu hỏi kiểu như: tại sao con người là con người, hay nhạc sĩ là nhạc sĩ. Dĩ nhiên, trừ phi là người ta lại không thích hơn kiểu trả lời: bởi vì mỗi hữu thể là bất khả phân so với chính nó, điều này chẳng là gì khác

hơn là khẳng định nhất tính của nó; duy có điều là, trong sự giản ước đó, một câu trả lời chung chung được áp dụng cho bất kỳ cái gì) (4).

ARISTOTE, Siêu hình học.

d) Nguyên nhân được tìm kiếm, hoặc là tác thành, hoặc là mục đích.

... Vậy mà nguyên nhân, chính là một niệm tính (5) trên quan điểm lô-gích, và niệm tính, trong một vài trường hợp, là nguyên nhân mục đích (6); trong những trường hợp khác, niệm tính là động cơ đầu tiên (7), vì nó cũng là một nguyên nhân. Nhưng trong khi mà nguyên nhân tác thành chỉ được tìm kiếm nếu vấn đề là sự sinh thành hay hoại diệt, thì nguyên nhân kia được tìm kiếm khi vấn đề là chính Hữu thể.

e) Đối tượng được bàn đến không đơn giản mà đa phức

Nơi nào mà đối tượng nghiên cứu vượt thoát dễ dàng nhất, đó là khi một hạn từ không được ghi về như là thuộc từ, vị ngữ cho một hạn từ khác, chẳng hạn, khi chúng ta tìm hiểu con người là gì (8): đó là bởi vì chúng ta đang đối diện một biểu thức đơn giản và chúng ta không xác định vì lý do nào mà một số thành phần lại kết hợp thành một toàn thể nào đó. Như thế thì người ta phải phát biểu rõ ràng câu hỏi (9) trước khi bắt đầu cuộc tìm kiếm, nếu không thế thì chẳng khác nào vừa tìm kiếm một vật gì đó, đồng thời lại chẳng tìm kiếm cái gì cả.

ARISTOTE, Siêu hình học.

f) Hợp thể (le composé) không giản quy vào những thành phần kết hợp: vần và chữ.

... Cái gì được kết hợp từ một vật gì đó theo một cách nào đó khiến cho toàn thể là một, thì tương tự như, không phải một sự đứng bên nhau đơn thuần, mà giống như một vần (syllabe). Vậy mà vần không phải chỉ là những ký tự kết hợp nên nó: BA không đồng nhất với B và A, cũng như da thịt không đồng nhất với lửa và đất, bởi vì sau khi các thành tố tan rã, thì những toàn thể, chẳng hạn ở đây là da thịt hay vần, không tồn tại nữa, trong khi mà các ký tự vẫn tiếp tục tồn tại, cũng như Lửa và Đất - Vậy thì vần là cái gì không chỉ là những ký tự, nguyên âm và phụ âm, nó còn là cái gì khác; và da thịt không chỉ là Lửa và Đất, hay cái nóng và cái lạnh, mà còn là cái gì khác nữa.

ARISTOTE, Siêu hình học.

g) Bản thể là nguyên nhân mô thể trong mức độ nó hợp nhất những thành phần tạo nên bản thể.

... Người ta có thể nghĩ rằng có một nguyên lý hợp nhất nó, trong lúc không phải là một thành tố, ít ra cũng là nguyên nhân khiến cho cái này là da thịt và cái kia là một vần, và cũng thế đối với tất cả mọi hợp thể khác. Vậy mà, nguyên lý hợp nhất này, đó là bản thể mô thể (la substance formelle) của mỗi vật, vì đó là nguyên nhân tối sơ của hữu thể (a). Và bởi vì có một số vật không phải là những bản thể, mà vì tất cả những bản thể đều được cấu tạo theo bản tính và bởi một tiến trình sinh thành tự nhiên, hình như khá rõ ràng bản thể của những cái này là thứ bản tính, nó không phải là một thành tố vật chất, nhưng là một nguyên lý chất thể, thành tố là cái trong đó sự vật được phân chia và hiện diện nơi nó như là chất thể: chẳng hạn, đối với vần, những ký tự A và B.

1. Lần này bằng cách xem xét thực tại mô thể.
2. Nói: "tại sao con người nhạc sĩ là một người nhạc sĩ?" là chưa đủ. Vấn đề không phân biệt giữa chủ thể và thuộc tính, để tự hỏi tại sao cái này thuộc vào cái kia, sẽ không có ý nghĩa gì.
3. Việc thừa nhận hữu thể (hay tồn tại) phải đi trước câu hỏi tại sao. Vấn đề không phải là "Tại sao vật này tồn tại?" mà tại sao vật này lại là như thế?
4. Điều đó chẳng khác gì nói một vật là chính nó, nghĩa là một vật.
5. Xem phần: "Từ vựng của Aristote", cuối chương này.
6. Cái tại sao hướng về nguyên nhân mục đích khi nói về hữu thể, và về nguyên nhân tác thành khi nói về sinh thành.
7. Động cơ đệ nhất là cái gì gắn sát ngay vật được chuyển động, ngược lại với đệ nhất động cơ nằm ở đầu mút phía kia của dây chuyền.
8. Một trường hợp khó xử là khi câu hỏi hướng về một hạn từ duy nhất, chẳng hạn người.
9. Nghĩa là xem xét rằng đối vật, dưới vẻ bề ngoài đơn giản, thực ra lại là đa phức. Đó là điều Aristote chỉ ra bằng biểu thức: nêu rõ vấn đề.

ØNGUYÊN NHÂN, MÔ THỂ, CHẤT THỂ, BẢN THỂ

Nguyên nhân sự kết hợp bản thể (la composition substantielle) là lý do hiện hữu của bản thể - Đó là cái cần phải được phát biểu để đáp lại câu hỏi "tại sao cái này (trong tư cách là chủ thể) lại có phẩm tính đó hay mô thể đó (nghĩa là thuộc tính đó)?" Và nguyên lý mô thể này chẳng phải cái gì khác hơn là chính bản thể. Đặt câu hỏi tại sao? Như vậy là đi tìm bản thể này.

Phạm Trù Bản Thể (La catégorie de substance)

Aristote dành cho phạm trù bản thể sự quan tâm đặc biệt (Những phạm trù). Bản thể (ousia), trong tư cách là phạm trù (catégorie từ động từ catégoréin: diễn tả, có ý nghĩa, theo cách chủ động; được khẳng định, theo cách thụ động), là một thuộc tính trung gian giữa các thuộc tính nói chung và chất thể. Bản thể trước tiên là cái gì được nói đến hay được khẳng định về cái này hay về chính sự vật, chính theo nghĩa này mà Aristote nói đến Bản thể đệ nhất, nó là đệ nhất trong tương quan với chúng ta. Tiếp theo bản thể áp dụng cho những bản thể đệ nhị, nghĩa là cho mô thể và những giống của nó, đó là loại, giống liền ngay với loại, rồi những giống bao bọc chính giống này. Những hình thức và những giống diễn tả những yếu tính (ousia), nghĩa là thực tại bản thể (réalité substantielle). Con người này, Socrate hay Coriscos, ví dụ thế, là một bản thể, chỉ theo định nghĩa đó nếu Socrate là người (loại có lý trí của giống động vật, được bao bọc trong giống phổ quát hơn là sinh vật): đó là yếu tính bản thể của nó (son

essence substantielle); ngược lại đầu ông ta là người Hy Lạp, da trắng hay triết gia, những điều đó chỉ tác động đến cá nhân Socrate, và chẳng hề liên quan đến con người hay động vật (nếu không phải là do tính đồng âm - par homonymie - mà thôi), và chỉ nên coi là tùy thể (accident).

CÁC PHẠM TRÙ

Tác phẩm ngắn này, mà người ta không thể khẳng định có đúng là của Aristote hay không, đã được đặt vào đầu quyển Organon (có nghĩa là Công cụ), từ để chỉ việc nghiên cứu sơ khởi trước mọi công trình khảo sát khoa học. Các phạm trù là những lớp thuộc tính mà người ta có thể khẳng định về một chủ thể; tất cả có mười phạm trù: bản thể, lượng tính, phẩm tính, tương quan, nơi chốn, thời gian, vị trí, sở hữu, hành động và thụ động.

Bản thể đệ nhất chấp nhận hai loại thuộc tính: những bản thể đệ nhị và tùy thể

Aristote phân biệt, ở khởi điểm của việc phân tích, hai loại bản thể: đệ nhất và đệ nhị. Nếu thuộc từ/ vị ngữ chỉ ở trong chủ ngữ (chỉ liên quan đến cá nhân, mà không đồng thời phải bị gán vào những bản thể đệ nhị), thì như vậy nó đúng là có tính tùy thể/ ngẫu nhiên (accidentel). Ngược lại, những thuộc từ được gọi là của một chủ từ thì có tính cốt yếu (essentiels) và diễn tả toàn bộ những bản thể đệ nhị.

Bản thể, theo nghĩa cơ bản nhất, đầu tiên và chính yếu của từ này, là cái gì không được khẳng định từ một chủ thể, cũng chẳng ở trong một chủ thể (1): chẳng hạn, con người cá thể hay con ngựa cá thể (2). Nhưng người ta gọi những bản thể đệ nhị những loại trong đó những bản thể hiểu theo nghĩa đầu được chứa đựng và với các loại phải thêm vào giống của các loại này (3): chẳng hạn, con người cá thể được xếp vào trong một loại, đó là con người, và giống của loại này là động vật. Vậy là người ta chỉ định bằng cái tên đệ nhị những bản thể sau, đó là con người và con vật. Rõ ràng, theo những gì chúng ta đã nói, thuộc từ phải được khẳng định từ chủ từ, đối với tên gọi cũng như đối với định nghĩa (a). Chẳng hạn, con người được khẳng định từ một chủ thể, là con người cá thể: một đàn, tên gọi con người được gán cho nó bởi vì người ta gán tên gọi con người cho cá nhân; đàn khác, định nghĩa về con người cũng được gán cho con người cá thể vì con người cá thể vừa là người vừa là động vật (4). Hậu quả là tên gọi và khái niệm sẽ cùng được gán cho chủ từ. - Còn đối với các hữu thể nằm trong một chủ từ (5), phần lớn thời gian thì tên gọi và định nghĩa của chúng đều không được gán cho chủ từ. Tuy nhiên trong vài trường hợp, không có gì ngăn cản rằng tên gọi đôi khi lại không được gán cho chủ từ, nhưng đối với định nghĩa, điều đó là bất khả: chẳng hạn, màu trắng gắn liền với một chủ thể, đó là thân xác, được gán cho chủ thể này (vì một thân xác được gọi là trắng), nhưng định nghĩa về màu trắng sẽ không bao giờ có thể được gán vào một thân xác (b).

ARISTOTE, *Các phạm trù*.

1. "Được khẳng định từ một chủ thể" diễn tả những thuộc tính cốt yếu; "trong một chủ thể" (và thích hợp cho cá thể mà thôi) diễn tả những tùy thể.

2. Như vậy bản thể trước tiên là cái này đặc thù - chỉ có cá thể thực sự hiện hữu. Đó là ý nghĩa mà người ta phải dành cho bản thể đệ nhất.

3. Những loại và những giống vì nội tại vào cái này, nên do đó là những bản thể, gọi là *đệ nhị*.

4. Điều này diễn tả tính nội tại của loạt nguyên nhân mô thể?

5. Các tùy thể.

Ø CÁ THỂ, BẢN THỂ ĐỆ NHẤT, CÁC BẢN THỂ ĐỆ NHỊ, CÁC TÙY THỂ.

a. Không chỉ đối với tên gọi mà còn đối với khái niệm nó định nghĩa bản thể bằng cách diễn tả giống (con vật) và sự khác biệt (có lý trí), chúng định nghĩa cá thể được gọi là người.

b. Các tùy thể đi vào trong những loài và những giống: màu trắng là một loài của giống màu sắc. Nhưng màu sắc, ở đây là màu trắng, không thuộc về cá nhân Socrate, mà yếu tính là con người, còn những thuộc tính khác chỉ là tùy thể.

Thiên Nhiên Và Chuyển Động

VẬT LÝ.

Vật lý nghiên cứu bản thể thiên nhiên (la substance naturelle). Nếu Aristote biết ý nghĩa của thiên nhiên theo cách tổng quát (Thiên Nhiên viết hoa), trong đó thiên nhiên thường được hiểu là linh hồn và nguyên lý của sự sống trong thế giới (theo kiểu Hamelin đề xuất cách hiểu công thức: "Thượng đế và Thiên nhiên không hề hoài công làm điều gì vô ích."), công cuộc khảo sát Vật Lý bắt đầu bằng cách xem xét điều gì khiến cho bản thể thiên nhiên có thể được suy tư như là thiên nhiên. Nó bao hàm nơi tự thân một bản tính vốn là nguyên lý và nguyên nhân của sự chuyển động hay sự ngưng nghỉ của chính mình (sự ngưng nghỉ được hiểu như huỷ thể của chuyển động).

Thiên nhiên là nguyên nhân

Trong số các hữu thể, có cái bởi thiên nhiên, cái khác bởi những nguyên nhân khác (1); bởi thiên nhiên, là các động vật và những phần của chúng, những cây cối và những cơ thể đơn giản, như đất, lửa, nước, khí; về những vật này và những thứ cùng loại, người ta nói chúng là bởi thiên nhiên. Vậy mà, tất cả những vật mà chúng ta vừa nói rõ ràng khác với những vật không hiện hữu bởi thiên nhiên; thật vậy, mỗi hữu thể thiên nhiên, có nơi tự thân một nguyên lý chuyển động và cố định, có cái là về nơi chốn, cái khác là về sự biến đổi. Trái lại một cái giường, một cái áo khoác và mọi thứ khác cùng loại này, trong mức độ mà chúng là một sản phẩm nghệ thuật, không có khuynh hướng tự nhiên nào về sự thay đổi, nhưng chỉ với tư cách chúng là bằng đá hay bằng gỗ hay bằng một hợp chất nào đó, và dưới tương quan này - tương quan tùy thể; vì thiên nhiên là một nguyên lý và một nguyên nhân của chuyển động và ngưng nghỉ đối với vật nơi đó nó thường trụ ngay tức khắc, bởi yếu tính chứ không phải bởi tùy thể (2)

...

ARISTOTE, *Vật lý*

1. Hoặc là nghệ thuật, hoặc là ngẫu nhiên và may rủi.

2. Một định nghĩa nổi tiếng về thiên nhiên. Phải hiểu là: chuyển động hay ngừng nghỉ; cũng nên lưu ý tính nội tại (l'immanence) của thiên nhiên đối với bản thể; cuối cùng là sự phân biệt giữa yếu tính và tuy thể được trình bày chi tiết hơn ở phần tiếp theo.

Tiềm Thể, Hiện Thể Và Chuyển Động

(Puissance, acte et mouvement)

Sức mạnh quy về hiện thể, được biết do loại suy, trong tương quan với tiềm thể. Hiện thể so với tiềm thể cũng giống như sự kiện xây dựng thực tế một lâu đài nào đó so với khả năng xây dựng nằm trong nghệ thuật của kiến trúc sư.

Nhưng ta phải phân biệt hiện thể với hành động. Bởi vì nếu phân tích hành động, người ta nhận thấy có hai loại, quá độ (transitive) và nội tại (immanente), tương ứng với poïesis và praxis. Trong khi poïesis nhắm đến một cứu cánh bên ngoài nó, thì praxis luôn luôn hoàn tất và hoàn hảo, bởi nó có cứu cánh nơi chính mình - Như vậy người ta có thể nói rằng chỉ có praxis, vì hoàn hảo, nên là hiện thể, còn hành vi dang dở của poïesis, là chuyển động.

SIÊU HÌNH HỌC

Tiềm thể không phải chỉ chủ động

Trong quyển 8 của bộ Siêu hình học, Aristote nghiên cứu ý niệm tiềm thể, năm chương đầu được dành cho việc khảo chứng ý nghĩa đầu tiên của tiềm thể, nó là khả năng hay sức mạnh tạo ra một chuyển động. Trong ý nghĩa này Aristote nói đến tiềm thể chủ động (puissance active). Trong chương 6 mà chúng tôi giới thiệu ở đây, tác giả sẽ nghiên cứu tiềm thể trong tương quan với hiện thể và dần dần khám phá ý nghĩa của tiềm thể thụ động (puissance passive), để gián tiếp làm xuất hiện khái niệm hiện thể.

Chúng ta vừa khảo sát tiềm thể gọi là theo chuyển động (1). Hãy nói về hiện thể, hãy định nghĩa hiện thể là gì và nó là loại sự vật gì. Sự phân tích này sẽ cho phép chúng ta vừa cùng lúc chứng tỏ rõ ràng rằng có tiềm lực (puissant) không chỉ có nghĩa là cái gì có đặc tính tự nhiên làm chuyển động một vật khác (2) hoặc được chuyển động bởi một vật khác (3), dầu là chuyển động hiểu theo nghĩa tổng quát, hay là chuyển động đặc thù nào đấy, mà nó còn biểu thị một ý nghĩa khác.

ARISTOTE, *Siêu hình học*

1. Tiềm thể chủ động.

2. Định nghĩa của tiềm thể chủ động.

3. Tiềm thể thụ động.

Hiện thể và chuyển động

Mọi chuyển động là sự thực hiện của một tiềm thể hay bước chuyển từ tiềm thể sang hiện thể. Cũng thế bản thể tự nhiên và sinh động tự thân vận động khi nó trở thành cái gì mà nó phải trở thành. Và động tác khiến cho tiềm thể chuyển sang hiện thể, chẳng phải cái gì khác hơn là chính chuyển động.

Vậy là hiện thể có hai nghĩa: mô thể được thực hiện và chuyển động để thực hiện mô thể.

Như vậy hiện thể là sự kiện đối với một vật hiện hữu trong thực tế chứ không phải theo cách mà chúng ta gọi là hiện hữu trong tiềm thể khi chúng ta nói, ví dụ như Hermès đang hiện diện tiềm tàng trong khối gỗ, hay là nửa đường thẳng nằm trong đường thẳng bởi vì nó có thể được rút ra từ đó (1); hay là khi chúng ta gọi nhà bác học trong tiềm thể kẻ nào đầu không đang tư biện, nhưng nếu có khả năng tư biện (a): thế thì, cách hiện hữu kia là hiện hữu trong hiện thể - Khái niệm hiện thể mà chúng tôi đề xuất có thể được soi sáng bằng phương pháp quy nạp (2) nhờ vào những ví dụ đặc thù, mà người ta không phải tìm cách định nghĩa mọi thứ, mà bằng lòng với việc nhận ra những nét tương tự: lúc đó, hiện thể sẽ giống như người đang xây dựng so với người có khả năng xây dựng, người đang tỉnh thức với kẻ đang say ngủ, người đang nhìn so với người tuy có thị lực đầy đủ, nhưng lại đang nhắm mắt, bức tượng nàng Vệ nữ kiêu diễm so với khối đá hoa cương và hình ảnh của nàng trong tâm trí của nhà điêu khắc trước khi ông ta thực hiện những nhát đục đầu tiên v.v... (b). Chúng ta hãy gọi tên hiện thể, về thứ nhất của những mối tương quan đa biệt này, và về kia là tiềm thể. Nhưng tất cả mọi vật không phải ở trạng thái hiện thể theo cùng cách như nhau, mà chỉ bởi loại suy, giống như khi chúng ta nói: cũng như vật nào đó ở trong vật nào đó, hay tương đối với vật đó, một vật khác nào đó là ở trong một vật khác, hay tương đối với vật khác đó. Thực tế là, hiện thể được lãnh hội khi thì như chuyển động tương đối với tiềm thể, khi thì như bản thể tương đối với chất thể nào đó.

ARISTOTE, *Siêu hình học*.

- 1. Tiềm thể thụ động.*
- 2. Bằng cách quan sát những gì diễn ra trong thực tế.*
- 3. Hiện thể vừa là chuyển động vừa là mô thể.*

Ø TIỀM THỂ VÀ HIỆN THỂ

a. Tiềm thể chủ động. Nhà bác học hiện giờ không đang làm khoa học (vì ông đang ngủ hay đang làm việc gì khác) vẫn không vì thế mà không là một nhà bác học mà sự đào tạo, bản tính thủ đắc, tập quán, là tiềm năng làm khoa học.

b. Sự liệt kê những tương quan loại suy tương tự mà lý trí được xây dựng nên. Tất cả những tương quan này cho phép hiểu biết bằng loại suy (par analogie) hiện thể đối với tiềm thể theo cùng một tương quan.

VẬT LÝ

Kiểu mẫu của hiện thể một và chung (Le modèle de l'acte un et commun)

Người ta không hiểu được rằng hai chuyển động đồng thời lại có thể tái hợp nhất hay đưa vào tương quan hai bản thể hay hai hữu thể phân biệt, tác nhân và thụ nhân (agent et patient), nếu người ta không nghĩ rằng cùng một hiện thể (đồng thời là cùng một mô thể và cùng một chuyển động) lại không thuộc về cả hai cùng lúc. Đó là điều khiến cho Aristote quan niệm ra một hiện thể vừa là một vừa là chung cho cả tác nhân và thụ nhân.

Kiểu mẫu này được tạo nên, trong quyển Vật lý, theo thí dụ người học trò đang học tập và người thầy đang giảng dạy. Khoa học là hiện thể một và chung đối với người đốt nát (đang học tập trong tiềm thể) và đối với người thầy dạy (đang hiện thể hoá kiến thức bằng cách giảng dạy).

Thầy Và Trò

Người ta sẽ nói chỉ có một hiện thể tương đồng và duy nhất cho cả tác nhân và thụ nhân chẳng? Nhưng sự thật là trái lẽ khi chủ trương rằng hai vật khác nhau về loại lại có thể có cùng một hiện thể duy nhất (1). Ngoài ra, nếu người ta lẫn lộn và nếu người ta đánh đồng việc dạy với việc học, hành động và thụ động, thì như vậy, dạy và học sẽ phải là một hay sao...

Nhưng (2) phải chăng người ta không thể nói rằng không hẳn là phi lý khi cho rằng hiện thể của một vật lại có thể nằm trong một vật khác? Thật vậy, việc giảng dạy, là hiện thể của người có khả năng giảng dạy; nhưng hẳn thế này, ở nơi một hữu thể nào đó, không hoàn toàn tách biệt riêng rẽ hẳn; có hiện thể của hữu thể này trong hữu thể khác nào đó - Người ta lại chẳng có thể nói rằng không có gì ngăn cản cùng một hiện thể lại thuộc về cả hai vật, không phải vì hiện thể này là đồng nhất theo yếu tính (essentiellement identique) (3), nhưng bởi vì nó sẽ là đối với những vật này trong tương quan của cái gì ở tiềm thể đối với cái gì ở hiện thể?

Lại nữa đó cũng không phải là một hậu quả tất yếu rằng kẻ nào đang giảng dạy thì đồng thời cũng đang học hỏi; và ngay cả khi giả thiết rằng hành động và thụ động hoà lẫn nhau, tuy vậy cũng không giống như những vật, mà định nghĩa cốt yếu thì hoàn toàn tương đồng, hoà lẫn nhau, thí dụ như quần áo và y phục, mà chỉ là như con đường từ Thèbes đến Athènes và con đường từ Athènes đến Thèbes (a) là một, như tôi vừa nói trên đây. Nhưng ngay cả khi chấp nhận rằng việc giảng dạy cho người khác cũng giống như việc học hành của bản thân, điều đó cũng vẫn không có nghĩa là học tập lẫn lộn với giảng dạy, cũng như khoảng cách vẫn luôn là một và giống nhau giữa hai điểm cách nhau, song người ta không thể nói rằng đi từ chỗ này đến chỗ kia và từ chỗ kia đến chỗ này cũng là một việc như nhau.

Để tóm tắt trong vài lời, chúng ta nói rằng, chính xác ra, thì cả việc giảng dạy và việc học, hành động và thụ động đều không phải là cùng một việc; cái tương đồng duy nhất ở đây, là chuyển động, mà những đặc tính sai thù này quy về (b); bởi vì hiện thể của vật nào đó tác động lên vật nào đó, với hiện thể của vật nào đó chịu tác động của vật nào đó, đây là những ý tưởng, về phương diện thuần lý, khác biệt nhau.

ARISTOTE, *Vật lý*.

1. *Mâu thuẫn biểu kiến (contradiction apparente)*

2. *Giải pháp cho vướng mắc trong khái niệm.*

3. *Một không có nghĩa là tương đồng hay cũng là cái ấy.*

a. Đường đi không phải là một với lối về, nhưng vấn đề là một con đường mà lại không phải cũng là con đường ấy. Đối chiếu với Héraclite:

"Con đường đi lên và đi xuống

Một và cũng thế."

b. Hiện thể và khoa học là chuyển động một. Tuy nhiên đứng trên quan điểm của logos (lý tính, ý niệm, khái niệm) cái gì là một theo số đếm, có thể là hai theo lý lẽ (cũng giống như động cơ có thể là gây chuyển động và được chuyển động và bản thể là mô thể và chất thể).

Linh Hồn

KHẢO VỀ LINH HỒN

Nếu mọi bản thể là một hợp thể, có thể phân tích thành chất thể và mô thể, mô thể của hữu thể tự nhiên, hay sinh thể, không chỉ là cái đem lại cho nó cấu hình (configuration) đó còn là nguyên lý của mọi chuyển động (thay đổi nơi chốn, tăng trưởng và phát triển), nói cách khác là linh hồn của nó. Bản tính của sinh thể là linh hồn của nó.

Ba quyền sách của Aristote tập hợp dưới tựa đề này cố gắng nghĩ về linh hồn như là mô thể, hoàn tất và toàn hảo, làm cho hữu thể sống chuyển động. Linh hồn hay là "chung tố đầu tiên của một cơ thể có tổ chức, mang trong mình tiềm năng của sự sống", đối với sinh thể cũng giống như thiên nhiên đối với hợp thể tự nhiên. Nơi con người, linh hồn không chỉ có cảm xúc và vận động, mà nó đồng thời còn là trí tuệ.

Linh hồn và mô thể

Bây giờ chúng ta hãy bắt đầu lại từ đầu, cố gắng xác định xem linh hồn là gì, và định nghĩa nào về nó là toàn diện nhất. Chúng ta mô tả một loạt các vật hiện tại như thực thể; chúng ta chia nhỏ nó thành ba phần: (1) chất thể tự nó không là một vật riêng biệt; (2) mô thể hay hình thức do nó mà tính chất cá nhân được trực tiếp gắn vào, và (3) phối hợp của cả hai. Chất thể là tiềm năng, trong khi mô thể là sự thực hiện hay thực tại, từ ngữ thực tại được sử dụng trong hai ý nghĩa, được minh họa bởi sự sở hữu tri thức và sự thực hiện nó. Thân xác dường như là thực thể ưu việt, đặc biệt là những cái thuộc về nguồn gốc thiên nhiên; vì chúng là nguyên lý của những cái khác (1), nhưng trong số các thân xác tự nhiên, một số có sự sống và một số không có (2), bởi sự sống chúng ta có ý nói đến khả năng tự nuôi dưỡng, phát triển, và suy tàn. Mọi thân xác tự nhiên sở hữu sự sống phải là bản thể (substance) và bản thể theo nghĩa phức thể. Nhưng vì nó là một thân xác có phẩm tính nào đấy, tức có sự sống, nên nó không thể là

đồng nhất với linh hồn, vì thân xác không là điều được khẳng định của chủ thể, nhưng đúng hơn tự nó được xem là chủ thể, nghĩa là, như vật chất (3). Như vậy, linh hồn phải là bản thể trong ý nghĩa là mô thể của một thân xác tự nhiên, một thân xác có sự sống trong tiềm thể (4). Và bản thể trong ý nghĩa này là chung tố (entéléchie). Vậy, linh hồn là chung tố của một thân xác loại này.

ARISTOTE, *Khảo về linh hồn*.

- 1. Mọi bản thể nhân tạo mượn chất thể của nó từ một thân xác tự nhiên (cái giường được làm từ gỗ) và mô thể của nó do một hữu thể tự nhiên (người thợ mộc) tạo ra cho nó.*
- 2. Các loại khoáng vật không phải là những sinh thể.*
- 3. Người ta cần lưu ý sự liên kết chặt chẽ giữa các ý niệm chất thể và chủ thể.*
- 4. Bước tiếp cận đầu tiên đến định nghĩa.*

Linh hồn và chung tố

Khái niệm hiển thể tương ứng với sự hiện diện thực tế, được thực hiện thực sự, của một mô thể của bản thể. Vậy mà, nếu hiển thể không đang dở, chuyển động sẽ không xảy ra, trong khi về mặt khác, mỗi một khoảnh khắc của chuyển động được quy định bởi một mô thể hiện diện trong hiển thể. Vậy là Aristote thấy cần phải đi đến chỗ nghĩ ra một hiển thể thường trực (un acte permanent) nó không chỉ tắt yếu thành hiển thể, mà nó còn phải được diễn tả thành hiển thể thực sự (un acte réel). Chính là để đáp ứng yêu cầu phân tích này mà từ ngữ entéléchie (chung tố) được Aristote đặt ra để chỉ hiển thể toàn hảo, hoàn tất trọn vẹn (acte parfait et achevé).

Chung tố được hiểu theo hai nghĩa: 1. Nghĩa hiển thể không đang là hiển thể (sở hữu tri thức); nghĩa hiển thể đang là hiển thể (đang vận dụng tri thức).

Với nghĩa thứ nhất phải nói đến chung tố đầu tiên. Đầu tiên bởi vì nó có trước mọi hiển thể, chúng quy định về hình thức chủ thể sinh động.

Nhưng chung tố có hai ý nghĩa, tương tự với sự sở hữu tri thức và thực hành nó. Rõ ràng chung tố trong ý nghĩa hiện tại của chúng ta tương tự với sự sở hữu tri thức (1), vì cả ngủ và thức đều tùy thuộc vào sự hiện diện của linh hồn, và thức tương tự như sự thực hành tri thức, ngủ tương tự như sự sở hữu nhưng không thực hành nó. Bây giờ, trong con người và cùng một người, sự sở hữu tri thức đến trước tiên (a). Do đó, linh hồn có thể được định nghĩa như chung tố đầu tiên của thân xác tự nhiên có khả năng sở hữu sự sống; và điều đó sẽ là bất kỳ thân xác nào có sở hữu các cơ quan. (Các phần của cây cũng là các cơ quan, dù chúng rất đơn giản: thí dụ, lá bảo vệ vỏ quả, và vỏ quả bảo vệ hạt; các rễ cây tương tự như miệng, vì cả hai đều hấp thụ thực phẩm (2).) Nếu có ai tìm được một định nghĩa nào thích hợp với mọi linh hồn, đó sẽ là "chung tố đầu tiên của thân xác tự nhiên có tổ chức (b)". Như thế người ta không cần hỏi thêm xem thân xác và linh hồn có là một hay không, cũng như không cần hỏi miếng sáp và dấu vết nó tiếp nhận có là một hay không, hay nói chung vật chất của mỗi thứ đều giống nhau vì chúng cùng là vật chất. Bởi vì nếu nhất thể và hữu thể mang nhiều ý nghĩa khác nhau, nhưng cái

này hay cái kia theo nghĩa riêng, đều là hiển thể.

Chúng ta đã đưa ra một định nghĩa chung về linh hồn là gì: nó là thực thể trong ý nghĩa về thể thức ; thí dụ, bản chất của một thân xác nào đó. Giả sử một dụng cụ, một cái rìu chẳng hạn, là thân xác tự nhiên; thực thể của cái rìu có thể là cái làm cho nó thành cái rìu, và cái này sẽ là linh hồn của nó; giả sử cái này bị lấy đi, nó sẽ không còn là một cái rìu nữa, ngoại trừ một cách mập mờ. Như nó là, nó vẫn là một cái rìu, vì nó không thuộc loại thân xác mà linh hồn là bản chất hay thể thức, nhưng chỉ thuộc về loại thân xác tự nhiên nào đó mà có trong bản chất nó một nguyên tắc hoạt động và nghỉ ngơi. Tuy nhiên, chúng ta phải xem xét định nghĩa của chúng ta có liên quan đến các phần của thân xác. Nếu mắt là một tạo vật sống, linh hồn của nó sẽ là thị lực của nó; vì điều này là thực thể trong ý nghĩa về thể thức của mắt. Nhưng mắt là vật chất của thị lực, và nếu thị lực hư huỷ sẽ không có mắt, ngoại trừ trong một ý nghĩa mập mờ, thí dụ như con mắt bằng đá hay con mắt vẽ. Bây giờ chúng ta phải ứng dụng với cái chúng ta vừa tìm thấy là thật về phần đối với toàn bộ thân xác đang sống. Vì cùng một mối quan hệ phải cho là đúng về toàn bộ cảm giác đối với thân xác có cảm giác cùng như có cảm giác đạt được giữa các phần tương ứng của chúng. Cái mà có khả năng sống không phải là thân xác đã mất đi linh hồn, mà là thân xác có linh hồn; như thế hạt và quả có khả năng là các thân xác thuộc loại này. Tình trạng thức là thực tại trong cùng ý nghĩa với việc chặt cây rìu, hay việc nhìn của con mắt, hay khả năng thực hiện công việc của nó. Thân xác là cái có khả năng tồn tại; nhưng giống như đồng tử và việc nhìn tạo ra con mắt, vậy trong trường hợp khác linh hồn và thân xác tạo ra một vật sống. Vậy thì, rõ ràng là không phải linh hồn cũng không phải các phần của nó, nếu nó có các phần, có thể bị tách khỏi thân xác; vì trong một số trường hợp thực tại là cái thuộc về chính các phần. Nhưng không phải là không có gì ngăn một số phần khỏi bị tách rời, mà là vì chúng không là các thực tại của bất kỳ thân xác nào. Việc linh hồn là một thực tại mang cùng một mối quan hệ với thể xác như thủy thủ và con tàu cũng là điều không chắc chắn. Điều này phải đủ là một cố gắng xác định nét gần đúng về bản tính của linh hồn.

ARISTOTE, *Khảo về linh hồn*.

1. *Giống như hiển thể không đang là hiển thể.*

2. *Thực vật sống với cái đầu quay ngược.*

Ø SỰ SỐNG, LINH HỒN, CHUNG TỐ

1. *Tính "đến trước tiên" này không nên hiểu theo nghĩa quen thuộc đối với chúng ta, theo thứ tự thời gian. Trong ngữ cảnh và văn mạch của Aristote, tính trước tiên này thuộc về mục đích (télos) nhiều hơn và télos tạo thành hạt nhân ngữ nghĩa (le noyau sémantique) của từ entéléchie.*

2. *Định nghĩa hoàn tất về linh hồn. Nó là toàn thể trong tương quan với những cơ quan là những thành phần, và đó là điều khiến cho sự sống trở nên có thể.*

Thượng Đế

Kẻ dịch chuyển bầu trời

Đối với chuyển động động vòng tròn của vũ trụ cần có một tác nhân chuyển động từ bên ngoài làm nó chuyển động.

Từ đó người ta có thể đặt câu hỏi sau đây: nếu có một lực làm chuyển động toàn thể bầu trời, thì phải chăng lực đó bất động và ngoài ra lực đó không phải là một phần của bầu trời cũng không nằm trong bầu trời (a)? Bởi vì nếu có một đảng tác nhân làm cho bầu trời chuyển động mà chính mình cũng được chuyển động, thì tất yếu là tác nhân đó chuyển động do tiếp xúc với cái gì bất động và rằng vật đó không phải là thành phần của tác nhân tạo chuyển động (b); nếu đảng khác tác nhân đó lại trực tiếp bất động, thì nó cũng không phải là thành phần của cái gì được chuyển động (c). Và chẳng người ta có lý khi nói rằng một cầu thể tự chuyển động theo vòng tròn không có phần nào của nó lại đứng yên: nếu không, tất yếu là hoặc toàn thể cầu thể đó đứng yên hoặc là tính liên tục của nó bị phá vỡ (1). Trái lại, người ta nhầm khi nghĩ rằng các cực có một tiềm lực nào đấy, trong khi chúng không có đại lượng và chỉ là những đầu mút và những điểm. Thực vậy, ngoài việc những hữu thể tính (entités) loại này không có tồn tại thực tế nào, thì một chuyển động duy nhất lại có nguồn gốc song trùng là điều bất khả: vậy mà các cực đang được bàn đến lại có hai (2).

Vậy nên đó là những lý do theo đó người ta có thể tự hỏi có hay chẳng một cái gì đó đối với toàn bộ thiên nhiên cũng giống như Trái đất đối với mọi động vật và với cái gì được chuyển động bởi chúng (d).

ARISTOTE, *Chuyển động của các con vật*.

1. Ý kiến này đến từ các triết gia theo Pythagore và từ Platon.
2. Ám chỉ đến hai chòm sao Đại hùng tinh và Tiểu hùng tinh.

Ø SỰ BẤT ĐỘNG, CHUYỂN ĐỘNG, TÁC NHÂN ĐẦU TIÊN

1. Việc nêu lên một định đề vật lý về sự hiện diện ở bên ngoài biên giới của vũ trụ (ouranos) một tác nhân bất động đầu tiên tạo chuyển động (un premier mouvant immobile).
2. Giả thuyết thứ nhất của lưỡng nan luận (dilemme): nếu tác nhân tạo chuyển động cho toàn thể vũ trụ mà chính nó lại được chuyển động và không phải là bất động, thì nó được chuyển động bởi một tác nhân bất động khác.
3. Khía cạnh thứ nhì của lý tiếp đề (alternative): tác nhân tạo chuyển động, vì là bất động và không được chuyển động, nên không là thành phần của thế giới. Nói theo thần học, Thượng đế ở bên ngoài vũ trụ được chuyển động.
4. Chính là ở cuối của phép lý luận loại suy với tính bất động của Trái đất (thời đó người ta quan niệm Trái đất đứng yên) mà người ta nghĩ ra tính cần thiết của tác nhân bất động đầu tiên.

SIÊU HÌNH HỌC

Hiện thể thuần túy (l'acte pur)

Trong khi nêu rõ tính tất yếu của việc một đệ nhất động cơ bất động hiện diện ở bên ngoài thiên nhiên và là suối nguồn của mọi chuyển động trong thiên nhiên, Aristote không ngừng nghĩ đến chính Thượng đế. Đưa về nấc thang của động vật hay của sinh vật đặc thù (mà chúng ta là), kiểu mẫu này muốn nói: 1. Rằng linh hồn trong động vật là điểm bất động và cố định của chuyển động nó quy chiếu về tính bất động của trụ đỡ (mặt đất) trên đó nó tựa vào; 2. Rằng linh hồn với tư cách là cái gì bất động nơi sinh vật, cũng tựa vào **Thượng đế qua trung gian những vì tinh tú, bởi vì Thượng đế là Đệ nhất động cơ, duy nhất và bất động.**

Thượng đế là đệ nhất động cơ, vĩnh hằng là hiện thể và không hề thụ động từ cái gì khác vì ngài mãi mãi tạo chuyển động, không lúc nào là không chuyển động, hưởng một đời sống lạc thú triền miên: hiện thể của ngài là tư tưởng (noêsis).

Có một vật, luôn luôn được chuyển động bởi một chuyển động không ngừng nghỉ, một chuyển động vòng tròn. Và điều đó là hiển nhiên, không chỉ bởi lý luận, mà còn theo thực tế (1). Do đó, bầu trời đầu tiên (2) phải là vĩnh hằng. Tiếp theo cũng còn có cái gì đó làm cho bầu trời kia chuyển động; và bởi vì cái gì vừa được chuyển động vừa tạo chuyển động thì chỉ có một hạn từ trung gian, người ta phải giả thiết một cực điểm nó là động cơ mà không chuyển động, vĩnh cửu, là bản thể và là hiện thể thuần túy (a).

Vậy mà, chính là theo cách này mà cái khả dục (le désirable) và cái khả niệm (l'intelligible) chuyển động: chúng chuyển động mà không bị chuyển động (b). Hai khái niệm này, xét ở cực cấp, thì đồng nhất. Thực vậy, đối tượng của ham muốn là điều thiện biểu kiến, và đối tượng đầu tiên của ý chí hợp lý là điều Thiện đích thực. Chúng ta ham muốn một vật nào bởi vì vật đó có vẻ là tốt đối với chúng ta hơn là vật đó có vẻ là tốt đối với chúng ta bởi vì chúng ta ham muốn vật đó: nguyên lý, chính là tư tưởng (c). Vậy mà trí tuệ được chuyển động bởi cái khả niệm (3) và cái xê_ri dương những đối thể là khả niệm bởi chính nó (4). Trong cái xê_ri dương này, bản thể là đệ nhất, và, trong bản thể, cái gì đơn giản và trong tình trạng hiện thể, là đệ nhất (5). Nhưng điều Thiện tự thân và cái khả dục tự thân cũng thuộc về cùng một xê_ri, và cái nào là đệ nhất trong xê_ri này thì luôn luôn là tối ưu hay tương tự với cái tối ưu.

Nguyên nhân cứu cánh có thể nằm trong những hữu thể bất động, đó là điều mà sự phân chia chứng tỏ (6). Thật vậy, nguyên nhân mục đích là hữu thể được coi là cứu cánh, là mục đích; theo nghĩa sau này, cứu cánh có thể tồn tại giữa những hữu thể bất động, nhưng không phải theo nghĩa đầu tiên (d). Và nguyên nhân cứu cánh chuyển động như là đối tượng của tình yêu và tất cả những vật khác chuyển động do sự kiện là chính chúng được chuyển động. Nói thế rồi, nếu một vật được chuyển động thì nó có thể khác với cái nó đang là (7). Do vậy, nếu hiện thể của nó (8) là loại đầu tiên của vận động chuyển vị (mouvement de translation), là chỉ theo cách nó lệ thuộc vào sự thay đổi mà nó có thể khác đi (9), nghĩa là tùy theo nơi chốn, ngay cả nếu nó không thể làm điều đó theo bản thể. Nhưng bởi vì có một hữu thể chuyển động, trong khi chính nó lại bất động, tồn tại trong tình trạng hiện thể, hữu thể này không hiện hữu bằng cách nào khác hơn là chính nó: thật vậy, sự chuyển vị là sự thay đổi đầu tiên, và sự chuyển vị đầu tiên là chuyển vị vòng tròn; vậy mà chuyển động vòng tròn này chính là do Đệ nhất Động cơ tạo ra. Đệ nhất Động cơ vậy là một hữu thể tất yếu, và trong tính cách là tất yếu, hữu thể của nó là điều Thiện, và chính bằng cách này mà nó là nguyên lý. Bởi vì cái tất yếu trình bày tất cả những

nghĩa sau đây: có sự tất yếu phát sinh từ cưỡng bách, ở chỗ nó bắt buộc khuynh hướng tự nhiên của chúng ta; rồi sự tất yếu mà không có nó thì điều Thiện là bất khả; cuối cùng là cái gì không thể hiện hữu theo cách khác, nhưng chỉ hiện hữu theo một cách duy nhất.

Cả bầu trời và thiên nhiên được gắn liền vào một nguyên lý đó. Và nguyên lý này là một phong cách sống, có thể so sánh với phong cách hoàn hảo nhất được ban cho chúng ta, để sống trong một khoảnh khắc ngắn. Trí tuệ suy tư về chính mình bằng cách lãnh hội cái khả niệm, bởi vì chính nó trở thành khả niệm khi đi vào tiếp xúc với đối tượng của nó và khi suy tư về nó, khiến cho có sự đồng nhất giữa cái dĩ niệm (l'intelligé) và cái khả niệm (l'intelligible) (10): chỗ hội tập của cái khả niệm, nghĩa là của bản thể mô thể, là trí tuệ, và trí tuệ ở trạng thái hiển thể khi nó chiếm hữu cái khả niệm. Như vậy tính hiển thể hơn là tiềm thể là yếu tố thiêng liêng mà trí tuệ dường như bao hàm, và hành vi chiêm ngưỡng là lạc phúc toàn hảo và tối thượng. Nếu như tình trạng lạc thú mà chúng ta có được vào một đôi lúc nào đó, còn Thượng đế thì có luôn luôn, như thế quả là tuyệt; và nếu ngài có lạc thú lớn hơn, điều đó lại càng tuyệt hơn. Vậy mà người đã có như thế. Và sự sống cũng thuộc về Thượng đế, vì hiển thể của trí tuệ là sự sống, và Thượng đế chính là hiển thể đó; và hiển thể tự tồn của Thượng đế là một đời sống ưu việt và vĩnh hằng. Vì thế chúng ta gọi Thượng đế là sinh thể vĩnh hằng ưu việt (un vivant éternel excellent); sự sống và kỳ gian liên tục và vĩnh hằng vậy là thuộc về Thượng đế, bởi vì chính điều đó là Thượng đế.

ARISTOTE, *Siêu hình học*.

1. Kiểu nghiệm đoán mà Aristote gọi là quy nạp pháp (induction).
2. Vòng cầu những cổ thể hay là Ouranos.
3. Ngoại trừ trí tuệ đệ nhất được coi là bất động.
4. Aristote ám chỉ đến hai xê_ri những đối thể được tạo nên bởi các triết gia phái Pythagore, nhất là Alcmeon.
5. Nghĩa là đối với những người phái Pythagore, giới hạn đầu tiên trong tương quan với cái vô giới hạn và với phức thể.
6. Aristote quy về những sự phân chia lấy cảm hứng từ Platon, được trình bày trong quyển Những sự phân chia, một tác phẩm đã thất lạc, được gọi hứng từ những công trình ở Académie của Platon.
7. Thành ngữ định nghĩa cái bất tất (le contingent), đối lập với cái tất yếu (le nécessaire) - chỉ có Thượng đế là tất yếu vì là động cơ thuần túy. Tiềm năng được chuyển động đưa đến tính bất tất.
8. Vận động chuyển di thích hợp với Ouranos, vòng cầu những cổ thể hay giới hạn của bầu trời.
9. Những sự sinh sản chỉ xảy ra trong phần thiên nhiên bên dưới mặt trăng.

10. Nhận thức bằng trí tuệ (l'intellection) là lãnh hội các đối tượng của tư tưởng.

11. Vậy Thượng đế là hiện thể của tư duy hoàn hảo nhất, bất động vì chỉ tự suy tư. Hegel sẽ gọi đó là tinh thần tuyệt đối.

ØTHƯỢNG ĐẾ, HIỆN THỂ, TƯ DUY, TẤT YẾU

a. Aristote gọi hiện thể thuần túy là *energeia*, là một bản thể rất đặc thù nên Aristote đã phải vận dụng những lập luận rất kỳ khu để biện minh như ta thấy trong chương này.

b. Động cơ (nguyên nhân tác thành hay vận động) được đồng hoá với cứu cánh (nguyên nhân cứu cánh).

c. Truyền thống muốn rằng người ta dịch từ Hy Lạp *noësis* thành tư duy - nên hiểu tư duy ở đây là nhận thức bằng trí tuệ.

d. Trong trường hợp này, phải đặt một cứu cánh bên ngoài bản thể và được ham muốn bởi bản thể. Đó là điểm cố định mà động cơ bất động dựa vào để tự cố định hoá.

Tri thức

NHỮNG PHÂN TÍCH

Những Phân tích (Les Analytiques) thuộc về toàn bộ những quyển khảo luận gọi là Organon (Công cụ), có đối tượng là tri thức và những điều tiên quyết của khoa học. "Phải biết những Phân tích trước khi đề cập đến bất kỳ khoa học nào", Aristote khuyên người học như thế. Những Phân tích đề nhất hướng về lý thuyết tam đoạn luận, những Phân tích đệ nhị bàn về phép chứng minh và khoa học.

Từ cái khả giác đến cái phổ quát: tri thức về những nguyên lý

Nếu cần phải biết những nguyên lý để có thể xây dựng một khoa học chứng minh, người ta có thể nói rằng những nguyên lý đó được biết đến một cách khoa học hay không?

Người ta đã nói trước đây là không thể vận dụng một khoa học chứng minh nếu người ta không biết những nguyên lý đầu tiên và trực tiếp. Nhưng người ta có thể tự hỏi, liên quan đến những nguyên lý này, rằng tri thức về chúng có đồng nhất hay không với tri thức về phép chứng minh, rằng trong trường hợp này cũng như trong trường hợp kia, có khoa học hay không, nếu chỉ có khoa học trong trường hợp những phép chứng minh và thể loại khác của khoa học trong trường hợp những nguyên lý, và cuối cùng nếu những tập quán (nhờ đó chúng ta biết những nguyên lý) là bẩm sinh hay thủ đắc hay là bẩm sinh nhưng tiềm ẩn.

ARISTOTE, Những Phân tích đệ nhị.

Tri thức này không thể là bẩm sinh tuy nhiên lại tất yếu

Ở đây Aristote gặp phải nan đề (aporie) nơi mọi nghiên cứu hoa học: làm thế nào tìm kiếm cái mà người ta chưa hề biết? Có cần phải biết cái gì mà người ta tìm kiếm? Đó là câu hỏi đặt ra bởi Platon trong quyển Ménéon và trong quyển Sisyphe. Nhưng Aristote bác khước giải pháp hồi niệm của Platon.

Nói rằng những hồi niệm này là bẩm sinh nơi chúng ta thì quả là phi lý: điều đó chẳng khác nào nói rằng chúng ta có nơi bản thân mình những tri thức chính xác hơn là những phép chứng minh và chúng lại vượt thoát khỏi chúng ta. Nhưng đáng khác nếu chúng ta thủ đắc chúng mà trước đó chưa sở hữu chúng, làm sao chúng ta có thể biết được chúng và học hỏi về chúng bên ngoài mọi tri thức có từ trước? Điều đó là bất khả, như chúng ta đã nói khi bàn về việc chứng minh. Như vậy đã rõ là chúng ta không thể sở hữu những nguyên lý một cách bẩm sinh, và đồng thời chúng cũng không thể nảy sinh trong ta bên ngoài một kiến thức hay một tập quán nào đó. Như vậy tất yếu chúng ta phải có nơi bản thân mình một tiềm năng nào đó, dầu thế tiềm năng đó cũng không thể chính xác hơn là tri thức của chúng ta về những nguyên lý.

ARISTOTE, Những phân tích đệ nhị.

"Tri thức về sự kiện khác với tri thức về nguyên nhân"

Biết rằng một vật là như thế chưa cho chúng ta biết được tại sao nó lại là như thế. Sự kiện (le fait) thì tách biệt với nguyên nhân hay cái tại sao (le pourquoi). Nếu thực sự có một tri thức bằng sự kiện thì tri thức này không nêu ra được nguyên nhân và không được đặt cơ sở trên yếu tính, như một chứng minh nghiêm xác đòi hỏi phải như vậy.

Tri thức về sự kiện khác biệt với tri thức về nguyên nhân

Trước tiên sự khác biệt này có thể xảy ra trong cùng một khoa học (a), và điều đó theo hai cách: cách thứ nhất, là khi tam đoạn luận tiến hành qua những tiền đề không trực tiếp (b); cách thứ nhì là khi tam đoạn luận đúng là tiến hành qua những tiền đề trực tiếp, nhưng thay vì qua nguyên nhân, lại qua tam đoạn luận có hai hạn từ hỗ tương là hình thức được biết đến nhiều nhất: thật vậy, không có gì ngăn cản rằng từ hai vị ngữ hỗ tương, cái được biết đến nhiều nhất đôi khi lại không phải là hạn từ chỉ nguyên nhân, đến nỗi rằng chính qua trung gian của nó mà sự chứng minh xảy ra (c). Chẳng hạn đó là trường hợp khi người ta chứng minh chỗ gần của những hành tinh bằng sự kiện chúng không nhấp nháy. Giả sử rằng F là Những hành tinh, là sự kiện không nhấp nháy và là sự kiện ở gần. được khẳng định với chân lý của F, bởi vì những hành tinh không nhấp nháy. Nhưng cũng được khẳng định từ , bởi vì cái gì không nhấp nháy thì ở gần: một mệnh đề phải coi là có được bằng quy nạp pháp (induction), nói cách khác, từ cảm giác. Tiếp theo, tất yếu thuộc về F, như thế sự kiện các hành tinh ở gần được chứng minh. Tam đoạn luận này, trong mọi trường hợp, không nhắm đến cái tại sao, mà chỉ nhắm đến sự kiện mà thôi. Thực vậy, các hành tinh không phải là gần vì chúng không nhấp nháy, nhưng, trái lại, chúng không nhấp nháy bởi vì chúng gần.

Nhưng cũng có thể là hiệu quả được chứng minh bởi nguyên nhân và lúc đó người ta sẽ có sự chứng minh cái tại sao (d). Chẳng hạn, cho là F có nghĩa là Những hành tinh, sự kiện ở gần, và sự kiện Không nhấp nháy. Lúc đó thuộc về F, và , sự kiện không nhấp nháy, thuộc về . Tiếp theo, cũng thuộc về F, và tam đoạn luận nhắm đến cái tại sao, bởi vì người ta đã lấy nguyên nhân gần làm trung từ.

ARISTOTE, Những phân tích đệ nhị.

ØTRI THỨC SỰ KIỆN, TRI THỨC NGUYÊN NHÂN, QUI NẠP, TAM ĐOẠN LUẬN

a. Đó là trường hợp được khảo sát trong bản văn này. Tri thức về sự kiện và về nguyên nhân cũng có thể thuộc về hai khoa học khác nhau: trong quang học, trong âm học hay trong thiên văn học, những sự kiện khảo sát được giải thích bằng cách nhờ đến toán học; các môn toán học (hình học, đại số, lượng giác v.v...) trở thành một siêu khoa học (métascience) đối với những môn khác.

b. Nếu chúng ta nói rằng Polyclète điêu khắc bởi vì ông là nghệ sĩ, chúng ta viện đến một nguyên nhân không trực tiếp và quá tổng quát. Tốt hơn nên nói là vì ông ta là điêu khắc gia: chính nghệ thuật điêu khắc tạo thành nguyên nhân gần. Vậy mà vấn đề cái tại sao nhắm đến loại (espèce), hạn từ trung gian của tam đoạn luận, chứ không nhắm đến giống (genre) là đại từ.

c. Thí dụ lúc đầu được đưa ra là một tam đoạn luận bởi hiệu quả (hiệu quả là cái được biết đến nhiều nhất). Hãy lấy ba hạn từ, được gọi bằng A, B và T.

T biểu thị Những hành tinh, B Không nhấp nháy, A ở gần. B là trung từ hiển nhiên (đó là sự kiện) nhưng trong thực tế chính A tạo thành nguyên nhân thực sự:

Người ta nói: Mọi B là A

Vậy mà F là B

Cho nên F là A

Làm điều này, người ta đã lấy sự kiện B làm trung từ, thay vì lấy nguyên nhân.

d. Bây giờ Aristote đề xuất tam đoạn luận bởi nguyên nhân. Trong khi vẫn giữ cùng hình thức đó, ông hoán đổi nội dung của hai hạn từ A và B.

F vẫn có nghĩa là hành tinh, nhưng

B là sự kiện ở gần

Và A sự kiện không nhấp nháy

Diễn dịch pháp (la déduction) là như sau:

Tất cả những gì gần thì không nhấp nháy

Vậy mà những hành tinh thì gần

Cho nên những hành tinh không nhấp nháy

Thế là trật tự của tính nhân quan hình thức (l'ordre de la causalité formelle) được lập thành. Ở đó trung từ là yếu tính.

Khoa học và tam đoạn luận

Sự thuyết phục hay sự xác tín đi kèm theo việc lãnh hội cái chân thực có thể được diễn tả dễ dàng dưới hình thức một tam đoạn luận mà Aristote gọi là tu từ pháp, và đó là hình thức mà quy nạp pháp có thể mang lấy. Nhưng nếu nguyên nhân hay là đối tượng của một trực quan trí thức (une intuition intellectuelle) hay của một quy nạp pháp, và nếu, để tạo thành, diễn dịch pháp phải có những nguyên lý làm nền tảng cho nó, thì việc chứng minh và tam đoạn luận tạo thành hình thức ưu tiên của sự diễn tả khoa học, vẫn không kém đi tính chân thực chút nào. Thật vậy, tam đoạn luận gồm hai kích thước cốt yếu: nó đồng thời bộc lộ tính nhân quả của mô thể và tính tất yếu phát sinh từ tính phổ quát của các nguyên lý.

Chúng ta cho rằng mình sở hữu được hiểu biết về một vật một cách tuyệt đối... Khi chúng ta tin rằng chúng ta biết nguyên nhân (1) do đó một vật hiện hữu, rằng chúng ta biết nguyên nhân này là nguyên nhân của sự vật, và ngoài ra không thể nào mà một vật lại khác đi so với cái nó đang là (2). Rõ ràng đó là bản chất của tri thức khoa học; cái chứng tỏ điều đó, là thái độ của những kẻ không biết cũng như của những người biết: những kẻ đầu nghĩ rằng họ hành xử như chúng ta vừa mới chỉ ra (3), và những người biết, trong thực tế, cũng ứng xử theo cùng cách đó. Hậu quả từ đó là đối tượng của khoa học theo nghĩa đen là cái gì không thể khác hơn là cái nó đang là (4).

Vấn đề tìm hiểu xem có còn một phương cách tri thức nào khác nữa không sẽ được xem xét sau (5). Nhưng cái mà ở đây chúng ta gọi là tri thức, đó là biết bằng cách chứng minh. Với từ chứng minh, tôi hiểu đó là tam đoạn luận khoa học, và tôi gọi có tính khoa học một tam đoạn luận mà sự sở hữu tạo cho chúng ta khoa học. Vậy nếu tri thức khoa học đúng là hệ tại ở những gì chúng ta vừa nêu ra, thì cũng tất yếu rằng khoa học chứng minh phải khởi từ những tiền đề đúng, đầu tiên, trực tiếp, được biết đến nhiều hơn là kết luận, có trước kết luận mà chúng là nguyên nhân (6). Thực vậy, chính là với những sự kiện này mà các nguyên lý của cái gì được chứng minh sẽ được thích ứng với kết luận: Một tam đoạn luận hẳn là có thể tồn tại mà không cần có những điều kiện này, nhưng nó sẽ không phải là một chứng minh, bởi vì nó không sản sinh ra khoa học. Các tiền đề phải là đúng (7), bởi vì người ta không thể biết cái gì không có, chẳng hạn thông ước tính của đối giác tuyến (la commensurabilité de la diagonable). Các tiền đề phải là đầu tiên và không thể chứng minh, bởi vì nếu không thế người ta không thể biết chúng, vì thiếu sự chứng minh về chúng, bởi vì khoa học về những vật có thể chứng minh, nếu không phải là một khoa học ngẫu nhiên (science acécidentelle), thì không gì khác hơn là có được sự chứng minh về chúng. Chúng phải là nguyên nhân của kết luận, được biết nhiều hơn và có trước kết luận (8): những nguyên nhân bởi vì chúng ta chỉ có khoa học về một sự vật vào lúc mà chúng ta biết được nguyên nhân của sự vật đó có trước, bởi vì chúng là những nguyên nhân cũng có trước theo quan điểm tri thức, sự tiền tri này không chỉ hệ tại ở chỗ hiểu theo cách thứ nhì mà chúng tôi đã chỉ, mà còn phải biết rằng vật đó hiện hữu. Hơn nữa, có trước và được biết nhiều hơn có ý nghĩa kép, bởi vì không có sự đồng nhất giữa cái gì có trước tự bản chất và cái gì có trước đối với chúng ta, cũng không có sự đồng nhất giữa cái gì được biết nhiều hơn tự bản chất và cái gì được biết nhiều hơn đối với chúng ta. Tôi gọi là có trước và được biết nhiều hơn đối với chúng ta những vật gần gũi nhất với cảm giác và có trước và được biết nhiều hơn một cách tuyệt đối những vật xa xôi nhất với cảm giác. Và những nguyên nhân phổ quát nhất là những nguyên nhân xa xôi nhất với cảm giác, trong khi mà những nguyên nhân đặc thù thì cũng gần gũi nhất, và những khái niệm này đối nghịch với nhau như thế.

1. *Tất cả những gì diễn tả lý do hiện hữu (la raison d'être) và thuộc về tính nhân quả hình thức.*
2. *Sự diễn tả tính tất yếu.*
3. *Như các biện giả, họ chỉ có được một kiến thức tùy nhiên (un savoir acásidental) nhưng lại tự phụ cho mình biết được nguyên nhân.*
4. *Lập lại định nghĩa về cái tất yếu.*
5. *Cách mà người ta biết những nguyên lý.*
6. *Cũng giống như biết một cách khoa học là biết đến nguyên nhân, những tiền đề của tam đoạn luận chính là những nguyên nhân. Tam đoạn luận được đồng hoá với khoa học: những nguyên nhân của thực tại là nguyên nhân của kết luận.*
7. *Là đúng, một phát biểu phù hợp với thực tại.*
8. *Aristote sẽ khai triển từng mỗi cái trong ba điều kiện này.*

Tam đoạn luận hoàn hảo

Khi ba hạn từ (a) đối với nhau trong những tương quan như là tiểu từ được chứa trong toàn thể của trung từ (b), và trung từ được chứa, hay không được chứa, trong toàn thể của đại từ (c) lúc đó tất yếu có một tam đoạn luận hoàn hảo giữa các cực. Tôi gọi là trung từ hạn từ chính nó được chứa trong một hạn từ khác và chứa một hạn từ khác trong nó, và nó cũng chiếm một vị trí trung gian (d); tôi gọi là hai cực từ hạn từ chính nó được chứa trong một hạn từ khác và hạn từ trong nó một hạn từ khác được chứa. Nếu A được khẳng định bởi tất cả B, và B bởi tất cả F, thì tất yếu A được khẳng định bởi tất cả F. Chúng tôi đã chỉ ở trên kia chúng tôi hiểu được khẳng định bởi tất cả (e) nghĩa là gì. Cũng thế nếu A không được khẳng định bởi bất kỳ B nào, và nếu B được khẳng định bởi tất cả F, thì hậu quả là A chẳng thuộc về F nào.

Nếu đại từ thuộc vào trung từ theo nghĩa phổ quát, nhưng trung từ không thuộc về tiểu từ theo nghĩa phổ quát, sẽ không có tam đoạn luận của những cực (f), vì không có gì tất yếu phát sinh từ những dữ kiện này. Thực vậy, có thể rằng đại từ thuộc về hay không thuộc về tiểu từ theo nghĩa phổ quát, khiến cho rằng không một kết luận đặc thù, cũng không một kết luận phổ quát nào phát sinh tất yếu từ đó. Vậy mà nếu không có kết luận tất yếu, những tiền đề này không thể sinh ra tam đoạn luận.



- d. Nếu: Mọi B là A, hay mọi F là B, vậy thì mọi F là A.
- e. Điều mà các triết gia Trung cổ sẽ gọi là dictum de omni: tất cả những gì mà thuộc từ luôn thuộc về, không hề có ngoại lệ hay gián đoạn.
- f. Nếu đại tiền đề là khẳng định phổ quát và tiểu tiền đề là khẳng định đặc thù, thì tam đoạn luận không có kết luận.



Đại tiền đề phổ quát Tiểu tiền đề đặc thù

Cùng với tính phổ quát, tính tất định đồng thời cũng biến mất.

Ø TAM ĐOẠN LUẬN (Syllogisme).

Tam đoạn luận là một cách lý luận trong đó, khi một vài vật được đặt ra, thì một vật khác tất yếu đi theo chỉ do sự kiện là những vật kia được đặt ra.

ARISTOTE, Những phân tích đệ nhất.

SIÊU HÌNH HỌC

Minh trí, Khoa học về những nguyên lý tối thượng

Nơi đầu quyển Siêu hình học, Aristote khởi thảo chân dung bậc hiền giả. Kiến thức của

bậc hiền giả mang tính phổ quát và thuộc về phổ quát bởi vì chính nhờ cái phổ quát mà hiền nhân biết được những sự vật đặc thù. Cái phổ quát là kiến thức khó nhất vì cách xa nhất với cái khả giác vốn gần gũi với chúng ta hơn. Đó là kiến thức chính xác nhất và thích hợp nhất cho việc giảng dạy về những nguyên nhân. Đó là loại kiến thức vô cầu, vô vị lợi nhất: biết chỉ để thoả mãn lòng hiếu tri thuần túy mà thôi; đó sẽ là công thức của chủ nghĩa nhân văn cổ điển.

Tri thức về vạn vật tất yếu thuộc về kẻ nào nắm vững ở mức cao nhất khoa học về cái phổ quát, bởi vì ông biết, một cách nào đấy, tất cả những trùng hợp đặc thù rơi vào dưới nguyên lý phổ quát. Tiếp theo, những tri thức đó, tôi muốn nói những tri thức phổ quát nhất, xét theo mọi mặt, là những tri thức khó nhất để thủ đắc đối với con người, bởi vì chúng rất cách xa những tri giác giác quan. Ngoài ra những khoa học chính xác nhất là những khoa học về các nguyên lý, bởi vì những khoa học khởi đi từ những nguyên lý trừu tượng hơn thì chính xác hơn là những khoa học rút ra từ những nguyên lý phức tạp hơn: chẳng hạn Số học thì chính xác hơn là Hình học (1). Cần nói thêm rằng một khoa học càng thích hợp hơn cho việc giảng dạy nếu nó càng đào sâu hơn những nguyên nhân, bởi vì giảng dạy là chỉ ra những nguyên nhân cho từng mỗi vật (2). Hơn nữa, hiểu biết chỉ để mà hiểu biết, đó là đặc tính chính của khoa học có đối tượng là cái khả thi tối thượng, thực thể kẻ nào thích hiểu biết chỉ để mà hiểu biết sẽ lựa chọn trước tiên khoa học ưu việt nhất, và đó là khoa học về cái khả thi tối thượng, đó là những nguyên lý đầu tiên và những nguyên nhân đầu tiên, bởi vì chính nhờ các nguyên lý và khởi đi từ các nguyên lý mà mọi cái còn lại được biết, chứ không phải, ngược lại, là các nguyên lý được biết bởi các vật khác tùy thuộc vào chúng. Cuối cùng, khoa học chủ tể đứng trên cao hơn hết so với mọi khoa học tùy thuộc, là khoa học biết được mỗi vật tạo ra, nhằm hướng đến cứu cánh nào, cứu cánh đó, nơi mỗi hữu thể, là điều thiện của nó, và cách chung, là điều Chí Thiện trong toàn bộ của thiên nhiên.

Tất cả những nhận xét này cho thấy rằng tên gọi được nêu ra (3) ứng dụng cho cùng một Khoa học: đó phải là một Khoa học tư biện về những nguyên lý đầu tiên và những nguyên nhân đầu tiên, bởi vì điều thiện, nghĩa là cứu cánh, cũng là một trong những nguyên nhân.

ARISTOTE, *Siêu hình học*.

- 1. Con số có trước trương độ _ Về vấn đề này Aristote trung thành với giảng huấn của Pythagore và Platon.*
- 2. Đó là lý do tại sao việc giảng dạy ở học viện Lycée trong năm dự bị phải học Phân tích học, nghĩa là Tam đoạn luận.*
- 3. Tên gọi Minh trí.*

Siêu hình học, khoa học về hữu thể như là hữu thể

(La Métaphysique, science de l'être entant qu'être)

Siêu hình học là triết học đệ nhất, so với Vật lý học là triết học đệ nhị. Bởi vì Thượng đế là nguyên lý của chuyển động (là đệ nhất động cơ) và đồng thời lại là nguyên lý bất động, cứu cánh mà cũng là nguồn gốc của các mô thể, Siêu hình học trước tiên là thần học.

Nhưng nó cũng là khoa học về hữu thể như là hữu thể, nghĩa là hữu thể học (ontologie).

Có gì khác biệt giữa thần học và hữu thể học? Ontologie là từ Hy Lạp lập thành bởi On, hiện tại phân từ của động từ einai (là hiện hữu) - On vẫn thường được dịch ra tiếng Pháp là Être, song chính xác hơn thì phải là Étant (đang là, cái đang hiện hữu). Tuy nhiên ta cần nhớ lại rằng đối với Aristote, cả Hữu thể lẫn Nhất thể đều không có thực tính bản thể (réalité substantielle). Hữu thể học sẽ khảo sát hữu thể như là hữu thể, trong tính cách dính kết với tất cả và với mỗi hữu thể theo cách của nó, và xuất hiện như một khoa học. Tất nhiên khoa học này không thể là diễn dịch: không hề có chứng minh về hữu thể cũng như không có chứng minh về yếu tính. Nhưng nó vẫn là một kiến thức phổ quát về nguyên lý, cùng một trật với điều Aristote gọi là minh trí (xem bản văn trước).

Có một khoa học nghiên cứu hữu thể như là hữu thể, và những thuộc tính thuộc về hữu thể một cách thiết yếu. Nó không lẫn lộn với các khoa học đặc thù nào, vì không có một khoa học nào trong số những khoa học này khảo sát một cách tổng quát Hữu thể như là hữu thể, mà chúng chỉ cắt một phần của Hữu thể để nghiên cứu: đó là trường hợp những khoa học toán học (1). Và bởi vì chúng ta tìm những nguyên lý đầu tiên và những nguyên nhân cao nhất, rõ ràng tất yếu phải có một vật nào đấy (2) mà các nguyên lý và các nguyên nhân này thuộc về do chính bản tính của nó. Vậy là nếu như những ai tìm kiếm những nguyên tố của các hữu thể (3), trong thực tế là tìm kiếm những nguyên lý tuyệt đối đầu tiên, thì những nguyên tố mà họ tìm kiếm cũng tất yếu là những nguyên tố của Hữu thể như là hữu thể, chứ không phải là của Hữu thể tùy nhiên (l'Être par acécident). Đó là lý do tại sao chúng ta cũng phải nghiên cứu những nguyên nhân đầu tiên của Hữu thể như là hữu thể.

ARISTOTE, *Siêu hình học*

- 1. Các khoa học toán học chỉ nghiên cứu những đặc tính cốt yếu trong tư cách chúng thuộc về các con số và các đại lượng.*
- 2. Vật đó chính là hữu thể như là hữu thể.*
- 3. Những triết gia đầu tiên ở thành Milet như Thalès, Anaximandre, Anaximène...*

Những vấn đề đạo đức và chính trị

Trong toàn bộ những bản văn được bảo lưu của Aristote, phần những bản văn dành cho đạo đức học và chính trị học rất đáng kể; hai quyển khảo luận về những vấn đề đạo đức: Đạo đức học cho Eudème và Đạo đức học cho Nicomaque; những đề tài liên quan đến chính trị được trình bày trong khảo luận Chính trị gồm tám quyển.

Sự phản tư về những điều kiện của hành động con người (về praxis) trở nên, với Aristote một khoa tự trị trong toàn bộ kiến thức triết lý; theo nghĩa này, Aristote có thể được coi như là người sáng lập ra đạo đức học (những trường phái về sau, chủ nghĩa khắc kỷ và chủ nghĩa Épicure sẽ theo gương ông, duy trì tính đặc thù của việc phản tư về đạo đức nơi con người).

Đối với chính trị, Aristote, sau các biện giả, là người khai trương một truyền thống, truyền thống triết

Lý chính trị, như là cách tiếp cận triết lý về các vấn đề chính trị: triết gia phản tư về những sự kiện chính trị; ông phân tích những hình thái hiến chế và ông tìm cách tách rời giữa những hình thái bình thường với những hình thái lệch lạc. Từ chính chỗ đó mà Aristote đặt ra những tiền đề của ngành học mà bây giờ chúng ta gọi là khoa học chính trị, nhưng không vì thế mà để mất dấu trật tự của những giá trị đạo đức và những quy phạm công quyền. Như vậy đối tượng của chính trị học sẽ là làm sáng tỏ bản chất cứu cánh của đô thị - hiểu như một cộng đồng chính trị.

Hai trật nghiên cứu, về đạo đức và về chính trị, duy trì những liên hệ khăng khít; điều đó, cốt yếu vì hai lý do: việc hành trì những đức hạnh cá nhân hiếm khi lại không liên quan tới một khung cảnh chính trị, và tác nhân đạo đức được lồng vào trong toàn cảnh chính trị; nhưng cũng vì chính trị hiểu như khoa học xác định sự Chí Thiện của cộng đồng chính trị, trong tương quan với lãnh vực của đạo đức, là một khoa có tính kiến trúc (une discipline architectonique), nó chỉ huy dự án và việc nghiên cứu (thật vậy, điều Thiện mà cộng đồng chính trị nhắm đến thì có ưu thế hơn so với những điều thiện mà cá nhân theo đuổi).

Cuối cùng, xin nói thêm rằng nhiều đoạn trong các khảo luận về Tu Từ pháp và về Thi pháp cũng có những phân tích đạo đức hay những suy tư về chính trị.

CHÍNH TRỊ

Quyển Chính trị tập hợp nhiều khảo luận hơi rời rạc: những tập đầu hướng về việc định nghĩa Polis (la Cité: Đô thị/ Nhà nước) như một tổ chức tự nhiên, bởi vì con người từ bản chất - do được phú cho logos (ngôn ngữ) - nên là một Politikon, một con vật chính trị, cũng như hướng về tổ chức bên trong của đô thị/ nhà nước (những hạng người và những chức năng cũng như những tương quan quyền lực đặc thù tương ứng). Tiếp theo là việc phân tích những hình thái hiến chế khác nhau (đúng đắn hay sai lệch) cũng như phương tiện để đạt đến một hiến chế ưu việt. Nhưng quyển Chính trị cũng đề cập những vấn đề đặc thù hơn như vấn đề nô lệ, vấn đề giáo dục hay vấn đề quản lý các nguồn tài nguyên vật lực.

Con người, con vật chính trị (L'homme, animal politique)

Đô thị/ Nhà nước (tiếng Hy Lạp Polis; tiếng Pháp La Cité) có sau làng mạc, trước làng mạc là các gia đình; việc phân tích của Aristote tiến triển theo ba giai đoạn kế tiếp nhau này - Nhưng sợi chỉ dẫn đường cho phép ta hiểu tiến trình từ giai đoạn này đến giai đoạn kia được rút ra từ việc quan sát thiên nhiên, mà Aristote nhắc nhở lại ở đây "thiên nhiên chẳng hề làm cái gì vô ích"; như vậy vấn đề chính là đưa ra ánh sáng ý hướng của thiên nhiên: triết gia làm việc đó, nhất là bằng cách tìm hiểu lý do tại sao con người lại được phú cho ngôn ngữ (logos); nhờ có ngôn ngữ mà con người trở thành một con vật chính trị; định nghĩa này nằm ở trung tâm quan niệm của Aristote về chính trị.

Mọi quốc gia là một loại cộng đồng, và mọi cộng đồng được thiết lập là nhằm một lợi ích nào đó; bởi vì loài người luôn luôn hành động nhằm đạt được điều mà họ nghĩ là tốt. Nhưng, nếu mọi cộng đồng đều nhắm tới một lợi ích nào đó, thì quốc gia hay cộng đồng chính trị, là một cộng đồng cao nhất, và bao gồm mọi cộng đồng khác, cũng nhắm tới lợi ích cao nhất, và ở một mức độ rộng lớn hơn mọi loại cộng đồng khác.

Vậy mà có một ý kiến sai lạc cho rằng nhà chính trị, ông vua, người quản lý gia tộc, và ông chủ đều giống nhau, và họ không khác nhau về loại, chỉ khác về số lượng thuộc quyền họ. Ví dụ, người cai trị ít người thì gọi là ông chủ; nhiều hơn thì gọi là người quản lý gia tộc; nhiều hơn nữa thì gọi là nhà chính trị hay vua, như thể không có sự khác biệt giữa một gia đình lớn và một nhà nước nhỏ. Sự khác biệt giữa ông vua và nhà chính trị là ở chỗ này: khi việc cai trị là do cá nhân, người cai trị được gọi là vua; khi, theo các nguyên tắc của khoa học chính trị, người dân cai trị và bị trị luân phiên, thì gọi là nhà chính trị.

Nhưng tất cả đều sai lầm; vì các guồng máy cai trị khác nhau về kiểu loại, như được thấy rõ bởi bất cứ ai xem xét vấn đề theo phương pháp mà chúng tôi đã theo cho tới bây giờ. Như trong các lĩnh vực khoa học khác thế nào, thì trong khoa chính trị cũng thế, những cái phức tạp phải được phân nhỏ thành các yếu tố đơn giản nhất hay các phần nhỏ nhất của một toàn thể. Vì vậy chúng ta phải nhìn vào các yếu tố cấu thành quốc gia, có thể thấy chúng khác nhau ở chỗ nào, và để xem có thể rút ra được các sự phân biệt khoa học giữa các hình thức cai trị khác nhau hay không.

Những ai xem xét các sự việc như thế trong sự phát triển và nguồn gốc ban đầu của chúng, dù là một trạng thái hay một sự vật gì, đều sẽ đạt tới một cái nhìn rõ ràng về chúng. Trước hết phải có một sự kết hợp của những người không thể tồn tại mà không có người kia; ví dụ, nam và nữ, để có sự tiếp nối dòng dõi; và đây là một sự kết hợp được hình thành không phải do một mục đích cố ý, mà vì giống như các động vật và thực vật, loài người có một ước muốn tự nhiên để lại sau mình hình ảnh của chính mình. Và phải có một sự kết hợp giữa những người cai trị và thần dân, để cả hai có thể tồn tại. Vì người nào có thể nhìn thấy trước bằng trí khôn mình thì tự bản chất là chủ và chúa; và người nào có thể lao động bằng thân xác mình thì là một thần dân, và tự bản chất là một nô lệ; vì vậy chủ và nô lệ có cùng một mối quan tâm. Thế nhưng, thiên nhiên đã phân biệt giữa phụ nữ và nô lệ. Nó không keo kiệt giống như người thợ rèn làm ra con dao Delphe với nhiều công dụng; mà nó làm ra mỗi vật với chỉ một công dụng, và dụng cụ được làm hoàn hảo nhất khi nó được làm để chỉ dùng vào một việc chứ không cho nhiều việc. Nhưng giữa những người man di không có sự phân biệt giữa phụ nữ và nô lệ, vì giữa họ không có người cai trị tự nhiên: họ là một cộng đồng các nô lệ, nam và nữ. Bởi đó các thi sĩ nói, -

Điều thích hợp là người Hy Lạp cai trị người man di;

Vì họ nghĩ man di và nô lệ tự bản chất chỉ là một.

Từ hai mối quan hệ này giữa nam và nữ, chủ và nô lệ, trước tiên phát sinh gia đình, và Hesiode có lý khi ông nói:

‘Lần đầu tiên có mái nhà, bà vợ và con bò cày ruộng,’

Vì con bò là nô lệ của người nghèo. Gia đình là sự liên kết của tự nhiên để cung cấp cho con người các nhu cầu hằng ngày. Nhưng khi nhiều gia đình kết hợp lại, và sự liên kết này nhắm vào một cái gì khác hơn là miếng cơm manh áo hàng ngày, lúc ấy làng xã phát sinh. Và hình thức tự nhiên nhất của làng xã là một bộ tộc, gồm các con và cháu, được nói là ‘bú cùng một dòng sữa’. Và đây là lý do tại sao các nước Hy Lạp ban đầu được cai trị bởi các ông vua; vì người Hy Lạp đã có chế độ cai trị quân chủ trước khi họ hợp thành nước, như những người man di bây giờ vẫn còn như thế. Mỗi bộ tộc được cai trị bởi người lớn tuổi nhất, và vì thế trong các bộ tộc gia đình, hình thức cai trị bởi vua vượt trội

vì họ có chung một dòng máu. Như Homère nói (về những người Cyclopes):

‘Ai nấy ra luật cho vợ con họ.’

Bởi vì họ sống rải rác, giống như những người thời xưa. Cho nên người ta nói rằng các Thần có một vua, bởi vì chính họ đang hoặc đã sống vào thời xưa dưới sự cai trị của một ông vua. Vì họ không chỉ tưởng tượng ra hình dáng của các Thần, mà cả cách sống của các Thần mà họ cho là giống cách sống của họ.

- Khi nhiều làng được kết hợp thành một cộng đồng duy nhất, đủ hoàn hảo và rộng lớn để có thể gần như tự lập, thì nhà nước xuất hiện, bắt đầu với những nhu cầu tối thiểu của đời sống, và tiếp tục tồn tại để có một đời sống tốt đẹp hơn. Và vì vậy, nếu các hình thức xã hội ban đầu là tự nhiên, thì nhà nước cũng thế, vì nhà nước là mục tiêu của các hình thức xã hội ban đầu, và bản chất hoàn hảo chính là mục tiêu (1). Vì một vật là gì khi nó phát triển đầy đủ, thì ta gọi nó là bản chất, dù chúng ta nói về một người, một con ngựa, hay một gia đình. Ngoài ra, nguyên nhân cuối cùng và mục đích của một vật là cái tốt nhất (2), và đạt tới sự tự lập là mục tiêu và là điều tốt nhất.

Vì thế hiển nhiên nhà nước là một sự sáng tạo của thiên nhiên, và con người tự bản chất là một con vật chính trị. Và người nào tự bản chất chứ không phải ngẫu nhiên mà không có nhà nước, thì người đó hoặc là ở trên con người, hoặc là ở dưới con người; nó là kẻ

‘Vô bộ tộc, vô luật pháp, vô gia đình,’

Là kẻ bị Homère tố giác là kẻ cầu bơ cầu bất, yêu thích chiến tranh; có thể ví nó với một quân cờ đứng riêng rẽ trên bàn cờ tướng.

Vậy lý do tại sao con người là một con vật chính trị hơn một con ong hay các động vật khác là điều dễ hiểu. Như chúng ta thường nói, thiên nhiên không làm ra điều gì vô ích, và người là con vật duy nhất được thiên nhiên phú bẩm khả năng tiếng nói (3). Và trong khi một âm thanh thuần túy (4) chỉ là dấu hiệu để chỉ sự vui thích hay đau đớn, và vì thế các loài vật khác cũng có (vì bản chất của chúng đạt tới mức độ nhận thức được sự vui sướng và đau đớn và có khả năng truyền đạt lẫn cho nhau, nhưng không xa hơn nữa), thì khả năng tiếng nói là nhằm để phân biệt cái thích hợp với cái không thích hợp, cái đúng với cái không đúng. Và nét đặc trưng của con người là chỉ một mình nó có ý về thiện và ác, công bằng và bất công, và sự liên kết các sinh vật có ý thức này tạo thành một gia đình và một quốc gia.

Như thế rõ ràng tự bản chất quốc gia cao hơn gia đình và cá nhân (5), vì toàn thể thì tất yếu cao hơn thành phần; ví dụ, nếu toàn thể bị tiêu hủy, thì sẽ không còn tay hay chân, trừ khi chúng ta hiểu những từ này theo cách đồng âm dị nghĩa (*homonymie*) (6) như khi người ta có thể nói đến một bàn tay bằng đá. Nhưng các sự vật được định nghĩa bằng hoạt động và khả năng của chúng; và chúng ta không thể nói rằng chúng vẫn là một khi chúng không còn là một nữa, mà chúng chỉ còn giữ lại cái tên mà thôi.

Nói rằng quốc gia là một sự sáng tạo tự nhiên và ở trên cá nhân, được chứng minh bởi việc cá nhân khi cô lập thì không thể tự túc; vì thế cá nhân giống như một thành phần trong tương quan với toàn thể. Nhưng người nào không thể sống trong xã hội hay không cần sống trong xã hội vì họ có thể tự túc, người ấy hoặc phải là một con vật hay một thần linh; họ không phải thành phần của một quốc gia.

Mọi người được thiên nhiên phú bẩm một bản năng xã hội, nhưng người sáng lập ra nhà nước đầu tiên là vị ân nhân vĩ đại nhất. Bởi vì con người hoàn hảo thì là một con vật tốt nhất, nhưng khi tách rời khỏi luật pháp và công lý, nó là con vật tồi tệ nhất; bởi vì sự bất công có vũ trang thì nguy hiểm hơn, và con người khi sinh ra đã được trang bị những khí giới của trí thông minh và các phẩm chất đạo đức là những điều mà họ sử dụng cho những mục đích tệ hại nhất. Bởi thế nếu họ không có đức hạnh, họ là người xấu xa nhất và là con thú độc ác nhất, đầy dục vọng và tham lam nhất. Nhưng công lý là sợi dây ràng buộc con người trong các quốc gia, và việc điều hành công lý, nghĩa là xác định điều gì là công bằng, là nguyên tắc của trật tự trong xã hội chính trị...

ARISTOTE, *Chính trị*.

- 1. Gia đình, rồi làng mạc, là những cộng đồng đầu tiên, có trước cộng đồng chính trị chính danh.*
- 2. Nguyên lý cái tốt nhất gắn liền với mục đích, là kết quả đạt được.*
- 3. Tiếng nói (Logos) chỉ có thể được giải thích như là thuộc tính năng của con người; nếu người ta coi con người như con vật chính trị, không thể được hiểu bên ngoài những tương quan với đồng loại.*
- 4. Âm thanh (phônè) là cái giúp diễn tả những tình cảm và cảm xúc; còn lời nói là một âm thanh mang đầy ý nghĩa (phônè sèmantikè).*
- 5. Dầu xét về thời gian là có sau gia đình và cá nhân, nhưng về phương diện lô_gích, tức xét về bản chất thì đô thị/ nhà nước phải đứng trước, cao hơn gia đình và cá nhân.*
- 6. Người ta gọi là đồng âm dị nghĩa những vật mà chỉ có cái tên là chung, trong khi mà sự phát biểu về yếu tính tương ứng với cái tên này thì lại khác (Các phạm trù).*

Cứu cánh của đô thị/ nhà nước

Đô thị hay nhà nước là một cộng đồng tự nhiên, nó là nguyên lý của những cộng đồng giới hạn, là gia đình hay làng xã. Cứu cánh của nhà nước cũng là cứu cánh của đạo đức, là tạo ra cuộc sống tốt đẹp, kết hợp với các cá nhân sống chung với nhau và tạo thành một cộng đồng như là hữu thể sống động.

... Nhà nước tồn tại là để có một đời sống tốt, chứ không phải chỉ để có sự sống: nếu mục tiêu chỉ là sự sống, các nô lệ và loài dã thú cũng có thể tạo thành một quốc gia, nhưng chúng không thể, bởi vì chúng không được chia sẻ hạnh phúc hay một đời sống có chọn lựa tự do. Nhà nước tồn tại cũng không phải để có sự liên minh và bảo đảm chống lại bất công, cũng không phải vì sự trao đổi hay giao thương với nhau; vì nếu thế thì những người Tyrrhène, người Carthage và tất cả những người dân có các hiệp ước thương mại với nhau cũng là những công dân của một quốc gia. Thực ra, những người này có các thoả ước về nhập khẩu, và các cam kết song phương là không gây thiệt hại cho nhau, và các điều khoản liên minh thành văn. Nhưng họ không có các cơ quan tư pháp chung cho các bên ký kết khế ước để bắt buộc việc tuân thủ các cam kết; mỗi nước có các cơ quan tư pháp riêng của nước mình. Và

một nước cũng không lo cho các công dân của một nước khác phải sống như thế nào, hay trông chừng để những người có chân trong khế ước không làm xấu hay phạm tội, mà chỉ trông chừng để họ không gây bất công lẫn cho nhau. Ngược lại, những người chăm lo việc cai trị tốt thì để ý đến (vấn đề lớn hơn là) nhân đức và tật xấu trong các quốc gia. Từ đó có thể suy ra rằng một nhà nước xứng với tên gọi phải chăm lo nghiêm túc đến nhân đức: bởi vì (nếu không có mục đích đạo đức này) cộng đồng sẽ chỉ còn là một liên minh chỉ khác biệt về nơi chốn với các liên minh mà các thành viên sống riêng rẽ nhau; và luật pháp chỉ là một quy ước, một bảo đảm lẫn cho nhau về sự công bằng, như nhà ngụ biện Lycophron nói, chứ không có quyền lực thực sự để tạo ra các công dân tốt và công bằng.

- Vì vậy, rõ ràng một nhà nước không chỉ đơn thuần là một xã hội có một chỗ chung và được thiết lập để ngăn ngừa các hành vi tội ác đối với nhau và để trao đổi [hàng hoá]. Đây là những điều kiện cần phải có để nhà nước tồn tại, nhưng tất cả chúng hợp lại cũng không tạo thành một nhà nước, là một cộng đồng sống tốt của các gia đình và nhóm gia đình, vì một đời sống hoàn bị và tự đủ. Một cộng đồng như thế chỉ có thể được thiết lập giữa những con người cùng sống tại một nơi và kết hôn với nhau. Vì thế, có các mối liên kết gia đình, anh em, các cuộc tế lễ và các cuộc giải trí phát sinh trong thành phố... Mục đích của nhà nước là một đời sống tốt, và các sinh hoạt trên đây là để đạt mục đích ấy. Nhà nước là sự kết hợp các gia đình và làng xóm vào một đời sống hoàn hảo và tự đủ - và đó là cái mà chúng ta gọi là một đời sống hạnh phúc và xứng đáng.

ARISTOTE, Chính trị.

ĐẠO ĐỨC HỌC CHO NICOMAUQUE

Đạo đức học cho Nicomaque là khảo luận biện chứng trình bày khoa học về điều Thiện bằng cách phân tích bản tính (hay định nghĩa) của hành vi đức hạnh, xác định bản tính, những điều kiện và những cứu cánh của hành vi đó (thuộc về praxis - hành động, chứ không phải poiesis - tri thức). Thủ đắc điều đó rồi, Đạo đức học cho ta một phân tích chi tiết về những loại đức hạnh khác nhau, trong lúc dành chỗ ưu ái cho việc khảo sát một vài đức hạnh đặc biệt: đức công chính là đối tượng của quyển V, hay tình hữu nghị, qua đó chứng tỏ rằng con người đạt đến điều Thiện tối ưu, tự trị nhất và bền vững nhất trong việc hưởng thụ lạc thú trí thức kết hợp với những ngọt ngào dịu dàng của tình bạn trong công cuộc nghiên cứu khoa học.

Đối tượng của đạo đức học

Trong bản văn đầu tiên này của cuốn Đạo đức học cho Nicomaque, Aristote nêu ra sự tùy thuộc của điều thiện đạo đức đặc thù vào điều thiện chính trị. Mọi nghệ thuật và mọi việc nghiên cứu, cũng như mọi hành động và việc tìm kiếm, đều nhắm tới một điều thiện nào đó; vì lý do đó, điều thiện đã được gọi đúng là cái mà mọi sự vật nhắm tới.

Nhưng có sự khác biệt giữa các mục đích; một số là các hoạt động, số khác là các sản phẩm tách biệt với các hoạt động tạo ra chúng. Trong các trường hợp mà mục đích phân biệt với hành động, thì tự bản chất các sản phẩm phải tốt hơn các hoạt động (1). Vậy có nhiều hoạt động, nghệ thuật và khoa học, nên chúng cũng có nhiều mục đích; mục đích của y học là sức khỏe, của nghề đóng tàu là con tàu, của chiến lược là chiến thắng, của kinh tế là của cải (2).

Nhưng khi những nghệ thuật khác nhau quy vào cùng một khả năng duy nhất - như nghề làm cương ngựa và các nghệ thuật khác liên quan đến việc trang bị ngựa cùng quy vào nghệ thuật cưỡi ngựa, và nghệ thuật cưỡi ngựa và mọi hành động quân sự khác quy vào chiến lược, cũng như các nghệ thuật khác quy vào các điều khác nữa - trong tất cả các nghệ thuật này, các mục đích của các nghệ thuật chính thì được coi trọng hơn các các mục đích phụ thuộc; bởi vì các mục đích phụ thuộc này được theo đuổi chỉ vì các mục đích chính kia. Bất kể các hoạt động tự chúng là mục đích của các hành động, hay một cái gì khác ngoài các hoạt động đó, như trong trường hợp các khoa học vừa kể trên, điều đó không có gì khác biệt.

Cho nên, nếu có một mục đích nào của các việc chúng ta làm mà chúng ta nhắm tới vì chính nó (mọi cái khác được nhắm tới vì mục đích này), và nếu chúng ta không chọn mọi sự vì một cái gì khác, thì rõ ràng mục đích này phải là điều thiện và là điều Thiện tối cao (4). Sự hiểu biết về nó hẳn phải có ảnh hưởng lớn đối với đời sống. Giống như người xạ thủ phải có một mục tiêu để nhắm, thì chúng ta cũng phải nhắm tới điều gì là đúng. Nếu thế, chúng ta phải cố gắng, ít ra là bằng những đường nét chính (5), xác định đó là điều gì, vì nó là đối tượng của các khoa học hay các khả năng nào. Có vẻ như nó thuộc về nghệ thuật có uy thế nhất và là nghệ thuật chủ yếu nhất. Và chính trị học xem ra có bản chất ấy; vì chính nó quyết định các khoa học nào phải được học trong một quốc gia, và khoa học nào mỗi giai cấp của các công dân phải học và phải học đến mức nào; và chúng ta thấy thậm chí các khả năng được quý chuộng nhất cũng quy về khoa học này, ví dụ, chiến lược, kinh tế, tu từ; mà vì chính trị sử dụng các khoa học còn lại, và vì nó quy định chúng ta phải làm gì và phải tránh gì, nên mục đích của khoa học này phải bao gồm các mục đích của các khoa học khác, khiến cho mục đích này phải là điều thiện cho con người. Vì cho dù mục đích là giống nhau cho một cá nhân cũng như cho một quốc gia, nhưng mục đích của quốc gia có vẻ là cái gì luôn luôn lớn hơn và đầy đủ hơn cần phải đạt tới hay duy trì; mặc dù việc đạt tới mục đích cho một người mà thôi cũng đáng giá, đạt tới nó cho một quốc gia hay một thành phố nhà nước (thành bang) vẫn là điều tốt đẹp và cao quý hơn. Vì vậy, đây là những mục đích mà việc nghiên cứu của chúng ta nhắm tới, vì nó là khoa học chính trị, theo nghĩa kiến trúc (senarchitectonique) nghĩa là trong tư cách nó chỉ định cứu cánh cho nhà nước.

Thảo luận của chúng ta sẽ đầy đủ nếu nó có sự rõ ràng tùy theo mức độ mỗi nội dung đòi hỏi, vì không nhất thiết phải tìm kiếm cùng một sự chính xác trong tất cả các đề tài thảo luận, không khác gì đối với các sản phẩm của các nghề thủ công. Vậy, các hành động tốt lành và chính đáng mà khoa chính trị nghiên cứu thì chấp nhận sự đa dạng và linh động của các ý kiến, khiến có thể coi sự tồn tại của nó như chỉ là bởi quy ước, chứ không phải bởi bản chất. Và của cải cũng làm phát sinh một sự biến động như thế vì chúng mang tai họa đến cho con người; bởi vì cho tới nay có người thì bị mù quáng vì sự giàu sang của họ, và người khác vì sự can đảm của họ. Do đó chúng ta phải bằng lòng khi bàn về những đề tài như thế và với những tiền đề như thế để vạch ra chân lý một cách khái quát và bằng những đường nét chính, và khi nói về những điều chỉ đúng phần lớn và với các tiền đề giống như thế để đạt đến các kết luận không có vẻ gì là tốt hơn. Vì vậy, trong cùng một tinh thần, chúng ta nên đón nhận từng loại phát biểu; và dấu hiệu của người có học là tìm kiếm sự chính xác trong mỗi loại sự vật tùy theo bản chất của đề tài cho phép; chấp nhận lý luận có tính chất gần đúng từ một nhà toán học thì cũng điên rồ giống như đòi hỏi những chứng minh khoa học từ một nhà tu từ học.

Chúng ta hãy trở lại với công việc nghiên cứu của chúng ta và nhớ lại rằng mọi trí tuệ và mọi cuộc tìm kiếm đều nhắm tới một điều thiện nào đó, chúng ta hãy minh định chúng ta nói khoa học chính trị nhằm

mục đích gì và cái thiện cao nhất phải tới bằng hành động là cái thiện nào. Chung chung, người ta thường rất nhất trí với nhau; vì người đường phố và người trí thức đều nói rằng đó là hạnh phúc, và đồng nhất hạnh phúc với việc sống tốt và hành động tốt. Nhưng người ta bất đồng với nhau khi nói hạnh phúc là gì, và số đông không cắt nghĩa cùng một kiểu như những người khôn ngoan. Với số đông, hạnh phúc là những điều cụ thể và hiển nhiên, như khoái lạc, của cải, hay danh dự; nhưng mỗi người lại nghĩ một kiểu - và nhiều khi thậm chí cùng một người lại đồng nhất nó với các điều khác nhau, với sức khỏe khi họ bệnh tật, với của cải khi họ nghèo túng, nhưng vì ý thức sự ngu dốt của mình, họ thán phục những người đề cao những ý niệm vĩ đại vượt quá sự hiểu biết của họ. Vậy có người nghĩ rằng ngoài những cái thiện đối với nhiều người này, còn có một cái thiện khác có giá trị tự tại và tạo ra cái thiện cho tất cả các cái thiện kia...

Chúng ta hãy trở lại với cái thiện chúng ta đang tìm kiếm, và hỏi xem nó có thể là cái gì. Có vẻ nó khác nhau trong các hành động và nghệ thuật khác nhau; nó khác trong y học, trong nghệ thuật quân sự, và trong các nghệ thuật khác. Vậy cái thiện của mỗi nghệ thuật là gì? Chắc chắn nó là cái mà mọi cái gì khác được làm vì nó. Trong y học, nó là sức khỏe, trong quân sự là chiến thắng, trong kiến trúc là nhà cửa, trong các lĩnh vực khác là một cái gì khác, và trong mọi hành động là mục đích; vì mọi người làm bất cứ điều gì họ làm là vì mục đích này. Do đó, nếu có một mục đích cho mọi việc chúng ta làm, thì mục đích này sẽ là cái thiện đạt được bằng hành động, và nếu có nhiều hơn một mục đích, các mục đích này sẽ là cái thiện có thể đạt được bằng hành động.

Như thế, bằng những đường lối khác nhau, lý luận của chúng ta đã đạt tới cùng một điểm; nhưng chúng ta phải diễn tả điều này rõ hơn nữa. Vì hiển nhiên có nhiều chứ không phải chỉ có một mục đích, và chúng ta chọn một số trong đó (ví dụ: tiền bạc, cây sáo, và nói chung là các nhạc khí) vì một cái gì khác, cho nên rõ ràng không phải mọi mục đích đều là mục đích cuối cùng; nhưng điều thiện chính hiển nhiên là cái gì chung cuộc. Do đó nếu chỉ có một mục đích chung cuộc, mục đích này phải là cái mà chúng ta tìm kiếm, và nếu có nhiều hơn một mục đích chung cuộc, thì mục đích chung cuộc nhất sẽ là cái mà chúng ta tìm kiếm. Bây giờ chúng ta sẽ gọi cái đáng được tìm kiếm vì chính nó là mục đích chung cuộc hơn cái đáng được tìm kiếm vì một cái gì khác, và cái không bao giờ được ước muốn vì một cái gì khác là mục đích chung cuộc hơn những cái được ước muốn vừa vì chính nó vừa vì những cái khác, và do đó chúng ta gọi là mục đích chung cuộc tuyệt đối là cái luôn luôn được ước muốn vì chính nó và không bao giờ vì một cái gì khác.

Vậy, hơn mọi cái khác, hạnh phúc được coi là cái chung cuộc tuyệt đối, bởi vì chúng ta luôn luôn chọn nó vì chính nó và không bao giờ vì một cái gì khác nó; còn danh dự, khoái lạc, lý trí, và mọi đức hạnh, chúng ta cũng chọn chúng vì chính chúng (vì nếu chúng không tạo ra cái gì khác, chúng ta vẫn chọn chúng), nhưng chúng ta cũng chọn chúng vì hạnh phúc, vì chúng ta nghĩ rằng nhờ chúng mà chúng ta có thể hạnh phúc. Mặt khác, không ai chọn hạnh phúc vì những thứ kia, cũng như, nói chung, vì cái gì khác ngoài chính nó...

Vì hạnh phúc là một hoạt động của linh hồn phù hợp với đức hạnh toàn hảo, chúng ta phải xem xét bản chất của đức hạnh là gì; vì có lẽ nhờ đó chúng ta sẽ thấy rõ hơn bản chất của hạnh phúc. Người học chính trị cũng được coi là đã học đức hạnh trên mọi sự; vì họ muốn làm cho đồng bào của họ thành những công dân tốt và tuân thủ luật pháp. Lấy ví dụ về điều này, chúng ta có các nhà làm luật của người Crete và Sparte, và bất cứ nhà làm luật nào khác. Và nếu việc nghiên cứu này thuộc về khoa chính trị học, rõ ràng việc tìm kiếm nó sẽ phù hợp với kế hoạch nguyên thủy của chúng ta. Nhưng rõ

ràng đức hạnh mà chúng ta phải học là đức hạnh con người; vì điều thiện chúng ta tìm kiếm là cái thiện con người và hạnh phúc là hạnh phúc con người. Chúng ta hiểu đức hạnh con người không phải là đức hạnh của thân xác mà là của linh hồn, và chúng ta cũng hiểu hạnh phúc là hoạt động của linh hồn. Nhưng nếu hiểu như thế, rõ ràng người học chính trị phải biết phần nào các sự kiện về linh hồn ... vì thế người học chính trị phải học về linh hồn ...

Một số điều đã được nói về linh hồn và khá đủ, dù chỉ ở những cuộc thảo luận ngoài nhà trường, và chúng ta phải sử dụng những điều này, ví dụ, một yếu tố của linh hồn là phi lý tính và một yếu tố có nguyên lý lý tính. Các yếu tố này có tách biệt nhau như các phần của cơ thể hay như bất cứ điều gì có thể phân chia được, hay chúng tách biệt bởi định nghĩa nhưng không tách biệt bởi bản chất, giống như mặt lồi và mặt lõm trên chu vi một đường tròn, điều đó không ảnh hưởng tới vấn đề của chúng ta...

Nếu hạnh phúc là hoạt động phù hợp với đức hạnh, thì điều hợp lý là nó phải phù hợp với đức hạnh cao nhất; và đây sẽ là đức hạnh của điều tốt nhất nơi chúng ta. Dù lý trí hay một điều gì khác được coi là yếu tố tự nhiên điều hành và hướng dẫn chúng ta và có tư tưởng về những điều cao quý và thần linh, dù chính nó là thần linh hay chỉ là một yếu tố thần linh nhất trong chúng ta, hoạt động của nó phù hợp với đức hạnh riêng của nó sẽ là hạnh phúc hoàn hảo. Và hoạt động này có tính chất chiêm nghiệm.

Điều này có vẻ phù hợp với cả những gì chúng ta đã nói trước và với sự thật. Vì, thứ nhất, hoạt động này là tốt nhất (vì không có những lý trí là điều tốt nhất trong chúng ta, nó cũng là yếu tố liên tục nhất, vì chúng ta có thể chiêm nghiệm sự thật liên tục hơn chúng ta có thể làm bất cứ điều gì. Và chúng ta nghĩ hạnh phúc pha trộn với lạc thú, nhưng hoạt động của minh triết được nhìn nhận là thú vị nhất trong các hoạt động đức hạnh; bất luận thế nào, việc tìm kiếm nó được coi là công hiến lạc thú tuyệt diệu, bởi sự tinh tuyền và bền bỉ của nó, và người ta mong đợi là những ai có tri thức sẽ dành thời giờ của mình một cách thích thú hơn những ai đang tìm hiểu.

Nhưng sự chiêm nghiệm này có thể là quá cao đối với con người; vì không phải trong tư cách con người mà họ sống như thế, mà vì có điều gì đó thần linh hiện diện trong họ; và cũng như điều này cao cả hơn bản tính kết hợp của chúng ta thế nào, thì hoạt động của nó cũng cao hơn các loại đức hạnh khác. Nếu lý trí là thần linh, thì so với con người, đời sống theo lý trí sẽ là thần linh so với đời sống con người. Nhưng chúng ta không nên theo những người khuyên chúng ta rằng, vì chúng ta là người, chúng ta phải nghĩ đến những sự việc của con người, và là hữu thể tử vong chúng ta phải suy nghĩ đến những điều không bất tử, mà đến mức nào có thể, chúng ta phải làm chúng ta trở nên bất tử, và cố gắng hết sức để sống phù hợp với điều tốt nhất nơi chúng ta; vì dù khối lượng của nó nhỏ, nhưng sức mạnh của nó lớn hơn nhiều và giá trị của nó vượt trội mọi sự. Nó có thể là chính mỗi người, vì nó là phần có uy thế và tốt nhất nơi con người. Vì vậy sẽ là điều lạ nếu họ không chọn đời sống của chính họ mà chọn một cái gì khác. Và điều chúng ta nói ở trên cũng áp dụng ở đây; điều gì thật sự là của mỗi vật thì tự bản chất là tốt nhất và thú vị nhất cho mỗi vật; do đó đối với con người, đời sống theo lý trí là tốt nhất và thú vị nhất, vì hơn bất cứ điều gì khác, lý trí chính là con người. Vì vậy đời sống này cũng là hạnh phúc nhất.

ARISTOTE, *Đạo đức học cho Nicomache*.

1. Hành động là hoạt động có ý nghĩa tự nó (praxis); các nghệ thuật hay các kỹ thuật tìm kiếm việc thực hiện và tạo ra các tác phẩm.

2. Sức khỏe, con thuyền, chiến thắng, tài sản là những công trình.
3. Các nghệ thuật có thể được hiểu như là những khoa học hay những kiến thức nhưng có một tôn ti trật tự: một vài khoa học có tính chủ đạo so với một số khác có tính phụ tùy (chẳng hạn, thuật cưỡi ngựa phụ thuộc vào khoa học về chiến lược quân sự).
4. Diễn dịch từ sự hiện hữu của điều Chí Thiện; đó là điều Thiện tối ưu, đem lại ý nghĩa cho những hoạt động của con người (cho hành vi và công trình của họ).
5. Vấn đề là phải đưa ra một định nghĩa tiên quyết xác định đối tượng của nghiên cứu đạo đức học.

Đức hạnh đạo đức (la vertu morale)

Đức hạnh không phải là một trạng thái cảm tính như cơn giận hay niềm vui, cũng không phải khả năng cảm thấy một tác động nào đó, mà là một tư thế (hexis), một cách thể hiện hữu quen thuộc trước những tác động tình cảm đi kèm theo một chọn lựa có suy nghĩ. Tư thế quen thuộc này (vì một hành vi đức hạnh riêng rẽ không làm cho tác giả của nó trở thành người đức hạnh, cũng như một con én không làm nên mùa xuân) hệ tại nơi thái độ trung dung (la juste mesure / le juste milieu) giữa hai cách ứng xử sai sót, cách do thái quá, cách do bất cập: như thế, đức tính can đảm, là cách ứng xử trung dung giữa tính hèn nhát và tính liều lĩnh, hệ tại ở chỗ biết đương đầu với nguy hiểm khi nào và thế nào cho thích hợp.

Như chúng ta biết đức hạnh gồm hai loại, trí thức và đạo đức, đức hạnh trí thức (la vertu intellectuelle) phần lớn được cung cấp và gia tăng bởi dạy dỗ, và do đó đòi hỏi kinh nghiệm và thời gian; trong khi đức hạnh đạo đức hay luân lý (vertu morale ou éthique) là sản phẩm của tính khí (ethos) và thực sự đạo đức học (éthique) có được tên từ từ ngữ đó với một ít khác biệt về hình thức. Do đó, rõ ràng không có đức hạnh nào thuộc đức hạnh đạo đức mà không được thiên nhiên đem lại cho chúng ta, vì không một đặc tính bẩm sinh nào có thể được biến đổi bởi tính khí. Thí dụ, bản chất của hòn đá là lăn xuống nước, và không thể huấn luyện cho nó lăn lên trên, cho dù bạn cố gắng huấn luyện nó bằng cách ném nó lên không trung mười ngàn lần; không thể huấn luyện cho lửa bốc cháy xuống dưới, cũng không thể huấn luyện cho một vật bẩm sinh đã theo hướng này, nay thay đổi theo hướng khác. Do đó, đức hạnh được sinh ra trong chúng ta không phải do thiên nhiên cũng không phải do vi phạm thiên nhiên; thiên nhiên cho chúng ta khả năng tiếp nhận nó, và khả năng này được tính khí làm cho thuần thực.

Hơn nữa, các khả năng mà thiên nhiên cung cấp cho chúng ta, được ban cho chúng ta đầu tiên dưới hình thức tiềm tàng: sau đó chúng ta phô bày sự thực hiện chúng thực sự. Điều này cũng rõ ràng như thế với các giác quan của chúng ta: chúng ta không thể có được khả năng nhìn và nghe bằng cách nhìn nhiều lần hay nghe nhiều lần, nhưng lại hoàn toàn ngược lại - vì chúng ta có các giác quan nên chúng ta bắt đầu sử dụng chúng, chúng ta không có chúng bằng việc sử dụng chúng. Mặt khác, chúng ta đạt được các đức hạnh bằng lần đầu tiên thực sự thực hiện chúng y như chúng ta thực hiện các nghệ thuật. Chúng ta học nghề thủ công hay thiết kế trang trí bằng cách thực hiện các điều mà chúng ta phải làm khi chúng ta học nó: thí dụ, người ta trở thành thợ xây bằng cách xây nhà, thành người chơi đàn hạc bằng cách chơi đàn hạc. tương tự, chúng ta trở nên công chính bằng cách thực hiện các hành vi công chính, trở nên điều độ bằng thực hiện các hành động điều độ, trở nên can đảm bằng cách thực hiện các hành động can đảm. Chân lý này được chứng thực bởi kinh nghiệm của các quốc gia: các nhà làm luật làm cho các công dân nên người tốt bằng cách huấn luyện họ thói quen hành động đúng đắn - đây là mục đích của tất cả pháp luật, và nếu nó không thể làm được điều này, nó sẽ thất bại; đây chính là cái phân biệt một hình thức hiến pháp tốt và một hình thức hiến pháp xấu. Một lần nữa, các hành động mà bất kỳ đức hạnh nào xuất phát từ hay do nó, là cùng giống như các hành động mà do nó đức hạnh bị phá hủy - như trường hợp kỹ năng trong nghệ thuật, vì cả người chơi đàn hạc hay lẫn người chơi đàn hạc dở đều được sản sinh từ việc chơi đàn, và tương tự với người thợ xây và tất cả các thợ thủ công khác: giống như bạn sẽ thành người thợ xây giỏi từ việc xây giỏi, bạn sẽ thành người thợ xây vụng từ

việc xây dựng. Điều này sẽ không là thế, sẽ không cần đến các thầy dạy môn nghệ thuật, trong trường hợp mọi người đã là thợ giỏi hay thợ vụng ngay từ khi được sinh ra. Điều giống vậy cũng là thật với các đức hạnh. Bằng cách tham gia vào các vụ giao dịch với đồng loại mà một số người trong chúng ta trở nên công chính và các người khác trở nên bất chính; bằng việc hành động trong các tình huống nguy hiểm và rèn luyện thói quen sợ hãi hay tự tin mà chúng ta trở nên tự tin hay hèn nhát. Điều giống vậy vẫn đúng về các khuynh hướng của chúng ta đối với vấn đề ham muốn, và cơn giận dữ; một số người trở nên hoà nhã và lịch thiệp, người khác lại phóng đãng và nóng nảy cáu kỉnh, bằng cách thực sự xử sự theo cách này hay cách khác có liên quan đến cảm xúc mạnh mẽ đó. Nói tóm lại, các tính khí đạo đức của chúng ta được hình thành là kết quả của các hoạt động tương ứng. Do đó, việc chúng ta được huấn luyện từ thời thơ ấu trong một chuỗi các thói quen này hay các thói quen khác không phải là ít quan trọng; ngược lại, nó có một tầm quan trọng rất lớn hay đúng hơn là quan trọng nhất.

Vì nghiên cứu hiện thời của chúng ta, không giống với các nhánh triết học khác, có một mục đích thực tiễn (vì chúng ta không nghiên cứu bản chất của đức hạnh để biết nó là gì, nhưng để chúng ta có thể trở nên tốt, không đạt được kết quả đó thì nghiên cứu của chúng ta sẽ là vô dụng), nên chúng ta phải đưa điều tra của chúng ta vào lĩnh vực hạnh kiểm, và để chắc chắn xem chúng ta sẽ hành động đúng đắn cách nào; vì như đã nói, các hành động của chúng ta quyết định phẩm chất của tính khí chúng ta.

Hiện nay, công thức "hành động theo nguyên tắc đúng" là điểm chung, và có thể được thừa nhận là nền tảng của cuộc thảo luận của chúng ta. (Chúng ta sẽ nói về công thức này sau, và xem xét cả định nghĩa về nguyên tắc đúng lẫn mối quan hệ của nó với các đức hạnh khác).

Nhưng đầu tiên chúng ta hãy thừa nhận rằng toàn bộ học thuyết về hạnh kiểm chỉ là nét phác thảo chứ không phải là một hệ thống chính xác, phù hợp với quy tắc chúng ta đặt ra lúc đầu, rằng các lý thuyết triết học chỉ đòi hỏi phải tương xứng với vấn đề chủ thể của chúng; và các vấn đề về hạnh kiểm và động cơ cá nhân không có gì cố định hay không thay đổi về chúng, không có gì hơn các vấn đề về sức khoẻ. Và nếu có điều này thật về học thuyết đạo đức tổng quát, tính chất chính xác vẫn ít có thể xảy ra trong quan hệ với các trường hợp đặc biệt về hạnh kiểm; vì các điều này không chịu ảnh hưởng của khoa học hay truyền thống, nhưng chính các tác nhân phải xem xét cái gì là hợp với hoàn cảnh theo từng cơ hội, y như trường hợp với y học hay ngành hàng hải. Nhưng mặc dù cuộc thảo luận hiện nay đang tiến hành tất nhiên là không chính xác, song chúng ta phải cố gắng hết sức giúp đưa nó ra.

Trước hết, chúng ta phải quan sát, các phẩm chất đạo đức được tạo thành cũng như bị huỷ diệt bởi sự thái quá hay bởi sự bất cập - như chúng ta thấy là trường hợp với sức mạnh và sức khoẻ cơ thể. Sức mạnh bị huỷ diệt bởi cả việc thực hiện thái quá lẫn việc thực hiện bất cập, và tương tự như thế sức khoẻ cũng bị huỷ diệt bởi cả ăn uống quá nhiều lẫn ăn uống quá ít; trong khi chúng được cung cấp, được gia tăng và bảo tồn bởi các phẩm chất phù hợp. Do đó, điều giống vậy cũng là thật với tính tiết độ (Temperance), lòng can đảm (Courage), và các đức hạnh khác. Ai chạy trốn khỏi mọi thứ trong sợ hãi và không bao giờ chịu đựng bất cứ điều gì sẽ trở thành kẻ hèn nhát; người không những không sợ hãi điều gì mà còn đối đầu với mọi thứ sẽ trở thành liều lĩnh. Tương tự, người ham mê khoái lạc và không kiềm chế một điều gì, sẽ trở thành tên phóng đãng, và người xa lánh mọi khoái lạc, như kẻ què mùa, sẽ trở thành cái được gọi là con người vô tình. Do vậy, Tính tiết độ và Lòng can đảm bị huỷ diệt bởi sự thái quá, sự bất cập và được bảo tồn bởi việc tuân theo tính trung dung.

Không những các đức tính vừa được phát sinh và nuôi dưỡng ở mặt này lại vừa bị phá huỷ ở mặt khác, do và bởi cùng các hành động giống nhau, mà chúng cũng được thực hiện đầy đủ trong cùng các hành

động giống nhau. Điều này rõ ràng là trường hợp có các phẩm chất khác hữu hình hơn, chẳng hạn như sức mạnh cơ thể: vì sức mạnh có được do ăn nhiều thực phẩm và trải qua nhiều nỗ lực tập luyện, nên một người khỏe mạnh sẽ có thể ăn nhiều thực phẩm nhất và trải qua nhiều nỗ lực tập luyện nhất. Điều giống vậy cũng có giá trị với các đức hạnh. Chúng ta trở nên tiết độ bằng cách tiết chế các khoái lạc, và đồng thời chúng ta có khả năng tiết chế các khoái lạc một cách hữu hiệu nhất khi chúng ta trở nên tiết độ. Và cũng thế với lòng can đảm: chúng ta trở nên dũng cảm bằng cách tự tập luyện xem thường và chịu đựng nỗi khiếp sợ, và chúng ta sẽ có khả năng chịu đựng nỗi khiếp sợ một cách tốt nhất khi chúng ta đã trở nên can đảm.

Danh mục tính khí của chúng ta do khoái lạc và đau khổ đi kèm với các hành động của chúng ta tạo ra. Một người là tiết độ khi người ấy tiết chế được các khoái lạc thân xác và tìm được thú vị trong sự tiết chế này, một người phóng đãng khi người ấy cảm thấy sự tiết chế gây ra cảm giác khó chịu. Một người là dũng cảm nếu người ấy đương đầu với nguy hiểm bằng niềm vui hay trong mọi tình huống đều không đau khổ, một người là hèn nhát nếu người ấy đương đầu bằng đau khổ.

Như đã chứng minh, chúng ta có thể hiểu rằng đức hạnh phải được thực hiện với khoái lạc và đau khổ, các hành động tạo ra nó là những cái làm cho nó tăng thêm, và cũng thế, nếu được thực hiện cách khác, sẽ huỷ diệt nó, và các hành động tạo ra nó cũng là những cái mà trong đó nó được thực hiện.

Tuy nhiên, một khó khăn có thể phát sinh về cái chúng ta muốn nói rằng, để trở thành chính trực, con người phải thực hiện các hành động chính trực và để trở thành tiết độ họ phải thực hiện các hành động tiết độ. Vì nếu họ thực hiện các hành động chính trực và tiết độ, thì họ đã sẵn sàng là chính trực và tiết độ rồi, giống như là, nếu họ đánh vần đúng chữ hay hát đúng giọng, thì họ đã là các học giả hay các nhạc sĩ.

Nhưng có lẽ đây không là trường hợp với các môn nghệ thuật. Có thể xảy ra trường hợp đánh vần đúng một chữ do tình cờ, hay vì một người nào khác nhắc nhở bạn; do vậy, bạn sẽ là học giả khi bạn đánh vần đúng theo lối của một nhà học giả, nghĩa là, trong tri thức uyên thâm mà chính bạn có.

Hơn nữa, trường hợp các môn nghệ thuật lại không thực sự tương tự như trường hợp đức hạnh. Các tác phẩm nghệ thuật tự nó có đủ giá trị nếu chúng được sản xuất ra có một phẩm chất cố định của riêng chúng; các hành động được thực hiện phù hợp với đức hạnh sẽ không được thực hiện đúng đắn hay tiết độ nếu tự chúng thuộc về một loại cố định, trừ khi tác nhân cũng ở trong trạng thái tinh thần cố định khi người ấy thực hiện chúng: trước hết, anh ta phải thực hiện với tri thức, thứ hai, anh ta chọn lựa hành động có chủ tâm, và chọn lựa nó vì chính nó; và thứ ba là hành động phải xuất phát từ tính khí ổn định và lâu dài của cá tính. Quyền sở hữu một nghệ thuật không bao hàm các điều kiện nào ngoại trừ năng lực của tri thức; nhưng đối với quyền sở hữu đức hạnh, tri thức chỉ là phần nhỏ hay không có tác dụng gì, trong khi các điều kiện khác, được thực hiện không phải trong khoảnh khắc ngắn ngủi, là hoàn toàn quan trọng, vì đức hạnh được tạo thành từ việc thực hiện nhiều lần các hành động đúng đắn và tiết độ. Do vậy, các hành động được cho là đúng đắn và tiết độ khi chúng là các hành động do người chính trực và tiết độ thực hiện, tác nhân là đúng đắn và tiết độ không phải khi anh ta thực hiện các hành động này mà là khi anh ta thực hiện chúng theo đường lối mà người chính trực và tiết độ thực hiện chúng. Thật chính xác khi nói rằng một người trở nên chính trực bằng cách thực hiện những hành động đúng đắn và tiết độ và không ai có thể trở nên tốt nếu không thực hiện chúng. Nhưng đa số nhân loại, thay vì thực hiện các hành động đức hạnh, đã trông cậy vào đức hạnh đang tranh cãi, và tưởng tượng rằng họ đang đeo đuổi triết học và điều này sẽ làm cho họ thành người tốt. Khi làm thế, họ hành động giống

như các bệnh nhân cần thận lắng nghe từng câu bác sĩ nói, song lại hoàn toàn không thực hiện một lời chỉ dẫn nào của bác sĩ. Loại triết học đó sẽ không dẫn tới trạng thái khoẻ mạnh linh hồn hơn phương thức điều trị cung cấp sức khoẻ thể xác.

ARISTOTE, Đạo đức học cho Nicomaque.

Hạnh phúc là gì và ai là người hạnh phúc nhất?

Trong chương sau đây, Aristote sẽ cố gắng xác định những yếu tố nào làm nên hạnh phúc và tìm xem ai là người hạnh phúc nhất.

Và đối với triết gia được coi là bộ óc thông thái nhất thời Thượng cổ Hy Lạp này thì người hạnh phúc nhất - các bạn thử đoán xem - theo ông, là ai?

Chính là người theo đuổi hoạt động trí tuệ, là người thông thái. Lý do? - Mời bạn đọc hết chương này sẽ rõ.

Chúng ta đã thảo luận nhiều loại Đức hạnh khác nhau, về Tình bạn và về Khoái lạc. Bây giờ chúng ta sẽ xem xét những nét chính của Hạnh phúc, vì chúng ta coi điều này là Mục đích của cuộc sống con người. Thảo luận này sẽ ngắn nếu chúng ta tóm tắt lại những gì đã nói rồi.

Chúng ta khẳng định hạnh phúc không phải là tính khí cố định của cá tính; vì nếu nó là như thế nó đã có thể được sở hữu bởi một người suốt đời chỉ ngủ, sống cuộc sống thực vật, hay bởi người bị đẩy vào nỗi bất hạnh sâu xa nhất. Nếu chúng ta không chấp nhận điều này, và cảm thấy buộc phải phân loại hạnh phúc đúng là một hình thức nào đó của hoạt động như được nói đến nơi phần đầu của luận thuyết này, và nếu các hoạt động gồm hai loại, một loại chỉ là thiết yếu và đáng ao ước như phương tiện dành cho điều gì khác và loại đáng ao ước tự chúng, thì rõ ràng hạnh phúc phải nằm trong số các hoạt động đáng ao ước tự chúng, và không nằm trong số đáng ao ước như phương tiện cho điều gì khác; vì hạnh phúc không thiếu gì cả, và là tự đầy đủ (autarcique).

Các hành động đáng ước ao tự chúng lại không nhắm tới bất kỳ một kết quả nào vượt xa hơn việc thực hiện hoạt động. Hiện nay, điều này được cảm nhận là bản chất của các hành động phù hợp với đức hạnh; vì thực hiện các hành vi cao thượng và đức hạnh là điều đáng ao ước vì chính nó.

Các trò giải trí phù hợp cũng là đáng ước ao vì chính chúng; chúng ta không theo đuổi chúng như phương tiện dẫn đến điều khác, vì thực tế chúng thường có hại hơn là có lợi, khiến cho con người lơ là không quan tâm đến sức khoẻ, và trạng thái của mình. Những người mà thế giới coi là hạnh phúc đều trông cậy vào các trò giải trí như thế; và đây là lý do vì sao những người tinh thông các trò giải trí như thế lại rất được các nhà quý tộc ủng hộ, vì tự họ làm cho mình được phù hợp bằng việc cung cấp cái mà các ông chủ ước ao, và cái đó chính là sự thích thú. Vì thế, người ta cho rằng các trò giải trí là một phần cấu thành nên hạnh phúc, vì các nhà quý tộc và các kẻ thống trị đều dành hết thời giờ rảnh rỗi cho chúng.

Nhưng có lẽ các nhà quý tộc và các kẻ thống trị không phải là bằng chứng tốt.

Đức hạnh và trí thông minh, nguồn gốc các hoạt động cao hơn của con người, không lệ thuộc vào

quyền sở hữu quyền lực, và nếu những người, không thích khoái lạc tinh khiết và tự do, trông cậy vào các khoái lạc thể xác, chúng ta không vì lý do đó mà cho rằng các khoái lạc thể xác là đáng ước ao hơn. Trẻ em thường tưởng tượng rằng các điều mà chúng tự đánh giá đều thực sự là những điều tốt nhất; do đó không ngạc nhiên gì khi trẻ em và người lớn có các tiêu chuẩn giá trị khác nhau, cũng như thể với cái có đạo đức tốt và cái vô giá trị. Như được nói đến nhiều lần, các điều đó thực sự là có giá trị và vui vẻ mà có vẻ như thể với một người tốt; nhưng mỗi người nghĩ rằng hoạt động đáng ước ao nhất là hoạt động phù hợp với tính khí đặc biệt của người ấy, và do đó người tốt nghĩ rằng hoạt động có đạo đức tốt là đáng ước ao nhất. Tiếp theo đó là hạnh phúc không được tìm thấy nơi các trò giải trí.

Thực sự ngạc nhiên khi trò giải trí là mục đích của chúng ta - việc chúng ta làm đổ mồ hôi sôi nước mắt suốt cuộc đời đằng đẳng chỉ để có thể được giải trí. Vì gần như mỗi đối tượng chúng ta chấp nhận đều được theo đuổi như phương tiện dẫn đến điều gì khác, trừ hạnh phúc tự nó là mục đích; việc làm cho trò giải trí thành đối tượng của các theo đuổi đúng đắn của chúng ta và công việc của chúng ta, dường như là quá thừa ngu ngốc và ấu trĩ: phương châm cổ xưa "Vui chơi để làm việc", được coi là một quy tắc đúng. Trò giải trí là một hình thức của nghỉ ngơi; chúng ta cần nghỉ ngơi vì chúng ta không thể liên tục làm việc mà không có giải lao, và vì thế, nó không phải là mục đích, chúng ta chỉ sử dụng nó như phương tiện dẫn đến hoạt động khác nữa.

Cuộc sống phù hợp với đức hạnh được cho là cuộc sống hạnh phúc; nhưng cuộc sống có đạo đức bao hàm một mục đích đúng đắn, không cốt ở trò giải trí.

Chúng ta phát biểu rằng những điều đúng đắn thì trội vượt hơn những điều khô khan và buồn cười; theo chúng ta nghĩ, một tài năng hay một con người càng cao quý, thì các hoạt động của họ càng đúng đắn; do đó, hoạt động của một tài năng hay một người cao quý hơn thì tự nó đã là trội vượt, và có nhiều khả năng tạo ra hạnh phúc hơn.

Bất kỳ ai cũng có thể hưởng khoái lạc thân xác, một kẻ nô lệ không hưởng ít hơn loại người cao quý nhất; nhưng không ai cho người nô lệ bất kỳ một phương sách hạnh phúc nào ngoài cuộc sống riêng của người ấy. Do đó, hạnh phúc không cốt ở chỗ các trò giải trí và điều thích thú, mà cốt ở các hành động phù hợp với đức hạnh, như đã nói tới ở trên.

Nhưng nếu hạnh phúc cốt ở chỗ hoạt động phù hợp với đức hạnh, thì việc nó phải là hoạt động phù hợp với đức hạnh cao nhất là điều hợp lý; và đây sẽ là đức hạnh của phần tốt nhất nơi chúng ta. Việc xem xét điều này là sự hiểu biết hay là bất kỳ điều gì khác được nghĩ là để thiên nhiên kiểm chế hay hướng dẫn chúng ta và để biết rõ điều gì khác là cao quý và thiêng liêng, hoặc chính nó thực sự là thiêng liêng, hoặc có liên quan đến phần thiêng liêng nhất nơi chúng ta, đó chính là hoạt động của phần trong chúng ta phù hợp với đức hạnh riêng với việc sẽ tạo ra hạnh phúc lý tưởng nhất; và người ta đã khẳng định rằng hoạt động này là hoạt động tư duy.

Và việc hạnh phúc cốt ở tư duy có thể được chấp nhận thì thích hợp với cả các kết quả vừa đạt được lẫn chân lý. Tư duy là hình thức cao nhất của hoạt động (vì sự hiểu biết là điều cao nhất nơi chúng ta, và các đối tượng mà sự hiểu biết có quan hệ với, sẽ là các điều cao nhất có thể được biết đến), và nó cũng là điều liên tục nhất, vì chúng ta có thể phản ánh liên tục hơn chúng ta có thể tiếp tục bất cứ hình thức hoạt động nào. Một lần nữa chúng ta cho rằng hạnh phúc phải bao hàm yếu tố khoái lạc; hành động phù hợp với sự hiểu biết phải được thừa nhận là hoạt động vui thích nhất trong các hoạt động phù hợp với đức hạnh; trong mọi tình huống, người ta cho rằng triết học hay việc theo đuổi sự hiểu

biết bao hàm các khoái lạc hoàn toàn tinh khiết và vĩnh cửu. Thật hợp lý khi cho rằng niềm vui của tri thức là một công việc thậm chí còn vui thích hơn là sự theo đuổi nó. Ngoài ra, hoạt động tư duy sẽ được cho là sở hữu ở mức độ cao nhất cái đặc tính được gọi là tự đầy đủ (l'autarcie); vì trong khi việc một người khôn ngoan, một người chính trực và những người còn lại đều đòi hỏi những thứ cần dùng cho đời sống là thật, thì những điều này được đáp ứng thoả đáng, ngược lại một người chính trực cần những người mà anh ta có thể hành động đúng đắn đối với họ và trợ giúp họ, và người tiết độ, người dũng cảm và các người khác cũng làm như thế, người khôn ngoan ngược lại cũng có thể tự mình tư duy, và anh ta càng tư duy nhiều, anh ta càng khôn ngoan hơn; chắc chắn anh ta sẽ nghiên cứu tốt hơn với sự trợ giúp của các người cộng tác, nhưng anh ta vẫn là người tự túc nhất trong nhân loại. Hơn nữa, hoạt động tư duy có thể được coi là hoạt động duy nhất được yêu mến, vì chính nó: nó không cung cấp kết quả nào vượt quá hành động tư duy thực sự, trong khi từ các theo đuổi thực tế chúng ta mong đợi đạt được một thuận lợi nào đó, lớn hơn hay nhỏ hơn, vượt xa chính hoạt động. Hạnh phúc được cho là bao hàm cả thời gian rỗi rãi; vì chúng ta kinh doanh để chúng ta có thời gian rảnh rỗi, và xúc tiến chiến tranh để chúng ta có thể hoà bình. Các đức hạnh thực tiễn được tôi luyện trong chính trị và trong cuộc chiến tranh; nhưng các cuộc theo đuổi chính trị và chiến tranh dường như là không nhân rồi - các cuộc theo đuổi chiến tranh thực sự hoàn toàn như thế, vì không ai mong ước sống trong tình trạng chiến tranh chỉ vì để được sống trong tình trạng chiến tranh, cũng không phải để tự do áp dụng các biện pháp gây ra chiến tranh: một người được cho là có cá tính cực kỳ tàn bạo nếu ông ta tuyên chiến với một nước láng giềng chỉ để gây ra trận chiến và các cuộc tàn sát. Nhưng hoạt động của một nhà chính trị cũng là không nhân rồi, và nhằm đạt được điều gì đó vượt xa sự chỉ để tham gia vào chính trị - các lập trường về quyền lực và danh dự, hay, nếu hạnh phúc của chính nhà chính trị và của đồng bào, hạnh phúc này được hiểu là một điều gì đó khác biệt với hoạt động chính trị (thực vậy, chúng ta đang điều tra nghiên cứu nó rõ ràng là quá khác biệt). Nếu trong số các theo đuổi thực tế có phô bày các đức hạnh, thì chính trị và chiến tranh nổi bật lên xuất sắc trong tính cao quý và quyền thế, chúng cũng không nhân rồi và được chỉ đạo tới một mục đích xa hơn nào đó, không được chọn vì chính chúng: trong khi hoạt động trí tuệ được cho là trội hơn về giá trị thật sự, cốt ở chỗ tư duy, và để không nhầm vào mục đích xa hơn chính nó, và cũng bao gồm một khoái lạc riêng biệt của chính nó, và do đó làm tăng thêm hoạt động của nó: và do đó nếu các thuộc tính của hoạt động này được cho là tự túc, nhân rồi, chẳng hạn như việc con người có thể không mỗi một, và mọi thuộc tính hạnh phúc khác: tiếp theo đó sẽ là hoạt động trí tuệ tạo thành hạnh phúc trọn vẹn của con người - miễn là nó được ban cho một quãng đời trọn vẹn, vì không có gì đã thuộc về hạnh phúc lại có thể không trọn vẹn.

Tuy nhiên, một đời sống như thế sẽ cao hơn trình độ con người: không phải một người sẽ đạt được nó vì nhân tính của anh ta, nhưng do một điều gì đó là thiêng liêng ở nơi anh ta; và bởi điều ấy trội vượt hơn bản tính phức hợp của anh ta, bởi hoạt động của nó quá vượt trội hơn việc thực hiện các hình thức khác của đức hạnh. Nếu trí tuệ là điều gì thiêng liêng so với con người, thì đời sống của trí tuệ là thiêng liêng so với đời sống của con người. Chúng ta không phải vâng lời những người ra chỉ thị rằng một người cần có các suy nghĩ của con người và người chết phải có các suy nghĩ về sự chết, nhưng chúng ta phải đạt tới được mức độ có thể đạt được tính bất tử, và hãy làm tất cả điều mà con người có thể làm để sống phù hợp với điều cao nhất trong con người; vì mặc dù điều này nhỏ bé về kích thước, về quyền lực và giá trị, song nó lại vượt trội xa hơn tất cả các điều còn lại.

Thậm chí người ta còn chủ trương rằng đây là bản ngã thật của mỗi người, vì nó là phần nổi bật nhất và tốt hơn, và do đó nó sẽ là điều xa lạ nếu một người phải sống cuộc sống không phải của riêng anh ta mà là cuộc sống của một người khác ngoài anh ta.

Hơn nữa, điều đã được nói đến trước cũng sẽ được áp dụng ở đây: điều gì là tốt nhất và vui vẻ nhất cho mỗi thụ tạo là điều riêng biệt đối với bản tính của một người; do đó đời sống trí tuệ là đời sống tốt nhất và vui vẻ nhất cho con người, vì trí tuệ nhiều hơn bất kỳ điều gì khác là con người; do đó, cuộc sống này sẽ là cuộc sống hạnh phúc nhất.

Mặt khác, cuộc sống đức hạnh đạo đức là hạnh phúc chỉ ở mức độ thứ yếu. Vì các hoạt động đạo đức thuần túy thuộc về con người: Tôi có ý nói đến tính công bằng, lòng can đảm, và các đức hạnh khác chúng ta biểu lộ khi giao tiếp với bạn bè chúng ta, khi chúng ta quan sát điều gì là do từng người trong các hợp đồng, các dịch vụ, trong nhiều hành động khác nhau của chúng ta, cả trong các xúc cảm của chúng ta nữa; và tất cả các điều này có vẻ thuần túy là công việc của con người. Một số hành động đạo đức được cho là hậu quả của kết cấu cơ thể, và đức hạnh đạo đức được cho là có quan hệ gần gũi về nhiều mặt với đam mê. Hơn nữa, tính Khôn ngoan được nối kết mật thiết với Đức hạnh Đạo đức và ngược lại, vì các nguyên tắc đầu tiên mà tính Khôn ngoan sử dụng, được quyết định bởi các Đức hạnh Đạo đức, và tiêu chuẩn đúng dành cho các Đức hạnh Đạo đức được quyết định bởi tính Khôn ngoan. Những điều được kết nối với các đam mê đều có liên quan đến bản tính phức hợp của chúng ta; mà các đức hạnh của bản tính phức hợp của chúng ta lại thuần túy thuộc về con người; do đó cuộc sống biểu thị các đức hạnh này và hạnh phúc thuộc về nó cũng thế. Ngược lại, hạnh phúc thuộc về trí tuệ lại khác: có rất nhiều điều có thể nói ở đây, vì một cuộc thảo luận đầy đủ về vấn đề thì vượt quá phạm vi mục đích hiện nay của chúng ta. Một hạnh phúc như thế có vẻ chỉ cần một thiết bị nhỏ bên ngoài, hay ít hơn hạnh phúc dựa vào đức hạnh đạo đức. Giả dụ rằng, cả hai đều chỉ đòi hỏi những thức cần dùng cho đời sống, và ở một mức độ như nhau (mặc dù trên thực tế nhà chính trị khó nhọc về các nhu cầu thể xác hơn triết gia); vì về mặt này, có thể có ít khác biệt giữa họ. Nhưng vì mục đích của các hoạt động đặc biệt của họ nên các nhu cầu của họ sẽ khác biệt nhiều. Một người tự do sẽ cần có của cải để thực hiện các hành động tự do, và người chính trực thực sự cũng cần như thế để giải phóng các món nợ (vì các ý định là vô hình, và ngay cả người bất chính cũng giả vờ muốn hành động chính trực); người dũng cảm cần có sức lực nếu phải thực hiện bất cứ hành động nào biểu lộ đức hạnh của mình; khi một người tiết độ có cơ hội đạt được ham mê: nếu không thì người ấy hay người sở hữu bất kỳ đức hạnh nào khác làm sao có thể chứng minh được rằng anh ta là người đức hạnh? Cũng cần tranh luận xem mục đích hay sự thực hiện là nhân tố quan trọng hơn trong đức hạnh, như sự thực hiện các hành động có đạo đức đòi hỏi nhiều thiết bị bên ngoài. Một sinh viên trong phạm vi theo đuổi hoạt động của mình, không cần thiết bị bên ngoài: ngược lại của cải vật chất có thể gần như được cho là chướng ngại vật đối với tư duy; mặc dù đúng thực vì là một con người sống trong xã hội của người khác, anh ta chọn thực hiện các hành động có đạo đức, và như thế sẽ cần của cải bên ngoài để tiếp tục cuộc sống như một con người.

Các nhận định sau đây sẽ cho thấy rằng hạnh phúc trọn vẹn là hình thức nào đó của hoạt động tư duy. Thần thánh, như chúng ta nhận thức họ, được hưởng hạnh phúc tuyệt đối. Chúng ta có thể cho là chúng thuộc loại hoạt động nào? Các hành động chính trực ư? Nhưng liệu có vẻ gì là lố bịch nếu nghĩ về họ như ký các hợp đồng, khôi phục lại tiền ký quỹ và những thứ giống vậy không? Các hành động dũng cảm thì sao? - Chịu đựng các nỗi sợ hãi và liều lĩnh để đạt được tính cao quý từ việc làm như thế. Hay các hành động tự do? Nhưng họ sẽ cho ai? Ngoài ra, sẽ là vô lý khi cho rằng họ thực sự có từ mới đặt hay sự phổ biến một loại nào đó! Và các hành động tiết độ - các hành động này có ý nghĩa gì trong trường hợp của chúng? Chắc chắn sẽ là xúc phạm nếu ca ngợi họ vì không có các ước muốn xấu! Nếu chúng ta xem xét tỉ mỉ danh sách, chúng ta sẽ thấy rằng mọi hình thức của hạnh kiểm có đạo đức có vẻ là tầm thường và không phù hợp với các thần thánh. Tuy nhiên, họ luôn luôn được nhận thức, trong mọi

tình huống, như sông và do đó sông tích cực, vì chúng ta không thể cho rằng họ luôn luôn ngủ giống như Endymion. Nhưng vì là một sinh vật sống, nếu chúng ta loại bỏ hành động, tất nhiên (a fortiori) là hành động sáng tạo, thì cái gì còn lại ngoài tư duy? Tiếp theo, hoạt động của Thượng đế chính là hoạt động của tư duy; và do đó trong số các hoạt động của con người, hoạt động nào gần gũi nhất với hoạt động tư duy thần thánh sẽ là nguồn hạnh phúc lớn nhất.

Sự khẳng định xa hơn nữa là các động vật cấp thấp hơn không thể cùng tham dự vào hạnh phúc, vì chúng hoàn toàn không có hoạt động tư duy. Toàn bộ đời sống của thần thánh là thiêng liêng, và toàn bộ đời sống của con người cũng thế tới chừng nó bao gồm những gì giống như hoạt động thiêng liêng; nhưng không một động vật nào trong các động vật khác có được hạnh phúc, vì chúng hoàn toàn không có khả năng tư duy. Do đó, hạnh phúc cũng là cùng mở rộng một dãy với tư duy: loại sinh vật nào càng sở hữu nhiều khả năng tư duy, sinh vật đó càng được hưởng hạnh phúc hơn, không phải là sự việc tình cờ đi đôi với tư duy nhưng vốn là gắn liền với nó, tư duy có giá trị tự nó. Do đó mà hạnh phúc là một hình thức nào đó của tư duy.

Nhưng triết gia là con người cũng cần đến tình trạng hạnh phúc khoẻ mạnh bên ngoài, vì bản tính con người không phải là tự túc đạt tới hoạt động tư duy, mà còn cần phải có sức khoẻ thể xác, có nguồn cung cấp thực phẩm và các nhu cầu khác. Nếu hạnh phúc thần thánh không thể xảy ra nếu không có các thiết bị bên ngoài, thì không cần cho rằng hạnh phúc sẽ đòi hỏi nhiều hay các tài sản lớn; vì tính tự túc không lệ thuộc vào sự giàu có quá mức, cũng không lệ thuộc vào hạnh kiểm, và có thể thực hiện các hành vi cao quý ngay cả khi không là người thống trị đất liền và biển cả: con người có thể thực hiện các hành động có đạo đức với các phương sách hoàn toàn ôn hoà. Điều này có thể quan sát rõ ràng qua kinh nghiệm: các người dân thường không có vẻ là ít mà còn bị đòi hỏi phải thực hiện nhiều hành động có đạo đức hơn các nhà quý tộc và các người cai trị. Sẽ là đủ nếu có sẵn các phương sách ôn hoà; vì một cuộc sống hoạt động đạo đức về bản chất sẽ là một cuộc sống hạnh phúc.

Solon cũng không còn nghi ngờ gì khi đưa ra sự mô tả đúng về hạnh phúc. Theo ông, những người hạnh phúc là những người, được trang bị vừa phải các thiết bị bên ngoài, đã thực hiện các thành tích cao quý và sống tiết độ; vì có thể xảy ra với một người chỉ có một tài sản khiêm tốn nhưng lại làm được điều phải. Anaxagoras cũng không quan niệm người hạnh phúc là người giàu có hay quyền lực, vì ông nói rằng ông không ngạc nhiên nếu ông có vẻ là một người xa lạ trong con mắt của nhiều người; vì hầu hết mọi người phê phán theo các dáng vẻ bề ngoài, là tất cả những gì họ có thể quan sát được. Như thế, các học thuyết của chúng ta có vẻ là phù hợp với quan điểm của người thông thái.

Các lý lẽ như thế mang theo một mức độ thuyết phục nào đó; nhưng chân lý được thử nghiệm từ thực tế của đời sống và hạnh kiểm, vì quyết định cuối cùng nằm ở đó. Do đó, chúng ta phải xem xét các kết luận mà chúng ta đề xuất bằng cách đem chúng đi thử nghiệm qua các sự kiện của cuộc sống. Nếu chúng hoà hợp với các sự kiện, chúng ta có thể chấp nhận chúng; nếu thấy chúng không hoà hợp, chúng ta cần đánh giá rằng chúng chỉ là các học thuyết.

Và dường như người theo đuổi hoạt động trí tuệ, trau dồi trí tuệ, và duy trì nó trong điều kiện tốt nhất, là người được thần thánh yêu mến nhất. Vì, nếu như vẫn còn niềm tin rằng thần thánh thực hiện việc giám sát nào đó trên các công việc của con người, thì sẽ hợp lý khi cho rằng thần thánh thích thú với phần nào của con người là tốt nhất và gần gũi nhất với thần thánh, và thần thánh sẽ thưởng phạt với sự thiên vị những ai yêu quý và kính trọng điều này nhất, vì những người này quan tâm đến những điều thân thiết với thần thánh, và hành động chính trực, cao thượng. Rõ ràng là mọi thuộc tính này hầu hết

đều thuộc về người thông thái. Do đó, người thông thái được thần thánh yêu mến; và nếu thế, thì người thông thái đương nhiên là người hạnh phúc nhất. Đây là một bằng chứng khác chứng minh rằng người thông thái là người hạnh phúc nhất.

ARISTOTE, Đạo đức học cho Nicomaque.

Bi kịch, sự mô phỏng những hành vi con người

Trong chương này của quyển Thi pháp (Poétique) Aristote đặt trọng tâm việc phân tích của ông vào đối tượng đặc thù của bi kịch, như là mô phỏng những hành động của con người; người ta đã thấy việc phân tích những điều kiện của hành động (praxis) được tiến hành trong quyển Đạo đức học: thi sĩ bi kịch hẳn nhiên không phải là một nhà luân lý và những nhân vật ông đưa lên sân khấu vượt qua cái mẫu trung bình của con người bình thường; tuy nhiên, mặc dầu những khác biệt giữa hành vi của những con người trong đời thực và hành vi của những nhân vật trên sân khấu bi kịch, vẫn có sự tương ứng này, đó là người thực cũng như người trong kịch đều phải hành động và ứng xử theo những tình huống và theo cá tính của họ (cá tính hay tính cách của mỗi người - tiếng Pháp là caractère, tiếng Hy Lạp là éthos - và đạo đức học - éthique, theo một nghĩa, là khoa học về cá tính của những con người); thi sĩ bi kịch bị ràng buộc bởi những quy luật hình thức của kịch nghệ, phải đưa ra ánh sáng cơ cấu của câu chuyện trong đó định mệnh của các nhân vật lộ dần ra: hạnh phúc hay bất hạnh tùy thuộc bản chất những tình huống của hành động; theo nghĩa này, bi kịch soi sáng cho chúng ta về hành động của con người nói chung: bi kịch giống như tấm gương phản chiếu hành vi con người; và người ta không nên ngạc nhiên khi thấy triết gia vừa phản tư về những điều kiện đức lý của hành động và về cơ cấu biểu thị nó trong thi ca bi kịch.

Bởi vì bi kịch là sự trình diễn hành động và những tác nhân là những nhân vật đang hành động, họ tất yếu phải có những phân tích trong trật tự của tính cách và tư tưởng (1); câu chuyện (2) là cuộc trình diễn hành động, những cá tính là cái gì cho phép chúng ta định tính những nhân vật đang hành động, còn tư tưởng là tất cả những gì trong lời nói của họ nhằm đưa ra một chứng minh hay là phát biểu một câu châm ngôn.

Hậu quả là mọi bi kịch đều tất yếu gồm sáu phần theo đó nó được định tính. Đó là câu chuyện, những tính cách, sự biểu cảm, tư tưởng, cảnh trí và lời ca, trong đó cảnh trí (le spectacle) bao hàm tất cả: những tính cách, câu chuyện, sự biểu cảm, lời ca, và cả tư tưởng.

Quan trọng nhất trong những yếu tố này là việc phối trí những sự kiện thành hệ thống (l'agencement des faits en système). Thật vậy, bi kịch là sự trình diễn không phải con người mà là hành động, cuộc sống và hạnh phúc (sự bất hạnh cũng nằm trong hành động) và mục tiêu nhắm đến là một hành động, không phải một phẩm chất; vậy mà, chính là theo cá tính của họ mà con người có phẩm chất này hay phẩm chất kia, nhưng tùy theo hành động của họ mà họ hạnh phúc hay ngược lại (3). Vậy là, họ không hành động để biểu thị những tính cách mà chính là qua những hành động mà tính cách của họ được vẽ ra. Khiến nên những sự kiện và câu chuyện đúng là mục tiêu được nhắm đến bởi bi kịch, và mục tiêu là cái quan trọng nhất...

Như thế, nguyên lý và nếu người ta có thể nói linh hồn của bi kịch, là câu chuyện; những tính cách đứng vào hàng thứ nhì (thật vậy chuyện này cũng hơi giống như trong hội hoạ: nếu một họa sĩ áp dụng ngẫu nhiên những chất liệu đẹp nhất, kết quả sẽ khác với một hình ảnh vẽ bằng chỉ hai màu đen trắng); bởi vấn đề trước tiên là một cuộc trình diễn hành động và những con người đang ứng xử tương tác với nhau.

ARISTOTE, *Thi pháp*

- 1. Bi kịch cuộc trình diễn hành động, phải xét đến tư tưởng và cá tính; chính nơi tính cách song đôi này mà bi kịch sẽ mô phỏng một cách có giá trị, những hành động thực sự.*
- 2. Câu chuyện bi kịch (huyền thoại được trình diễn) là sự phối trí, do nhà thơ, về toàn bộ những tình huống và mối dây liên kết những hành động của những nhân vật được đưa ra sân khấu.*
- 3. Giữa đời thực và diễn kịch có một khoảng cách, lý do là, sân khấu không trực tiếp trình diễn những con người nhưng là những hành động của họ (đưa đến hạnh phúc hay đau khổ).*

Chủ nghĩa Épicure

Épicure sinh ở Samos năm 341? Tr.CN. Vào năm mười hai hay mười bốn tuổi (327) ông bắt đầu học triết học. Ông được gửi đến Teos để theo những bài học của Nausiphane (một môn đồ của Démocrite) cùng với những chàng trai trẻ tuổi thuộc hàng công tử thế gia. Đến năm mười tám tuổi - được coi là tuổi trưởng thành - ông đến Athènes (323) theo học ở Académie, lúc ấy do Xénocrate (đệ tử củ Platon, bạn đồng môn với Aristote) chủ trì.

Đến năm ba mươi hai tuổi (310), ông lập ra một học viện Triết học ở Mitylène, mà sau đó ông chuyển về Lampsaque, rồi năm 307 - 306 về Athènes, ở gần học viện Académie.

Hơn là một trường học, phải nói rằng đây là một cộng đồng triết học, giống như một tu viện giữa đồng quê. Ở đó, người ta tổ chức những lễ hội, những cuộc họp mặt mừng sinh nhật của thầy và trò, những lễ hội được lấy tên người thay thế tên thần linh. Ở đó, đàn ông, đàn bà, trẻ em cùng sống một đời tiết độ và đạm bạc, được tình hữu ái làm tôn lên vẻ đẹp.

Về các tác phẩm của Épicure, Diogène Lărce (trong bộ Cuộc đời các triết gia, quyển X) còn giữ lại ba bức thư dài Gửi đến Hérodoté bàn về Vật lý; Gửi Pythoclès bàn về các hiện tượng thiên văn vũ trụ, và Gửi Ménécée bàn về đạo đức học. Thêm vào bản văn lớn này, mà qua đó Épicure đã tạo cho thể văn thư tín thành một loại văn triết học, ta có thể kể thêm bốn mươi Châm ngôn chủ đạo. Tác phẩm quan trọng khác của Épicure là Về thiên nhiên, chỉ được biết qua những trích đoạn manh mún.

Trình bày triết lý của Épicure thường được trình bày theo trật tự được gọi ra theo cách chia làm ba phần, do bởi Diogène Lărce đề xướng trong quyển Cuộc đời Épicure: lô_gíc, vật lý và đạo đức.

Vì lý do phân minh, việc lựa chọn bản văn ở đây sẽ bắt đầu bằng Vật lý học mà phần lô_gíc học hay tri thức luận được chắt chẽ gắn liền.

Vật lý học hay triết học tự nhiên

Épicure bắt đầu bằng cách quy chiếu về một nguyên lý trước Socrate: "Không có gì sinh ra từ vô thể" (xem lại chương về Parménide). Khởi điểm đó của trường phái Éléate cũng là khởi điểm của thuyết nguyên tử của Leucippe và của Démocrite.

Như vậy, **vô thể của khoảng trống sẽ đối lập với hữu thể của những nguyên tử.**

THƯ GỬI HÉRODODOTE, THƯ GỬI PYTHOCLÈS

Các nguyên tử , khoảng trống và các hợp thể:

Sự khác biệt là khá lớn với thuyết nguyên tử của Démocrite, bởi vì các nguyên tử, đối với các triết gia ở Abderè, là những ý tưởng, thì ở đây được coi là những cố thể có trọng lượng, cũng như những phẩm chất khác. Ngoài ra, khi từ chối sự tồn tại, bên ngoài cảm

giác của mọi tiêu chuẩn khác trên đó tri thức đặt cơ sở, Epicure chạm trán một khó khăn lớn: làm thế nào mà một triết học đặt cơ sở tất cả trên sự xác chứng của cảm giác có thể được thành nguyên lý những cái vô hình như nguyên tử và khoảng trống?

Hơn nữa: toàn thể là những cố thể (1) và khoảng trống. Bởi vì việc các cá thể hiện hữu, điều đó chính cảm giác xác nhận trong mọi trường hợp - cảm giác mà theo đó, bằng lý luận, ta phải tạo ra một phán đoán về cái vô hình, như tôi đã nói trước đây (2). Nếu đằng khác không có cái mà chúng ta gọi là khoảng trống, không gian hay thiên nhiên không thể đụng chạm đến được (la nature intangible), các cố thể sẽ không có chỗ nào để tồn tại, cũng không có chỗ nào để chuyển động, như chúng ta thấy chúng chuyển động (a). Ngoài những vật này, người ta không thể quan niệm cái gì mà người ta coi như là những bản chất hoàn bị (3) chứ không phải là những tùy thể (4) hay những đặc tính của các bản chất đó.

Còn hơn thế: trong số những cố thể, có những hợp thể (5) và những thứ mà các hợp thể được tạo thành. Những cái này là không thể chia cắt (atoma)(6) và bất động, nếu như tất cả không tan hoà trong vô thể (7), nhưng là, trong sự tan rã những hợp thể, những cái có sức đề kháng vẫn còn lại, nén chặt trong bản tính, và không có chỗ nào cũng không có cách chi để bị tan rã. Khiến cho rằng, một cách tất yếu, những nguyên lý không thể chia cắt là những bản tính (b) của các cố thể.

ÉPICURE, Thư gửi Hérodote

- 1. Chữ cố thể (corps) ở đây được dùng ở số nhiều: vấn đề là tính đa phức của các nguyên tử hợp thành cố thể.*
- 2. Cảm giác là tiêu chuẩn.*
- 3. Nghĩa là những bản thể (substances).*
- 4. Để chỉ những phẩm chất tạm bợ của các cố thể, Epicure chỉ có từ tùy thể.*
- 5. Những cố thể hợp thành bởi các nguyên tử.*
- 6. Atome theo nghĩa từ nguyên là không thể phân chia.*
- 7. Đối với Epicure việc phân chia đến vô tận sẽ đưa đến hư vô.*

ØNHỮNG NGUYÊN LÝ, NGUYÊN TỬ, KHOẢNG TRỐNG

Làm thế nào chứng minh sự tồn tại của khoảng trống mà theo định nghĩa, là không khả giác? Sự vắng mặt của khoảng trống sẽ mâu thuẫn với sự tồn tại của chuyển động được xác nhận bởi giác quan. Đó là phương cách gọi là không thủ tiêu (non -infirimation).

Bản tính - nature, tiếng Hy Lạp là physis, cũng đồng thời có giá trị tương đương với từ yếu tính (essence).

Một thế giới là gì?

Những hiện tượng vũ trụ nói chung thường quá xa xăm để có thể quan sát một cách thích hợp như những thực tại ở gần chúng ta. Lúc đó, rõ ràng là bàn về chúng, chúng ta chỉ có thể phỏng chừng, và cách duy nhất mà chúng ta có thể lãnh hội chúng, là qua tư tưởng, ở mức nào đó mà cảm giác hết còn tác dụng. Thế là chúng ta đành phải bằng lòng với những giả thuyết khác nhau mà điều chắc chắn duy nhất chúng ta có được là chúng không phải nói ngược lại những hiện tượng. Điều đó dẫn Epicure đến chỗ đề xuất, như chúng ta sẽ thấy, một khoa thiên văn học và một khoa vật lý học với những giá trị chân lý đa dạng, trong đó mâu thuẫn duy nhất không được chấp nhận là mâu thuẫn giữa những hiện tượng và những giả thuyết.

Cách giải thích của Epicure dứt khoát theo kiểu duy cơ giới (mécaniste), bác khước mọi tính cứu cánh, và hợp với kiểu mẫu do Démocrite đề ra.

Một số những hiện tượng xảy ra gần chúng ta mang lại những dấu chỉ về những gì diễn ra trong bầu trời, những hiện tượng mà người ta thấy chúng xảy đến như thế nào, điều này không phải là trường hợp đối với những hiện tượng trong bầu trời, bởi vì những hiện tượng này có thể được tạo ra theo nhiều cách (1). Trong khi đó ta cần phải quan sát biểu hiện của từng hiện tượng và giải thích nó theo cái gì được nối kết với nó, và không mâu thuẫn, được hoàn thành bằng nhiều cách bởi các hiện tượng xảy ra gần chúng ta.

Một thế giới là một vỏ bọc bầu trời gồm có những tinh tú, quả đất, và tất cả những hiện tượng, một vỏ bọc (2) cắt ra trong vô tận và tận cùng bằng một vùng giới hạn - quay vòng hay đứng yên, có hình tròn, tam giác hay hình nào đó: tất cả những trường hợp này đều có thể. Nói rằng những thế giới như thế là vô tận về số lượng, người ta có thể lãnh hội điều đó bằng tư tưởng và rằng một thế giới như thế có thể sinh ra hoặc là trong một thế giới, hoặc là trong một thế giới trung gian (intermonde) - như chúng ta gọi là khoảng cách giữa hai thế giới - trong một không gian phần lớn là trống rỗng nhưng không phải là trong một trường độ mệnh mông của chân không thuần túy, như một vài người (3) bảo thế. Một số mầm thích hợp hội tụ về, dần dần thực hiện những phụ trợ (adjonctions) những phân phối, những hoán vị, nhận được những luồng nguyên tử thích hợp, cho đến khi hoàn tất và ổn định - Bởi vì chuyện có một tập hợp những nguyên tử và một cơn lốc trong chân không (4) chưa đủ để cho một thế giới, dưới hiệu ứng của tính tất yếu (sous l'effet de la nécessité) (5), sinh ra và phát triển cho đến khi nó va chạm mạnh vào một thế giới khác, như một trong những vị mà người ta vẫn gọi là nhà vật lý (physiciens) nói như thế. Bởi vì điều đó mâu thuẫn với các hiện tượng.

ÉPICURE, *Thư gửi Pythoclès*.

1. Lô_gíc học về những hiện tượng xa xăm chấp nhận nhiều giá trị chân lý: nhiều cách giải thích cạnh tranh nhau và loại trừ lẫn nhau vẫn đều là có thể.

2. Xem Leucippe và Démocrite, trong Les Présocratiques, t. 740 - 789.

3. Xem Leucippe trong Les Présocratiques, t. 735.

4. Xem Démocrite trong *Les Présocratiques*, t.782.

5. Điều mà các đối thủ của ông gọi là ngẫu nhiên, thì Démocrite gọi là tất yếu.

Quy phạm và Vấn đề tri thức

(La Canonique et le problème de la connaissance)

Trích dẫn Quy phạm của Épicure, Diogène Lărce (trong Cuộc đời các triết gia) ghi nhận rằng "đối với Épicure, có ba tiêu chuẩn chân lý: các cảm giác, các dự báo hay tiên niệm (prolepses) và các thụ cảm (pathè)". Vậy mà, bởi vì những khái niệm phái sinh từ cảm giác và các thụ cảm như khoái lạc và đau khổ là những tri giác nội tại, tất cả đều quy về cảm giác. Vậy nên trước tiên chúng ta phải nghiêng về trên bản chất của linh hồn đang cảm giác.

Linh hồn là gì?

Linh hồn, được tạo thành bởi các nguyên tử, có bản tính nhập thể (de nature corporelle). Bản tính tinh tế của nó cho phép linh hồn tiếp xúc với mọi phần của thân thể, vốn là trú xứ của nó. Do sự tiếp xúc đó, linh hồn chiếm hữu cảm tính. Trong trường hợp nhiều phần thân thể bị cắt lìa, linh hồn vẫn còn khả năng cảm nhận, nhưng ngược lại, nếu linh hồn vắng mặt, tất cả những cái còn lại không còn chiếm hữu cảm tính; đó cũng là trường hợp của linh hồn khi thân xác bị huỷ diệt.

Sau đó phải xem xét, bằng cách quy chiếu về các cảm giác và các cảm thụ - như thế người ta sẽ có niềm tin có cơ sở hơn - rằng linh hồn là một thể được tạo thành bởi những phần nhỏ tinh tế, trải đều qua khắp tập hợp, rất giống với một hơi thở bao gồm một thứ hỗn hợp hơi nóng, và có phần giống cái này, có phần giống cái kia; nhưng có một phần (a), cực kỳ tinh tế, có ưu thế hơn hẳn so với những yếu tố này, và vì thế, liên kết chặt chẽ hơn với phần còn lại của tập hợp. Tất cả những cái đó, những khả năng của linh hồn làm cho nó thành hiển nhiên, cũng như các cảm thụ, các tư tưởng và tất cả những gì mà, nếu bị tước mất đi, chúng ta sẽ chết. Ngoài ra, phải tin chắc rằng nguyên nhân chính yếu của cảm tính nằm trong tâm hồn ...

ÉPICURE, Thư gửi Hérodoté.

ØLINH HỒN, CẢM TÍNH

a. Như vậy có ba thành tố của hữu thể sống có chuyển động và cảm giác: 1) chính cơ thể; 2) thể của linh hồn, được tạo thành bởi hơi thở và sức nóng; 3) một yếu tố thứ ba là không khí, mà Lucretius gọi là quarta natura hay hồn của hồn (trong quyển De natura rerum).

Những phản đáp hay phỏng tạo (Les répliques ou simulacres)

Nơi Démocrite, cảm giác được tạo bởi chính các nguyên tử. Nơi Épicure, chúng được thụ nạp bởi các thể, hợp thành từ các nguyên tử không thể thấy được và có cấu hình

(configuration) của những vỏ bọc, những cái màng và những lớp mỏng, là những phản đáp đối với cấu hình ngoại diện của các thể. Trong một khoảng thời gian "ngắn đến không thể quan niệm được" (tương tự như một sát na trong quan niệm Phật giáo) những phỏng tạo chuyển vị, đến ngay tức khắc để cung cấp cho linh hồn một tiếp xúc với ngoại hình của đối vật ở xa.

Ngoài ra có những phản đáp, cùng hình thức với những cố thể, nhưng do tính tinh tế, chúng vượt xa những gì hiện ra cho các giác quan. Thật vậy, những lưu xuất (emanations) loại này, trong môi trường chung quanh, không phải là không thể xảy ra (a), và những điều kiện thích hợp cho sự chế tác những vỏ bọc rỗng và mịn xuất hiện, cũng như những tầm quang (effluves) bảo lưu được, trong sự kế tục của chúng, vị trí và cơ cấu mà chúng đã có trong những cố thể. Những phản đáp đó, chúng tôi gọi là những phỏng tạo.

ÉPICURE, *Thư gửi Hérodoté*.

a. Đối với tất cả những cái gì không thể thấy được (những nguyên tử, chân không, những phỏng tạo), Épicure chịu bằng lòng với tiêu chuẩn gián tiếp về sự không phi bác (la non - infirmation) của giả thuyết bởi các hiện tượng [nghĩa là: nếu các hiện tượng không bác bỏ giả thuyết thì giả thuyết đó được chấp nhận như là có thể đúng / không sai]

Đạo đức học

THƯ GỬI MÉNÉCÉE

Đạo đức học là đỉnh cao của lâu đài tư tưởng Épicure.

Ở đây có vấn đề từ ngữ cần minh định để tránh lẫn lộn. Nhiều khi từ chủ nghĩa Épicure bị hiểu thành chủ nghĩa khoái lạc, gây nhiều ngộ nhận. Độc giả sẽ có thể nhận thấy rằng chủ nghĩa Épicure hoàn toàn trái ngược với nghĩa là một trường phái phóng đảng truy lạc, ngay dầu là, từ Thượng cổ, cũng đã có những kẻ tìm cách che giấu những thói hư tật xấu của họ dưới cái áo khoác triết học, như triết gia Sénèque từng cảnh báo. Épicure đề xuất một thứ minh trí mà tiêu chuẩn là khoái lạc nhưng mỗi ưu tư được nuôi dưỡng bởi sự lo sợ. Từ đó có bốn phương thuốc - cũng từ đó, một phản tư độc đáo về bản chất của các luật lệ, về hợp đồng và về sự cần thiết phải chế định một thứ luật lệ định nghĩa, một cách tích cực và mang tính quy ước, người công chính và kẻ bất công, và như thế tránh cho triết gia phải chịu cảnh bất công.

Cái chết

"Cái chết chẳng là gì đối với chúng ta", câu thứ hai trong những Câu châm ngôn chủ đạo phát biểu như thế. Đó là nỗi sợ, sau sự sợ hãi các thần linh, mà triết lý phải giải phóng cho chúng ta.

Bạn hãy tập quen với ý nghĩ là cái chết chẳng là gì đối với chúng ta; bởi vì mọi điều tốt, và điều xấu,

nằm trong cảm giác: vậy mà cái chết là sự tước bỏ đi cảm giác. Tiếp theo, sự hiểu biết đúng đắn rằng cái chết chẳng là gì đối với chúng ta, khiến cho thân phận tử vong của đời ta trở thành vui thú, không phải bằng cách thêm vào một thời gian vô tận, nhưng bằng cách tước bỏ ước muốn bất tử. Bởi không có gì đáng sợ trong đời sống đối với những ai đã thực sự hiểu rằng chẳng có gì đáng sợ trong sự chấm dứt đời sống (1). Ngu ngốc thay kẻ nào nói sợ cái chết, không phải vì kẻ ấy sẽ đau khổ khi nó sẽ đến, nhưng bởi vì hắn ta đau khổ vì chuyện nó phải đến (2). Bởi cái gì mà sự hiện diện chẳng hề làm phiền chúng ta, thì sao lại phải đau khổ vô ích vì chờ đợi nó? Như thế điều đó có vẻ gây kinh hoàng nhất trong số những tai hoạ - cái chết - chẳng là gì cả đối với chúng ta, bởi vì, khi chúng ta đang còn sống, cái chết chưa có mặt, và khi cái chết có mặt, chúng ta đâu còn hiện diện. Vậy là cái chết chẳng có liên quan gì với người sống, cũng không mắc mớ chi với người chết, bởi vì, với người sống, nó không có mặt, còn với người chết, họ đâu còn nữa để đối diện với nó ...

Cũng còn nên nhớ rằng tương lai không hoàn toàn là của chúng ta, cũng không hoàn toàn không phải của chúng ta, để chúng ta đừng chờ đợi tương lai theo kiểu chắc cú là nó phải đến, cũng không tuyệt vọng như là tuyệt đối không còn có tương lai nào.

ÉPICURE, Thư gửi Ménécée

Những dục vọng và khoái lạc

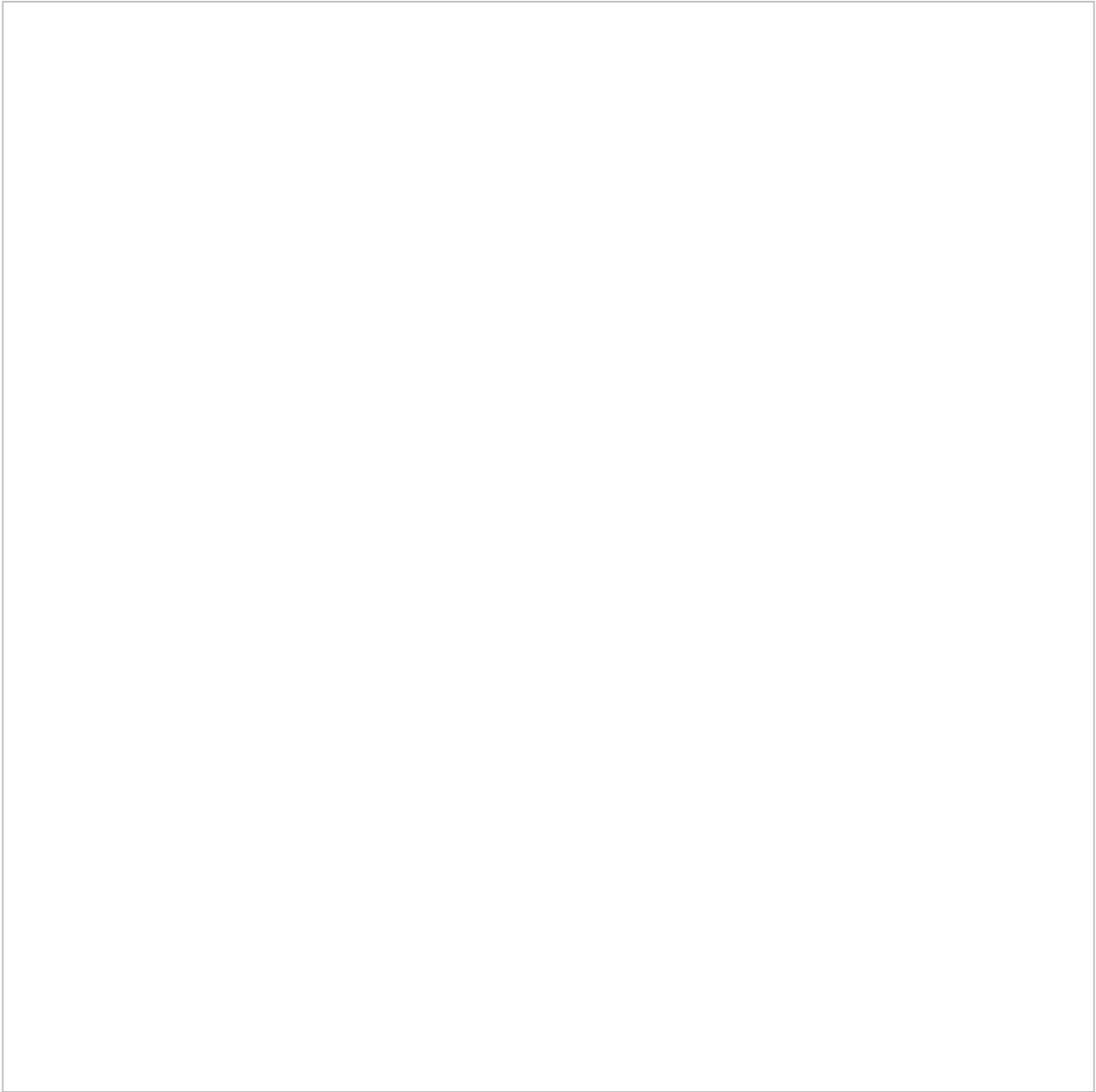
Ngoài ra phải nhận thấy rằng, trong số những dục vọng, có những cái là tự nhiên, có những cái là phù phiếm. Và rằng, trong số những dục vọng tự nhiên, có những cái là cần thiết, có những cái chỉ là tự nhiên mà thôi (1). Trong số những dục vọng cần thiết, có những cái là cần thiết cho hạnh phúc, có những cái cần thiết cho sự vắng mặt những đau khổ thân xác, có những cái khác là cần thiết cho chính sự sống. Thực vậy, một nghiên cứu về những dục vọng này mà không làm đường, phải biết quy mọi chọn lựa và mọi khước từ về sức khoẻ của thân thể và sự vắng mặt mọi nhiễu loạn trong tâm hồn, bởi vì đó là cứu cánh của đời sống hạnh phúc. Bởi chính vì điều ấy mà chúng ta làm mọi chuyện: để không đau khổ và để không bị nhiễu loạn. Một khi tình trạng này được thực hiện nơi ta, mọi phong ba trong tâm hồn đều dịu lại, người sống không còn phải đi như thể hướng về cái gì thiếu vắng với mình, cũng không phải tìm cái gì khác để đong đầy hạnh phúc cho tâm hồn và thân xác của anh ta. Quả thật, chúng ta cần khoái lạc khi, không có nó, chúng ta đau khổ, nhưng khi chúng ta không đau khổ, chúng ta không cần đến khoái lạc nữa (2).

Và đó là lý do tại sao chúng ta nói rằng khoái lạc là nguyên lý và cứu cánh của đời sống hạnh phúc. Bởi vì chính khoái lạc mà chúng ta đã nhận ra như là điều thiện đầu tiên và đồng chất (*le bien premier et connaturel*) (3), chính ở nơi nó mà chúng ta tìm thấy nguyên lý của mọi chọn lựa và của mọi khước từ, và chính hướng đến nó mà chúng ta đi đến khi phán đoán mọi điều thiện theo cảm tình như là tiêu chuẩn ...

Và chúng ta nhìn sự độc lập (4) đối với những vật ngoại thân như một điều thiện / một tài sản lớn, không phải vì chúng ta tuyệt đối sống theo phương châm "tri túc quả dục", nhưng để rằng, nếu chúng ta không được sung túc dư dật thì chúng ta vẫn vui với cuộc sống đạm bạc thanh bản, với niềm xác tín rằng những ai ít thấy nhu cầu nhất là những người biết hưởng thụ sự sung túc với nhiều khoái lạc nhất, và rằng tất cả những gì tự nhiên thì dễ tìm kiếm nhưng những gì phù phiếm lại khó đạt được (5). Bánh mì và nước lã cũng đem lại cho ta lạc thú vô ngần khi ta thật cần đến chúng; nhưng cao lương mỹ vị cũng làm cho ta chán chê khi đã quá thừa mứa, ê hề. Như vậy thói quen với chế độ ăn uống giản dị,

không cầu kỳ tốn kém rất tốt cho sức khỏe, giúp con người năng động, giúp ta biết thưởng thức với sự tinh tế đúng mức những món ngon vật lạ mà thỉnh thoảng ta có dịp được dùng, và giúp ta biết giữ thái độ vô ưu, vô úy trước những trò đồng bóng thất thường của vận số rủi may.

ÉPICURE, *Thư gửi Ménécée*



Cần thiết (cho hạnh phúc và vắng mặt đau khổ trong đời sống)

Hãy so sánh với Aristote trong Đạo đức học cho Nicomaque.

- 1. Xem những châm ngôn chủ đạo.*
- 2. Épicure mô phỏng có sửa đổi luận đề phái Khắc kỷ theo đó điều thiện đầu tiên là tình yêu mà người sống dành cho sinh mệnh của chính mình và khiến họ tìm mọi cách duy trì mạng sống.*

3. Xem Aristote - Đó là lý tưởng một đời sống tự túc

4. Xem những châm ngôn chủ đạo.

NHỮNG CHÂM NGÔN CHỦ ĐẠO

Bốn phương thuốc

Bốn châm ngôn chủ đạo đầu tiên trình bày điều mà trường phái Épicure gọi là bốn phương thuốc (tétrapharmakon). Bốn nguyên tắc này nhằm giải phóng loài người khỏi nỗi sợ thần linh, sợ chết, sợ sâu muộn, sợ đau khổ. Chúng chứng tỏ rằng triết lý của Épicure không hề chỉ biết đi tìm lạc thú, dầu là khôn ngoan, mà còn quan tâm đem lại câu trả lời cho vấn đề đau khổ.

I. Con người hạnh phúc và không hủ bại (incorruptible) thì không có ưu tư và không gây ưu tư cho người khác; khiến cho người đó không lệ thuộc vào cơn giận cũng không vào sự tử tế: bởi vì những gì như thế là đặc điểm của kẻ yếu đuối.

II. Cái chết chẳng là gì cả đối với chúng ta, bởi vì cái gì đã tan rã thì không còn cảm giác, và cái gì không cảm giác thì chẳng là gì đối với chúng ta.

III. Giới hạn độ lớn của các lạc thú là sự triệt tiêu mọi đau khổ. Nơi nào có lạc thú, trong thời gian nó có mặt, thì không có chỗ cho đau khổ, hay phiền muộn hay cả hai.

IV. Đau khổ không kéo dài liên tục trong da thịt, nhưng đau khổ dữ dội chỉ diễn ra trong thời gian rất ngắn, không vượt quá giới hạn chịu đựng của con người.

ÉPICURE, Những Châm ngôn chủ đạo.

LUCRÈCE - VỀ THIÊN NHIÊN

Những ánh sáng của khoa học

Một nhà thơ La Mã ở nửa đầu thế kỷ thứ nhất trước CN là Lucrèce, đã ca ngợi Épicure trong một bài thơ giáo huấn lớn gồm sáu bài ca, có tựa đề Về Thiên nhiên (De la Nature), theo cung cách các bậc tiền bối vĩ đại thời trước Socrate. Trường phái Épicure mang lại ánh sáng: nó thay thế những nỗi khiếp sợ tôn giáo bằng thái độ an nhiên bình thản trong tâm hồn mà khoa học và lý trí duy vật mang lại.

Trong khi dưới mắt mọi người, nhân loại kéo lê trên mặt đất một cuộc đời thấp hèn, bị đè bẹp dưới sức nặng của tôn giáo mà bộ mặt lộ ra từ trên những tầng trời cao, hăm dọa con người bằng điệu bộ khủng khiếp (1), thì một người Hy Lạp, lần đầu tiên, đã dám (a) ngược mắt nhìn lên trời và ngạo nghễ chống đối. Những câu chuyện về thần linh (2) cùng sấm sét lôi đình từ thượng giới chẳng hề làm ông run sợ chùn chân mà trái lại càng kích thích bầu máu nóng kiêu dũng của ông cũng như ước vọng cháy bỏng muốn mở toang ra cánh cửa bí ẩn còn khép chặt của thiên nhiên. Và nỗ lực không hề suy suyển

của tinh thần ông cuối cùng đã chiến thắng; ông dũng mãnh tiên bước, vượt qua những rào cản lửa cháy bùng bùng của vũ trụ (b); bằng tinh thần kiệt xuất, bằng tư tưởng ưu việt ông đã lướt qua khắp cõi trời đất bao la để chiến thắng trở về, giảng dạy cho chúng ta cái gì có thể sinh ra, và cái gì không thể và những định luật nêu rõ khả năng của mỗi vật theo những giới hạn không lay chuyển. Và từ đó, đến lượt tôn giáo bị lật nhào, còn chúng ta được chiến thắng nâng lên cao trên các tầng trời.

LUCRÈCE, *Về thiên nhiên*.

1. Vũ trụ của tôn giáo, theo Lucrèce, là vũ trụ của sự sợ hãi mà những biểu hiện đầy hăm dọa của các hiện tượng thiên nhiên gây ra nơi tâm hồn con người.

2. Các thứ thần thoại.

a. Sự táo bạo của Épicure là đã dám vượt qua những rào cản của mê tín và xua tan những ảo tượng thiêng liêng.

b. Hình tượng thi ca này lấy lại lời dạy trong Vật lý học của Épicure: một vòng lửa khép lại mỗi một trong những thế giới tạo thành vũ trụ.

CHỦ NGHĨA KHẮC KỶ

(Le Stocisme)

Từ khi thành lập trường Stoa (Cổng thành) bởi Zénon de Cittium, vào năm 304 tr.CN, cho đến cái chết của Marc Aurèle, năm 180 sau CN, khoảng năm thế kỷ, ôm choàng toàn bộ thời kỳ Hy Lạp - La Mã. Trường phái này trải qua ba giai đoạn:

1. Các nhà khắc kỷ thời cổ. Đó là thời kỳ Stoa Poikilè (Những cổng thành sơn, theo kiến trúc Hy Lạp cổ điển). Thời kỳ này có ba khuôn mặt lớn: Zénon de Cittium (322-246 tr.CN) người sáng lập ra trường phái, Cléanthe (321-223 tr.CN) một con người khổng lồ được đặt biệt danh là thần Hercule thứ nhì, và Chrysippe (280-200 tr.CN) nhà biện chứng pháp xuất sắc nhất của trường phái.

2. Chủ nghĩa khắc kỷ trung đại. Người gợi hứng là Panétius (180-110 tr.C.N.), một người ở đảo Rhodes môn đệ của Antipater, tiếp theo bởi Posidonius d'Apamée (ở Syrie, 135-50 tr.CN) một nhà thông thái đa văn quảng kiến. Chủ nghĩa khắc kỷ của những tác giả này được gọi là "thường thường bậc trung" bởi vì sự đóng góp chính của họ cho trường phái là việc thay thế lý tưởng thời cổ về hiền nhân bằng lý tưởng tầm tầm hơn về một đức hạnh mà trên con đường đó người ta có thể tiến bộ bằng cách hoàn thành những nghĩa vụ vừa tầm với (acécessibles) nên được gọi là thường thường bậc trung (moyens) là vì lý do đó. Cicéron tác giả quyển khảo luận Về những nghĩa vụ (De officiis), theo quan điểm này, là đệ tử của Panétius, ngay dầu ông không chia sẻ tất cả những mối quan tâm của Posidonius.

3. Chủ nghĩa khắc kỷ thời đế quốc. Được minh họa liên tiếp bởi Sénèque (năm 2 tr.CN - tháng tư 65 sau CN), một nhà văn tiếng Latinh tuyệt hảo, và do văn phong, là thầy của Montaigne (nhà văn Pháp, thế kỷ 16); Épictète (50-125) một nô lệ dưới thời bạo chúa Néron và học trò của Musonius Rufus; hoàng đế Marc_ Aurèle (121-180 CN), tác giả của những chiêm ngôn được tập hợp trong mười

hai quyền Tư tưởng đề tu thân.

Hệ thống: một quả trứng hay một vườn cây trái

Triết học là một toàn bộ và là một đức hạnh, nghĩa là trạng thái ưu việt mà bậc hiền giả gắng công đạt tới. Ba phần của minh trí này hoà nhập vào linh hồn của hiền giả định nghĩa ba phần của triết lý khắc kỷ.

SEXTUS EMPIRICUS (Y sĩ và triết gia hoài nghi, thế kỷ thứ 2)

Thoả đáng hơn (1), đó là cách của những người chia triết học thành Vật lý, Đạo đức và Lô_gíc. Hình như Platon là người khởi xướng, bởi vì biện chứng pháp dẫn dắt ông đến chỗ đề cập nhiều vấn đề vật lý và đạo đức và một số vấn đề lô_gíc. Nhưng những người chọn lựa công khai cách phân chia này là Xénocrate (2) và các triết gia Péripatéticiens, có thể thêm vào các triết gia khắc kỷ. Họ cũng đề xuất ho triết lý một hình ảnh khá giống khi so sánh nó với một vườn cây ăn trái trĩu quả mà môn vật lý tượng trưng việc tăng trưởng của cây, đạo đức là tính phong nhiêu của quả và lô_gích là sự vững chãi của tường bao. Những người khác nói rằng triết học giống như quả trứng, trong đó đạo đức được biểu thị bởi lòng vàng hay con gà con, vật lý bởi lòng trắng là dưỡng chất, và lô_gích bởi vỏ trứng. Nhưng bởi vì các thành phần của triết học là không thể tách rời, trong khi cây cối, hoa quả và tường bao có một tồn tại riêng. Posidonius (3) thích so sánh triết học với một động vật hơn, với máu và thịt biểu thị vật lý, gồm xương là lô_gích và linh hồn là đạo đức học.

SEXTUS EMPIRICUS, *Chống lại các nhà luận lý (logiciens)*

- 1. Thoả đáng hơn là cách phân chia triết học thành đạo đức và lô_gích của trường phái Cyrénaïque.*
- 2. Bạn của Aristote và người kế tục Speusipe để lãnh đạo Học viện Académie*
- 3. Triết gia khắc kỷ trung đại.*

Vật lý học hay triết học tự nhiên

Những nguyên lý và những nguyên tố

Các triết gia khắc kỷ sẽ bảo lưu những sự phân biệt lập ra bởi Aristote và học viện Lycée, giữa chất thể và mô thể, giữa nguyên lý và nguyên tố. Nhưng bởi vì đối với họ mọi thực tại chỉ có thể là vật chất, điều này khiến họ đi đến chỗ phân biệt hai loại vật chất mà một loại giữ vai trò mô thể và loại kia giữ vai trò chất thể trong khi mà mỗi một trong hai loại vật chất này hoàn thành chức năng là những nguyên lý, lại chia ra hai nguyên tố: vật chất chủ đông hay mô thể tồn tại dưới hình thức lửa và không khí, trong khi vật chất thụ động sinh ra nước và đất.

PLUTARQUE (Triết gia và sử gia ở cuối thế kỷ thứ nhất, đầu thế kỷ thứ hai).

Gọi bốn thể đất, nước, khí, lửa là những nguyên tố đầu tiên, họ cho những cái này là những hữu thể đơn thuần, những cái kia là những hữu thể phức hợp (1). Bởi họ biết rằng đất và nước không đủ khả năng tự duy trì cũng không thể duy trì những hữu thể khác, mà chúng bảo lưu nhất tính của mình khi tham thông vào tiềm năng của khí và lửa. Khí và lửa tự duy trì nhờ vào tính căng thẳng riêng thuộc về chúng; và chính là trong khi hoà trộn vào hai nguyên tố kia mà chúng cung cấp cho hai nguyên tố đó tính căng thẳng (tension), tính ổn định (stabilité) và tính bản thể (substantialité). Làm thế nào (2) mà đất hay nước lại là những nguyên tố nếu chúng không có tính đơn giản, tính ưu việt, tính tự túc, nhưng chúng lại luôn luôn phải cần đến vật khác để duy trì chúng trong tồn tại và bảo lưu chúng? Bởi vì họ không muốn cho chúng ngay cả tính bản thể. Nhưng luận đề này cho thấy nhiều điểm tối tăm về sự tồn tại của đất, xét trên chính nó. tại sao, nếu đất là đất tự chính nó, nó lại cần đến khí để cho nó tính kiên xác (consistance) và tính liên tục (continuité)? Nhưng trong thực tế không có đất hay nước trong tự thân chúng (en elles - mêmes). Chính khí (3) lúc thì gom lại và cô đặc vật chất, làm nó thành đất, lúc thì phân tán và làm mềm, loãng vật chất ra, biến nó thành nước. Vậy đó không phải là những nguyên tố (4) bởi vì với cái này hay với cái kia, chính là một vật khác với chúng đã làm chúng sinh ra và tồn tại.

PLUTARQUE, *Những ý niệm chung*.

1. *Nước và đất chỉ hiện hữu như là được chứa đựng và được duy trì để tồn tại nhờ tính đàn hồi (élasticité) của lửa và khí.*

2. *Phản bác của Plutarque.*

3. *Biện minh theo kiểu di truyền (Justification de type génétique).*

4. *Plutarque nghĩ rằng những triết gia khắc kỷ cuối cùng phải từ chối tình trạng là nguyên tố thật sự đối với đất và nước.*

Những hỗn hợp.

Như lý thuyết về các nguyên lý và các nguyên tố đòi hỏi, bản thể tự nhiên phải là một hợp thể (un composé). Ở đây người ta nhận ra sự hiện diện của kiểu mẫu Aristote, trong đó bản thể được phân tích thành chất thể và mô thể.

Tuy nhiên, quan điểm khắc kỷ giới thiệu hai nét độc đáo. Trước tiên, như chúng ta đã thấy, cả hai hợp thể đều là vật chất, và mô thể cũng là vật chất. Tiếp theo, và điều này là hậu quả của điều kia, phải quan niệm việc kết hợp bản thể như một hỗn hợp (mélange) của hai loại vật chất, chủ động và thụ động, mà loại đầu bao bọc hay chứa đựng loại sau, mà nó làm cho hiện hữu và duy trì sự hiện hữu, như hình ảnh một thể giới có vòng lửa bao bọc khí và hai nguyên tố kia cho ta thấy.

Để biểu thị hỗn hợp này, hoặc ở nấc thang bản thể, hoặc ở nấc thang vũ trụ, chủ nghĩa khắc kỷ tạo ra một kiểu mẫu độc đáo, tích lũy những lợi thế của hỗn hợp cơ học (kế bên nhau) với hỗn hợp hoá học trong đó bản thể những hợp chất biến đi, trong khi loại trừ những khiếm khuyết.

Hỗn hợp hoàn toàn.

Chrysippe quan niệm, dưới hình thức "khái niệm chung" (notion commune), rằng trí năng phải sinh từ kinh nghiệm, một kiểu hỗn hợp hoàn toàn (mélange total) trong đó các thành phần cấu tạo vẫn bảo lưu bản tính riêng. Nếu quả thực logos - hay lửa - lan toả trong thế giới như một linh khí thiêng liêng, nó không thể để mình tiêu vong trong đó, mà vẫn giữ được bản tính riêng, thuần lý và thiêng liêng.

ALEXANDRE D'APHRODISE (Người bình luận, cuối thế kỷ thứ hai, đầu thế kỷ thứ ba CN).

Chrysippe nói rằng có một số hỗn hợp trong đó trộn vện những bản thể cấu tạo (les substances composantes) cũng như những phẩm chất của chúng đẳng trương tương nhập (coétendues les unes aux autres), mặc dầu riêng từng mỗi bản thể và riêng từng mỗi đặc tính vẫn duy trì, trong hỗn hợp đó, cái gì mà từ nguyên thủy chúng là ...

Còn về hiện tượng đồng đẳng trương (coextension) của những thể hỗn hợp, ông chấp nhận rằng nó diễn ra theo cách mà ở mỗi một của những thể hỗn hợp chúng tương nhập vào nhau, không có phần nào mà không tham thông vào mọi thể đang hiện hữu trong một hỗn hợp như thế; bởi vì, nếu sự việc mà không như thế, thì sản phẩm sẽ không phải là một hỗn hợp chút nào, mà chỉ là một tập hợp (agrégat).

[Những người nhất trí với quan niệm này đưa ra bằng chứng là có rất nhiều những thể vẫn bảo lưu được những phẩm chất riêng trong khi vẫn hiện diện trong những khối rõ ràng là nhỏ hơn hay lớn hơn, điều mà ta quan sát được với hương trầm chẳng hạn: miếng trầm khi đốt cháy lên, thể tích nó giảm đi, trong khi nó vẫn giữ phẩm tính riêng trong thể tích khối lớn hơn rất nhiều. Cũng có thể tự thân chúng không thể bành trướng sự phân tán chính mình nếu không nhờ những trợ lực bên ngoài. Chắc hẳn đó là trường hợp của vàng: hoà trộn vào một số hoá chất, vàng có thể đạt được độ đẳng trương và bành trướng lớn hơn rất xa so với việc tán mỏng vàng nguyên chất thành lá, hay kéo thành sợi chỉ li ti ...]

ALEXANDRE D'APHRODISE, Về hỗn hợp.

Thượng đế đồng thời là thế giới và trật tự của thế giới

Thượng đế là lửa và logos, đối với các triết gia khắc kỷ, cũng như xưa kia ngài đã là thế đối với Héraclite. Thế thì ngài có thể được nghĩ tới như nguyên lý chủ động, hay nguyên tố ở trạng thái đầu tiên đó là lửa. Nhưng bởi vì nguyên lý thứ nhì phải sinh từ nguyên lý thứ nhất, ngài cũng là tất cả các nguyên tố và vì lý do đó, ngài chính là bản thể của thế giới. Hai nhịp này trong ý niệm về Thượng đế là bất khả phân ly. Đó là lý do tại sao, như Cléanthe nói, nó mang những danh xưng đa phức. Nhưng bởi vì lý thuyết về hỗn hợp hoàn toàn cũng đòi hỏi rằng những thành phần cấu tạo của hỗn hợp bảo lưu cá tính đặc thù của chúng, Thượng đế duy trì hỗn hợp và là hỗn hợp, vẫn là nguyên lý đặc thù, tiếp tục thống lĩnh sau khi sinh ra vũ trụ. Sự có mặt đồng thời của những phương diện này, thích hợp cho khái niệm về Thượng đế, giải thích tại sao có cả một đám rước các vị thần trong điện thờ đa thần giáo tương ứng với một Thượng đế duy nhất, và rằng thường thì sự sáng tạo được chào đón bằng ngôn ngữ phiếm thần.

DIOGÈNE LĂRCE (Nhà sưu tập cổ văn, theo chủ nghĩa Épicure, đầu thế kỷ thứ ba).

Thượng đế là một sinh thể bất tử, thuần lý, hoàn hảo, thông minh, hạnh phúc, không thể dung nạp nơi mình cái xấu ác nào, điều lý vũ trụ và vạn hữu bằng sự quan phòng (providence) của mình; nhưng ngài không mang hình dáng con người; ngài là thần sáng tạo của vũ trụ và giống như người cha của muôn loài, vừa một cách tổng quát và vừa bởi thành phần nơi người thâm nhập vào vạn vật, thành phần được gọi bằng nhiều danh xưng tùy theo những quyền năng mà ngài hiển lộ: Dia, bởi vì ngài xuyên thấu qua (dia) mọi vật, Zéna bởi vì ngài là nguyên nhân sự sống (zên) và thâm nhập vào đó; bởi vì ngài lan tỏa trên tầng thượng thanh khí (aithera) người ta gọi ngài là Athéra, trong không khí (aera), nên gọi là Héra; trong ngọn lửa nghệ thuật, Héphasstos; trong nguyên tố ẩm, Posédon; trong đất, Déméter; và người ta còn gọi tên ngài bằng nhiều danh xưng khác tùy thuộc vào mỗi một trong số nhiều đặc tính của ngài (1).

DIOGÈNE LĂRCE, *Cuộc đời các triết gia*.

1. Những tìm tòi từ nguyên học này được khởi xướng bởi Métrodore de Lampsaque, môn đệ của Anaxagore, đã từng được tiếp bước bởi Platon trong đối thoại Cratyle.

Thiên nhiên và lý trí

Quyển thứ nhì trong đối thoại của Cicéron, Về bản tính của các thần linh, trình bày nền thần học của trường phái khắc kỷ. Nó bàn lại khái niệm thiên nhiên, vừa là hexis và linh hồn của thế giới và cũng là biểu thị của lý tính.

CICÉRON (Nhà hùng biện và triết gia của thế kỷ thứ nhất tr.CN)

... Thiên nhiên cai quản thế giới. Có cuộc thao diễn lực lượng hải quân nào, có đoàn quân nào xếp thành đội hình đẹp nhất, có cây nho nào cho thấy cảnh tượng tăng trưởng của nó, có con vật nào hoàn hảo trong loại của nó, mà chúng ta trầm trồ ái mộ hình dáng cân đối tuyệt mỹ, đã từng phô diễn được cái nghệ thuật vô song của thiên nhiên trong trọn vẻ huy hoàng rạng rỡ như chính thế giới đang hiển lộ phô bày trước mắt chúng ta? Vậy thì hoặc là không có gì được cai quản bởi một thiên nhiên có ý thức về mục đích nó vươn tới hoặc là phải thừa nhận rằng thế giới là như thế. Một vật tạo ra những vật khác thì phải có ở mức độ cao nhất những bản chất mà nó là nguyên nhân (1).

Trong tất cả những hữu thể mà thiên nhiên ban cho sự tồn tại, thế giới bao hàm tiềm nguyên lý (la raison séminale), có thể nói là nó sinh ra vạn hữu, chăm sóc cho chúng phát triển, hoạn dưỡng chúng: những hữu thể đó là thành phần của thế giới; giống như tứ chi nhận được dưỡng chất từ thân xác mà chúng thuộc về. Nếu thiên nhiên cai quản những thành phần của thế giới như thế, tất yếu nó cũng chăm sóc chu đáo cho thế giới để không phải chịu một lời khiển trách nào, vì để mắt vào những nguyên liệu mà nó tác động lên, thiên nhiên đã tạo ra cái gì ưu tú nhất (2). Đố ai có thể chứng tỏ cho ta thấy là thiên nhiên có thể làm tốt hơn nữa. Nhưng sẽ không bao giờ có ai chứng tỏ được điều đó, và nếu như có ai muốn sửa chữa một trong những tác phẩm của thiên nhiên thì hoặc là anh ta sẽ làm hỏng tác phẩm hoặc là sẽ lưu dấu lại sự bất toàn của mình, một điều khó ai tránh khỏi vì nhân vô thập toàn mà. Nếu tất cả các phần của thế giới được bài trí theo cách không thể nào thích hợp tốt hơn nữa cho việc sử dụng, cũng không thể nào có kiểu dáng đẹp hơn được nữa, giờ đây chúng ta hãy xét xem có phải tất cả

những điều ấy, được tạo thành một cách ngẫu nhiên hay là những sự vật chỉ có thể phân phối theo cách đó nhờ sự can thiệp của thiên nhiên có ý thức về mục đích mà nó nhắm đến và một sự quan phòng thiêng liêng (la providence diviène). Nếu những sản phẩm tự nhiên là cao hơn những sản phẩm nhân tạo, bởi vì không có tác phẩm nghệ thuật nào mà lý trí không dự phần vào việc sản sinh ra nó, thiên nhiên cũng không thể bị tước mất đi lý trí. Khi người ta thấy một bức tượng hay một bức tranh, người ta biết rằng vật đó là tác phẩm của một nghệ sĩ, khi người ta thấy từ xa một con tàu đang di chuyển, người ta không hề nghi ngờ sự hiện diện của con người điều khiển con tàu phù hợp với những quy luật của khoa học hàng hải và cũng thế cảnh tượng một đồng hồ mặt trời với những đường vạch rõ nét hay một đồng hồ nước buộc chúng ta phải hiểu rằng những chỉ dẫn từ những công cụ này không phải là tùy tiện mà đều được tính toán kỹ bởi người chế tác ra chúng: ai nhất trí về điều đó mà lại còn có thể giả thiết rằng thế giới trong đó những tác phẩm này và những tác giả của chúng và tất cả mọi vật có vị trí tự nhiên đã được tạo thành mà sự tính toán có suy nghĩ chín chắn lại chẳng có vai trò gì ở đó?

CICÉRON, *Về bản tính của thần linh*.

1. *Hẳn là phải có nhiều sự hoàn hảo trong nguyên nhân hơn là trong hiệu quả.*
2. *Dự phóng tiên báo về nguyên lý "thế giới tốt đẹp nhất" (le meilleur des mondes possibles) của Leibniz sau này.*

Hồi quy vĩnh cửu (l'éternel retour)

Bởi vì tất cả phát sinh từ nguyên lý hoạt động và truyền giống (principe actif et séminal), nguyên lý vừa là lửa vừa là logos, nên vũ trụ trải qua những lần hoả thiêu và phục sinh theo chu kỳ. Tiêu huỷ không phải là tuyệt diệt mà vẫn bảo lưu hạt mầm sự sống; vũ trụ, theo một nghĩa nào đó, là vĩnh cửu, ít ra là trên nguyên tắc. Học thuyết này về sau bị lơ là, cho mãi đến cuối thế kỷ mười chín mới được một triết gia Đức, Friedrich Nietzsche phục hồi.

ARIUS DIDYME (Giáo sư triết học của hoàng đế Auguste, được Eusèbe ở thế kỷ thứ nhất ghi chép lại).

Lý trí hay bản tính chung (1), tăng trưởng theo từng thứ bậc, cuối cùng sẽ sấy khô mọi vật; bởi vì, sau khi tự thu gọn vào chính mình, nó sẽ lại vươn ra khắp vật chất; sau khi quay về điểm đầu tiên mà chúng ta đã nói đến và rồi vươn đến trạng độ lớn nhất, khép lại vòng quay của năm lớn (la révolution de la grande année) (2): do tác động của nó lên chính nó, nó sẽ tạo ra hiện tượng apocatastase, tức tái hội nhập vũ trụ (réintégration de l'univers). Trong khi trở lại cùng con đường đi mà nó đã từng theo khi thiết lập trật tự đầu tiên trong thế giới, nó rút lui theo cùng định luật đó: cùng những vòng quay đó lặp lại không ngừng nghỉ từ vĩnh cửu. Bởi vì cùng một nguyên nhân hiện hữu gốc không thể thuộc đều nhau về tất cả, và về tác nhân đã tổ chức mọi sự: đó là vật chất, vốn là nền tảng cho mọi sáng tạo kế tiếp nhau và nó thuận theo tự nhiên, chấp nhận trong lòng nó mọi biến dịch và với tác nhân đã biết nhào nặn nó để Tạo ra vạn vật. Đó là thiên nhiên chủ động đang tạo dựng và đó cũng tất yếu đã là, trên nguyên tắc, thiên nhiên bất thụ tạo (la nature incréée) đã tạo dựng nên vũ trụ. Sự bắt đầu hiện hữu đã không bao giờ có thể thích hợp với mọi thiên nhiên như thế. Cũng như thiên nhiên là vĩnh cửu, thì cũng thế nó sẽ không bao giờ có thể tự huỷ diệt vĩnh viễn trong tương lại; không phải vì nó rút ra từ chính mình nguyên lý của sự tự diệt, cũng chẳng phải nó tìm thấy bên ngoài nó một sức mạnh có khả năng hoàn tất

điều đó.

ARIUS DIDYME, *do Eusèbe ghi lại.*

1. *Eusèbe viết đơn giản: cái logos chung, nghĩa là lửa của Héraclite đồng thời là lý trí phổ quát.*

2. *Chu kỳ được đánh dấu bởi sự quay lại của các hành tinh trở về vị trí ban đầu. Lý thuyết về năm lớn (théorie de la grande année) là chung cho các nhà thiên văn và triết gia Hy Lạp.*

Cảm giác là một dấu vết trên tâm hồn

Vấn đề cảm giác được nêu ra bằng những từ ngữ của khoa tâm lý học vật lý. Khoa học này cố gắng tìm hiểu bằng cách nào toàn bộ tâm hồn chịu ảnh hưởng sự hiện diện của một ngoại vật. Ngoại vật in lên chất khí của linh hồn một dấu vết (tupôsis = empreinte) còn lưu lại ở đó và tạo dáng cho nó. Như vậy những dấu vết được đưa vào bộ nhớ và khoa học thoát thai từ đó, là những cách thể hiện hữu của linh hồn (des manières d'être de l'âme), mà linh hồn đó, trở thành thông thái và hiển minh, sau đó có thể ngoại thân hoá (extérioriser) và diễn tả nhờ vào phản phát âm đến lượt nó lại in những dấu vết mang ý nghĩa lên luồng hơi thoát ra từ ngực, qua cửa miệng (Diogène Laërce, Cuộc đời các triết gia).

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

Các triết gia này cho rằng biểu tượng toàn diện (la représentation compréhensive) là tiêu chuẩn của một chân lý. Chúng ta sẽ biết đây là cái gì một khi trước đó chúng ta đã tìm hiểu biểu tượng (1), theo họ, là gì và đâu là những loại biểu tượng khác nhau.

Biểu tượng theo họ là một dấu vết được tạo ra trong tâm hồn (2). Về chuyện này, hễ gặp mặt nhau là quý vị triết gia này lại tranh cãi nhau kịch liệt, chẳng ai chịu nhường ai, bởi vì trong khi Cléanthe hiểu dấu vết như là được tạo ra bởi những vết lồi và vết lõm, giống như dấu ấn ghi lên sáp bởi những chiếc nhẫn để làm thành dấu niêm phong (cachét), thì Chrysippe cho chuyện đó là phi lý. Trước tiên, ông ta nói, khi trí năng biểu thị trong một khoảnh khắc duy nhất một đối vật hình tam giác và một đối vật hình tứ giác, thì cùng thể đó (3) sẽ bắt buộc phải được tạo dáng theo những hình dạng khác nhau trong cùng lúc và đồng thời trở thành vừa là tam giác, vừa là tứ giác, hay cả là vòng tròn nữa, điều này là phi lý; và hơn nữa khi nhiều biểu tượng đến với chúng ta cùng lúc, linh hồn sẽ mang vô số cấu hình, một hậu quả càng tệ hại hơn. Do vậy, ông ngờ rằng hạn từ "dấu vết" được Zénon hiểu theo nghĩa biến dạng (altération) khiến cho câu định nghĩa trở lại như thế này: biểu tượng là một sự biến dạng của linh hồn; thực vậy không phải là phi lý khi có nhiều biểu tượng cùng hiện diện trong chúng ta cùng một lúc, thì thể đó chịu nhiều biến dạng; cũng giống như không khí nhận được, khi nhiều người cùng lúc lên tiếng nói, vô số xung lực khác nhau trong cùng một lúc và chịu nhiều biến dạng liên nhau (4), cũng vậy khi khả năng chủ đạo bị làm mờ cho những hình tượng đa tạp, nó sẽ cảm thấy một điều gì tương tự như thế.

1. *Phantasia*: cái gì được tưởng tượng ra.
2. Trong khi ấn tượng đối với chúng ta là một hạn từ hoán dụ, thì dấu vết chỉ một thực tại vật chất và vật lý.
3. *Chất thể của linh hồn.*
4. Kiểu giải thích vật lý học về âm thanh như là không khí mang những dấu vết tạo ý nghĩa (*des empreintes signifiantes*)

Lô gích học hay nhận thức luận.

(La logique ou théorie de la connaissance)

Tiêu chuẩn của biểu tượng toàn diện

Linh hồn chịu tác động bởi sự hiện diện của đối vật bên ngoài, ngay lập tức nó tưởng tượng nguyên nhân của tác động này (pathos hay ấn tượng). Nếu sự tưởng tượng này là đúng, tác nhân được tri giác: đó là biểu tượng toàn diện hay biểu tượng tri giác (phantasia kataleptikè). Văng mặt đối vật thực sự (có thể tưởng tượng hay phantaston), thay thế cho biểu tượng hay sự tưởng tượng là cái tưởng tượng thuần túy (phantastikon) tương ứng với một hữu thể tưởng tượng hay hay được tưởng tượng (phantasma). Đó là cùng một tiến trình, vận hành hầu như trong khoảng không.(1)

Zénon dành tầm quan trọng lớn cho sự tán đồng (l'assentiment) - Chỉ có sự tán đồng biến đổi ý thức về ấn tượng thành niềm xác tín về sự hiện diện của một đối vật bên ngoài. Nói thế phải chăng là con người tán đồng một cách tự do? Câu hỏi vẫn còn bỏ ngỏ. Phải chăng là người ta không thể đặt dưới sự khảo sát một biểu tượng không tin nổi mà lúc đầu người ta có thể coi là ảo tượng? Làm sao để bảo đảm rằng biểu tượng thực sự là toàn diện? Cái gì được coi là tiêu chuẩn này lại chẳng đòi hỏi một tiêu chuẩn khác, chắc chắn hơn?

(1) Nguyên văn: *C'est le même processus, fonctionnant en quelque sorte à vide*)

Bàn tay và nắm tay

Zénon de Cittium, người sáng lập trường phái khắc kỷ, có thói quen minh họa những cách thể hiện hữu hay những tư thế của tâm hồn, bằng cách dùng bàn tay ra dấu tình trạng của cảm giác, của biểu tượng và của khoa học, cũng như cách diễn tả khoa học của nhà biện chứng pháp trong một diễn từ hùng biện. Lòng bàn tay tương ứng với bá quyền và năm ngón tay minh họa cho năm giác quan.

CICÉRON

Zénon nói rằng: "Các bạn đều... chẳng biết cái quái gì cả!" _ "Sao?!" một người lên tiếng "chúng tôi

cho rằng ngay cả kẻ, dầu không phải là bậc thông thái, cũng biết được thực tại sờ sờ trước mắt chứ!" "Tuy nhiên, chẳng có ai hiểu được cái quái gì đâu, ngoại trừ bậc hiền nhân" Zénon chứng minh điều đó bằng cử chỉ. Ông xoè rộng bàn tay, năm ngón nở ra: "Đây là biểu tượng(1)" ông nói; sau đó ông cong nhẹ mấy ngón tay lại: "Đây là sự tán đồng." Rồi ông khép bàn tay và siết chặt nắm tay, nói: "đây là sự thấu hiểu hoàn toàn"; và chẳng chính là theo hình ảnh này mà ông đã gọi hành vi đó bằng cái tên chưa từng có trước đây, là catalepsis; rồi với bàn tay trái, ông đưa lại gần, siết chặt nắm tay phải và nói: "Đây là khoa học, mà không ai có được, ngoại trừ bậc hiền nhân".

CICÉRON, Premiers académiques.

1. Về biểu tượng, sự thấu hiểu toàn diện và sự tán đồng, xem bản văn tiếp theo.

Biểu tượng thấu hiểu hoàn toàn

Bản văn sau đây phản ánh cuộc tranh luận giữa các triết gia khắc kỷ và các triết gia phái Académie, vào thời của Diogène de Babylone và của Carnéade. Người ta thấy rằng việc tri giác đối vật được hiểu rộng rãi hơn và có nghĩa là việc thấu hiểu sự kiện hay phát biểu.

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

Trong số những biểu tượng thực sự, có cái là toàn diện, có cái không - Không toàn diện là những biểu tượng được nhận bởi những con người đang làm mọi cho bệnh tật; thật vậy nhiều người mắc chứng cuồng tưởng hay sâu muộn ngăn ngại, họ nhận được biểu tượng, mặc dầu có thật, nhưng không toàn diện, đến từ bên ngoài và ngẫu nhiên, khiến cho thường khi những người này chẳng bao giờ nói chắc được điều gì trong câu chuyện của họ và không dành cho nó sự tán đồng. Một biểu tượng toàn diện được tạo ra bởi một vật đang tồn tại và đã ghi dấu vết trong chủ thể tri thức một cách phù hợp với vật đang tồn tại đó, theo một cách khiến cho nó không thể rút ra nguồn gốc của mình từ một vật không tồn tại. Bởi vì cũng như họ phán đoán rằng biểu tượng này là sự thể hiện hoàn toàn những sự vật có thật và được tái tạo với nghệ thuật (1) tất cả những nét đặc thù của chúng, họ nói rằng nó có được những thuộc tính từ các vật này.

Đầu tiên trong những thuộc tính này là rút ra nguồn gốc của nó vừa từ một vật đang tồn tại thực sự chứ không phải từ những điều hoang tưởng.

Thuộc tính thứ nhì hệ tại ở chỗ rút ra nguồn gốc của nó vừa từ một vật đang tồn tại và phù hợp với chính vật đó; thật thế, có những biểu tượng mặc dầu có nguồn gốc từ một vật đang tồn tại, lại không giống với vật đó, như chúng ta vừa chứng tỏ trong trường hợp chứng cuồng điên của Oreste (2).

Biểu tượng toàn diện còn phải phù hợp với chính sự vật. Hơn nữa nó phải được tạo hình tượng và ghi dấu vào tâm hồn chủ thể theo cách mà tất cả những nét đặc thù của các vật đó đều có thể được tái tạo với nghệ thuật. Cũng giống như những điêu khắc gia không hề cầu thả với bất kỳ phần nào của tác phẩm mà họ tạo ra và rằng những dấu ấn được khắc trên những chiếc nhẫn ghi lại dấu ấn của chúng trong tất cả mọi chi tiết với sự chính xác lên miếng sáp, cũng vậy những ai làm chứng cho biểu tượng toàn diện của những vật có thực phải nhận ra đặc điểm của chúng.

Và các triết gia này còn xác định rõ thêm: "bằng một cách nào để nó không thể rút ra nguồn gốc của

mình từ một vật không đang tồn tại", nghĩa là phân biệt rõ giữa biểu tượng từ một vật đang thực sự tồn tại với ảo tượng từ một vật không đang tồn tại.

SEXTUS EMPIRICUS, *Chống lại các nhà luận lý*.

1. Giống như nghệ thuật đạt đến chỗ hình dung hoàn hảo (*parfaitement figuratif*)
2. Chàng Oresta, sau khi giết mẹ là Clytemnestre và người tình của bà là Égisthe, để báo thù cho cha mình là Agamemnon (vua xứ Mycène và Argos, người cầm đầu liên quân Hy Lạp đi đánh thành Troie. Khi chiến thắng trở về lại bị vợ - ngoại tình cùng em trai mình - ám sát và soán ngôi), đã trở nên điên loạn và tưởng mình thấy những nữ thần báo thù Furies mang đầu tóc rắn truy đuổi).

Ý niệm về Chí thiện (Le concept de Souverain Bien)

Ý tưởng về Chí thiện, hiện diện nơi ý thức của mọi sinh vật có lý trí (và nơi trẻ thơ khi nó đạt đến tuổi có lý trí) được tạo thành theo cách chuyển đổi từ những điều hiển nhiên và qua phép loại suy (*par analogie*). Bằng cách đó ý niệm *summum bonum* được tạo thành, cũng như mật cho phép ta, bằng loại suy, quan niệm về *ens dulcissimum*, là thứ ngọt nhất có thể có.

CICÉRON

Vì rằng những khái niệm về các sự vật được tạo thành trong tâm hồn hoặc bởi những "gặp gỡ tình cờ" nhờ kinh nghiệm (a), hoặc bởi sự liên kết, hoặc bởi sự tương tự, hoặc bằng cách tỷ giáo thuần lý (*la comparaison rationnelle*), chính qua cách tác vụ thứ tư này mà ý niệm về điều thiện được tạo ra. Thực vậy, chính khi khởi đi từ những sự vật thuần theo tự nhiên, tâm hồn được nâng cao lên bằng phép tỷ giáo thuần lý, chính lúc đó nó đạt đến ý niệm về điều thiện. Còn chính điều thiện, do đặc tính riêng của nó mà nó tự khải lộ cho chúng ta và nhận từ chúng ta tên gọi điều thiện. Cũng giống như mật, mặc dầu vị ngọt của nó cao hơn hẳn mọi thứ khác, do chính mùi vị đặc chủng của nó và không phải do so sánh với những vật khác, đã đủ để khải lộ vị ngọt của nó, cũng thế điều thiện mà chúng ta quan tâm phải được coi như là vật mà giá trị rõ ràng là cao hơn mọi vật khác, nhưng giá trị đó có tính đặc chủng (*générique*) chứ không phải là tương đối.

CICÉRON, Về những cứu cánh.

a. Sextus Empiricus trong quyển Chống lại các nhà hình học, dựng lên biểu đồ sau đây để giải thích cái tạo ra thành những ý niệm.



Đạo đức

Sự phản tư về các vấn đề đạo đức là phần chủ đạo trong hệ thống khắc kỷ. Đạo đức học là lòng vàng của quả trứng triết lý và ngay cả là con gà con.

Cuộc phiêu lưu đức lý của con người là một cuộc trường hành dẫn dắt đến minh trí, nghĩa là tự do và hạnh phúc, chừng nào mà bậc hiền nhân - khuôn mặt tương ứng với lý tưởng chí thiện - từng hiện diện trên đời này.

Thoạt kỳ thủy, con người cũng giống như bao loài vật khác, bị thôi thúc bởi bản năng, đầu tiên là bản năng sinh tồn. Người ta có thể nói rằng cách hành xử theo bản năng là một nhiệm vụ tự nhiên. Nhưng nhà đạo đức khắc kỷ muốn rằng con người sống như thế, phù hợp với thiên nhiên vượt qua giai đoạn bất chước, thiếu vắng giá trị đạo đức thật sự, hầu như vô cảm, để sống theo lý trí. Lúc đó hành động của người ấy, không còn chỉ là phù hợp (convenable) mà trở thành một hành động trung chính (action droite) thật sự, hành động tự do và được mong muốn bởi một lý trí cộng tác vào, trong khi hoà hợp với

Lý trí phổ quát.

Đến giai đoạn cuối của cuộc luyện tâm kia, lý trí con người trở thành lý trí của bậc hiền nhân. Nó nhận ra trong định mệnh ý chí của lý trí phổ quát. Nó không còn có thể tự đánh lừa hay dối gạt ai. Con người đó đạt đến trạng thái "tâm vô sở trụ", hết còn mê luyện bất cứ điều gì, và hưởng thụ hạnh phúc thoát trần của thần thánh.

Xung lực đầu tiên hay bản năng

Từ nguyên thủy thiên nhiên thôi thúc mọi sinh vật có sẵn một hormè hay xung lực đầu tiên. Hormè là "vận chuyển của tư tưởng hướng về một cái gì", theo lời Clément d'Alexandrie, một "vận động của tâm hồn" theo lời Philon d'Alexandrie hay "một vận chuyển của tâm hồn hướng về cái gì thân thuộc với nó (Stobée)". Chrysippe mô tả nó bằng từ ngữ oikeiôsis mà các học giả Latinh dịch là conciliatio sibi (sự chăm sóc mà sinh vật tự lo cho mình).

DIOGÈNE LAÏRCE (Nhà sưu tập cổ văn, thế kỷ thứ hai - ba)

Khuynh hướng đầu tiên, theo họ, là khuynh hướng bảo tồn sự sống của động vật mà thiên nhiên gắn liền vào nó ngay từ đầu, như Chrysippe nói trong quyển đầu bộ Về những Cứu cánh "Điều gì là từ nguyên thủy vẫn riêng thuộc về mọi động vật, đó là sự cấu tạo riêng của nó và ý thức (1) mà nó có về bản thân mình; bởi vì khó tin rằng thiên nhiên lại tạo cho sinh vật xa lạ với chính nó, hay tạo ra nó mà lại quên không ban cho nó khả năng tự thích ứng với chính mình; như vậy vấn đề còn lại là, khi đã tạo ra nó, thiên nhiên phải ban cho nó thấy gần gũi thân thiết với chính mình (2); và như thế nó đẩy ra xa những gì làm hại nó và chấp nhận những gì thích hợp với nó." Các triết gia này tuyên bố rằng cái luận đề của những người cho rằng khuynh hướng nguyên thủy nơi các sinh vật lạ tìm kiếm khoái lạc, là sai lầm (3). Khoái lạc, theo lời họ, nếu có, chỉ là sự thêm vào (4) xảy ra khi thiên nhiên tìm kiếm những đối vật thích hợp cho việc cấu tạo sinh vật, đạt được chúng; chính lúc đó ta thấy sinh vật hân hoan hơn hởi, cây cối trở nụ đâm chồi. Thiên nhiên không khác gì nơi giới thực vật và nơi giới động vật, nó điều khiển cây cối mà không cho chúng khuynh hướng hay cảm giác, và nơi chúng ta cũng có những hiện tượng thực vật. Loài vật cũng có khuynh hướng mà chúng dùng để hướng về cái gì thích hợp cho mình; đối với chúng, thuận theo thiên nhiên là tự quản trị mình theo khuynh hướng. Theo một hướng hoàn hảo hơn, lý trí được ban cho những hữu thể có lý trí và người ta nói rất hay rằng đối với những hữu thể này, thuận theo tự nhiên có nghĩa là sống theo lý trí (5); lý trí giống như một nghệ nhân tài khéo biết vận dụng và uốn nắn khuynh hướng theo ý mình.

DIOGÈNE LAÏRCE, *Sách đã dẫn*

- 1. Ý thức (la conscience) theo từ nguyên Hy Lạp là Syneidesis.*
- 2. Đó là oikeiôsis.*
- 3. Luận đề của phái Cyrenaïque, được phái Épicure lập lại.*
- 4. Ảnh hưởng của Aristote: khoái lạc là một cứu cánh phụ thêm vào (đạo đức học cho*

5. Công thức sẽ thường được lấy lại dưới hình thức "Sống phù hợp với lý trí."

Những điều tốt, những điều xấu và những điều trung tính

Sự phân biệt giữa điều tốt, điều xấu và điều trung tính ngược về đến Zénon de Cittium, người coi chúng là những hữu thể bản thể (des êtres substantiels). Những người kế tục ông, trong khi vẫn duy trì sự phân biệt sơ khởi này, làm mềm bớt sự phân loại cứng nhắc bằng cách trao cho những điều trung tính một giá trị nào đấy, mặc dầu thuộc về trật tự phi đức lý. Những điều trung tính không hữu ích nơi chính chúng và có thể được sử dụng theo hướng tốt hay xấu.

DIOGÈNE LAÏRCE

Sự vật thì có cái tốt, có cái xấu và có những cái khác không tốt mà cũng chẳng xấu.

Những điều tốt là những đức hạnh như thận trọng, công chính, can đảm, tiết độ và những đức tính khác; những điều xấu là những tính trái ngược lại như khinh suất, bất công, hèn nhát v.v... còn không tốt không xấu là những điều không hẳn có lợi cũng không hẳn có hại, như sức khỏe, lạc thú, sắc đẹp, sức mạnh, giàu sang, danh vọng, quý tộc, cũng như những điều ngược lại như bệnh tật, cái chết, khổ nhục, xấu xí, yếu ớt, nghèo khó, không ai biết đến, gia đình bần hàn v.v... như Hécaton (1), Apollodore (2) và Chrysippe diễn tả trong các tác phẩm của họ. Đó không phải là những điều thiện mà là những điều trung tính, tuy nhiên đáng ưa chuộng hay không là tùy theo chủng loại. Cũng như đặc tính của hơi nóng là làm nóng lên chứ không phải là làm nguội đi, đặc tính của điều tốt (3) là có lợi chứ không có hại; vậy mà sự giàu sang hay sức khỏe không lợi cũng chẳng hại; cho nên sự giàu sang hay sức khỏe không phải là những điều thiện.

Họ còn nói, cái gì có thể sử dụng theo hướng tốt hay theo hướng xấu thì không phải là điều thiện, vậy mà có thể sử dụng theo hướng tốt hay xấu của cải hay sức khỏe; như vậy sự giàu sang và sức khỏe không phải là những điều thiện.

Trung tính được hiểu theo hai nghĩa; theo nghĩa đầu, là cái gì không đưa đến hạnh phúc cũng không đưa đến đau khổ như giàu sang, danh vọng, sức mạnh hay những điều tương tự, vì người ta có thể hạnh phúc mà không có chúng, và người ta sử dụng nó theo cách khác nhau, để đạt hạnh phúc hay đưa đến bất hạnh. Theo một nghĩa khác, trung tính muốn nói đến cái gì không khởi động sự hướng về hay sự đẩy ra, chẳng hạn như những sợi tóc trên đầu là số chẵn hay số lẻ, dang ngón tay ra hay cong ngón tay lại. Đó không phải là những điều trung tính theo nghĩa đầu, bởi vì những thứ đó có thể gợi lên sự hướng về hay sự xa lánh; đó là lý do tại sao người ta lựa chọn chúng (muốn có chúng hoặc không muốn có chúng), trong khi đối với những điều trung tính theo nghĩa thứ nhì, thì người ta không nghĩ đến việc tìm kiếm chúng hay xa lánh chúng (có số sợi tóc chẵn hay lẻ thì ... cũng thế thôi).

Những điều trung tính có cái đáng ưa chuộng, có cái không đáng ưa chuộng; những cái nào có giá trị thì đáng ưa chuộng, cái nào không giá trị thì người ta phớt lờ.

Giá trị (4) trước tiên để chỉ cái gì đưa đến một đời sống hoà hợp với chính mình. Cũng đáng ưa thích là những sự vật có một giá trị, thí dụ, trong những sự vật thuộc về tâm hồn như điều tốt tự nhiên, nghệ thuật, sự tiến bộ và những điều tương tự. Có những điều được ưa thích vì chính nó, vì chúng phù hợp với thiên nhiên; có những điều được ưa thích vì nó mang lại những tiện ích đáng kể ... Cũng theo cách phân chia như thế đối với những điều không đáng ưa thích, bằng cách đảo ngược các công thức ...

DIOGÈNE LAÏRCE, *Cuộc đời các triết gia*.

1. Người ở đảo Rhodes, học trò của Panétius, thế kỷ thứ hai, tác giả quyển sách *Những bốn phận*.
2. Apollodore de Séleucie, còn gọi là Ephillos, môn đệ của Diogène de Babylone.
3. Điều thiện tác động bởi vì nó là một thể hoà trộn vào tâm hồn giống như lửa hoà vào trong thép nung đỏ.
4. Trình bày một lý thuyết tổng quát về giá trị được hiểu như là điều thiện, nguyên nhân đưa đến điều thiện và giá trị trao đổi.

Từ nhiệm vụ đến điều thiện

Nhiệm vụ đi kèm theo, như một hậu quả của nó, một lựa chọn phù hợp với thiên nhiên hay với khuynh hướng nguyên thủy. Nó đề xuất những đối vật đáng ưa thích mà tự thân chúng không phải là những điều thiện, nhưng sự lựa chọn phù hợp với điều thiện bởi vì phù hợp với thiên nhiên. Hình ảnh người ném lao hay người bắn cung minh hoạ sự khác nhau giữa hành vi lương thiện (*katorthôma* = *l'acte honnête*) và nội dung được ưa thích, quy định bởi bốn phận / nhiệm vụ (*kathèkon* = *devoir*). Điều quan trọng là hành vi sống phù hợp: điều thiện hay hành vi lương thiện hệ tại nơi hành vi này. Ngược lại, đối vật được nhắm đến chỉ là một vật trung tính, thuần chỉ là được ưa thích hơn mà thôi.

CICÉRON (Nhà hùng biện và triết gia La Mã, thế kỷ thứ nhất tr.CN)

Họ gọi là "cái đáng ưa thích" (1) hay là đối vật phù hợp với thiên nhiên, hay là vật đem lại hiệu ứng đáng được chọn, vật có một giá trị đáng để quý mến (2); cái chẳng đáng giá gì là điều ngược lại với cái đáng quý. Một khi những nguyên lý này đã được xác lập: "phải chiếm lĩnh những đối vật phù hợp với thiên nhiên và ném bỏ những cái ngược lại với chúng", thì bốn phận đầu tiên (3) của một sinh vật là tự bảo toàn trong chính cơ thể mà thiên nhiên đã ban cho mình (4), tiếp theo là giữ lại cái gì phù hợp với thiên nhiên và vứt bỏ điều ngược lại: như vậy, trước tiên người ta gặp sự chọn nhận và sự vứt bỏ; tiếp theo là sự chọn lựa đi kèm theo nhiệm vụ, và cuối cùng một sự chọn lựa như thế được lặp lại liên tục; khi sự lựa chọn là thường hằng (constant) và phù hợp với thiên nhiên cho đến tận cùng, chính ở đó mà ta tìm thấy cái mà ta có thể gọi là điều thiện theo đúng nghĩa của từ này. Khuynh hướng đầu tiên của con người hướng về cái gì phù hợp với thiên nhiên, nhưng liền ngay sau khi nó có ý tưởng hay đúng hơn là "khái niệm" (5) (người ta nói bằng tiếng Hy Lạp là *ennoia*) và nó đã nhìn thấy trật tự và có thể nói hoà điệu giữa các hành động cần thực hiện, nó đánh giá hoà điệu này cao hơn rất nhiều so với những đối vật mà lúc đầu nó yêu thích, vận dụng tri thức và lý luận, nó đi đến kết luận rằng chính

ở đó là điều Chí Thiện, xứng đáng để tìm kiếm vì chính nó. Kiên định với điều mà các triết gia khắc kỷ gọi là "homologia" (6), điều thiện mà mọi sự phải quy về, những hành động lương thiện, và chính tính lương thiện (l'honnêteté) là điều duy nhất đáng kể trong các điều thiện, mặc dù nó sinh ra từ các khuynh hướng nguyên thủy phải được tìm kiếm chỉ vì chính yếu tính và phẩm giá của riêng nó; trong khi mà, trong số những đối vật của các khuynh hướng này, không có cái nào đáng để tìm kiếm vì chính nó. Tuy nhiên, những hành vi mà tôi đã gọi là những bổn phận và chúng có khởi điểm là những nguyên lý của thiên nhiên phải được quy về những khuynh hướng này; và người ta có thể nói rất chính xác rằng tất cả mọi bổn phận đều có mục đích đạt tới những đối tượng đầu tiên của các khuynh hướng này; không phải vì đó là cứu cánh của các điều thiện, bởi vì hành vi lương thiện không nằm trong những khuynh hướng tự nhiên đầu tiên; nó sinh ra và đi theo sau chúng, dầu vậy vẫn không kém đúng là nó phù hợp với tự nhiên và nó thúc giục chúng ta đi tìm kiếm nó hơn là những đối vật trước đây lôi kéo chúng ta về phía chúng. Nhưng trước tiên phải huỷ diệt điều lầm lẫn, để người ta không nghĩ rằng, theo những gì tôi đã nói, thì có hai điều Chí Thiện: hãy giả thiết người ta có ý đồ đạt tới một mục tiêu với một cái lao hay một mũi tên; chính theo nghĩa này mà chúng ta nói tới một điểm tận cùng trong những điều thiện; trong sự so sánh này, xạ thủ phải làm tất cả để đạt mục tiêu; và tuy thế, làm tất cả để đạt mục tiêu, điều đó chính là cứu cánh tối thượng của anh ta; chính như thế mà chúng ta nói đến điều Chí Thiện trong đời sống: chạm vào mục tiêu, đó là chọn lựa tối ưu, nhưng không phải để tìm kiếm (frapper le but, c'est là ce qui est à choisir de préférence, mais non pas à rechercher).*

CICÉRON, *Về những cứu cánh*.

1. Tiếng Latinh *Aestimabile*, dịch từ tiếng Hy Lạp *proègménon*: cái đáng ưa chuộng hơn.
2. Tiếng Hy Lạp *Axia*, giá trị.
3. Nghĩa là bổn phận / nhiệm vụ / điều thích hợp để làm.
4. Đó là *oikéiosis*: bảo toàn sinh mệnh, dưỡng sinh.
5. Khái niệm chung về Chí Thiện dần dần phác thảo ra trong tâm hồn.
6. *Homologia* (Hoà điệu): Sự phù hợp của những hành động với tự nhiên.

* Câu này có vẻ tối nghĩa và mâu thuẫn vì, hoặc là tác giả còn lúng túng trong việc diễn đạt cho sáng sủa rõ ràng điều mình muốn nói, hoặc là do tác giả lập ý quá cao sâu, khiến người biên dịch không thấu triệt hoàn toàn. Vậy nên chúng tôi chưa thêm câu nguyên văn tiếng Pháp bên cạnh để độc giả tiện đối chiếu và tham khảo (P.Q.Đ)

Điều thiện và đức hạnh

Ba nghĩa của từ "thiện" (*le bien*) - đức hạnh, thiện hạnh, thiện nhân (*la vertu, le bienfait, le sage*) có một nguồn gốc và một ý nghĩa vật lý.

Nói, theo một nghĩa đầu, rằng thiện là một đức hạnh, là làm cho thiện thành một cơ thể (*un corps*) hay một thực tại vật chất. Những hữu thể thực sự là tác nhân và thụ nhân

(l'agent et le patient) nghĩa là những cơ thể. Vậy mà, cũng như khoa học là một hệ thống làm thành cơ thể và là cơ thể (la science est un système qui fait corps et est corps), đức hạnh có tính cơ thể (corporelle). Trái lại những hành động tốt và hữu ích - những thiện hạnh - đáp ứng ý nghĩa thứ nhì của ý niệm điều thiện, không phải là những cơ thể, mà là những biến cách (modifications), những thuộc tính (attributs) hay những cách thể hiện hữu (manières d'être) của các cơ thể này. Đó là lý do tại sao những điều thiện được tạo ra bởi đức hạnh chỉ là những thuộc tính phi cơ thể (des attributs incorporels) và những biểu hiện của nó. Chính qua tác nhân, thiện nhân, thực tại vật chất, mà đức hạnh được diễn tả thành những tùy thể (accidents).

Do chính chỗ đó, chúng ta hiểu theo cách hỏi cổ tại sao những điều đáng ưa chuộng, những điều phù hợp để làm, và những bổn phận chỉ là những thứ trung tính. Như mọi hành động, hành động nào do phương châm chỉ định không có thực tại vật chất của đức hạnh vốn có tính cơ thể. Hành vi mà người ta chỉ định, phát biểu hay mô tả, chỉ là một điều thiện do tình cờ mà thôi.

DIOGÈNE LAÏRCE

Theo họ những đức hạnh hỗ tương nối tiếp nhau, và ai có một đức hạnh thì sẽ có tất cả những đức hạnh khác; bởi vì những định lý sáng lập ra chúng là chung cho tất cả ...

Minh trí lý thuyết và thực hành được diễn tả thành những đức hạnh đa dạng. Người đức hạnh hiểu biết về lý thuyết và đồng thời thực hành điều gì cần phải làm: điều cần phải làm cũng là điều cần được muốn, điều cần phải chịu đựng, điều cần phải kham nhẫn, phải hành động thận trọng, dũng cảm, công chính và tiết độ. Mỗi đức hạnh tóm tắt trong một đối tượng đặc thù, tính can đảm liên quan đến cái gì cần chịu đựng, tính thận trọng liên quan đến cái gì cần làm. Cái gì không nên làm và cái gì không thuộc cái này cũng không thuộc cái kia; cũng thế những đức hạnh khác quan hệ đến đối tượng riêng thuộc về chúng. Tính thận trọng có lời khuyên tốt và trí thông minh đi theo, với tính tiết độ, có trật tự và hoà hợp; về công lý có đức công bình và lòng tốt bụng; với tính can đảm là tính thường hằng và nỗ lực liên tục...

Họ tin rằng không có trung gian giữa đức hạnh và thói xấu, trong khi những triết gia Péripatéticiens chấp nhận một trung gian như thế, đó là sự tiến bộ (từ người xấu, do tu thân, dần dần thành người tốt).

Đức hạnh là đủ cho hạnh phúc (1) như Zénon, Chrysippe và Hécaton cùng bảo thế. "Nếu sự cao cả của tâm hồn đủ để nâng con người lên trên tất cả và nếu nó chỉ là một phần của đức hạnh, thì như vậy đức hạnh sẽ là đủ với sự coi thường tất cả những chướng ngại bên ngoài." Còn Panétius và Posidonius nói rằng đức hạnh chưa đủ cho hạnh phúc (2) mà còn cần có sức khoẻ, tiền của đủ tiêu và cuộc sống thoải mái.

DIOGÈNE LAÏRCE, *Cuộc đời các triết gia*.

1. *Luận đề cổ điển về tự túc (autarcie)*

2. *Chủ nghĩa khắc kỷ trung bình kể ra những cái đáng ưa chuộng (les préférables)*

Định mệnh và tự do

Trách nhiệm và tự do gắn liền nhau. Quan niệm của phái khắc kỷ về tự do của bậc hiền nhân giả thiết sự tán đồng của ông đối với trật tự thiên nhiên và mang tính quan phòng (l'ordre naturel et providentiel) mà phái khắc kỷ gọi là định mệnh (destin).

THÁNH HIPPOLYTE (Giám mục, người tử đạo, thế kỷ thứ ba)

Những người này (chỉ Chrysippe và Zénon de cittium) khẳng định rằng mọi sự đều do số mệnh an bài, và họ đề xuất thí dụ sau đây: giả sử có một con chó bị buộc dây vào cổ sau một chiếc xe bò, nếu nó bằng lòng theo chuyển động của chiếc xe, nó đi theo thông dong; hành động tự trị của nó hoà nhịp với sự tất yếu. Nếu nó muốn điều ngược lại, thì nó tất yếu bị cưỡng chế. Chuyện đó với con người cũng thế: nếu nó không muốn đi theo, thì nó cũng tất yếu buộc phải đi theo cái hướng mà định mệnh đã an bài, dầu có muốn vùng vẫy thế nào để thoát ra cũng chẳng được.

Như vậy theo họ, tự do và tất yếu, định mệnh và nhân nguyện chỉ là một mà thôi.

THÁNH HYPPOLYTE, Những quan kiến triết lý.

CICÉRON (Nhà hùng biện và triết gia La Mã, thế kỷ thứ nhất tr.C.N.)

"Cũng như khi đẩy khối trụ người ta đã khởi động nó nhưng người ta không cho nó đặc tính lăn tròn, cũng vậy biểu thị chắc chắn sẽ ghi dấu ấn mô thể của nó trong tâm hồn, nhưng tán đồng hay không là thuộc quyền chúng ta; cái khối hình trụ, chịu tác động của ngoại lực, sẽ chuyển động bằng chính lực và bản tính của nó. Nếu có một vật được tạo ra mà không có nguyên nhân nào trước đó, thì có lý do gì để không thừa nhận rằng tất cả xảy ra bởi định mệnh, miễn rằng người ta hiểu rõ sự phân biệt và sự khác nhau giữa các nguyên nhân. (1)"

CICÉRON, *Về định mệnh*.

1. Như thế định mệnh chịu trách nhiệm về những nguyên nhân trợ tá (causes adjuvantes) nhưng sự tán đồng của chúng ta mới là nguyên nhân hoàn toàn và thực sự tự do.

Chương ngại từ những đam mê (L'obstacle des passions)

Zénon định nghĩa những đam mê như là "một chuyển động vượt qua lý trí của tâm hồn" hay một xung lực tràn bờ (une pulsion débordante).

Chẳng bao lâu sau, dưới ảnh hưởng của Chrysippe người quy đam mê về khuynh hướng bá quyền, những đam mê được đồng hoá với những phán đoán chúng là đặc điểm của một lý trí vô quy tắc và suy đồi. Lúc đó, đam mê trở thành một thứ bệnh của trí năng.

STOBÉE

Bởi vì, từ quan điểm chuyên biệt, đam mê thuộc về xung lực nguyên sơ, đây là lúc thích hợp để khảo

sát về những đam mê.

Đam mê, theo các triết gia khắc kỷ, là một xung lực tràn bờ, đối kháng lại những can thiệp của lý trí, đó còn là một chuyển động vượt qua lý trí của tâm hồn chống lại thiên nhiên - tất cả mọi đam mê thuộc về phần khuynh hướng bá quyền của tâm hồn - bởi vì mọi nhiễu loạn là đam mê và ngoài ra mọi đam mê là nhiễu loạn. Vì rằng đam mê thuộc về giới này, người ta cần lưu ý rằng một số đam mê là nguyên thủy và thống trị, trong khi những cái khác chỉ quy về đó. Những đam mê nguyên thủy có bốn thứ: dục vọng, sợ hãi, đau đớn và khoái lạc.

Liên quan đến mọi đam mê của tâm hồn, vì họ coi chúng là những ý kiến (opinions), ý kiến phải được hiểu theo nghĩa giả định "thiếu sức mạnh thuyết phục và theo nghĩa cái gì gây ra, bên ngoài mọi lý trí, một sự co rút hay một dẫn nổ."*

STOBÉE, Tuyển tập

* Nguyên văn tiếng Pháp: ce qui déclenche hors de toute raison une contraction ou une dilatation. Thú thật là chúng tôi không dám khẳng định những từ "sự co rút" hay "sự dẫn nổ" ở đây tác giả dùng ám chỉ cái gì.

Đạo đức và chính trị

Luật lệ chỉ có thể là định mệnh, biểu thị ý chí của thần Zeus, được Cléanthe ca ngợi trong bài Hymne à Zeus. Theo nghĩa này, luật lệ là phổ quát, đó là luật thiêng liêng, cũng là luật của thiên nhiên.

Theo một nghĩa khác, với tính cách là lý trí của bậc hiền giả diễn tả trật tự phổ quát, luật lệ là lý trí chính trực của người thông thái và đức hạnh biết tán đồng sự tất yếu, khám phá ra rằng mình tự do trong chính mức độ mà cái gì thuần lý và phổ quát cũng đồng thời là cái gì thích hợp nhất với bản tính đầu tiên của mình.

Điều đó bao hàm rằng luật lệ được suy nghĩ dưới cách thức của khái niệm chung: mọi sinh vật có lý trí chia sẻ với tất cả những sinh vật có lý trí khác ý niệm về luật lệ.

Tự nhiên pháp và lý trí chính trực

Luật pháp không thể chỉ có tính quy ước hay phát sinh từ một khế ước theo kiểu Épicure. Nếu như tự nhiên pháp (la loi naturelle) mang hình thức những quyền đặc thù riêng cho nhiều dân tộc hay nền văn hoá khác nhau, song nó vẫn được nhận thức bên ngoài và bên trên những quy ước.

CICÉRON (Nhà hùng biện và triết gia La Mã, thế kỷ thứ nhất tr.CN)

Lý trí chính trực thực sự là luật pháp đúng, phù hợp với thiên nhiên, phổ biến với mọi sinh vật có lý trí, kiên định và vĩnh cửu; luật pháp đó kêu gọi ta hoàn thành bốn phận bằng mệnh lệnh của nó, và bằng sự cấm chỉ nó khiến ta tránh xa lầm lỗi; nó không ra lệnh hay cấm đoán điều gì vô ích cho những người lương thiện và nó không làm lay chuyển bởi những mệnh lệnh hay những cấm đoán của nó những kẻ bất lương. Luật pháp này không khoan nhượng một tu chính nào; không được phép huỷ bỏ nó ở bất kỳ điều khoản nào, lại càng không thể triệt tiêu nó toàn bộ: chúng ta không có thể phớt lờ luật pháp này; không

cần phải tìm ai để giải thích hay biện minh cho nó: nó sẽ không như thế này ở Rome, như thế khác ở Athènes: hôm nay vậy, ngày mai khác; mà là một luật pháp duy nhất, vĩnh cửu và bất biến sẽ ràng buộc mọi dân tộc, vào mọi thời đại; sẽ có một Thượng đế chung, là người thầy và ông vua của tất cả. Thượng đế là người phát minh ra luật pháp này, là nhà lập pháp đồng thời là nhà hành pháp; kẻ nào không tôn trọng nó sẽ tự làm hại mình vì đã coi thường nhân tính và do chính sự kiện đó, sẽ phải chịu những trừng phạt nặng nề nhất, ngay cả cho dầu kẻ đó có thể thoát khỏi những cực hình khác.

CICÉRON, Cộng hoà.

Chống lại nhân vi pháp *

Nói về nhân vi pháp (le droit positif) là coi luật pháp như sản phẩm của một quy ước (convention) có tính võ đoán. Như vậy luật lệ phải thuận theo tự nhiên.

CICÉRON

Nếu như luật pháp được tạo ra bởi ý chí của các dân tộc, bởi những sắc lệnh của các ông hoàng, bởi những phán quyết của các quan toà, lúc đó sẽ có luật cướp bóc, luật ngoại tình, luật giả mạo chúc thư, trong trường hợp mà những hành động này được tán đồng qua những lá phiếu và những cuộc trưng cầu dân ý (1). Nếu như đó là sức mạnh của dư luận và ý chí của những kẻ ngu, nếu như sự đầu phiếu của họ có thể khiến cho bản chất mọi sự vật bị đảo lộn, tại sao họ không ra sắc lệnh cho rằng người ta phải coi là tốt và lành mạnh những sự vật xấu và xây dựng pháp lý trên điều sai, tại sao lại không có thể xây dựng điều thiện trên điều ác. Đó là bởi vì chúng ta không có một quy phạm nào khác hơn là thiên nhiên để phân biệt một luật pháp tốt với một luật pháp tồi.

CICÉRON, *Về luật lệ*.

** Nói về luật pháp người ta thường phân biệt thành tự nhiên pháp (droit naturel) với nhân vi pháp (droit positif)*

1. Lý thuyết về nhân vi pháp sẽ đưa đến chỗ hợp thức hoá điều võ đoán (légitimer l'arbitraire).

Bình đẳng tự nhiên và những bất bình đẳng do văn hoá

Luật pháp là phổ quát: mỗi người chúng ta cùng tạo ra một khái niệm về nó. Nói như thế có nghĩa là điều thiện là ý niệm chung (notion commune) và rằng cùng một luật pháp có giá trị cho mọi sinh vật có lý trí. Chỉ có sự phù phiếm của dư luận đã chia rẽ con người bằng cách làm méo mó các đầu óc.

CICÉRON

Không gì quan trọng hơn là quan niệm một cách rõ ràng rằng chúng ta sinh ra vì công lý và rằng luật pháp không đặt nền tảng trên dư luận mà trên thiên nhiên. Điều đó sẽ là hiển nhiên ngay khi người ta khảo sát xã hội và sự liên kết giữa những con người với nhau. Không có một sinh vật nào giống nhau

và bình đẳng với nhau hơn là tất cả chúng ta khi chúng ta so sánh với nhau: nếu như sự suy thoái của những tục lệ, nếu sự phù phiếm của dư luận không làm méo mó và lệch lạc đầu óc của chúng ta, sẽ không có người nào giống với chính mình đến thế hơn là tất cả chúng ta với tất cả chúng ta. Đó là lý do tại sao bất kỳ định nghĩa nào về con người (1) cũng có giá trị thấp nhất đối với tất cả. Lập luận này đủ để chứng tỏ rằng không có sự khác biệt trong nhân loại, bởi vì nếu có, thì một định nghĩa sẽ không ổn định được tất cả. Và thật thế, lý do giúp chúng ta thắng mọi loài thú dữ, nhờ đó chúng ta lượng giá những phỏng đoán, chúng ta lý luận, bài bác, nghị luận, nối liền, kết luận, chắc chắn là chung; và mặc dầu triết lý có khác nhau, khả năng học hỏi vẫn là bình đẳng. Bởi vì qua cảm giác, tất cả mọi vật được lãnh hội theo cùng một cách, và những sự vật làm xúc động các giác quan, thì cũng cùng một cách làm xúc động giác quan của tất cả những người khác, và những sự vật được in vào trong các tâm hồn, một khi được khởi thảo trong trí năng chúng ta, sản sinh ra nơi tất cả những dấu vết tương tự - Diễn từ, người thông dịch của tâm hồn, khác nhau bởi những lời nói, nhưng hoà hợp nhau bởi những phán đoán - Không có ai, dầu họ thuộc dân tộc nào, nếu được dẫn dắt bởi thiên nhiên, lại không đạt đến đức hạnh.

CICÉRON, *Về pháp luật*.

1. *Hoài niệm về Démocrite "Con người là cái gì chúng ta đều biết"*.

Bạc hiện nhân

Lý tưởng đạo đức của trường phái khắc kỷ đạt đến đỉnh cao trong khuôn mặt của bạc hiện giả, tìm thấy một biểu thị đặc thù trong những nghịch lý (paradoxes).

PHILON D'ALEXANDRIE (Triết gia theo Platon, đầu thế kỷ thứ nhất)

"Mọi hiền nhân đều tự do"

Lời của Zénon rất đáng quan tâm: làm cho một cái túi đựng đầy không khí chảy ra nước còn dễ hơn là buộc hiền nhân làm điều gì mà ông không thể làm. Bởi vì một tâm hồn mà lý trí chính trực đã kiên định với những tín điều vững chắc thì không thể nào bị cưỡng bách hay đốn ngã.

PHILON D'ALEXANDRIE, *Mọi người lương thiện đều tự do*.

CICÉRON

Chỉ những bậc hiền nhân, dầu phải sống trong cảnh bần hàn, vẫn giàu sang.

CICÉRON, Cho Muréna.

Trường phái hoài nghi

(Le Scepticisme)

Trái với ý nghĩ quen thuộc, chủ nghĩa hoài nghi của Hy Lạp không phải là một loại chủ nghĩa hư vô (nihilisme). Đúng hơn nó là một thứ chủ nghĩa hiện tượng theo kiểu Protagoras. "Hiện tượng thắng thế hơn tất cả, khắp nơi nào mà nó có mặt" (Timon, trích dẫn bởi Diogène Laërce)

Người sáng lập ra trường phái hoài nghi là Pyrrhon, người đương thời với đại đế Alexandre và đại sư Aristote; ông được môn đồ của mình là Timon kế thừa và phát huy trong những bản văn về vật lý quan niệm của Pyrrhon về chủ nghĩa hiện tượng (le phénoménisme): mọi tri giác vừa tương đối với cảm giác và cái khả giác, và sẽ là giáo điều khi có cao vọng tuyên bố về yếu tính của vạn vật hay khẳng định tự thân vạn vật là gì.

Vào đầu thế kỷ thứ ba trước CN, trường phái hoài nghi bị che mờ toàn diện. Thực vậy, đây là lúc đặc thời của chủ nghĩa Épicure và chủ nghĩa khắc kỷ. Nhất là chủ nghĩa khắc kỷ xây dựng lý thuyết về biểu tượng toàn diện (théorie de la représentation compréhensive). Chẳng những không bị mất giá mà phantasia hay trí tưởng tượng còn được ban cho khả năng tìm hiểu, lãnh hội hay tri giác nguyên nhân bên ngoài của biểu tượng. Tất cả những cuộc tranh luận gây sôi động đời sống khoa học, trí thức và triết học, xoay quanh biểu tượng toàn diện này. Truyền thống lịch sử trường phái hoài nghi đã phạm một sai lầm rất lớn khi lẫn lộn Académie với chủ nghĩa hoài nghi, khi lướt qua không chịu đề ý đến những điểm khai minh của Sextus Empiricus đã tố cáo ý đồ gây lẫn lộn này.

Vào một thời muộn hơn, nhưng không thể xác định rõ niên biểu, Aénésidème nói lại truyền thống với Pyrrhon và cho rằng mình đập đổ biểu tượng toàn diện và trở về với hiện tượng như là tiêu chuẩn: đó là thời đại lớn của chủ nghĩa tương đối: "Tất cả đều tương đối." Chứng nhân có thẩm quyền của thời đại này là Sextus Empiricus người vào thế kỷ thứ hai đã biên soạn bộ sách ba quyển gọi là Hypotyposes pyrrhoniennes, tiếp theo bởi bộ năm quyển Chống lại những kẻ giáo điều (Chống lại những nhà toán học) và bộ sáu quyển Chống lại các giáo sư. Ông là suối nguồn xa xưa nhất, có thẩm quyền nhất và đầy đủ nhất liên quan đến chủ nghĩa hoài nghi và lịch sử của nó. Chủ nghĩa Pyrrhon xuất hiện ở đó không chỉ như một thứ nhận thức luận phê phán, mà Sextus còn nhấn mạnh trên tầm quan trọng của dự phóng đạo đức và cả y khoa, đã gợi cảm hứng cho ông: "Cứu cánh của chủ nghĩa hoài nghi là ataraxie (trạng thái an nhiên tự tại) về quan điểm và métriopathie (sự quân bình và tiết độ trong những đam mê) về sự tất yếu. Sự treo lửng phán đoán (époche) là nhằm hướng đến cứu cánh đó, mà những công thức hoài nghi cho phép đạt tới, cũng như những phương thuốc."

Những chỉ danh của Trường phái

SEXTUS EMPIRICUS

Trường phái hoài nghi được gọi là zététique (tìm kiếm) trong mức độ mà hoạt động chính của nó là nghiên cứu và khảo nghiệm; là éphectique (treo lửng) vì lý do tâm trạng còn lưỡng lự chưa quyết, đặc biệt đối với kẻ đang khảo nghiệm, sau khi tìm kiếm; là aporétique (nghĩ hoặc) vì cái cách họ nghi ngờ và tìm kiếm, hay do sự bất quyết (indécision) đối với việc xác định hay phủ định và cuối cùng là

pyrrhoniennes bởi vì Pyrrhon hình như là người tận tụy với việc khảo nghiệm hoài nghi (examen sceptique) một cách quyết liệt và minh nhiên hơn cả những bậc tiền bối của mình.

SEXTUS EMPIRICUS, Hypotyposes pyrrhoniennes.

Aenésidème: hiện tượng và bản thể

Diogène Laërce trích dẫn một đoạn quan trọng trong cuốn sách của Aenésidème mang tựa đề Hypotypose (Phác thảo). Ông chứng tỏ rằng chủ nghĩa hoài nghi là một thao tác của lý trí hay của trí tuệ tự do nó vận dụng những hiện tượng và hoài niệm để khởi thảo những điều kiện của yên lặng, diễn tả sự từ chối mọi khẳng định giáo điều.

Các triết gia hoài nghi chỉ dùng các lập luận như những kẻ phục vụ mà thôi, bởi vì khó tránh việc một lập luận này lại không kéo theo một lập luận khác đối nghịch lại. Giống như chúng ta nói chung chung rằng cơ sở không có, chúng ta cũng phải nói rằng cơ sở có, nhưng lần này cũng không giống như những người Giáo điều khi họ khẳng định, nhưng chỉ đề đề xuất một lập luận ngang bằng. Cũng như chúng ta nói rằng không có gì xảy ra phù hợp với tính tất yếu, nhưng cùng lúc chúng ta phải viện lý (arguer) rằng tính tất yếu hiện hữu. Đó là cách mà họ biện minh cho cách kiếng giải của mình: các sự vật gây ra những hiện tượng chúng không phù hợp với bản thể của chúng, xét theo cách tuyệt đối (1): chúng tự giới hạn trong việc chỉ xuất hiện cho chúng ta như là những hiện tượng. Và họ còn nói rằng cuộc nghiên cứu hoài nghi không hướng về những bản thể mà chúng ta quan niệm, bởi vì, trong tư cách là bản thể, bản thể đối với chúng ta là một sự hiển nhiên (2) nhưng ngược lại cuộc nghiên cứu hoài nghi hướng đến những thực tại khả giác (3) mà tư tưởng của chúng ta có cao vọng tương ứng.

Vậy là, lý trí theo Pyrrhon, được tạo thành bởi một thứ ký ức về những hiện tượng hay những bản thể của một loại nào đó, và được dùng để thiết lập những so sánh giữa các tư tưởng này từng cái một đối với nhau (4) và nó cho phép phát hiện sự xung đột giữa những sản phẩm chung của phán đoán, như Aenésidème nói thể trong quyển Nhập môn nghiên cứu về Pyrrhon của ông.

DIOGÈNE LAËRCE, *Cuộc đời các triết gia*.

1. Hiện tượng chỉ cho ta thấy vẻ biểu kiến chứ không cho thấy bản chất tuyệt đối hay yếu tính của vật xuất hiện .

2. Khái niệm mà chúng ta tạo ra bao gồm một sự hiển nhiên đối xứng với sự hiển nhiên của hiện tượng. Nhưng sự vật, như nó được quan niệm, thì tương đối với cách mà trí năng quan niệm nó.

3. Về các sự vật là gì, xét theo cách tuyệt đối.

4. Chúng ta vẫn có tự do thiết lập giữa những cách chúng ta cảm giác và quan niệm tất cả những bài trí thăng bằng (les mises en équilibre) mà chúng ta mong muốn.

Treo lủng phán đoán (Épochè)

Épochè là sự treo lủng phán đoán: treo lủng tưởng tượng và biểu tượng sẽ là bất khả, bởi vì những dữ kiện của cảm giác bao hàm sự hiển nhiên của chúng. Nhưng người hoài nghi đòi hỏi sự tự do của trí tuệ, nó từ chối việc bị xiềng vào những thành kiến giáo điều. Người theo Pyrrhon trước tiên là một lý trí tự do, một trí tuệ không bị ràng buộc và biết phê phán.

SEXTUS EMPIRICUS

Nói một cách chung chung nhất, việc treo lủng phán đoán là kết quả của việc đặt các sự vật vào thế đối nghịch nhau. Chúng ta đem những biểu tượng đối lập với những biểu tượng, những quan điểm đối lập với những quan niệm (1). Chẳng hạn ta đem biểu tượng đối lập với biểu tượng khi nói: cùng một ngọn tháp mà ở xa ta thấy là tròn, khi lại gần ta thấy là vuông (2); còn theo quan niệm đối lập với quan niệm khi ta phản bác kẻ nào muốn chứng minh sự hiện hữu của một Đấng Quan phòng (Providence) từ trật tự của các thiên thể, bằng cách nói rằng những người hiền lành lại thường phải chịu nghịch cảnh còn những kẻ gian ác lại thành công, điều chứng minh cho ta thấy rõ không hề có Đấng Quan phòng.

SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes*.

1. Xem Aénésidème trong bản văn trước.
2. Thí dụ cổ điển xem Platon, quyển Cộng hoà.

Cứu cánh đạo đức của chủ nghĩa hoài nghi

*Thái độ an nhiên (ataraxie) và quân bình đam mê (métriopathie) đáp ứng lại sự lành mạnh của tâm hồn đối diện những cách thức suy nghĩ, cảm giác hay chịu đựng. Thái độ an nhiên hiện đến một cách kỳ diệu hay như một ân huệ và triết gia hoài nghi nói rằng trạng thái này đi kèm theo việc treo lủng phán đoán giống như bóng theo hình. Vì thế triết gia hoài nghi đi đến tận cùng những dư luận - chúng không đề kháng nổi tư tưởng - hơn là những điều tất yếu - chúng tự ấn định, mặc dầu vẫn cầu bại. **

SEXTUS EMPIRICUS

Cứu cánh là cái gì được nhắm tới bởi hành động hay tư tưởng; người ta không thể ấn định cho nó một cứu cánh mới, nó là hạn từ cuối cùng của những dục vọng. Cho đến hiện nay chúng ta nói rằng cứu cánh của triết gia hoài nghi là trạng thái an nhiên vô cảm đối với dư luận (1) và trạng thái quân bình đam mê đối với tính tất yếu (2). Bởi vì triết gia hoài nghi, sau khi đã bắt đầu bằng cách triết lý về những phán đoán liên quan đến các biểu tượng khả giác nhằm lãnh hội và biện biệt chúng, cái nào là đúng cái nào là sai - điều này đem lại cho ông sự an nhiên - nhưng ông lại rơi vào những điều mâu thuẫn với sức mạnh ngang nhau khiến ông bị đặt vào tình trạng không thể phán đoán, đến nỗi ông đã treo lủng phán đoán; tiếp theo sự treo lủng phán đoán này là thái độ an nhiên đối với dư luận (3). Thực vậy, kẻ nào tin rằng một vật là đẹp hay xấu tự bản chất (4) thì sẽ không ngừng băn khoăn. Nếu anh ta thiếu mất đi cái gì mà anh ta tin là điều tốt đẹp cho mình, anh ta tưởng như mình phải chịu những cực hình tồi tệ nhất và sẽ lao mình đuổi theo cái mà anh ta tin là điều tốt đẹp cho mình. Nếu như cuối cùng anh ta chiếm hữu được nó, thì liền đó anh ta bị chìm vào bao mối lo lắng băn khoăn mà một lý trí quá sung mãn kích phát nơi anh ta, và trong nỗi sợ vận may biết đâu chừng sẽ quay ngoắt đi, anh ta làm

tất cả để sao cho mình không bị tước đoạt mất cái mà anh ta ngỡ là điều tốt lành. Trong khi đó không tuyên bố cái gì là tự nhiên tốt hay cái gì là tự nhiên xấu, thì không chạy trốn cái gì và cũng không hoài công phí sức theo đuổi những cái phù phiếm. Thế là người đó lạc thiên an mệnh ung dung tự tại.

Nói tóm lại là, các triết gia hoài nghi hy vọng đạt đến trạng thái an nhiên bằng cách dùng phán đoán cắt đứt mâu thuẫn đặc thù của các biểu tượng khả giác và của các quan niệm trí thức và, không đạt được điều đó, họ bèn treo lửng phán đoán. May mắn là, tâm trạng an nhiên tự tại cũng đi kèm theo sự treo lơ lửng phán đoán giống như hình với bóng. Vậy là chúng ta không nghĩ rằng triết gia hoài nghi tuyệt đối không xao xuyên gì, nhưng là nếu như ông ta có xao xuyên, thì chỉ bởi những điều tất yếu (5): chúng ta thừa nhận rằng ông cũng có thể thấy dối, rét hay những cảm thức tương tự. Nhưng ngay cả trong những tình huống đó, nó tác động gấp đôi lên kẻ bình thường, vừa do chính cảm giác vừa nhất là do định kiến cho rằng điều này tự nhiên là xấu, triết gia hoài nghi bác bỏ cái định kiến được thêm vào đó, nên ít đau khổ hơn và dễ thoát ra hơn. Đó là lý do khiến chúng ta cho rằng cứu cánh của triết gia hoài nghi là trạng thái an nhiên tự tại đối với dư luận và trạng thái quân bình đối với sự tất yếu.

SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes*.

** Câu này hơi tối nghĩa, chúng tôi xin ghi lại nguyên văn tiếng Pháp: "Aussi le sceptique vient il davantage à bout des opinions - elles ne résistent pas à la pensée - que des nécessités - elles s'imposent, quoique demandant à être combattues."*

- 1. Thái độ an nhiên thuộc về giới phán đoán.*
- 2. Trạng thái quân bình liên quan đến những tác động tất yếu phải chịu.*
- 3. Những giai đoạn của hoài nghi như sau:*
 - Những hiện tượng.*
 - Những phán đoán về những hiện tượng.*
 - Treo lửng những phán đoán về những hiện tượng.*
 - An nhiên vô cảm đối với dư luận, thành kiến.*
- 4. Đó là trường hợp của những người giáo điều tưởng rằng mình phát biểu về yếu tính đích thực của vạn hữu. Sextus trình bày những dẫn vật phát sinh từ đó.*
- 5. Những điều tất yếu là không thể tránh, nhưng không phải là những phán đoán mà chúng ta đưa ra liên quan đến giá trị tốt hay xấu.*

Những Académies

Sextus Empiricus đã rất dụng công (trong cuốn Hypotyposes) nêu lên sự khác biệt giữa các triết gia académiciens và các triết gia hoài nghi. Phái Académie theo Platon một cách giáo điều và không có

chút chi dính dáng thực sự đến Pyrrhon.

Tuy nhiên Arcésilas và Carnéade là những nhân cách rất lỗi lạc có thể khiến người ta nghĩ đến một hình thức nào đó của chủ nghĩa hoài nghi. Người đầu, Arcésilas, trong khi đối lập lại biểu tượng toàn diện của Zénon, đã giới thiệu khái niệm époqueè hay sự treo lủng phán đoán một khái niệm có lẽ không thuộc vào kho tự vựng của Pyrrhon. Minh triết không phải là tán đồng với thiên nhiên, mà là treo lủng phán đoán, để không vướng vào dư luận hay định kiến nào, điều này có nghĩa là khước từ chủ nghĩa giáo điều. Tiêu chuẩn duy nhất là cái hợp lý (le raisonnable). Người thứ nhì, Carnéade, được kế thừa bởi môn đệ là Clitomaque, đưa ra khái niệm cái nhiên / xác suất (le probable): các biểu tượng thật thì không thể phân biệt với các biểu tượng giả; và nếu, về phương diện thực hành, phải sử dụng cái có lẽ, cái hơi giống, ngược lại, về lý thuyết, trí tuệ chinh phục tự do nghi ngờ. Carnéade không chịu được sự trói buộc, dầu dưới hình thức nào. Vì thế ông cũng không dung nạp tính tất yếu nghiệt ngã của định mệnh.

Thiên văn học của người Hy Lạp hay làm thế nào để cứu vãn các hiện tượng?

Người Hy Lạp cổ đại đã lồng những hiện tượng trên trời vào thế giới của mình. Chuyển động biểu kiến của mặt trời và của những cái bóng, sự xoay tròn ban ngày của vòm trời (cũng được gọi là thiên cầu những cổ thể vì được vật chất hoá bởi những vì sao xa đến độ chúng hiện ra với chúng ta như thể là cố định, cái này so với cái kia), sự biến đổi của vòm trời này suốt dọc theo chiều dài của năm; đặc biệt là, với những chòm sao mùa đông và những chòm sao mùa hè, các tuần trăng là thành phần gắn liền với môi trường thiên nhiên và có thể biểu thị sự đóng góp cụ thể và không thể thay thế để cho phép việc định hướng, việc hàng hải và việc đo thời gian nhờ vào tính đều đặn của chúng.

Tuy nhiên, tính xoay tròn và tính đồng dạng của các chuyển động lại chệch choạc đi bởi những tinh tú gọi là "lang thang" nghĩa là những hành tinh được biết đến lúc đó (Thủy tinh, Kim tinh, Hỏa tinh, Thổ tinh, Mộc tinh, thêm vào là Mặt trời và Mặt trăng) chúng vẽ theo chu kỳ những đường vòng kiểu đi thụt lùi. Những hình này, ngày nay được giải thích bởi sự khác biệt trong tốc độ của Quả đất và tốc độ của những hành tinh trong quá trình quay quanh Mặt trời của chúng, thì lúc đó, phải được mô tả nhờ vào một sự phối hợp những chuyển động vòng tròn đồng dạng theo những tín điều triết học của thời đại mà ảnh hưởng của Platon là đặc biệt đáng kể, một ảnh hưởng sẽ còn uy lực trong suốt hai mươi thế kỷ? Theo Platon nhà thiên văn học thực sự là kẻ đi tìm kiếm sự kết hợp lý tưởng này chứ không phải người quan sát nhằm đến một lợi ích thực tiễn nào đấy (như để đi biển, làm lịch v.v...) Do đó, từ giữa các năm 600 đến 400 trước CN, thiên văn học trước tiên là việc của các nhà thơ và các triết gia.

Bắt đầu từ thế kỷ thứ tư tr.CN xuất hiện những hệ thống đầy đủ và thuần lý mô tả vũ trụ. Nhà toán học Eudoxe de Cnide (408 - 355 tr.CN) kết hợp những sự xoay tròn của nhiều cầu thể nối kết với nhau và cùng tâm để giải thích những bất quy tắc của các hành tinh. Nhưng chính Aristote là người khởi thảo tổng hợp đề lớn đầu tiên về các khoa học thời cổ.

Vũ trụ của Aristote trình bày một vẻ cân đối hoàn toàn theo hình cầu, biểu tượng của sự hoàn hảo. Nó gồm những cầu thể cùng tâm (là Trái đất) và những tinh thể. Mọi chuyển động đều xuyên tâm hay vòng tròn. Như vậy mọi vật chuyển động hoặc là ra xa tâm (hướng lên cao), hoặc hướng về gần tâm (hướng xuống thấp) hoặc quay chung quanh - Lực chuyển động sơ thủy đến từ đệ nhất động cơ bất động, tiếp xúc với vòm trời, trong chuyển động xoay tròn ban ngày, truyền chuyển động của nó từ cầu thể này đến cầu thể khác, cho đến cầu thể thấp nhất là Mặt trăng. Thế giới hằng tinh (le monde sidéral) là bất hoại và thiêng liêng.

Bên dưới Mặt trăng là lãnh địa riêng của Trái đất, có thành có hoại, được tạo thành bởi bốn tầng lớp, từ cao xuống thấp là lửa, khí, nước và đất. Chuyển động của mọi cơ thể là quay về chôn riêng của nó: đây là lý do tại sao những thể rắn đều tự nhiên bị lôi cuốn về dưới thấp, cái trung tâm của chúng tập hợp để tạo thành Quả đất. Mọi chuyển động của Quả đất như vậy sẽ trái với tự nhiên. Ngoài ra nếu nó có thể tự chuyển động, không chừng nó có thể rời trung tâm, không còn là duy nhất, và ngay cả còn có thể là chẳng có trung tâm nữa ... May mắn là lương thức (le bon sens) vẫn còn đó như một kẻ canh gác người điên: ta chẳng thấy có chuyển động nào khác lạ khiến nhân loại cuống cuống lên tưởng là ... sắp tận thế đến nơi!

Trong quá trình quay tròn, cầu thể Mặt trăng truyền chuyển động của nó vào những tầng lớp dưới chúng chịu đựng những hỗn hợp giải thích tính đa dạng của những hiện tượng địa cầu có liên quan đến thể giới bên dưới mặt trăng (những sao băng có nguồn gốc khí tượng). Bên kia là những tinh tú, được tạo thành bởi nguyên tố thứ năm, éther (thượng thanh khí), tự chuyển dịch một cách vĩnh cửu, theo vòng tròn.

Cùng thời đó, Aristarque de Samos, được tôn là Copernic của thời Thượng cổ, đề xuất một hệ thống nhật tâm, nhưng vẫn là con chữ im lìm, bởi lâu đài học thuật của Aristote chứng tỏ sự vững chắc đến độ vẫn giữ được ưu thế đối với mọi hệ thống khác cho đến thế kỷ mười bảy của kỷ nguyên chúng ta.

Tiếp theo sau những cuộc chinh phục của Alexadre Đại đế, cuộc hội ngộ giữa những nền văn hoá Hy Lạp và Babylone sinh ra một cuộc bùng nổ văn hoá, khoa học và kinh tế ở Cận Đông, chủ yếu chung quanh thành phố Alexandrie. Thiên văn học cũng biết đến một đà tiến bộ quan trọng với hai khuôn mặt phi thường: Hipparque và Ptolémée.

Hipparque de Nicée (thế kỷ thứ hai tr.CN) đã tính toán một cách chính xác giá trị của năm thái dương (còn gọi là năm hồi quy - l'année tropique) là năm của các mùa (nó tách rời hai phân điểm của mùa xuân), và cả năm kinh tế (année économique) hay năm dân sự (année civile). Ông chỉ ra sự không đều của các mùa trong khi phát minh những hình thức đầu tiên của môn lượng giác. Ông cho thấy và đo lường thế sai / biến vị của các phân điểm (la précession des équinoxes). Ông là người đầu tiên xây dựng danh mục các vì sao và để giải thích chuyển động của các hành tinh, đã phát triển lý thuyết về vòng nhỏ (théorie de l'épicycle): hành tinh chuyển dịch trên một vòng nhỏ mà trung tâm chuyển động, trên một quỹ đạo hình tròn lớn hơn. Điều đó cho ra một chu chuyển toàn bộ có những đường vòng xoắn chồng lên. Vòng nhỏ chứng tỏ là một phương tiện chính xác và đơn giản hơn nhiều so với những cầu thể của Eudoxe hay của Aristote. Nó được sử dụng (kể cả bởi Copernic) cho đến khi Képler (thế kỷ 17) chỉ ra rằng đường đi của các hành tinh là những hình ellipses.

Giữa dòng thế kỷ thứ hai của kỷ nguyên chúng ta xuất hiện ở Alexandrie bộ tổng luận đồ sộ về thiên văn học Hy Lạp: mười ba quyển của bộ ngữ pháp toán học Ptolémée, tác giả bộ sách, không chỉ là một người chuyên tả mà còn là một người nghiên cứu. Ông cải thiện và minh xác lý thuyết của các bậc tiền bối, đặc biệt là Hipparque. Tác phẩm của ông tạo thành một thủ bản về toàn bộ thiên văn học đương thời, hoà hợp hoàn toàn với những nguyên lý trên đó quan kiến của Aristote về vũ trụ được dựng lên. Việc nghiên cứu của Ptolémée khảo luận về Mặt trời, Mặt trăng và những cuộc nhật, nguyệt thực. Nó gồm danh mục của 1022 vì sao, đó là sự khuyếch trương công việc của Hipparque. Phần quan trọng nhất, năm quyển cuối, liên quan đến các hành tinh qua phương tiện một sự trình bày mở rộng và cách tân lý thuyết vòng nhỏ (la théorie épicyclique). Công trình của Ptolémée là cuộc hành lễ để tôn vinh một kỳ công trí thức hoàn bị nhất cho đến lúc đó trong việc biểu thị thế giới. Trong bài tựa, Ptolémée viết: "Trong khi khảo sát những quỹ đạo cuộn tròn của các vì sao, đôi chân tôi không còn chạm Mặt đất và, ngồi vào bàn tiệc của thần Zeus, tôi bồi dưỡng bằng thực phẩm chốn thiên đình".

Ptolémée hoàn tất công trình của mình bằng việc nghiên cứu cách mà chư thần có thể truyền thông những mệnh lệnh của họ cho người trần. Việc nghiên cứu những chuyển động của thiên thể khai lộ mục đích tối hậu về tiên báo: ngữ pháp toán học được tiếp theo bởi bốn quyển của bộ Tứ thư (Tétrabible) ở đó Ptolémée đưa ra một lý thuyết tổng quát về ảnh hưởng của các thiên thể đối với các biến cố trên mặt đất và của con người. Những cuộc chinh phục của Alexandre, trong khi đưa người Hy Lạp tiếp xúc với khoa tử vi của Babylone, giúp họ vận dụng khoa tử vi đầu số để giải đoán vận mệnh cho từng

cá nhân chứ không phải chỉ phục vụ riêng cho các ông vua. Sự lạm dụng tính cả tin của con người này, mà ngày nay các nhà khoa học mạnh mẽ tố cáo, vẫn yêu sách tính tôn quý của mình trong bộ Tứ thư của Ptolémée.

Tuy vậy tổng hợp đề của Ptolémée vẫn là một lâu đài tráng lệ huy hoàng dâng hiến cho viênh quang của khoa học cổ đại. Và cũng là lâu đài khoa học cuối cùng của thời cổ từ thế kỷ thứ ba của Công nguyên đế quốc La Mã suy tàn dần vì những cuộc xâm lăng của đám quân man rợ, vì thiếu nô lệ, vì cạn nguồn tài nguyên, vì thiên tai, dịch bệnh... Sự sụp đổ xã hội đồng hành với sự sụp đổ của văn hoá thượng cổ mà Cơ đốc giáo đã ban cho một phát ân huệ. Cơ đốc giáo loại trừ những tôn giáo xa xưa, làm tan rã những hệ thống triết lý ngoại đạo. Thiên văn học cổ đại bị thay thế bởi việc giảng dạy Kinh thánh, lưu truyền hình ảnh một trái đất phẳng. Một sự thoái bộ đáng kể trong kiến thức thiên văn học kéo dài trong cả thiên niên kỷ.

Dưới đế quốc Byzantin, những kiến thức khoa học không có tiến bộ mà chúng chỉ được lưu truyền mà thôi. Hoàng đế Justinien, năm 529, đóng cửa ngôi trường Tân-Platon cuối cùng ở Athènes. Các triết gia chạy trốn qua Ba Tư nơi những bản văn của các nhà tư tưởng Hy Lạp sẽ được bảo lưu nơi các trường học của các giáo sĩ Cơ đốc dòng Nestoriens. Các vị này sẽ truyền lại cho các học giả Ả Rập, họ cũng lợi dụng được sự tài bồi từ nguồn Ấn Độ, văn hoá Hy Lạp được vun trồng ở Ấn Độ sau những cuộc chinh phục của Alexandre. Như thế công trình của Ptolémée được dịch sang tiếng Ả Rập dưới tên gọi *Almageste*. Bằng cách này khoa thiên văn Ả Rập biểu lộ vai trò cốt yếu của nó, qua những bản dịch, giảng giải và bình luận về khoa học cổ đại mà nó truyền lại cho thế giới Cơ đốc giáo, cho phép sự hồi sinh của khoa thiên văn ở Châu Âu thời Trung cổ.

Jean Yves DANIEL.

Tân thuyết Platon: Plotin

Plotin sinh ở Lycopolis, Ai Cập năm 205 sau CN và mất ở Rome - nơi ông dạy học - vào năm 270. Thư ký riêng của ông, Porphyre đã biên soạn tiểu sử của ông - một thứ "Thánh nhân liệt truyện" (hagiographie) theo văn phong của sách Phúc âm - thường có mặt ở phần giới thiệu Ennéades, bộ sách chín quyển của ông.

Chủ nghĩa Platon mới (Le Néoplatonisme) của Plotin cốt yếu là một công trình bình luận và thâm cứu học thuyết Platon được trình bày trong các đối thoại Parménide và Cộng hòa. Học thuyết về ba nguyên lý (hypostases), theo chính lời của Plotin, hoàn toàn phái sinh từ những giả thuyết tích cực trong Parménide. Với Plotin, triết học, hướng về quá khứ, dấn mình vào truyền thống của những thiên giảng luận lớn.

Ghi chú: Việc khảo chứng thông thái hiện đại, dưới sự thúc đẩy của Paul Henry và H.R Schwyser, đã cách tân sâu xa việc nghiên cứu văn bản Plotin. Đó là lý do tại sao bản dịch tiếng Pháp của Émile Bréhier, vẫn luôn được coi là bộ sách tham khảo chính, cần phải được sử dụng với nhiều thận trọng. Văn bản luôn đòi hỏi phải được tu chính kỹ lưỡng.

Nhất thể, nguyên lý đầu tiên

Plotin mượn ở truyền thống phái Pythagore những hình ảnh về suối nguồn và gốc rễ. Nhất thể là nguyên lý và là nguồn gốc của vạn hữu; như thế chính vạn hữu cũng là những Nhất thể, do sự hiện diện của Nhất thể nơi chúng.

Như vậy Nhất thể không thuộc về hữu thể nào và có trước tất cả mọi hữu thể.

_Vậy nó là gì? _ Nó là tiềm thể (1) của tất cả; nếu không có nó thì không có gì hiện hữu, không có trí tuệ, không có sự sống đầu tiên, không có sự sống nào khác. Cái gì ở bên trên đời sống là nguyên nhân của đời sống; hoạt động của đời sống không phải là đầu tiên mà chảy ra từ nó, như từ một suối nguồn. Hãy tưởng tượng một suối nguồn (2) là chỗ phát nguyên; nó cung cấp nước cho mọi con sông, nhưng không vì thế mà cạn đi mà vẫn luôn ở cùng mực nước đó, phẳng lặng, êm đềm; những dòng sông, thoát ra từ đó, lúc đầu giao thủy nhau, trước khi mỗi con sông xuôi theo dòng chảy riêng; nhưng người ta đã biết sóng nước sẽ lôi kéo nó về đầu. Lại hãy tưởng tượng đời sống của một đại thụ cây cao bóng cả (3): sức sống luân lưu qua khắp thân cây; nhưng nguyên lý của đời sống vẫn bất động, nó không phân tán ra khắp thân cây nhưng thường trụ trong các rễ cây; nguyên lý này cung cấp sự sống cho cây trong mọi biểu hiện đa phức; nhưng chính nó vẫn bất động; và trong khi không đa phức, nó lại là nguyên lý của phức tính đó.

Chẳng có gì ngạc nhiên: hoặc là lúc đó sẽ là đáng ngạc nhiên nếu phức tính của đời sống lại có thể đến từ cái gì không đa phức, và không thể có phức tính, nếu cái gì không phải phức tính lại không hiện hữu trước phức tính đó. Bởi vì nguyên lý không chia đều trong vũ trụ; nếu nó chia ra, vũ trụ sẽ diệt vong; và vũ trụ sẽ không tái sinh nữa, nếu nguyên lý của nó vẫn không giữ nguyên trọn vẹn là mình và khác biệt với tất cả.

Đó là lý do tại sao người ta luôn "phục quy kỳ căn" hướng vọng về Nhất thể. Trong mỗi trường hợp, có một Nhất thể đặc thù phải ngược dòng trở về; mọi hữu thể đều quy về một Nhất thể có liên trước nó (chứ không phải tức thời về Nhất thể tuyệt đối), cho đến khi nào từ Nhất thể đó người ta đi đến Nhất thể tuyệt đối nó không quy về một cái nào khác nữa. Lãnh hội được nhất tính của cái cây, nghĩa là nguyên lý bất động của sự sống nơi nó, Nhất thể của linh hồn hay Nhất thể của vũ trụ, là lãnh hội, nơi mỗi một của những hữu thể này, cái gì mạnh mẽ nhất và quý giá nhất; nhưng nếu chúng ta lãnh hội Nhất thể của những hữu thể thực sự, nguyên lý của chúng, suối nguồn và khả năng của chúng, chúng ta lại thắc mắc nghi ngờ rằng chúng ta chẳng lãnh hội được gì? Hẳn rồi, nguyên lý này không là gì cả (4), không là những cái gì mà nó là nguyên lý; hẳn rồi, không có gì có thể khẳng định từ nó, nhưng nó cao hơn tất cả. Hãy hướng về nó, đạt đến nó và ở lại trong nó, và bạn sẽ quan niệm nó bằng tư tưởng hay đúng hơn bằng một trực giác, và bạn sẽ ôm choàng sự lớn lao của nó bởi vì vô số những hữu thể đến sau nó và hiện hữu bởi nó (5).

PLOTIN, *Ennéades*.

- 1. Theo nghĩa là tiềm thể chủ động, như Aristote nói.*
- 2. Hình ảnh "suối nguồn và cội rễ/ thiên nhiên không bao giờ cạn kiệt" biểu thị bộ tứ theo Pythagore.*
- 3. Hình ảnh này được gọi ra bởi việc quy chiếu về Pythagore.*
- 4. Nhất thể đúng là vô thể theo nghĩa ở bên kia hiện hữu bản thể (au delà de l'existence substantielle), như điều Thiện của Platon. Đó là nguồn gốc của khoa thần học phủ định (la théologie négative).*
- 5. Tất cả mọi bản văn của bộ Ennéades được trích dẫn qua bản dịch của Émile Bréhier, có đối chiếu với những tu chính (revisions) của P.Henry và H.R.Schwysen.*

Trí tuệ, nguyên lý thứ nhì

Trong khi mà Nhất thể đầu tiên là một vô thể thuần túy (un pur non-être), và bất khả tư nghị (impensable), thì thực tại đầu tiên là thực tại của trí tuệ (l'Intellect) đã táo bạo rời xa khỏi Nhất thể. Nói thế nghĩa là hữu thể đầu tiên là hữu thể của tư tưởng, hữu thể khả niệm của Platon và để nói như Plotin, là thế giới khả niệm (le monde intelligible). Nhưng trí tuệ là vạn hữu. Nó chứa đựng mọi vật bất động và thường trụ một nơi; nó chỉ hiện hữu và tình trạng nó hiện hữu luôn luôn thuộc về nó (1); nó phi lai phi khứ: không có lúc nào mà nó sẽ đến; bởi vì, ngay vào lúc này, nó hiện hữu; cũng không có lúc nào mà nó đã đi qua, bởi vì, ở cảnh giới này, không có gì đi qua: tất cả mọi hữu thể ở nơi đây đều vĩnh hằng hiện diện; chúng luôn đồng nhất bởi vì chúng yêu mến nhau trong trạng thái này. Mỗi một trong chúng đều là trí tuệ và hữu thể; toàn bộ chúng hợp thành Trí tuệ phổ quát và Hữu thể, Trí tuệ làm cho Hữu thể tồn tại bằng cách suy tư về nó, và Hữu thể, như đối tượng của tư duy ban cho Trí tuệ tư tưởng và tồn tại (2). Nhưng tư tưởng có một nguyên nhân khác với chính nó, đó cũng là nguyên nhân của hữu thể (3); cái này và cái kia đều có một nguyên nhân khác với chính chúng. Bởi vì chúng tồn tại cùng nhau và không xa rời nhau; nhưng cả hai tạo thành cái vật duy nhất vừa là Trí tuệ và Hữu thể, tư tưởng và vật được tư tưởng, vật đó là trí tuệ bởi vì nó tư duy và là hữu thể bởi vì nó được tư duy. Bởi

vì không thể có tư duy mà không có tha tính (altérité) và đồng tính (identité) (4). Như vậy những hạn từ nguyên thủy là: Trí tuệ, Hữu thể, Tha thể (l'Autre) và Đồng thể (le Même); cần thêm vào đó Chuyển động và Ngừng nghỉ; Chuyển động bởi vì có tư tưởng, Ngừng nghỉ để cho tư tưởng vẫn đồng nhất; phải có Tha thể để có một vật đang tư duy phân biệt với đối tượng được tư duy; trừ bỏ Tha thể thì chỉ còn đơn nhất tính vô phân biệt và tịch nhiên miên viễn; cũng phải có Tha thể để cho những sự vật được tư duy phân biệt giữa chúng với nhau; và Đồng thể, bởi vì chúng là một nhất tính tự thân, và trong tất cả mọi vật vẫn có một cái chung; sự khác biệt đặc thù của chúng là tha tính (5). Từ phức tính của những hạn từ này nảy sinh con số và lượng tính. Từ những hạn từ này được hiểu như là những nguyên lý, sinh ra mọi vật khác.

PLOTIN, *Ennéades*.

- 1. Nguyên văn tiếng Pháp: il est seulement et ce il est lui appartient toujours. Xin xem lại Platon trong Timée và sự hồi niệm theo Parménide.*
- 2. Hữu thể và tư duy nối kết nhau; đó là ý nghĩa mà Plotin thường dùng để giải thích câu thơ của Parménide: "Bởi vì tư duy và hữu thể là một".*
- 3. Nguyên nhân đó là Nhất thể.*
- 4. Ở đây Plotin đưa vào những loại của biện giả.*
- 5. Xem lại đối thoại Parménide của Platon. Nếu chủ từ không vừa là Khác vừa Giống với thuộc từ, thì diễn từ sẽ không thể và nếu Trí tuệ không tư duy về hữu thể, thì hữu thể không thể đem lại sự tồn tại cho trí tuệ.*

Linh hồn, nguyên lý thứ ba

Thiên nhiên, nguyên lý chuyển động của hữu thể tự nhiên (l'être naturel), có thể so sánh với linh hồn của động vật, phải tựa vào một điểm cố định và bất động. Điểm cố định đó là Logos tức Lời hay Lý trí.

Lý trí đó chiêm nghiệm, bởi nó chính là sự chiêm nghiệm (la contemplation). Nhưng lý trí mang hai hình thức: theo hình thức cao nó là linh hồn, có tính trí thức và giả thiết đồng nhất tính giữa Trí tuệ và đối tượng thụ niệm (l'identité de l'Intellect et de ce qui est intelligé); nó là thiên nhiên khi sự chiêm nghiệm đưa nó đến việc sản sinh ra, mà không hẳn đó là một hành động thực tiễn tương ứng với một tác động bên ngoài.

- Lý trí đó sản sinh như thế nào? Và bằng cách nào, trong khi sản sinh, nó đạt đến một thứ chiêm nghiệm? _ Bởi vì nó sản sinh trong khi vẫn bất động, bởi vì nó vẫn an trụ nơi chính mình, và bởi vì nó là một lý trí, chính nó phải là một sự chiêm nghiệm. Bởi vì những hành động thực tiễn của một hữu thể thì hẳn phải phù hợp với lý trí của nó; nhưng những hành động này hiển nhiên là khác với lý trí (1); và một lý trí hiện diện rõ ràng nơi các hành động này, nhưng bởi vì nó chủ trì ở đó, nên nó không hề là những hành động này. Không là hoạt động thực tiễn, mà là lý trí, nó là sự chiêm nghiệm (2).

Đối với mọi thứ lý trí, như vậy một đàng có một thứ lý trí cấp thấp, thoát thai từ sự chiêm nghiệm (nó là sự chiêm nghiệm theo nghĩa nó là một đối tượng của chiêm nghiệm); và đàng khác có một lý trí cấp cao (3) trước tiên tự phân thành thứ lý trí thay đổi tùy theo các hữu thể, và nó không phải là thiên nhiên mà là linh hồn, và tiếp theo là lý trí ở trong thiên nhiên và là thiên nhiên. _ Phải chăng lý trí này tự nó phải sinh từ một sự chiêm nghiệm? _ Vâng, hẳn thế, bởi vì nó cũng ở trong trạng thái của một hữu thể tự chiêm nghiệm mình, bởi vì nó đúng là sản phẩm của một sự chiêm nghiệm và hiện hữu khi một hữu thể nào đó chiêm nghiệm. _ Nhưng chính nó, nó chiêm nghiệm theo cách nào? _ Nó không có cách chiêm nghiệm phát sinh từ tư tưởng suy luận (la pensée discursive) và hệ tại ở chỗ tiến hành khảo sát cái gì nơi chúng ta(4). _ Đối với thiên nhiên, là mình nghĩa là sản sinh; vậy mà nó là sự chiêm nghiệm và đối tượng của chiêm nghiệm, bởi vì nó là lý trí; vậy là, bởi vì nó là sự chiêm nghiệm, đối tượng của chiêm nghiệm và lý trí, và duy chỉ bởi lý do này mà thôi, nó sản sinh. Như thế đã rõ rằng sản sinh là một sự chiêm nghiệm; nó là sản phẩm của một sự chiêm nghiệm, một sự chiêm nghiệm ở gần đối tượng của mình và nó không thực hiện tác động bên ngoài, nhưng nó sản sinh vì nó là một sự chiêm nghiệm.

PLOTIN, *Ennéades*

Về sự chiêm nghiệm.

- 1. Trong hoạt động tư duy, Trí tuệ chiêm nghiệm thì đồng nhất với các đối tượng thụ niệm (les intelligés) trong hành động thực tiễn (praxis) đồng nhất tính này biến mất.*
- 2. Như vậy poièsis tự nhiên không phải là một hoạt động thực tiễn (praxis).*
- 3. Logos (lý trí cao cấp - hay Ngôi lời của Trí tuệ) là linh hồn; còn thiên nhiên là lý trí cấp thấp.*
- 4. Trong trường hợp này nó sẽ là lý trí cao cấp chứ không chỉ đơn thuần là thiên nhiên.*

Về đẹp và về duyên dáng (La beauté et la grâce)

Về đẹp không chỉ dành riêng cho thế giới khả niệm. Tâm hồn giao cảm với vẻ đẹp nhắc nhở nó hoài niệm về Nhất thể. Và khi Nhất thể đến kích hoạt hữu thể khả giác, nó giới thiệu, bởi sự ban tặng khả ái này, vẻ duyên dáng thẩm mỹ nơi nó.

Khi người ta nhìn thấy ánh sáng này, người ta hướng về những cái khả niệm, người ta quyến luyến với ánh sáng lan toả trên chúng và người ta hân thưởng nó, cũng như, nơi trần gian này, người ta cảm thấy tình yêu, không phải đối với chính những thân xác, mà với vẻ đẹp phản chiếu nơi chúng. Mỗi vật khả niệm, bởi tự thân, là chính nó (chaque intelligible est par lui-même ce qu'il est); nhưng nó chỉ trở thành đối tượng của ước muốn nếu điều thiện làm cho nó ngời sáng long lánh, bằng cách ban cho nó nhiều vẻ duyên dáng (1) như nó ban tặng tình yêu cho kẻ khát vọng. Tâm hồn nhận nơi mình một lưu xuất (émanation) (2) từ trời cao; nó rung động; nó được kích thích bởi mũi kim châm của lòng khát vọng, và tình yêu nảy sinh trong tâm hồn. Trước đây linh hồn chẳng hề bị lôi cuốn về phía trí tuệ, dầu cho trí tuệ có vẻ đẹp đến như thế nào; trí tuệ chỉ có một vẻ đẹp trơ lỳ trước khi nhận được ánh sáng của điều thiện; còn chính linh hồn cũng vật vờ uể oải (3); nó vẫn trơ lỳ, mặc dầu trí tuệ có hiện diện,

nó vẫn lười suy nghĩ. Nhưng ngay khi nhiệt khí trên trời cao lồi cuộn, nó được truyền sức mạnh, nó thức giấc, như được chấp thêm đôi cánh, nó nâng mình lên cao, nhẹ nhàng khinh khoái biết bao, hướng về một đối tượng cao hơn, nhờ vào hoài niệm mà nó còn lưu giữ về đối tượng kia. Và chừng nào còn những đối tượng cao hơn đối tượng hiện thời của nó, nó còn bay lên, được nâng cao bởi đáng đã ban cho nó tình yêu. Nó bay cao hơn trí tuệ, và nếu nó không thể tiếp tục hành trình của nó cao hơn điều thiện, chính là bởi vì làm sao có cái gì cao hơn điều thiện? Nếu nó dừng lại nơi trí tuệ, lúc đó nó chiêm ngưỡng những đối tượng đẹp và khả mị nhưng nó vẫn chưa có cái mà nó tìm kiếm; điều đó cũng giống như khi người ta đối diện một khuôn mặt đẹp thì có đẹp đấy, nhưng lại không làm người ta xúc động, bởi vì đẹp mà lại không có duyên! Đó là lý do tại sao, ngay cả nơi cõi trần này, phải nói rằng vẻ đẹp ít hệ tại nơi tính cân đối hơn là trong vẻ rõ ràng toả sáng từ tính cân đối đó, và chính vẻ rõ ràng đó khiến cho một vật hay một người nào trở thành đáng yêu. Thực vậy, tại sao trên một khuôn mặt vẻ đẹp lại rạng rỡ trong khi mà khuôn mặt chết chỉ còn giữ một dấu vết, cả trước khi những kích thích của nó biến mất vì da thịt bị hủy hoại? Những pho tượng đẹp nhất là những pho tượng sinh động nhất, ngay dầu những pho tượng khác có kích thích chính xác hơn; và một người xấu nhưng là người thực sống động thì vẫn đẹp hơn pho tượng của một người đẹp (4). Đó là bởi vì người thực thì đáng mong muốn hơn; nhưng nó đáng mong muốn hơn, bởi vì nó có một linh hồn; nó có một linh hồn bởi vì nó có nhiều hơn mô thể của điều thiện; nó có điều đó nhiều hơn bởi vì ánh sáng của điều thiện đã làm sáng lấp lánh những màu sắc của nó (5); như thế nó thức giấc, nó trở nên nhẹ nhàng và làm cho cơ thể mà nó có trở nên nhẹ nhàng, bằng cách cho nó tất cả lòng tốt và sự tỉnh thức mà nó có khả năng...

... Cái đẹp chủ yếu là ở thị giác, nhưng chúng ta cũng thấy nó trong những gì chúng ta nghe, kết hợp với các ca từ và cả trong âm nhạc, và trong mọi thứ âm nhạc (chứ không chỉ trong các bài hát); vì các âm giọng và nhịp điệu thì hẳn là đẹp; và đối với những ai đang vươn lên khỏi tri giác cảm giác thì các cách sống, hành động, tính tình và hoạt động tri thức đều là đẹp, và có cái đẹp của nhân đức. Nếu có cái đẹp nào có trước những thứ trên đây, thì khảo luận này sẽ làm nó lộ ra.

Vậy thì, cái gì làm chúng ta hình dung được rằng các vật thể đẹp và cuốn hút chúng ta nghe âm thanh vì vẻ đẹp của âm thanh? Và làm sao tất cả những sự lệ thuộc linh hồn đều đẹp? Có phải tất cả chúng đều được làm cho đẹp bởi cùng một cái đẹp hay có những cái đẹp khác nhau nơi các vật khác nhau? Và các cái đẹp đó là gì, hay cái đẹp đó là gì? Một số sự vật, các vật thể chẳng hạn, không đẹp tự bản chất của chúng, nhưng nhờ do sự tham dự, một số khác là những cái đẹp tự tại, vì vậy hiện hữu như những vật thể là một chuyện, nhưng vật thể đẹp lại là một chuyện khác. Vậy thì nguyên tắc hiện diện này trong các vật thể là gì? Chúng ta phải xét vấn đề này trước tiên. Cái gì lôi cuốn người ta nhìn một vật, và cái gì kéo người ta về vật ấy và cảm thấy vui khi nhìn? Nếu tìm ra điều này, có lẽ chúng ta có thể sử dụng nó như một bậc thang để có thể nhìn thấy phần còn lại. Hầu như mọi người đều nói rằng nguyên lý tạo ra cái đẹp thấy được chính là tỷ lệ cân đối giữa các phần với nhau và với toàn thể, cộng thêm với màu sắc đẹp, và với các đối tượng của thị giác và nói chung của mọi giác quan khác, đẹp là có tỷ lệ và chiều kích cân đối. Cái đẹp là cái toàn thể, và các phần không có cái đẹp tự thân, nhưng góp phần vào cái đẹp của toàn thể. Nhưng nếu cái toàn thể là đẹp thì các phần cũng phải đẹp; một toàn thể đẹp không thể cấu tạo bởi các bộ phận xấu; mọi bộ phận phải đẹp. Với những người này, họ không nói các màu sắc là đẹp, và ánh sáng mặt trời cũng vậy, vì những thứ này đơn giản và không có vẻ đẹp từ tỷ lệ cân đối. Nhưng nếu những người này chuyển sang bàn về các cách sống và các cách diễn tả tư tưởng đẹp, họ nói nguyên nhân của cái đẹp trong những điều này cũng là tỷ lệ cân đối, vậy họ hiểu tỷ lệ cân đối trong các cách sống đẹp, các luật đẹp hay các ngành học và kiến thức đẹp là gì? Làm thế nào các tư tưởng có thể có quan hệ cân đối với nhau? Nếu nói rằng vì chúng hoà hợp với nhau, thì có thể vẫn có

sự hòa hợp giữa những các ý niệm xấu với nhau. Câu phát biểu rằng "chính trực là một thứ ngu ngốc đẹp" thì phù hợp với phát biểu rằng "đạo đức là ngu ngốc"; hai phát biểu này hoà hợp hoàn toàn với nhau. Thế nhưng, mọi loại nhân đức đều là một cái đẹp của linh hồn, một cái đẹp đích thực hơn tất cả những cái đẹp kể trên; nhưng nhân đức có tỷ lệ cân đối như thế nào? Không giống như các đại lượng và con số. Chúng ta nhìn nhận rằng linh hồn có các phần khác nhau, nhưng đâu là công thức cho sự cấu tạo hay sự hỗn hợp của các phần hay các suy tưởng trong linh hồn? Và [theo lý thuyết này], cái đẹp của riêng trí khôn tự nó là gì?

Vậy chúng ta hãy trở lại điểm đầu tiên và phát biểu về cái đẹp cơ bản trong các vật thể thực sự là gì. Nó là một cái gì đó mà chúng ta ý thức được dù chỉ mới thoáng thấy lần đầu; linh hồn nói về cái đẹp ấy như thể nó hiểu được nó, nhận ra và chào đón nó và như thể tự thích ứng với nó. Nhưng khi linh hồn gặp cái xấu, nó đóng chặt cửa lại, chối bỏ nó và quay đi, trở nên lạc điệu với nó và rời xa nó. Chúng ta hãy cắt nghĩa điều này là linh hồn, vì tự bản chất nó là chính nó và liên hệ với loại thực tại cao hơn nó trong vương quốc hữu thể, khi nó thấy một điều gì giống với nó hay một dấu vết của thực tại gần với nó, nó cảm thấy vui sướng và phấn khởi quay về với chính nó và nhớ lại bản thân nó và các thuộc tính của nó. Sự giống nhau giữa các vật đẹp ở đây và ở đó là sự giống nhau nào? Nếu có sự giống nhau, chúng ta hãy nhất trí là chúng như nhau. Nhưng các sự vật đẹp ở thế giới đó và các sự vật đẹp ở thế giới này thế nào? Chúng ta cho rằng các sự vật đẹp ở thế giới này đẹp là do được tham dự vào mô thể; vì mọi vật vô hình thể thì xấu và ở ngoài sức mạnh thần linh nếu tự bản chất chúng có thể đón nhận hình thù và mô thể nhưng trên thực tế không được tham dự vào năng lực tạo hình và mô thể. Đây là sự xấu tuyệt đối. Nhưng một vật cũng xấu khi nó không được ngự trị bởi mô thể và năng lực tạo hình, vì chất thể của nó đã không chịu khuất phục để được tạo hình hoàn toàn theo mô thể. Vì vậy, cái đẹp thì có trong vật thể khi nó đã được thống nhất, và tự trao ban cho các thành phần giống như cho các toàn thể. Khi nó đến với một vật gì thống nhất và được cấu tạo bởi các thành phần giống nhau, nó trao ban cùng một tặng phẩm cho toàn thể; giống như nghệ thuật đôi khi ban cái đẹp cho một ngôi nhà toàn thể cùng với các thành phần, và thiên nhiên đôi khi ban cái đẹp cho một hòn đá. Vì vậy, vật thể đẹp hiện hữu nhờ chia sẻ năng lực tạo hình đến từ các mô thể thần linh.

Năng lực nhằm mục đích tạo hình thì nhận ra điều này, và không có gì hiệu quả hơn cho việc đánh giá chủ đề của chính nó, khi các phần khác của linh hồn cùng đánh giá theo nó; hay có lẽ các phần khác của linh hồn cũng đưa ra sự đánh giá bằng cách làm cho vật thể đẹp hòa hợp với chính mô thể của nó và sử dụng điều này để đánh giá cái đẹp giống như chúng ta dùng cái thước để đánh giá một vật gì có thẳng hay không. Nhưng làm thế nào vật thể hoà hợp với cái có trước vật thể? Làm thế nào kiến trúc sư tuyên bố rằng ngôi nhà ở bên ngoài là đẹp bằng cách làm cho nó phù hợp với ngôi nhà trong đầu ông? Lý do là ngôi nhà ở bên ngoài, ngoại trừ các hòn đá, là chính mô thể bên trong phân biệt với các khối vật chất bên ngoài, mô thể ấy không có các thành phần nhưng xuất hiện trong nhiều thành phần.

Trên đây là những gì chúng ta có thể nói về các cái đẹp trong lãnh vực cảm giác; có thể nói rằng các hình ảnh và bóng của hình nổi lên và đi vào trong chất thể, trang điểm nó và kích thích chúng ta khi chúng xuất hiện.

Nhưng về các cái đẹp vượt ra ngoài lãnh vực cảm giác, cái đẹp mà cảm giác không thấy được, nhưng linh hồn thấy chúng và nói về chúng mà không cần các phương tiện trung gian - chúng ta phải đi lên tới chúng và chiêm ngưỡng chúng và bỏ lại cảm giác ở bên dưới. Cũng giống như trường hợp các cái đẹp của cảm giác, những ai không nhìn thấy chúng hay lãnh hội được vẻ đẹp của chúng - ví dụ những người

mù bẩm sinh - thì không thể nói về chúng, tương tự, chỉ những ai đã từng chấp nhận cái đẹp của các nếp sống và các loại tri thức và mọi thứ khác giống như thế thì mới có thể nói về cái đẹp của các cách sống mà thôi; và những ai chưa từng bao giờ tưởng tượng ra bộ mặt đẹp của công bằng và trật tự đạo đức thì cũng không thể nói về vẻ đẹp rực rỡ của nhân đức: "sao hôm nay sao mai đều không có gì đẹp." Nhưng phải có những người nhìn thấy vẻ đẹp này nhờ cái mà linh hồn dùng để nhìn thấy các sự vật đẹp thuộc loại này, và khi thấy nó, họ phải cảm thấy vui mừng và cảm kích rất nhiều so với những vẻ đẹp chúng ta đã đề cập ở trên, vì bây giờ đây là cái đẹp đích thực mà họ lãnh hội. Những kinh nghiệm này phải xảy ra mỗi khi có sự tiếp xúc với bất cứ vật đẹp nào, đó là những kinh nghiệm về sự tuyệt vời và cảm kích, và sự khao khát và say mê tột độ. Người ta có thể có những kinh nghiệm này bằng sự tiếp xúc với các vẻ đẹp vô hình, và hầu như mọi linh hồn đều có kinh nghiệm về các vẻ đẹp này, nhưng đặc biệt là những linh hồn say mê với cái đẹp vô hình, cũng giống như với các vật thể thì mọi người đều nhìn thấy cả, nhưng không phải ai cũng cảm kích về chúng, mà chỉ một số người, những người mà chúng ta gọi là những kẻ si mê.

Vậy linh hồn nhìn thấy gì? Khi nó vừa mới được đánh thức, nó hoàn toàn không thể nhìn vào ánh rực rỡ trước mắt nó. Vì vậy linh hồn cần được đào luyện, trước hết là để nhìn vào các cách sống đẹp rồi các công trình đẹp, không phải các tác phẩm nghệ thuật, nhưng là các công trình của những con người nổi tiếng về sự tốt lành: rồi nhìn vào linh hồn của những người sản xuất ra các tác phẩm đẹp. Vậy làm thế nào bạn có thể thấy được vẻ đẹp của một linh hồn tốt lành? Hãy trở vào trong tâm hồn bạn và nhìn; và nếu bạn chưa thấy bạn đẹp, thì bạn hãy làm như người đang tạc một pho tượng, để làm nó đẹp, người ấy phải đục đẽo chỗ này và mài nhẵn chỗ khác cho tới khi họ tạo ra được một khuôn mặt đẹp cho pho tượng của họ, thì bạn cũng thế, bạn phải đục đẽo những chỗ dư thừa và nắn thẳng những chỗ cong queo, chiếu sáng những chỗ tối và không bao giờ ngưng "làm việc trên pho tượng của bạn" cho tới khi ánh viên quang thần linh chiếu dọi trên bạn, cho tới khi bạn thấy "sự tự chủ ngự trị trên ngai thánh của nó." Nếu bạn đã trở thành điều này, và thấy nó, và cảm thấy thoải mái với chính mình trong sự trong sạch, không còn vương vấn cản trở nào để bạn trở thành xinh đẹp như thế, không có sự pha trộn bên trong với bất cứ điều gì khác, nhưng hoàn toàn là chính bạn, chỉ có ánh sáng đích thực, không đo lường bằng các kích thước hay giới hạn bởi hình thù to hay nhỏ, nhưng khắp nơi là vô hạn, vì nó lớn hơn mọi thước đo và cao hơn mọi số lượng; khi bạn thấy mình đã trở thành như thế, bạn đã trở thành cái nhìn; bạn có thể tin tưởng nơi chính bạn; bạn đã đi lên cao và không cần ai chỉ cho bạn thấy; hãy tập trung cái nhìn của bạn và hãy nhìn. Chỉ điều này mới là con mắt để bạn thấy vẻ đẹp vĩ đại. Nhưng nếu ai nhìn với con mắt mờ và yếu, không thanh sạch và hèn nhát, họ không thể nhìn vào những gì sáng chói, họ không nhìn thấy gì cả, cho dù có ai đã chỉ cho họ cái gì đang có đó và có thể thấy được. Vì người ta chỉ có thể nhìn thấy bằng một thị lực được làm cho trở nên giống với cái được nhìn. Không con mắt nào có thể nhìn thấy mặt trời nếu trước đó nó không được trở nên giống mặt trời, cũng như không linh hồn nào có thể nhìn thấy cái đẹp nếu không trở nên đẹp. Bạn trước hết phải trở nên hoàn toàn giống như thần và hoàn toàn xinh đẹp nếu bạn muốn nhìn thấy Thượng đế và cái đẹp. Trước hết linh hồn phải vươn tới trí khôn và ở đó nó sẽ biết các Mô Thể hoàn toàn đẹp, và sẽ khẳng định rằng các Mô Thể này, các ý niệm, là đẹp; vì mọi vật đẹp là nhờ các ý niệm này, nhờ các sản phẩm và yếu tính của trí khôn. Cái vượt lên trên điều này thì chúng ta gọi là bản tính Thiện, nhìn cái đẹp như một tấm gương trước mắt nó. Vì vậy, nói trên đại thể, Sự Thiện là cái đẹp cơ bản; nhưng nếu ta phân biệt các sự vật khả niệm [với Sự Thiện], ta sẽ nói rằng vị trí của các Mô Thể là cái đẹp khả niệm, nhưng Sự Thiện là cái vượt lên trên, là "nguồn mạch và căn nguyên" của cái đẹp; hay ta sẽ đặt Sự Thiện và cái đẹp cơ bản trên cùng bình diện. Tuy nhiên, bất luận thế nào, cái đẹp là thế giới khả niệm.

1. Về duyên dáng chứng tỏ sự can thiệp trực tiếp của Nhất thể hay của Điều Thiện, thêm vào sự tham thông (*la participation*) của đối tượng khả giác vào vẻ đẹp khả niệm (*la beauté intelligible*).
2. Từ mượn ở đối thoại *Phèdre* của Platon.
3. Xem đối thoại *Phèdre*.
4. Hồi niệm về Aristote: con mắt của bức tượng, vì vô hồn, nên không có khả năng nhìn thấy.
5. Về duyên dáng (*la grâce*) theo nghĩa mỹ học, cũng là một ơn phước (*une grâce*) theo nghĩa thần học: đó là một tặng vật thiên phú của Nhất thể hay Thượng đế.

Huyền nhiệm về hoà hợp với Nhất thể

(Le mystère de l'union avec l'Un)

Đây là trang cuối của bộ Ennéades, theo bản in của Porphyre. Cũng là đoạn kết của một bản văn thời trẻ (thứ chín về phương diện biên niên) mà tựa đề tham chiếu về việc giảng huấn truyền khẩu của Platon. Sấm ngôn của thần Apollon, do Porphyre trích dẫn (trong quyển cuộc đời của Plotin) và nhất là bài bình luận đi kèm xác nhận rằng Plotin "đã từng thấy Thượng đế vô hình dung vô yếu tính, bởi vì Ngài ở trên tất cả Trí tuệ và mọi cái khả niệm."

Đây là điều mệnh lệnh muốn nói, lệnh được đưa ra trong những huyền nhiệm, là không được khai lộ điều gì cho những kẻ chưa được khai tâm; nói thực là bởi vì cái thiêng liêng không thể tự mặc khải nên người ta từ chối cho thấy đối với kẻ nào không có điểm phúc tự mình thấy được Ngài. Bởi vì ở đó không có hai vật, bởi vì chủ thể nhìn thấy kết hợp làm một với đối tượng được thấy (hay đúng hơn là hợp nhất), nếu sau đó người ta nhớ lại (1) cuộc hợp nhất này, người ta sẽ có trong mình một hình tượng về trạng thái này. Hữu thể chiêm nghiệm lúc đó cũng là Nhất thể; không có sự khác biệt nào với chính mình cũng không dưới tương quan nào khác; không có xúc động nào nơi mình; trong hành trình hướng thượng, nó không còn vướng bận chút sân si nào trong lòng; không còn lý trí và cũng chẳng còn tư tưởng (2) và phải nói rằng chẳng còn cả chính mình (3): tách rời khỏi bản thân và bị chiếm hữu bởi nhiệt tình (4), nó cảm thấy trong một trạng thái bình an thanh thản; không quay lưng khỏi hữu thể của Nhất thể, nó cũng không xoay vòng chung quanh chính mình nữa mà nó hoàn toàn bất động (5); nó trở thành chính sự bất động; những sự vật đẹp không lôi cuốn tia nhìn của nó; bởi vì nó nhìn trên chính Cái Đẹp: nó vượt qua cả những đức hạnh, cũng như một người đã đi vào bên trong cung thánh của giáo đường, đã để lại đằng sau những bức tượng đặt dọc theo hành lang; anh ta sẽ thấy lại chúng đầu tiên khi anh ta bước ra khỏi cung thánh, sau khi đã chiêm nghiệm nó trong nội tâm và sau khi tự hiệp nhất không phải với một bức tượng, không phải với một hình ảnh nào đó của Thượng đế, mà với chính Thượng đế; và đó sẽ chỉ là những chiêm nghiệm ở bậc hai. Nhưng sự chiêm nghiệm mà anh ta đã có trong cung thánh, phải chăng còn là một sự chiêm nghiệm (6)? Có lẽ không, mà là một tầm nhìn hoàn

toàn khác, phát xuất từ chính mình (7), đơn giản hoá, buông xả bản thân, ước muốn giao tiếp, ngừng nghỉ, điều chỉnh, nếu anh ta chiêm nghiệm cái gì trong cung thánh. Vừa khi anh ta muốn nhìn cách khác, chẳng còn gì nữa cả. Đó là những hình ảnh về những cách thể mà những vị tiên tri/ ngôn sứ thông thái nhất (8) đã giải thích bằng những mật ngôn (énigmes) như thị kiến/ khái tượng về Thượng đế (la vision du Dieu).

Nhưng một tu sỹ thông thái hiểu được mật ngôn và khi đến nơi đó, ông ta đạt đến sự chiêm nghiệm thực sự về cung thánh. Ngay cả nếu như anh ta không đến đó, ngay cả nếu anh ta nghĩ rằng cung thánh là hoàn toàn vô hình, rằng nó là suối nguồn và nguyên lý (9) anh ta cũng sẽ biết một cách chắc chắn rằng người ta chỉ thấy được nguyên lý bằng nguyên lý và rằng cái đồng chỉ hợp nhất với cái đồng, và anh ta sẽ không bỏ qua bất kỳ yếu tố thiêng liêng mà tâm hồn có khả năng chứa đựng; và trước sự chiêm nghiệm, anh ta yêu cầu phần còn lại sau khi chiêm nghiệm. Phần còn lại là dành cho ai đã vươn lên cao trên mọi sự; bởi vì đó là cái có trước mọi sự. Vì linh hồn, tự bản chất, từ chối đi đến hư vô tuyệt đối; khi nó đi xuống, nó đi đến cái ác, nó là một vô thể, nhưng không phải là vô thể tuyệt đối (l'absolu non_être) (10); trong hướng ngược lại, nó không đi đến một hữu thể khác với nó, nhưng nó đi vào trong chính mình, và lúc đó nó không ở nơi vật nào khác ngoài chính mình; nhưng ngay sau khi nó tồn tại chỉ nơi chính mình và không còn trong hữu thể, thì chính ở điểm đó, nó tồn tại trong hữu thể (11); bởi vì đó là một thực thể, nó không phải là một yếu tính, nhưng nó là ở bên kia yếu tính (12), vì linh hồn mà nó hợp nhất. Nếu người ta thấy chính mình trở thành Nhất thể, người ta coi mình là một hình ảnh của Nhất thể; khởi đi từ đó, người ta tiến bước như một hình ảnh hướng về kiểu mẫu của mình (13), và người ta đi đến chặng cuối của cuộc hành trình. Đó là cuộc sống của chư thần và của những con người thiêng liêng và hạnh phúc; vượt thoát khỏi những chuyện phù phiếm nơi cõi tạm này, chẳng còn tham luyến gì nơi đó, làm kẻ lữ hành cô độc chạy trốn - chạy trốn trần gian để tìm thấy chốn nương thân nơi Đấng cao cả trọn lành.

PLOTIN, *Ennéades*.

1. Nhắc nhở lại hoài niệm theo kiểu Platon.
2. Xem Platon, đối thoại Parménide.
3. Sự hợp nhất, triệt tiêu mọi khác biệt, cũng làm tan biến tính đa phức (của Nhất- phức thể) nó đặc trưng hoá hữu thể.
4. Bị chiếm ngự bởi thần linh.
5. Xem Platon, đối thoại Biện giả.
6. Còn có thể nói đến sự chiêm nghiệm nữa không?
7. Trạng thái xuất thần (Extase). Đây là đoạn văn duy nhất trong bộ Ennéades mà từ này có một giá trị huyền nhiệm.
8. Plotin nghĩ đến những bản văn của Philon d'Alexandrie chăng?

9. Thành ngữ mượn ở quyển *Phèdre* của Platon. Cái gì tự thân vận động là suối nguồn và nguyên lý của chuyển động.

10. Vô thể tuyệt đối là của Nhất thể hay Thượng đế.

11. Như thế, con đường tri thức phát biểu trong câu "Tri kỷ tự thân" (*Connais-toi toi - même*) của đối thoại *Alcibiade* của Platon, được đặc biệt ưu ái.

12. Xem Platon. *Cộng hoà*.

13. Hình ảnh này dùng làm giả thuyết.

14. Trong đối thoại *Théétète* của Platon có câu: "Chạy trốn, là để đồng hoá vào Thượng đế."

Toán học Hy Lạp

Những môn toán học của Hy Lạp để giữ một vai trò lớn trong việc giảng dạy và truyền bá kiến thức cũng như trong việc tìm kiếm những kết quả mới, từ thời Trung cổ (của văn hoá Latinh và cả Ả Rập) cho đến thế kỷ XIX. Chỉ từ cuối thế kỷ XVIII đối với việc nghiên cứu trong toán học, đối với việc giảng dạy thì còn gần đây hơn, một sự cắt đứt đã xảy ra giữa khoa học Hy Lạp và những người đương thời của chúng ta. Nhưng vẫn còn một di sản phương pháp luận (un héritage méthodologique) mà chúng tôi nêu rõ ra, và một di sản thuật ngữ (un legs lexical): rất nhiều từ được sử dụng trong số học và hình học sơ cấp có nguồn gốc Hy Lạp, bắt đầu bằng chính những tên gọi "toán học" (mathématiques) và nhà toán học (mathématiciens). Từ Hy Lạp mathēma có nghĩa là "điều được truyền dạy", thực tế là mọi hình thức của tri thức, trước khi nó mang ý nghĩa chuyên biệt là "những môn toán học".

Toán học và nhà toán học

Thực tế là, về việc giảng dạy toán ở Hy Lạp cổ đại và về tiêu sử các nhà toán học, chúng ta biết rất ít. Xứ Hy Lạp của thời kỳ cổ điển không phải là một quốc gia trung ương tập quyền (un État centralisé) theo kiểu mẫu của vùng Cận Đông thời cổ (Ai Cập, Mésopotamie) nơi sự cần thiết phải đào tạo một tầng lớp thư lại (scribes fonctionnaires) đã được nhận ra từ rất sớm. Từ những nhu cầu về kế toán đã phát triển việc giảng dạy tính toán được định chế hoá không chỉ giới hạn trong một thủ bản những phương thức thực hành. Chúng ta không biết có gì tương tự như thế về ứng dụng xã hội của toán học ở Hy Lạp. Từ khởi thủy, những trường phái triết học đã giữ một vai trò quan trọng trong việc đào tạo toán học gia. Từ khi những yếu tố của một truyền thống đặc biệt Hy Lạp xuất hiện, họ nêu ra sự thông mưu (connivence) giữa toán học và triết học, kéo lại gần sự phác thảo chủ đề về khoa học vô vị lợi (le thème de la science désintéressée): toán học chỉ được chăm sóc vì chính nó và vì lợi ích trí thức mà việc thực hành toán học cho phép rút ra từ việc thực tập lý luận trừu tượng, một cách thực tập rất tốt để dự bị cho triết học.

Nếu phần lớn những nhà thông thái Hy Lạp, mà về cuộc đời của họ chúng ta cũng biết được đôi điều, có được sự độc lập về vật chất (thường khi nhờ vào việc dạy học hay hành nghề y), ngược lại người ta phải nêu ra sự bùng nổ của khoa học - trong đó có toán học - vào thời đại Hy Lạp, trong một thời kỳ ngắn (thế kỷ thứ ba đến thế kỷ thứ hai tr.CN) với sự bảo trợ hào phóng của hoàng gia đối với toàn bộ những công trình trí thức, đặc biệt là ở Alexandrie.

Các bản văn toán học Hy Lạp và tính chuyên biệt của chúng.

Những tư liệu đến tay chúng ta gây ngạc nhiên bởi vẻ đa dạng trong nội dung của chúng. Bên cạnh những môn toán học thuần túy, còn có những bản văn khá giống với những bản văn mà người ta tìm thấy trong các môn toán học của Ai Cập và Babylone hay của Trung Quốc: chẳng hạn một thủ bản những bản văn toán học xuất hiện khá muộn, được gán cho Héron d'Alexandrie, được dùng trong việc đào tạo những kỹ thuật gia. Những vấn đề được đặt ra minh nhiên quy chiếu về một hoàn cảnh cụ thể, ngay cả tình huống đó thường chỉ là một cách kết cấu sư phạm (une affabulation pédagogique). Không hề có chuyện như thế trong các khảo luận cổ điển của Euclide, Archimède hay Apollonius, họ chẳng hề bận tâm đến những ứng dụng thực hành. Nếu những tác giả này chiều theo những đòi hỏi về sự tách

biệt rõ ràng giữa việc nghiên cứu trừu tượng và những ứng dụng thực hành, tuy vậy họ vẫn dần thân vào những công trình toán học cả thuần túy lẫn ứng dụng.

Cũng như trong tất cả những truyền thống toán học xa xưa, những vấn đề được bàn đến liên quan đến hai tác vụ căn bản: đếm và đo.

- Tác vụ đầu tiên giả thiết việc khởi thảo những hệ thống đếm số; những vấn đề gắn liền với tác vụ tế nhị về phép chia và việc vận dụng những phân số bắt buộc phải phân biệt một vài đặc tính của những số nguyên (1).

- Tác vụ thứ nhì đặt ra vấn đề về phép tính các mặt phẳng và các hình khối, các hình trục tuyến, vòng tròn và các phần, khối cầu... Một số những vấn đề này tỏ ra rất khó, chẳng hạn vấn đề viên hình cầu tích pháp (la quadrature du cercle) (2), hay vấn đề lập phương nhị bội pháp (la duplication du cube), hay ngay cả là bất khả thi nếu chỉ dùng thước kẻ và compa (3). Việc ứng dụng hình học vào thiên văn học cũng đã đưa tới việc khởi thảo khái niệm góc và việc tính các dây cung trong vòng tròn (4).

Đáng lưu ý hơn nữa là hình thức mà các nhà toán học Hy Lạp tự giới hạn vào: một khảo luận kinh điển như quyển *Éléments* của Euclide theo một cơ cấu diễn dịch (organisation déductive); những kết quả được thiết lập bởi một chứng minh, hoặc từ những kết quả đã được chứng minh trước đó, hoặc từ những nguyên lý được đặt ra từ khởi điểm (5). Truyền thống trình bày theo kiểu này ngược về đến thế kỷ thứ năm tr.CN, và chắc chắn là nối liền với những nghiên cứu được thực hiện ở thời kỳ này về việc vận dụng ngôn ngữ. Nó ưu tiên cho khía cạnh lô-gích và tất yếu của toán học, nhưng không phải lúc nào cũng dễ tách biệt khía cạnh tu từ học - nhằm tranh thủ sự đồng ý của người đọc hay của học trò - nhằm đến hiệu ứng tâm lý và sự phạm, với khía cạnh lô-gích tập trung vào cấu trúc tất yếu và khách quan của lý luận.

Những môn toán học thời cổ đã giới thiệu những biểu tượng khác nhau và những cách viết tắt, dầu chúng chưa được rèn đúc nên một thứ ký tự đại số như chúng ta sử dụng hiện nay. Nhưng trong trường hợp Hy Lạp, chính là trong việc sử dụng những hình kỷ hà mà các môn toán học đã đẩy xa nhất sự thám cứu (investigations), về những biểu thị tượng trưng (les représentations symboliques); khả năng phân tích những hình kỷ hà thành các yếu tố, xác định những quy luật cấu tạo mà người ta được phép (6), việc khám phá những đặc tính dường như đã hiện diện sẵn trong các hình, tất cả những khía cạnh này phối hợp hoàn hảo với sự trình bày diễn dịch (l'exposé déductif). Từ đó ta thấy định hướng hình học cơ bản của các môn toán học Hy Lạp ngay cả khi vấn đề này là lý thuyết về những con số, về quang học, về khí tĩnh học hay thiên văn học, bởi vì một trong những tương quan cốt yếu của các môn toán học Hy Lạp hệ tại ở việc áp dụng hình học vào những lãnh vực thực tiễn. Sự áp dụng này giả thiết việc tạo ra những khái niệm trung gian giữa những khái niệm toán học và thực tế khả giác, chẳng hạn "bán kính thị giác", "điểm vật chất", "điểm di động" v.v...

Triết học và toán học

Những khởi đầu của triết học có được tư liệu nhiều hơn một tí so với bước khởi đầu của toán học. Chúng gợi ra một cuộc "điều tra về thiên nhiên", một bước đi chung ban đầu trước khi có những phân biệt về sau giữa triết học, toán học và vật lý. Từ thế kỷ thứ năm tr.CN, với Hippocrate de Chios, một sự tự trị nào đó của toán học đối với triết học, được biểu lộ. Vào thế kỷ thứ tư, những phát triển riêng cho mỗi lãnh vực kéo theo sự chuyên biệt hoá được xác định bởi những sự phân biệt mang tính học

thuyết của Aristote. Từ đó các môn toán học được phân biệt hẳn với triết học và một sự phân công khác mở ra với khoa vật lý: cùng một đối tượng, chẳng hạn vũ trụ, có thể là đối tượng của nghiên cứu toán học (mô tả hình học, tính toán và tiên đoán vị trí các vì sao) và của vật lý học (bản chất các vì sao, nguyên nhân những chuyển động của chúng).

Một cuộc phản tư song trùng đi kèm theo sự phát triển đó của toán học Hy Lạp:

- Một phản tư lịch sử về nguồn gốc của khoa học như là hợp tố cốt yếu của văn minh với một sự đánh giá rất tích cực về sự đóng góp của Hy Lạp so với sự đóng góp của "những dân man rợ".
- Một phản tư nhận thức luận, về bản tính những đối tượng toán học từ nay được coi là lý tưởng và tách biệt hẳn với những biểu thị khả giác của chúng, phản tư về những nguyên lý mà sự tồn tại của một khoa học chứng minh (lô-gích học) giả thiết, phản tư về sự tổ chức theo hệ thống những kiến thức: một khoa học được gọi là "phụ thuộc" vào một khoa học khác khi nó giả thiết những nguyên lý từ đó (7).

Cả một trào lưu triết lý (phái Pythagore, phái Platon) còn đi xa hơn rất nhiều bằng cách đồng nhất những nguyên lý đầu tiên của sự vật với những ý niệm toán học hay với những ý niệm siêu hình được rèn đúc theo khuôn mẫu những ý niệm kia.

Hai sự tài bồi kỹ thuật căn bản của toán học Hy Lạp, phương pháp diễn dịch và việc áp dụng toán học vào những vấn đề vật lý, hiển nhiên đã góp phần khiến cho toán học được thừa nhận như là khuôn mẫu của tư tưởng thuần lý, khuôn mẫu của phép lý luận tất yếu và tuyệt đối chắc chắn, một đặc tính mà cho đến ngày nay người ta vẫn gán cho toán học.

BERNARD VITRAC

- 1. Cái mà người ta gọi là lý thuyết về các con số.*
- 2. Người Hy Lạp gọi câu tích pháp của một hình, là sự xác định một hình vuông tương đương về diện tích với hình đó.*
- 3. Để giải chúng, ta phải đưa vào những đường cong mới: hình cô-níc, hình cissoïde, hình conchoid (vỏ sò), hình quadratrice (phao vật khúc tuyến).*
- 4. Môn lượng giác.*
- 5. Điều người ta gọi là phương pháp công lý (démarche axiomatique).*
- 6. Chẳng hạn chỉ dùng thước kẻ và compa.*
- 7. Như quang học phụ thuộc vào hình học.*

Thánh Augustin

(354 - 430 sau CN)

Aurelius Augustinus sinh ra tại phần đất Phi châu thuộc đế quốc La Mã, ở Thagaste (Shouk_Ahras, nước Algérie ngày nay). Việc đào tạo trí thức của ngài bắt đầu bằng việc học tập khoa tu từ văn thể; môn học này giúp ngài khám phá triết lý qua việc đọc những tác phẩm của triết gia - nhà hùng biện Cicéron. Đến miền Bắc Ý, ở Milan, ngài giao du với Thánh Ambroise và cải đạo sang Cơ đốc giáo.

Trong thời kỳ ở Ý, tại Cassiacum, gần thành Milan, nơi ngài quy tụ và truyền sức sống cho một hiệp hội nghiên cứu triết học, ngài viết: Chống lại các vị Hàn lâm, Về đời sống hạnh phúc, Về trật tự và hai quyền của bộ Soliloques.

Quay về Phi châu, Augustin theo đuổi những công trình triết học, giữa lòng cộng đồng các môn đệ của ngài. Thụ phong linh mục năm 391 rồi giám mục giáo phận Hippo Regius (hiện nay là Annaba) sự nghiệp của ngài hướng về nhiệm vụ tổ chức và phòng vệ cho tính chính thống công giáo (l'orthodoxie catholique). Việc đảm đương chức hội trưởng hội tâm linh này là cơ hội cho một công trình học thuật đồ sộ, đầu tiên trong những công trình hệ thống lớn của Cơ đốc giáo về Thượng đế, thế giới và con người, và là một trong những công trình hệ thống hoá quan trọng nhất do ảnh hưởng lịch sử của nó (đối với Luther và Calviên, dòng tu Janséniste và Pascal, quan niệm về linh hồn nơi Descartes, học thuyết Cogito) Augustin đánh dấu sâu đậm khuôn mặt trí thức của Cơ đốc giáo.

Quay về Phi châu, Augustin viết đối thoại Về Tôn Sư, hoàn tất Sáu Quyển Sách Về Âm Nhạc, biên soạn khảo luận Về Tôn Giáo Chân Thực, Về Y Chí Tự Do, Về Sáng Thế Ký Chống Lại Những Người Manichéens, Quyển Khảo Luận Về Học Thuyết Cơ Đốc (396 - 426) đặt nền móng cho việc tổ chức các khoa học nhân văn tùy thuộc vào thế giới tối thượng của Kinh Thánh.

Augustin đã soạn thảo bộ Lời Tự Thú (Confessions) của mình thành 13 quyển từ năm 397 đến 401, 12 quyển bình luận về Sáng Thế Ký từ 401 đến 414, Về Tam Vị Nhất Thể từ 329 đến 419 và 22 quyển của bộ Nước Chúa (La Cité de Dieu) từ 412 đến 427 trong đó ông xây dựng triết lý về lịch sử của mình từ quan điểm của thần học Cơ đốc giáo.

NƯỚC CHÚA (La Cité de Dieu)

"Nếu tôi làm, vậy là phải có tôi": tiền thân của Cogito

Từ năm 1637, Mersenne nêu ra sự tương tự giữa cái Cogito (Tôi suy tư) của Descartes và đoạn văn được trích dẫn sau đây của Augustin. Descartes, sau khi đọc đoạn văn này, lưu ý chỗ khác nhau nơi những kết luận được rút ra: đối với Augustin là những suy nghĩ về Chúa Ba Ngôi, đối với Descartes là sự khám phá ra chân lý đầu tiên.

Trong trạng thái hoàn toàn kiên tâm định chí, tôi chẳng hề ngăn ngại bất kỳ lý luận nào của các vị Hàn lâm (Académiciens, đệ tử trường phái Platon) khi họ muốn bắt bẻ tôi: Này nhé, nếu anh làm thì sao? - Nếu tôi làm, thì vẫn phải có tôi. Ai không hiện hữu, chắc chắn rằng cũng không thể làm; do vậy, nếu tôi

lầm, chính vì tôi hiện hữu. Vậy là khi tôi hiện hữu nếu tôi lầm, làm thế nào tôi lại lầm khi tưởng rằng tôi hiện hữu, khi chắc chắn là tôi phải hiện hữu nếu tôi lầm.

Như vậy bởi vì tôi vẫn hiện hữu trong khi tôi lầm lẫn, nên ngay dù nếu tôi lầm, điều chắc chắn là, tôi vẫn không lầm ở điểm tôi biết rằng tôi hiện hữu. Cũng vậy khi nói: Tôi biết rằng tôi tự biết, tôi cũng không lầm, bởi chính là theo cùng một cách mà tôi biết về sự hiện hữu của tôi và tôi cũng biết rằng tôi tự biết. (1)

Và khi tôi yêu hai điều này, tôi thêm vào chính tình yêu này như là một sự kiện thứ ba, không hề kém cạnh chút nào về giá trị (2). Bởi vì tôi không hề lầm về thuộc tính của tình yêu nơi tôi, bởi vì tôi không lầm về những thực tại mà tôi yêu. Vả chăng, giả như chúng sai, thì đúng là tôi yêu những chuyện sai. Và thực vậy người ta có lý do nào để thoá mạ tôi một cách chính đáng và cấm tôi yêu những chuyện sai, nếu chuyện tôi yêu chúng là sai? Nhưng những điều này là đúng và chắc chắn, chính tình yêu làm cho chúng yêu cũng là đúng và chắc chắn: làm thế nào lại nghi ngờ điều đó? Cũng đúng là, không có người nào lại không muốn hiện hữu, cũng như chẳng có ai mà lại không muốn được hạnh phúc: làm thế nào để hạnh phúc nếu như người ta chẳng hề hiện hữu?

Thánh AUGUSTIN, *Nước chúa*.

1. Tôi tự biết như là một hữu thể hiện tồn (existant).

2. Giá trị chân lý.

VỀ TAM VỊ NHẤT THỂ (De la Trinité)

Học thuyết về linh hồn

Augustin phê bình lập trường của những nền tâm lý học theo nguồn hứng duy vật (coi linh hồn là một yếu tố vật chất) và lập trường của những học thuyết chỉ coi linh hồn như một phẩm tính của cơ thể. Ông bênh vực lập luận về khả năng linh hồn tự biết mình: trong khi làm thế, chính là bản tính riêng của mình mà linh hồn lãnh hội. Điều ấy sẽ không thể xảy ra nếu linh hồn chỉ là một cơ thể hay thuộc tính của cơ thể.

Những ai cho rằng linh hồn là một cơ thể, hay một hợp thể, hay là một đối trọng thăng bằng cho thân xác, muốn rằng mọi hành vi của tư tưởng thuộc về một chủ thể, dầu rằng cái bản thể mà họ coi là linh hồn đó, là khí hay lửa (1) hay một cơ thể nào khác (2). Trí thông minh sẽ ở trong cơ thể này với tư cách là phẩm chất; cơ thể là chủ thể và trí thông minh là thuộc tính. Nghĩa là chủ thể sẽ là linh hồn mà họ nghĩ là một cơ thể, và rằng trí thông minh sẽ ở trong chủ thể, cũng như những hành vi khác của tư tưởng mà chúng ta đã nhắc nhở tính cách không thể nghi ngờ. Những ai phủ nhận rằng linh hồn là một cơ thể, mà coi đó là một hợp thể hay một đối trọng thăng bằng của cơ thể (3) thì thực tế cũng thuộc về một quan niệm tương tự. Sự khác biệt nằm ở chỗ là những người đầu coi chính linh hồn là một bản thể, trong đó chứa đựng trí thông minh, còn những người sau đặt nó trong bản thể, nghĩa là trong cơ thể mà nó là hợp thể hay đối trọng. Trong điều kiện đó, họ có thể đặt trí thông minh nơi đâu, nếu không phải là trong cùng bản thể thân xác?

Những người này cũng như những người kia đều không lưu ý rằng linh hồn tự biết khi nó tự đi tìm (4), như chúng tôi đã chỉ ra. Vậy mà người ta không thể bằng cách nào nói rằng một vật là đã được biết khi nào người ta còn chưa biết bản thể của nó. Vậy là, bởi vì linh hồn tự biết, nó biết bản thể của mình, và khi nó chắc về mình, nó cũng chắc về bản thể của nó. Vậy mà, về chính mình, nó chắc chắn như những bàn luận trước đây của chúng tôi đã chứng minh. Nhưng nó không hề chắc về chuyện biết rằng mình là khí, là lửa hay là một cơ thể, hay một phần của cơ thể. Vậy là nó chẳng phải là cái gì trong tất cả những thứ đó, và lời khuyên mà nó nhận được, về việc tự tri (5), nhằm đến sao cho nó chắc chắn không phải là cái mà nó không chắc chắn, và chỉ là cái mà nó chắc chắn là *.

Thánh Augustin, *Về Tam Vị Nhất Thể*

1. *Xem lại phần các triết gia khắc kỷ.*

2. *Xem Épicure.*

3. *Xem Aristote.*

4. *Sự tìm kiếm chính mình của linh hồn tương tự với hướng đi của cái Cogito theo Descartes. Xem lại bản văn trước.*

5. *Ám chỉ chiêm ngôn ở Delphes: "Người hãy tự biết mình".*

* Nguyên văn: "...à ce qu'elle soit certaine de n'être pas ce don't elle n'est pas certaine, et d'être seulement ce qu'elle est certaine d'être."

TỰ THÚ (Confessions)

Linh hồn và thời gian

Trong một trang rất nổi tiếng của bộ Tự thú, mà sau này Husserl sẽ nhớ mãi, thánh Augustin tìm hiểu xem thời gian là gì và khám phá trong ba nhịp của thời gian - quá khứ, hiện tại, tương lai - ba cách thể để thể hiện linh hồn, luôn sống trong hiện tại, giữ liên hệ với đời sống của nó và với thế giới.

Thời gian là gì? Ai có thể tìm ngay được câu trả lời? Ai có thể dù chỉ lãnh hội được trong tư tưởng của mình một cách rõ ràng đủ để diễn đạt thành lời? Thế mà có cái gì chúng ta đề cập đến trong câu chuyện một cách quen thuộc, có cái gì chúng ta có kinh nghiệm thường xuyên hơn là thời gian không? Và chúng ta biết rõ hoàn toàn điều chúng ta nói đến là gì, và cũng hiểu rõ hoàn toàn khi chúng ta nghe người khác nói về thời gian. Vậy thời gian là gì? Nếu không ai hỏi tôi, thì tôi biết; nếu tôi muốn cắt nghĩa cho ai hỏi tôi, thì tôi không biết. Tuy nhiên tôi có thể tự tin khi khẳng định rằng tôi biết điều này: nếu không có gì trôi qua thì không có thời gian quá khứ; nếu không có gì còn đang diễn ra thì không có thời gian tương lai; và nếu không có gì tồn tại, thì không có thời gian hiện tại.

Vậy, phải nói gì về hai thời gian này, quá khứ và tương lai: theo nghĩa nào chúng có thực thể, nếu quá khứ không còn tồn tại nữa và tương lai chưa tồn tại? Về thời gian hiện tại, nếu cái gì luôn luôn hiện diện và không bao giờ trôi vào quá khứ, thì sẽ không có thời gian gì cả; đó sẽ là vĩnh cửu. Vậy, nếu thời gian hiện tại chỉ đáng gọi là "thời gian" nếu nó đang trôi vào quá khứ, thì làm thế nào chúng ta có

thể khẳng định rằng vật này hiện hữu, khi tư cách hiện hữu của nó chỉ là ở chỗ nó sẽ sớm hết hiện hữu? Nói khác đi, chúng ta không thể thực sự nói rằng thời gian hiện hữu, ngoại trừ bởi vì nó sẽ đi tới chỗ không hiện hữu.

Dù sao chúng ta vẫn nói về một thời gian dài hay ngắn, và chúng ta chỉ nói như thế liên quan đến thời gian trong quá khứ hay tương lai. Ví dụ, chúng ta gọi một trăm năm qua là một thời gian dài trong quá khứ, và cũng thế, một trăm năm tới là một thời gian dài trong tương lai; nhưng chúng ta gọi - chẳng hạn - mười ngày qua là một thời gian quá khứ ngắn, và mười ngày tới là một thời gian ngắn trong tương lai. Nhưng dựa vào đâu một vật không hiện hữu lại có thể nói là ngắn hay dài? Quá khứ không còn tồn tại và tương lai chưa tồn tại. Vì vậy chúng ta không được nói: "Đó là một thời gian dài", nhưng khi nói về quá khứ, chúng ta phải nói "thời gian đó đã dài," và về tương lai, "thời gian đó sẽ dài."

Vậy, hỡi trí khôn con người, chúng ta thử xét xem thời hiện tại có thể là dài không, như bạn có vẻ nghĩ nó dài, vì bạn đã được phú bẩm khả năng ý thức về độ dài thời gian và đo lường nó. Vậy bạn hãy trả lời tôi. Thế kỷ hiện tại có phải là một quãng thời gian dài không? Trước khi trả lời có, bạn hãy suy nghĩ xem một trăm năm có thể là hiện tại hay không. Nếu năm đầu tiên của một trăm năm đang trôi đi, năm ấy là hiện tại, nhưng chín mươi chín năm khác là tương lai vì thế chưa tồn tại. Nếu năm thứ hai đang trôi, một năm đã qua rồi, một năm khác là hiện tại, và các năm còn lại vẫn chưa tới. tương tự, chúng ta có thể biểu thị bất cứ năm nào trong các năm của thế kỷ như là hiện tại, và những năm trước nó là quá khứ, và những năm theo sau nó là tương lai. Rõ ràng một trăm năm không thể là hiện tại.

Vậy điều đó dẫn chúng ta tới đâu? Chúng ta đã thấy trên kia rằng thời gian hiện tại là thời gian duy nhất có thể gọi thích hợp là hiện tại trong số ba thời gian, và bây giờ thời gian hiện tại này đã bị rút xuống chỉ còn một ngày. Nhưng chúng ta hãy phân tích xa hơn nữa, bởi vì thậm chí một ngày cũng không là hiện tại cùng một lúc. Nó được tạo nên bởi các giờ ban đêm và các giờ ban ngày, tất cả là hai mươi bốn giờ. Xét theo giờ thứ nhất thì mọi giờ còn lại đều là tương lai; giờ đã qua là giờ quá khứ đối với mọi giờ khác; và chúng ta chọn bất cứ giờ nào nữa thì đều có một ít giờ trước nó, một ít giờ sau nó. Thậm chí một giờ cũng trôi đi qua các phút rất nhanh: bất cứ phần nào của phút trôi qua thì bây giờ đều là quá khứ, và các phần còn lại là tương lai. Nếu chúng ta có thể tưởng tượng ra một lúc trong thời gian mà không thể chia nhỏ hơn nữa thành những phần nhỏ nhất của một phút, thì chỉ phần ấy mới đáng được gọi là hiện tại; thế nhưng phần nhỏ nhất này cũng trôi đi từ tương lai vào quá khứ với tốc độ mau lẹ khiến có vẻ như không có thời gian nào kéo dài cả. Thậm chí nó có một quãng dài nào đó, thì quãng ấy cũng có thể chia thành quá khứ và tương lai; vì vậy hiện tại bị thu nhỏ về một điểm ảo.

Vậy loại thời gian nào có thể gọi là "một thời gian dài"? Thời tương lai chăng? Nếu vậy chúng ta không thể nói, "Đó là một thời gian dài," vì vẫn chưa có cái gì dài tồn tại, chúng ta sẽ phải nói, "Đó là một thời gian dài." Nhưng khi nào nó sẽ là như thế? Nếu ở thời điểm nói câu này, thời gian đó vẫn còn ở tương lai, thì nó sẽ không là dài, vì chưa có gì tồn tại để được gọi là dài; tuy nhiên, nếu vào lúc nói câu ấy nó đã bắt đầu hiện hữu bằng cách xuất hiện từ tương lai vô - hữu, và vì thế đã trở thành hiện tại, khiến cho có một cái gì hiện hữu để được gọi là dài, thì cái thời hiện tại này tự nó xác nhận rằng nó không có khả năng là dài vì các lý do đã đề cập ở trên.

Thế mà, lạy Chúa, chúng con vẫn ý thức về các quãng thời gian, và chúng con so sánh chúng với nhau và nói rằng một số là dài hơn, số khác ngắn hơn. Chúng con cũng tính toán quãng thời gian này dài hơn hay ngắn hơn quãng thời gian kia bao nhiêu, và chúng con kết luận rằng quãng thời gian này dài gấp hai hay gấp ba quãng thời gian kia, hay chúng dài bằng nhau. Nhưng khi chúng con đo những quãng

thời gian bằng sự ý thức của chúng con về chúng, cái mà chúng con đo đã qua đi rồi. Có ai có thể đo các quãng thời gian quá khứ không còn tồn tại, hay các quãng thời gian tương lai còn chưa tồn tại không? Chỉ có ai bạo gan mới dám tuyên bố rằng có thể đo được cái gì không hiện hữu. Vì vậy, trong khi thời gian đang qua đi, nó có thể được cảm nhận và đo lường được, nhưng một khi nó qua đi, nó không thể được cảm nhận và đo được, vì nó không còn tồn tại.

Điều bây giờ hiển nhiên và không thể sai lầm là cả quá khứ hay tương lai đều không tồn tại, và sẽ là không chính xác khi nói, "Có ba thời gian: quá khứ, hiện tại và tương lai," mặc dù có thể chính xác khi nói, "có ba thì hay thời gian: thì hiện tại của các sự quá khứ, thì hiện tại của các sự hiện tại, và thì hiện tại của các sự tương lai." Đây là ba thực tại trong trí khôn, nhưng không có ở đâu khác theo như con biết, vì thì hiện tại của các sự quá khứ là trí nhớ, thì hiện tại của các sự hiện tại là trực quan (*l'intuition directe*) và thì hiện tại của các sự tương lai là mong đợi. Nếu được phép diễn tả như thế, con thấy có ba thì hay thời gian, và chấp nhận có ba. Vậy, chúng ta có thể cho qua câu này: "Có ba thì hay thời gian: quá khứ, hiện tại và tương lai," như thói quen thông thường vẫn nói một cách không chính xác: cứ để người ta nói như thế. Con không quan tâm, con cũng sẽ không chống đối hay sửa sai gì, miễn là chúng ta hiểu điều chúng ta muốn nói, và không khẳng định rằng tương lai hay quá khứ hiện bây giờ đang tồn tại. Trên thực tế, có rất ít điều mà chúng ta nói một cách chính xác; phần lớn chúng ta diễn tả một cách lỏng lẻo, nhưng ý chúng ta muốn nói thì người ta hiểu được.

Con muốn biết về yếu tính và bản tính của thời gian là cái chúng ta dùng để đo cử động của thân thể, và nói rằng, chẳng hạn, một cử động dài gấp hai lần một cử động khác. Vậy con có một câu hỏi. Lấy ví dụ từ "ngày" đem áp dụng không chỉ cho thời gian có mặt trời trên mặt đất - nghĩa là ngày đối với đêm - nhưng cũng áp dụng cho cả đường đi của mặt trời từ phía đông rồi lại trở về phía đông, theo nghĩa câu nói chúng ta thường nói, "Nhiều ngày đã trôi qua," nghĩa là bao gồm cả đêm, chứ không coi đêm như thời gian phụ trội ở ngoài và ở trên ngày; vậy khi hiểu rằng chuyển động của mặt trời là đường đi theo vòng tròn từ đông rồi trở về đông là hết một ngày, thì câu hỏi của con là: có phải chính chuyển động này làm nên một ngày không? Hay là thời gian để đi hết chuyển động ấy? Hay cả hai? Nếu chuyển động là cái làm nên một ngày, vậy liệu sẽ vẫn còn là một ngày nếu mặt trời hoàn tất một vòng của nó chỉ trong khoảng thời gian chỉ tương đương với một giờ không? Nếu là thời gian nó phải đi, sẽ không phải là một ngày nếu khoảng cách giữa một buổi mặt trời mọc và buổi mặt trời mọc kế tiếp chỉ ngắn bằng một giờ; mặt trời sẽ phải đi hai mươi bốn vòng để làm nên một ngày. Nếu cả hai đều cần để hoàn tất một vòng mặt trời và quãng thời gian thông thường của nó - chúng ta sẽ không thể gọi là một ngày nếu mặt trời đi hết đường của nó trong khoảng thời gian một giờ, cũng không thể nếu mặt trời dừng lại và cùng khoảng thời gian trôi qua dài bằng thời gian mặt trời vẫn cần để đi hết đường tròn của nó từ buổi sáng này đến sáng hôm sau.

Vì vậy câu hỏi của con bây giờ không phải là cái chúng ta gọi là một ngày là gì, thời gian mà nhờ đó chúng ta có thể đo vòng quay của mặt trời và nói rằng nó đã hoàn tất vòng quay của nó chỉ trong một nửa thời gian bình thường, nếu vòng quay đã chỉ chiếm khoảng thời gian mười hai giờ? Chúng ta có thể so sánh hai quãng này theo thời gian và nói rằng quãng này bằng gấp đôi quãng kia, và điều này vẫn có thể cả khi mặt trời đôi khi chỉ lấy một quãng thời gian duy nhất, đôi khi lấy hai, để đi hết vòng từ đông rồi trở về đông. Vậy đừng có ai bảo con rằng thời gian chỉ đơn giản là chuyển động của các thiên thể. Dù sao, sau lời cầu nguyện của một người (nào đó), mặt trời đã dừng lại để giúp ông ta thắng trận. Mặt trời đứng yên nhưng thời gian vẫn trôi, và cuộc chiến ấy đã có đủ thời gian cần thiết để kết thúc thắng lợi.

Vì vậy, con thấy thời gian là một loại giăng co hay căng thẳng. Nhưng có thật con thấy như thế không? Hay chỉ có vẻ thấy như thế? Ngài sẽ chỉ cho con, ôi Anh Sáng, ôi Sự Thật.

Thánh Augustin, Tựa Thú.

NƯỚC CHÚA/ NƯỚC TRỜI (La Cité de Dieu)

Hai tình yêu và hai nước

Tình yêu có thể mang hai hình thức: yêu bản thân mình (amor sui) hay yêu Chúa (amor Dei). Trên mỗi một trong hai hình thức này, một nước được tạo dựng nên và được điều lý bởi những nguyên lý khác nhau. Tình yêu bản thân chỉ làm nên cõi nhân gian/ nước của người. Tình yêu Thiên Chúa tạo nên cõi thiên giới/ nước Chúa, mở ra hy vọng hợp nhất với các thánh, các thiên thần và sự hoà nhập cuối cùng với Thiên Chúa.

...Hai nước bắt nguồn từ các thiên thần... [Nhưng] không phải có bốn đô thị hay bốn xã hội - hai của các thiên thần và hai của loài người - mà chỉ có hai nước, một gồm hạng tốt và một gồm hạng xấu, thiên thần cũng như con người.

Không thể nghi ngờ rằng các mục tiêu trái nghịch nhau của các thiên thần phát sinh, không phải từ sự khác biệt về bản tính hay nguồn gốc các thiên thần (vì Thiên Chúa là Tác giả và Tạo hoá tốt lành của mọi bản thể, đã tạo dựng nên cả hai [nhóm các thiên thần]), nhưng từ một sự khác biệt trong ý chí và ước muốn của họ. Trong khi một số thiên thần kiên cường tiếp tục theo đuổi những gì là sự thiện chung của tất cả (đó là chính Thiên Chúa và sự vĩnh cửu, chân lý và tình yêu của ngài), thì số khác kiêu căng vì sức mạnh của chúng, đã rơi xuống sự thiện riêng từ sự thiện cao hơn là điều tạo hạnh phúc và là chung cho tất cả... Vì thế, nguyên nhân sự hạnh phúc của các thiên thần tốt là sự trung thành của họ với Thiên Chúa. Và nguyên nhân sự bất hạnh của các thiên thần khác phải được tìm thấy trong điều ngược lại - đó là việc chúng không trung thành với Thiên Chúa... Không có sự thiện nào khác cho tạo vật có lý trí hay trí tuệ ngoài một mình Thiên Chúa... Ngài là sự thiện hoàn toàn cho họ, khiến không có ngài thì họ chỉ có thể là bất hạnh... Vì thế hai cõi - nhân gian và thiên giới, đã được thiết lập bởi hai loại tình yêu: cõi trần gian bởi tình yêu bản thân, tới mức khinh thường Thiên Chúa; thiên quốc bởi tình yêu Thiên Chúa, tới mức khinh thường bản thân. Tất một lời, cõi thứ nhất tự tôn vinh mình; cõi thứ hai tôn vinh Thiên Chúa. Một đô thị tìm kiếm vinh quang nơi loài người; nhưng vinh quang vĩ đại nhất của đô thị kia là Thiên Chúa, đáng thấu suốt lòng người. Một đô thị vinh vào tự đắc vì vinh quang của chính mình; còn đô thị kia nói với Thiên Chúa của mình, "Người là vinh quang của tôi, và là đáng cho tôi được ngẩng cao đầu." Trong một đô thị, các vua chúa và các quốc gia mà nó chinh phục bị thống trị bởi tình yêu của người cai trị; trong đô thị kia, người cai trị và thần dân phục vụ lẫn nhau trong tình yêu, các thần dân vâng phục, trong khi người cai trị quan tâm đến mọi người. Một đô thị tìm thoả mãn trong sức mạnh của chính mình, được biểu dương nơi con người thống trị nó; đô thị kia nói với Thiên Chúa của mình "Tôi sẽ yêu mến Người, lạy Chúa, Người là sức mạnh của tôi."

Như thế, những kẻ khôn ngoan của một đô thị sống theo con người, tìm kiếm lợi ích [cho bản thân]...; trong đô thị kia, không có sự khôn ngoan loài người mà chỉ có sự hiếu kính Thiên Chúa, thờ phượng Thiên Chúa chân thật và tìm kiếm phần thưởng của mình trong cộng đồng các thánh trên trời...

Thời Trung Cổ

BOÈCE

Denys LE PSEUDO - ARÉOPAGITE

JEAN SCOT ÉRIGÈNE

SÁCH CÁC NGUYÊN NHÂN

AL - FARABI - AVICENNE

ANSEL ME DE CANTORBÉRY

AL - GHAZALI - ABÉLARD

AVERROÈS - Maimonide

ALBERT LE GRAND - BACON

THOMAS D'AQUIN

SIGER DE BRABANT

DIETRICH DE FREIBERG

DANTE ALIGHIERI

MAITRE ECKHART

JEAN DUNS SCOT

GUILLAUME D'OCKHAM

GRÉGOIRE DE RIMINI

JEAN BURIDAN

ALBERT DE SAXE

NICOLAS DE CUES

CÁC NỀN TRIẾT HỌC VÀ CÁC TÔN GIÁO ĐỘC THẦN: DO THÁI GIÁO, CƠ ĐỐC GIÁO, HỒI GIÁO.

Thành ngữ "triết học trung cổ" dễ đánh lừa. Bởi thành ngữ đó nêu ra định đề về tính thống nhất của thời Trung cổ: tính thống nhất đó, thật ra, không hề tồn tại. Chính tính đa dạng của các nền văn hoá được bao trùm bởi tên gọi "trung cổ" cấm chỉ điều đó. Có một cách chia thời kỳ, một thực tại lịch sử riêng cho người Do Thái giáo, người Cơ đốc giáo và người Hồi giáo: khi, vào năm 1198, người đại diện lớn cuối cùng của triết học Ả Rập - Hồi giáo được biết đến dưới cái tên La tinh hoá Averroès chết đi, thì truyền thống Do Thái giáo đã có sau nó nhiều nhà tư tưởng lớn như Saadia Gaon (882 - 942), Salomon Ibn Gabirol (1021 - 1050), Juda Ha_Lévi (1075 1141), Abraham Ibn Ezra (1089 - 1164), trong khi đó phương Tây Cơ đốc giáo hãy còn trên đường sắp khai sinh triết học. Nếu những thời kỳ rục rĩ của lịch sử triết học trên vùng đất Hồi giáo và nơi những xứ sở Cơ đốc giáo không trùng hợp nhau, thì sự phân biệt truyền thống giữa "thượng Trung cổ" (500 - 1100) và "Trung cổ muộn" (1100 - 1500) không nên coi là tuyệt đối: chuyện này chỉ liên quan đến thế giới Latinh. Ở đây chúng tôi thay thế bằng một cách đọc khác, đặt trên cái trục là sự xuất hiện của hiện tượng các trường Đại học ở châu Âu.

Những vấn đề về biên niên

Ngoài vấn đề phân chia tổng thể thời Trung cổ, về lịch sử triết học còn có một định kiến khác về thời Trung cổ mà những hiệu ứng gây nhiễu thì đặc biệt khó chịu: việc biểu thị thời kỳ chính của sự sản sinh triết học - những năm từ 1100 - 1300 theo một sơ đồ nhịp ba, cho kế tiếp nhau một thời đại hứa hẹn (thế kỷ thứ 12), một thời đại thực hiện (thế kỷ 13), một thời đại suy tàn (thế kỷ 14). Tầm nhìn này về lịch sử tương ứng với ưu thế trí thức và nhận thức luận từ lâu vẫn được trang trọng dành cho những nhà kinh viện lớn (les grands scolastiques) - đặc biệt là thánh Thomas d'Aquin (1225 - 1274), nhà thần học chính thức của Giáo hội - một cách nhìn kiểu cổ đạo, dầu có tính chính đáng riêng của nó, nhưng chưa đủ sức cung ứng một cách kiến giải phổ quát. Thực tế là, nếu như thế kỷ 13 là thời đại của những bộ Tổng luận thần học (sommets de théologie) đồ sộ, như vậy cũng có nghĩa là thời đại tuyệt nhất của những "Đại tổng đề học thuyết" (les grandes synthèses doctrinales), chẳng phải vì thế mà đương nhiên là kiểu viết lách và phương pháp này tạo thành cái cốt yếu hay cái tinh túy của hoạt động triết học thời này. Vì muốn lôi kéo mọi thứ về hình thức Tổng luận và về lý tưởng của một kiến thức khép kín, toàn diện, đông cứng, có thể truyền thụ và lặp lại đến vô tận, trường phái Tân Kinh viện (la Néoscolastique) của thế kỷ 19 trong ý muốn tìm thấy ở đó một vũ khí đánh trả cuộc tấn công của chủ nghĩa hiện đại, đã góp phần đáng kể vào việc khai trừ thời Trung cổ ra khỏi nền văn hóa hiện đại và đương đại. Che mặt nạ cái mà Paul Vignaux gọi là "phức tính của thời Trung cổ trên đà vận động", làm như thế nó đã xác nhận phán quyết của tất cả những gì trong quá khứ đã quyết liệt chống lại những ý tưởng và những lẽ thói Trung cổ: chủ nghĩa nhân bản, thời kỳ Phục hưng, phong trào Cải cách ẩn mình sau cây cao bóng cả thánh Thomas, một khu rừng ngàn năm cuối cùng thế là ... đã biến mất.

Quen với chuyện nhảy vọt một phát một từ thời Thượng cổ muộn đến đầu thời đại "cổ điển", các sinh viên triết học rơi vào một tình huống kỳ lạ: họ học lịch sử chính trị, xã hội, kinh tế và đến một mức nào đó, cả văn học nữa của một thời đại rất dài - gần cả ngàn năm - mà họ hoàn toàn không biết gì về quá trình khai sinh các khái niệm cơ bản của thời đại đó. Những ý tưởng chung chung mơ hồ về "tình trạng mộng muội trí thức thời Trung cổ", về "sự xung đột gay gắt giữa niềm tin tôn giáo và lý trí", về "sự chuyên chế của thần học" và về "sự hy sinh của tư tưởng" - đây là tất cả hành lý họ được trang bị để khảo sát và đánh giá cả một ngàn năm tư tưởng của châu Âu.

Tuy nhiên vẫn có một nền triết học thực sự ở thời đại Trung cổ. Và còn có nhiều nữa là khác. Ở đây cần đưa ra trước công lý hai định kiến với ít nhiều sai lầm:

- Luận điểm của Bertrand Russell, cho rằng không hề có cái gọi là triết học thời Trung cổ, mà theo ông ta "tất cả chỉ là thần học".
- Luận điểm của Martin Heidegger cho rằng tư tưởng Trung cổ hoàn toàn thoát thai từ cuộc hội ngộ giữa chủ nghĩa Aristote và phương thức biểu thị theo truyền thống Do thái - Cơ đốc giáo.

Luận điểm của Russell sai đến ba lần: một đằng, nó không biết đến vô số hình thức diễn từ và thực hành triết lý của các thế kỷ 13 và 14, trong đó thần học không hề giữ vai trò chủ đạo nào; đằng khác, nó phớt lờ sự đề kháng của các triết gia đối lại sự thống trị của các nhà thần học về việc sản sinh và tái sản sinh kiến thức; cuối cùng, nó không làm sáng tỏ vai trò tích cực của thần học. Đó là sai lầm trầm trọng nhất: thực ra, một trong những thủ đắc chính của lịch sử cận đại là đã khai lộ tầm quan trọng triết lý của những vấn đề thần học từng được các nhà thần học Trung cổ bàn luận. Khoa lô-gích học về thời gian, lô-gích học về quy phạm, việc lý thuyết hoá những thái độ mệnh đề (la théorisation des attitudes propositionnelles), môn lô-gích học nhận thức luận khảo về những tác nhân vận trù (opérateurs) như "hiểu biết", "tin tưởng" v.v... nói vắn tắt là, tất cả những môn lô-gích học mới đã phát triển trong nửa sau thế kỷ 20 đã, theo cách của chúng, từng hiện diện trong thời Trung cổ. Trong đa số trường hợp, chúng là kết quả của sự gặp gỡ giữa vũ trụ của vật lý Aristote và một số những đối vật, những chuyển động hay biến cố ngoài tiêu chuẩn, được ấn định bởi tín lý hay mặc khải: phổ tại tính của thiên thần, tức thời tính của hiện tượng chuyển bản thể v.v... Những vấn đề này vốn không phải là những vấn đề của triết học, nhưng đúng là những vấn đề cho triết học, đã cho phép lý thuyết triết học tiến bước trong chính công cuộc đầu tư trí tuệ của nó - lúc đầu còn rụt rè (vào thời Abélard), về sau rầm rộ (vào thời Guillaume d'Ockham), vào lãnh địa của thần học. Chẳng những không đối đầu nhau đơm độp - như có thể xảy ra - mà triết học và thần học đã cùng làm giàu cho nhau, cùng nhau thịnh phát, cho đến một lúc mà trong chính mắt các nhà thần học, thì thần học đã quá thấm đẫm triết lý khiến nhà tư tưởng tôn giáo Martin Luther đã gióng lên hồi chuông báo hiệu sự khởi đầu của một phản động lực bất khả cưỡng chống lại các nhà thần học duy lý luận (les théologiens logiciens). Nhưng đó chưa phải là cuộc cải cách duy nhất đã phá chủ nghĩa duy lô-gích (le logicisme) của thời Trung cổ: các nhà nhân bản Ý cũng hăng hái làm điều đó, ra sức thoá mạ "những tên Bretons man rợ với tên gọi nhăng nhít khó phát âm" - (vào thế kỷ 14, đa số những nhà lô-gích học lớn đó là dân Ăng_lê)

Trong khi tố cáo ưu thế của thần học vào thời Trung cổ, Russell đã tái tạo một sơ đồ cũ kỹ kiểu nhà trường - điều nghịch lý là ông đã đồng thời tố cáo điều đã cho phép sự xuất hiện của một loại triết học ngày nay thường được thực hành dưới cái tên "triết học phân tích" (philosophie analytique).

Ít sai lầm hơn luận điểm của Russell - ta vừa thấy theo nghĩa này triết lý Trung cổ đúng là thành quả cuộc gặp gỡ giữa Aristote và Kinh Thánh - luận điểm của Heidegger chỉ là chưa hoàn chỉnh thôi. Một đằng, nó dùng thành ngữ "Do thái_Cơ đốc giáo" khiến cho việc hội nhập lịch sử những nền triết học của Hồi giáo vào lịch sử triết học Trung cổ trở nên khó khăn; đằng khác, và đó là mặt thứ hai của cùng một sai lầm, nó không dành chỗ nào cho Tân thuyết Platon trong phần đọc về lịch sử siêu hình học Tây phương, trong khi mà, ở Đông cũng như ở Tây, Tân thuyết Platon của Hy Lạp từ lâu đã nằm trên cao trào của nền văn hóa triết học, và vẫn tiếp tục ẩn mình trong chủ nghĩa Aristote khi chủ nghĩa này trở thành thống lĩnh học thuật. Thực thế, phải biết rằng Aristote từng không được biết đến trong một thời gian dài ở Tây phương. Việc dịch sang tiếng Latinh trọn bộ tác phẩm của Aristote chỉ thực sự hoàn tất

ở khúc quanh từ thế kỷ 12 sang thế kỷ 13. Như thế, triết gia Latinh chính yếu của những năm 1100, Pierre Abélard (1079 - 1142), chưa hề đọc Siêu hình học hay Đạo đức học cho Nicomaque của Aristote. Chúng ta chớ lầm về chuyện đó: cho đến đầu thế kỷ 13, phương Tây đã phải rút ra rất nhiều điều từ chính vốn liếng của riêng mình (chủ yếu là những bản văn triết lý và thần học của Boèce). Sau đó, nó đã phải chịu một cú sốc văn hóa thực sự: cuộc đi đến - và lên ngôi, của Aristote, tất nhiên rồi, nhưng còn thêm đoàn tùy tùng hùng hậu là những nhà bình luận, những đệ tử từ các vương quốc Ả Rập như: Al-Fârâby, Avicenne, Averroès. Như vậy kịch bản của Heidegger quả là thiếu sót: trong đó vắng mặt các triết gia Hồi giáo (mà ở đây chúng tôi dành cho vị trí thích đáng) và Tân thuyết Platon, dầu là đích thực (như trong những bản văn của Proclus được dịch ra tiếng Latinh vào năm 1268), hay Cơ đốc hoá (Christianisé) - như nơi Pseudo-Denys, hoặc được trình bày dưới tên của Aristote (như trong quyển Sách về các nguyên nhân mà chúng ta sẽ đọc vài trang sau đây).

Những đóng góp của triết học Trung cổ

Nếu như triết học đã tiếp tục tồn tại vào thời Trung cổ, nếu các truyền thống lớn của Thượng cổ đã lần lượt đến với nó, nếu một phần đáng kể của di sản Hy Lạp được bảo lưu rồi phát triển, thì ta có thể tự hỏi đâu là những đóng góp riêng của Trung cổ. Đọc những bộ lịch sử triết học truyền thống, câu trả lời được nhanh chóng tìm thấy: chẳng có gì! Chúng ta hãy thử đọc trang này của Janet và Séailles (Histoire de la philosophie, p.998) - đây thực sự là một tập hợp của những định kiến: "Trước tiên, điểm nổi bật của triết học vào thời Trung cổ, là sự lạm dụng thế giá (l'abus de l'autorité). Người ta tin rằng chân lý đã được tìm ra, đó là trong các sách thánh và trong những tác phẩm của các triết gia thời cổ, mà người ta chỉ việc làm lộ ra... Như vậy người ta có thể nói rằng, trong lãnh vực triết học, thời Trung cổ chỉ là sự kéo dài của thời Thượng cổ. Phán đoán này càng đúng ở chỗ khoa lô-gích kinh viện không phải được khai sinh từ thời Trung cổ: nó đã bắt đầu với các triết gia Khắc Kỷ. Điểm nổi bật thứ nhì của triết học thời Trung cổ là tính chuộng hình thức, sự lạm dụng phương pháp tam đoạn luận. Người ta ít lưu tâm đến việc thiết lập những nguyên lý đúng, hơn là diễn dịch ra những hệ quả từ những nguyên lý được chấp nhận mà không qua khảo hạch".

Sẽ là vô ích khi chần chừ nán ná với khái niệm "thế giá". Chỉ cần lưu ý rằng ở đây các sử gia lẫn lộn giữa hai điều: một đảng, bản văn thế giá (le texte autoritaire) - mà ngày nay ta gọi là trích văn (extrait) hay dẫn chứng (citation) - tạo cơ sở cho tiến trình lập luận (fondant une argumentation) mà nhịp thứ hai luôn luôn là "lý luận" (le raisonnement), đảng khác, là lập luận thế giá (l'argument d'autorité) nhờ đó người ta nâng đỡ hay khép lại một cuộc tranh luận. Chức năng của bản văn thế giá có nhiều mặt, hay nói đúng hơn, là đa trị (pluraliste): những "thế giá" (thường là của cùng một tác giả) luôn luôn viện ra lý luận bênh và chống (le pour et le contre). Như vậy, vấn đề không phải là như trong lập luận thế giá, chấm dứt hay không chế một cuộc trao đổi bằng cách câu viện đến một thế giá đạo đức hay trí thức - chẳng hạn nói rằng: "Đó là ý kiến của Aristote, vậy tôi nhất trí"; trái lại, vấn đề là chỉ ra những căng thẳng, nêu bật lên những chỗ bất tương dung (les incompatibilités) và những dị biệt chúng nuôi dưỡng và đa bội vấn đề. Việc câu viện đến những thế giá như vậy cho phép đem Aristote đối lập với chính ông và "kịch tính hoá" (dramatiser) vấn đề. Lập luận thế giá là hình thức kinh viện của đối thoại, một cuộc tranh biện giữa những chuyên gia đi trước quyết định triết học và được tổ chức bởi triết gia, người dệt nên tấm vải học thuật.

Phần còn lại, chúng tôi hy vọng sẽ chỉ ra nơi đây, với các bản văn làm điểm tựa, rằng thời Trung cổ không đơn thuần chỉ là "sự kéo dài của thời Thượng cổ" và rằng nó cũng chẳng hề lạm dụng "phương

pháp tam đoạn luận".

Khoa lô_gích và việc giảng huấn

Người ta từng nói rằng khoa lô_gích ở thời Trung cổ đã tiến bộ một cách phi thường đến mức phải đợi mãi tận thế kỷ hai mươi mới thấy kiểu mẫu những vấn đề triết lý mà nó đặt ra quay trở lại. Tất nhiên rằng những cái cách này không phải đã nằm trọn vẹn trong những thủ bản Hy Lạp và Latinh cuối cùng, cũng không phải trong Boèce (525 sau CN). Hẳn nhiên là những tập sách của "người La Mã cuối cùng" đã truyền lại cho các nhà kinh viện một phần môn lô-gích của trường phái Khắc Kỷ. Tuy nhiên, cốt lõi của lô-gích học trung cổ lại sinh ra ở thời Trung cổ Khởi đi từ (cũng có nghĩa là: đi xa dần) Boèce, hoặc là bằng cách đào sâu những tập hợp vấn đề của Boèce, hoặc bằng sự phân tích những tình huống mới gây ra bởi những cú sốc văn hóa (việc dịch các triết gia Ả Rập, cuộc chạm trán giữa công cụ lý luận của Aristote với một thế giới - thế giới của Kinh Thánh, quá phong phú và khác thường đối với nó). còn về việc "lạm dụng tam đoạn luận" - một đề tài hài kịch - đó là một cách nhìn của Descartes về lịch sử, chứ đâu phải là chính lịch sử. Và chẳng, ai mà chẳng thấy sự mâu thuẫn giữa hai ý tưởng: một thời Trung cổ thừa kế những "thủ bản Hy Lạp và Latinh cuối cùng", nghĩa là một vũ trụ chiết trung (un univers éclectique) trong đó chủ nghĩa Aristote không phải là sự tham chiếu chính cho đa số trường hợp, mà đồng thời lại độc quyền hiến mình cho tam đoạn luận của Aristote! Nếu đúng là học giả thời Trung cổ coi trọng tam đoạn luận trong việc chứng minh một luận điểm, thì cũng không kém phần đúng là việc chứng minh chưa phải là toàn bộ việc rèn luyện triết học kinh viện. Có nhiều hình thức lập luận: lô-gích, pháp lý, tu từ, vui đùa, sự phạm; có những trò lộng ngôn (jeux de langage) và những hình thức luận chiến mà trong đó tam đoạn luận không can thiệp vào. Molière không để mắc làm về điểm đó khi trong vở Người bệnh tưởng (Le Malade imaginaire), ông đặt vào miệng viên y sỹ trẻ tuổi Diafoirus kho từ ngữ của những cuộc luận chiến để thao luyện (disputes d'entraînement). Trong đó những chàng sinh viên trẻ tự đề ra nghĩa vụ bảo vệ một luận điểm chống lại gió và thủy triều, đối đầu với một địch thủ đang dồn dập đưa ra những mệnh đề thích đáng hay bất thích đáng, tương hợp hay bất tương hợp với luận điểm kia. Và ngược lại, mọi vận dụng tam đoạn luận đâu phải đều là dấu hiệu khô cứng: quyền Chế độ quân chủ của Dante, có lẽ là kiệt tác của phương pháp tam đoạn luận, là một bản văn triết lý chính trị mà tính nghiêm xác không hề hại gì đến nhiệt tình của dự phóng xã hội mà nó đưa ra làm lập luận. Trong chương này chúng tôi sẽ trích dẫn một đoạn từ tác phẩm đó cho bạn đọc thưởng lãm.

Nếu thực sự có một triết học Trung cổ, nếu nó là đa dạng và độc đáo trong nhiều khía cạnh, thì đâu là những đặc điểm chính của nó?

Nếu chúng ta khảo sát triết học ở phương Tây Cơ đốc giáo, chúng ta có thể phân biệt hai thời kỳ: trước và sau sự xuất hiện của những trường Đại học. Đại học thời Trung cổ, khai sinh từ đầu thế kỷ 13, chẳng những đã chứng kiến mà còn làm thành có thể sự xuất hiện của một cách triết lý mới. Cho đến thế kỷ 12, văn hoá chủ yếu vẫn thuộc về các tu viện, cách xa chốn đô hội; nó nhắm đến cứu cánh tôn giáo, mang tính khổ hạnh và tâm linh. Trong đó, văn học còn có vị trí phần nào, chứ triết học hầu như vắng bóng. Cũng có một vài ngoại lệ, nhất là dưới triều đại vua Charles Đầu Hói, với tác phẩm của Jean Scot Érigène (877 sau CN), triết gia và dịch giả, làm việc ở triều đình, nhưng nói chung vì phải tuân theo một thứ lô-gích, một thứ tính thuần lý được quy định sẵn, cho nên các nền thần học và những hệ tư tưởng, nói đúng ra, chẳng có chút chi tính triết lý. Đến thế kỷ 12, với đà phát triển của các đô thị, sự xuất hiện của những ngôi trường do những thầy giáo độc lập điều hành, nhất là ở Paris (trong khu

Quartier Latin), sẽ kéo theo một cuộc cách tân toàn diện những phương pháp sư phạm và một cuộc bùng nổ của diễn từ thần học: đưa các bản linh văn (les textes sacrés) vào phương pháp vấn đáp, biện chứng pháp hóa tất cả, dùng lý luận để kiểm tra tất cả, cạnh tranh không khoan nhượng và cũng hăng hái lao vào thú vui tranh biện, những bậc thầy của thế kỷ 12 làm nở rộ lại bầu khí văn hoá Hy Lạp cổ đại. Cuộc tranh biện tiếp liền theo bài học chính do thầy giảng, sự xuất hiện đông đảo nhiều ngôi trường bên ngoài tu viện đã nuôi dưỡng nhiệt tình trí thức. Chính từ thế giới đó mà Đại học sẽ được khai sinh.

ALAIN DE LIBERA.

Boèce

(Khoảng 480 - 525)

Sinh ra ở La Mã vào khoảng năm 480, Anicius Manlius Severinus Boecius học triết học ở Athènes. Là tướng quốc của vua Théodoric (thuộc giống dân Goth - thời này, đế quốc La Mã đã rơi vào tay dân Goth, bị coi là man rợ). Vào năm 510, ông được bảo bọc bởi ân huệ của vua trước khi bị thất sủng và bị kết tội tử hình rồi bị hành hình vào năm 524 (hay 525). Trong thời gian ở trong tù ông đã biên soạn nên kiệt tác của mình, quyển Niềm An ủi Triết lý (La Consolation de Philosophie), một hỗn hợp tinh tế giữa văn xuôi và thi ca, trong đó ông hiển lộ tinh anh của một nền văn hóa triết học đích thực. Chịu ảnh hưởng sâu xa bởi triết gia Tân phái Platon là Porphyre (234 - 305), Boèce đã tìm nguồn hứng rộng rãi từ vị này trong những bình luận của ông về Aristote (Về các phạm trù, Về việc kiến giải).

Là tác giả những tập sách về lô-gích học, cũng như sách phóng tác những khảo luận toán học của Nocomaque de Gérasa, Boèce cũng đã hoàn tất một công trình dịch thuật quan trọng (Organon, của Aristote) mà một phần lớn chỉ được tìm thấy vào thế kỷ 12 (quyển Logica Nova, bao gồm những cuốn Đề nhất và Đề nhị Phân tích, Topiques và Phản bác nguy biện).

Là tín đồ Cơ đốc giáo, ông cũng là tác giả của những khảo luận thần học đã thấm đẫm toàn bộ tư tưởng Trung cổ. Là người La Mã cuối cùng và là người Trung cổ đầu tiên, Boèce hơn là một tác giả chuyển tiếp: đó là suối nguồn chính của tư tưởng triết học và thần học thời Trung cổ.

NIỀM AN ỦI TRIẾT LÝ (La Consolation de Philosophie)

Tự do của con người và thuyết định mệnh

Làm thế nào để hòa giải sự biết trước của Thiên Chúa (la préscience divienne) với tự do ý chí (le libre - arbitre) của con người?

Phần cuối của Niềm an ủi triết lý sẽ bàn đến vấn đề trung tâm này của thần học triết lý. Cuốn sách này là một ẩn dụ lớn trong đó Nàng triết lý hiện ra với tác giả trong khi ông đang là một tù nhân chờ ngày thụ án tử hình.

Hai loại tất yếu

Phải phân biệt hai loại tất yếu: tất yếu đơn giản hay tuyệt đối (la nécessité absolue) với tất yếu có điều kiện (la nécessité conditionnelle) .

Điều gì mà Thượng đế nhìn thấy cùng lúc hiện diện trong tính vĩnh cửu của ngài, sẽ xảy ra một cách tất yếu trong chuỗi thời gian, nhưng đây chỉ là sự tất yếu có điều kiện; xét theo tự thân chúng, những biến cố được nói đến vẫn sẽ là cái gì chúng là từ vĩnh cửu: những hành vi tự do, nếu chúng tự do, và không tự do, nếu chúng không tự do.(1)

(1) Câu này hơi tối nghĩa, xin trích dẫn lại nguyên văn: pris en eux-mêmes, les

événements en question resteront ce qu'ils sont de toute éternité: des actes libres, s'ils sont libres, et non libres, s'ils ne sont pas libres.

"Bởi vì, như ta đã thấy, điều gì được biết thì được biết theo bản tính của người biết nó, chứ không được biết theo bản tính của chính nó, nên bây giờ chúng ta hãy xét ở mức hợp pháp về bản tính của Hữu Thể Thiên Chúa, hầu chúng ta có thể khám phá ra tri thức là gì. Phán đoán chung của mọi tạo vật có lý trí cho rằng Thiên Chúa là vĩnh cửu. Vì vậy chúng ta hãy xét xem vĩnh cửu là gì, và điều này sẽ cho ta thấy rõ cả về bản tính của Thiên Chúa lẫn tri thức của Thiên Chúa".

"Vĩnh cửu là sự chiếm hữu trọn vẹn, hoàn hảo, và đồng thời sự sống vô tận. Ý nghĩa của điều này có thể sáng tỏ hơn nhờ so sánh những sự vật hữu hạn. Vì bất cứ cái gì sống trong thời gian thì sống trong hiện tại, đi từ quá khứ tới tương lai, và không có gì được cấu tạo bởi thời gian mà có thể bao gồm cùng một lúc toàn thể thời gian cuộc đời của nó. Nó chưa đi tới ngày mai, và nó đã mất đi ngày hôm qua; ngay cả đời sống của ngày hôm nay cũng chỉ được sống trong từng chuyển động, từng lúc qua đi. Vì vậy, bất cứ cái gì chịu sự chi phối của thời gian, ngay cả cái mà như Aristote quan niệm về thế giới - không có khởi đầu và sẽ không có kết thúc trong một đời sống đồng tồn tại với sự vô hạn của thời gian, thì cũng không thể được nghĩ là vĩnh cửu. Vì nó không bao gồm ngay một lúc tất cả đời sống vô hạn, vì nó không bao gồm tương lai còn chưa đến. Vì vậy, chỉ cái gì bao gồm và sở hữu toàn thể sự sống vô hạn sung mãn cùng một lúc, trong đó không một sự vật tương lai hay quá khứ nào vắng mặt, thì mới đáng được gọi đúng là vĩnh cửu. Hơn nữa, hữu thể ấy cần phải sở hữu hoàn toàn chính mình, và giữ thời gian hiện tại vô hạn di chuyển trước chính mình".

"Vì vậy sẽ sai lầm khi có người, sau khi nghe Platon nói rằng thế giới này không có khởi đầu trong thời gian và sẽ không có kết thúc, họ cho rằng thế giới thụ tạo này là đồng vĩnh cửu với Tạo Hoá của nó. Bởi vì sống một đời sống trường sinh, như Platon quan niệm về thế giới, là một chuyện; còn bao gồm toàn thể đời sống trường sinh cùng một lúc như là hiện tại, rõ ràng là thuộc tính của trí khôn Thiên Chúa, lại là chuyện khác. Hơn nữa, cũng không thể quan niệm Thiên Chúa như là già hơn cuộc sáng tạo của Ngài trong thời gian, nhưng đúng hơn như là trước nó do sự đơn giản của bản tính Ngài. Bởi vì chuyển động vô tận của các vật lệ thuộc thời gian thì bắt chước cái hiện tại trực tiếp của đời sống không thay đổi của Ngài và vì nó không thể làm phát sinh hay đứng ngang hàng với sự sống, nó từ trạng thái bất động sang chuyển động và rơi từ sự đơn giản của hiện tại vào trong thời gian vô hạn của tương lai và quá khứ. Và, bởi vì nó không thể sở hữu cùng một lúc toàn thể đời sống sung mãn của nó, có vẻ như nó bắt chước một cách nào đó cái mà nó không thể diễn tả hoàn toàn, và nó làm điều này bằng việc không bao giờ ngưng lại. Nhưng vì sự bắt chước này không thể đứng yên, nó vội vã đi theo con đường vô tận của thời gian, và như thế, bằng cách chuyển động, nó trải dài đời sống mà nó không thể đạt được sự sung mãn bằng việc đứng yên. Vì vậy, nếu chúng ta muốn gọi các sự vật đúng tên gọi của chúng, chúng ta phải theo Platon nói rằng Thiên Chúa thực sự là vĩnh cửu, còn thế giới là trường cửu".

"Vậy, bởi vì mọi phán đoán đều bao gồm các đề tài được trình bày cho nó theo bản tính của chính nó, và vì Thiên Chúa sống trong hiện tại vĩnh cửu, nên tri thức của Ngài siêu vượt mọi chuyển động của thời gian và ở lại trong sự đơn giản của cái hiện tại trực tiếp của tri thức ấy. Nó bao quát toàn thể cái vô hạn của quá khứ và tương lai, và nhìn mọi sự vật trong sự lãnh hội của nó như thể chúng đang diễn ra lúc này. Như thế, nếu bạn muốn nghĩ về sự tiên tri của Thiên Chúa qua đó Ngài phân biệt mọi sự, bạn sẽ nghĩ đúng về nó không phải như là sự biết trước các sự kiện tương lai, nhưng là sự hiểu biết

một cái hiện tại không bao giờ thay đổi. Vì lý do này, tri thức của Thiên Chúa được gọi là sự quan phòng, hơn là sự nhìn thấy trước, vì nó ở trên mọi sự vật thấp hơn và trông chừng mọi sự vật trên chóp đỉnh của chúng".

"Vậy tại sao bạn tưởng tượng rằng các sự vật là tất yếu khi chúng được chiếu sáng bởi ánh sáng của Thiên Chúa, vì cả con người cũng không áp đặt sự tất yếu lên những vật mà họ nhìn thấy? Cái nhìn của bạn có tạo sự tất yếu cho các vật mà bạn thấy hiện diện trước mắt bạn không?"

"Hoàn toàn không," tôi trả lời.

"Vậy thì," Nàng Triết tiếp, "có lẽ chúng ta có thể so sánh một cách thích hợp cái nhìn hiện tại của Thiên Chúa với cái nhìn hiện tại của con người. Thiên Chúa nhìn thấy mọi sự trong hiện tại vĩnh cửu của Ngài giống như bạn thấy một số sự vật trong hiện tại tạm thời của bạn. Vì vậy sự biết trước này của Thiên Chúa (la préscience divine) không thay đổi bản chất và thuộc tính của các sự vật (1); nó chỉ nhìn thấy các sự vật hiện diện trước mắt nó như thể nó sẽ trở thành cái mà chúng ta coi là tương lai. Phán đoán của Ngài không lẫn lộn; với một trực giác duy nhất của tinh thần Ngài biết mọi sự phải xảy ra, dù là tất yếu hay không (2). Giống như khi bạn tình cờ thấy cùng một lúc một người đi bộ trên đường phố và mặt trời chiếu sáng trên bầu trời, mặc dù bạn nhìn thấy cả hai sự kiện cùng một lúc, nhưng bạn vẫn có phân biệt chúng với nhau và nhận ra rằng một hành động là tự ý, tự nguyện (volontaire), hành động kia là tất yếu; thì trí khôn Thiên Chúa cũng thế, khi nhìn xuống mọi vật, trí khôn ấy không làm đảo lộn bản chất của các sự vật đang hiện diện trước mắt nó nhưng lại là tương lai trong quan hệ thời gian. Vì vậy khi Thiên Chúa biết rằng một điều gì sẽ xảy ra trong tương lai, và đồng thời Ngài biết rằng nó sẽ không xảy ra một cách tất yếu, thì đây không phải là một ý kiến đơn giản nhưng là một tri thức dựa trên sự thật."

"Nếu bạn thích phản bác tôi rằng bất cứ điều gì Thiên Chúa thấy trước như là sẽ xảy ra thì tất yếu phải xảy ra, và bất cứ điều gì phải xảy ra thì bắt buộc phải là tất yếu - nếu bạn cứ nhấn mạnh từ 'tất yếu' này với tôi - tôi chấp nhận bạn đang phát biểu một sự thật chắc chắn, nhưng là sự thật mà chỉ có nhà thần học nào thật sâu sắc mới hiểu nổi. Tôi sẽ trả lời rằng cùng một sự kiện tương lai là tất yếu xét theo việc Thiên Chúa biết nó, nhưng lại là tự do và không tất yếu nếu xét theo bản chất riêng của nó. Bởi vì, thực ra, có hai loại tất yếu: một loại tất yếu đơn giản tuyệt đối như sự tất yếu của việc là người thì phải chết; và một loại tất yếu có điều kiện, như trường hợp nếu bạn thấy một người đang đi bộ, thì tất yếu người ấy phải đang đi bộ. Bởi vì, bất cứ điều gì được biết đến, thì bắt buộc nó phải xuất hiện như là nó được biết; nhưng điều kiện này không bao gồm loại tất yếu kia, tất yếu đơn giản. Nó không được tạo ra bởi bản tính đặc thù của người đang được nói đến, nhưng bởi một điều kiện thêm vào. Không có sự tất yếu nào bắt buộc người đang đi bộ phải tiến về phía trước; nhưng trong khi anh ta đi bộ thì bắt buộc anh ta phải tiến về phía trước. Cũng thế, nếu Thiên Chúa Quan Phòng thấy một điều gì như là hiện tại, thì điều ấy tất yếu phải là như thế, dù rằng nó không tất yếu là như thế bởi bản chất của nó. Nhưng Thiên Chúa nhìn thấy như hiện tại các sự vật tương lai phát xuất từ ý chí tự do. Vì vậy, trên quan điểm tri thức của Thiên Chúa các sự vật này là tất yếu bởi vì điều kiện là chúng đang được Thiên Chúa biết; nhưng nếu chỉ xét nơi bản thân chúng, chúng hoàn toàn không mất đi chút nào sự tự do của bản tính chúng".

"Vậy không nghi ngờ rằng mọi sự sẽ xảy ra mà Thiên Chúa biết thì chắc chắn sẽ xảy ra; nhưng một số sự việc ấy xảy ra do ý chí tự do. Và, mặc dù chúng xảy ra, nhưng vì sự hiện hữu của chúng, chúng không mất đi bản tính riêng của chúng, nhờ đó mà, trước khi chúng xảy ra, chúng đã có thể không xảy

ra. Nhưng, bạn có thể hỏi, nói rằng những sự việc này không phải tất yếu có nghĩa là gì, vì do điều kiện của tri thức Thiên Chúa, chúng xảy ra như thể chúng là tất yếu? Ý nghĩa cũng giống hệt như trong ví dụ tôi vừa nêu lên về mặt trời mọc và người đàn ông đi bộ. Vào lúc hai sự kiện này xảy ra, chúng đang xảy ra một cách tất yếu; nhưng sự kiện mặt trời mọc là do tính tất yếu cả trước khi nó xảy ra, trong khi sự kiện người đàn ông đi bộ thì không. tương tự, mọi sự Thiên Chúa thấy như hiện tại thì chắc chắn sẽ xảy ra; nhưng một số sẽ xảy ra do bản tính tất yếu của chúng, số khác xảy ra do năng lực của những người làm cho chúng xảy ra. Vì vậy, chúng ta đã nói khá thích hợp rằng các sự việc này là tất yếu nếu được xét từ bình diện tri thức Thiên Chúa, nhưng nếu xét trên bình diện bản tính của chúng, chúng tự do không bị ràng buộc bởi sự tất yếu. Một cách phần nào giống như thế, bất cứ điều gì được biết bởi các giác quan thì đều là đặc thù nơi chính nó, nhưng là phổ quát khi dùng lý trí để xét về nó".

"Nhưng, bạn có thể nói, nếu tôi có thể thay đổi ý định của tôi về một hành động nào đó, tôi có thể phá hỏng sự Quan Phòng của Thiên Chúa, vì ngẫu nhiên tôi thay đổi một cái gì mà sự Quan Phòng của Thiên Chúa đã nhìn thấy trước. Tôi trả lời như sau: thực ra bạn có thể thay đổi điều bạn đã dự tính làm, nhưng vì sự thật hiện tại của Chúa Quan Phòng thấy rằng bạn có thể, và dù bạn sẽ thay đổi hay không thì cũng không thể phá hỏng sự Quan Phòng của Thiên Chúa, giống như bạn không thể trốn tránh cái nhìn của ai đó đang hiện diện và quan sát bạn, cho dù với ý chí tự do bạn có thể thay đổi hành động của bạn. Tuy nhiên, bạn vẫn có thể hỏi, liệu tri thức của Thiên Chúa có bị thay đổi bởi các quyết định của bạn hay không, khi bạn lúc thì muốn một điều, lúc khác lại muốn một điều khác, phải chăng tri thức của Thiên Chúa cũng phải thay đổi tương ứng với các thay đổi của bạn? Không có chuyện ấy. Vì sự Quan Phòng của Thiên Chúa dự kiến trước mọi hành động tương lai và nó đổi thành tri thức hiện tại. Không như bạn tưởng, tri thức của Thiên Chúa không thay đổi, không phải Ngài biết trước một điều này rồi tiếp theo một điều khác tuần tự, nhưng Ngài biết trước một cách tức thì, và dự kiến trước và nắm được các thay đổi của bạn mà sự biết trước của Ngài vẫn không thay đổi. Thiên Chúa có sự lãnh hội hiện tại này và sự thấu thị trực tiếp về mọi sự không phải từ kết quả của các sự kiện tương lai, nhưng từ bản tính đơn giản của chính Ngài. Như vậy, vấn đề bạn vừa nêu lên đã được giải quyết. Bạn nhận thấy rằng sẽ không đáng là tri thức của Thiên Chúa nếu các hành vi tương lai của chúng ta được coi là nguyên nhân cho tri thức của Thiên Chúa. Bây giờ bạn thấy rằng khả năng tri thức này của Thiên Chúa, bao quát mọi sự như trong một hiện tại duy nhất, tri thức này tự nó là thước đo mọi sự và hoàn toàn không lệ thuộc điều gì xảy ra trong tương lai".

"Vì đúng là như thế, tự do của ý chí con người không bị vi phạm, và các luật pháp là công bằng vì chúng cung cấp phần thưởng và hình phạt cho các hành vi ý chí của con người không lệ thuộc sự tất yếu. Thiên Chúa từ trên cao nhìn xuống, biết mọi sự, và cái hiện tại vĩnh cửu của cái nhìn của Ngài xảy ra cùng lúc với tính chất tương lai của các hành động của chúng ta, ban thưởng cho những hành vi tốt và phạt những hành vi xấu. Các mối hy vọng và lời cầu nguyện của chúng ta không hướng về Ngài một cách vô ích, vì nếu chúng là chính đáng, chúng sẽ trở thành hiện thực. Vì vậy, bạn hãy kiên tâm chống lại nét xấu và vun trồng nhân đức. Hãy vươn tâm hồn lên tới những niềm hy vọng xứng đáng, và hãy dâng những lời cầu nguyện khiêm nhường lên trời. Nếu bạn nhìn lên trời, sự tất yếu của các hành vi nhân đức của bạn sẽ rất lớn, vì mọi hành vi của bạn được thực hiện dưới cái nhìn của một vị Thẩm Phán thấu suốt mọi sự. "

BOÈCE, *Niềm an ủi triết lý*.

1. Thượng đế/Thiên Chúa nhìn thấy mọi sự như là hiện tại, trong một hiện tại vĩnh hằng

duy nhất.

2. Thượng đế thấy như là tất yếu cái gì sẽ xảy ra một cách tất yếu, và như là tự do cái gì sẽ xảy ra một cách tự do.

Denys Giả danh

(Denys Le Pseudo - Aréopagite - Thế kỷ thứ sáu)

Suối nguồn của mọi sinh hoạt tâm linh thời Trung cổ, và không kém hào hứng đối với dòng tu Carmélite ở thế kỷ 17 (tiếp theo thánh Jean Thập tự), toàn bộ những bản văn được gán cho "thánh Denys ở Aréopage" là tác phẩm của một tác giả khuyết danh (có lẽ là một tu sĩ xứ Syrie) sống vào đầu thế kỷ thứ sáu. Tự giới thiệu về mình như là một công dân thành Athènes được thánh Phaolô cải đạo ở Aréopage, còn thêm chuyện nữa là, vị Denys này từ lâu còn được lẫn lộn với vị giám mục đầu tiên của Paris, bị chặt đầu vào thế kỷ thứ ba dưới triều đại hoàng đế Dèce. Ngày nay sự việc được nhận ra như thế, song chuyện đánh lừa của tác giả khuyết danh và giả danh này chẳng hề làm tổn thương đến sự hứng thú của người đọc đối với những gì ông viết: trong cái hứng vị đặc biệt của văn phong ông, người ta còn đi đến chỗ coi các tác phẩm của ông như là đỉnh cao của "trường phái Tân Platon- Cơ đốc giáo" (le Néoplatonisme chrétien).

THẦN HỌC HUYỀN NHIỆM (La Théologie mystique).

Thượng đế ẩn mình (Le Dieu caché).

Rất gần gũi với thần học theo phái Platon, thần học phủ định (la théologie négative) được trình bày trong Thần học huyền nhiệm có mục đích giải thích làm thế nào mà một kẻ, nhờ vào sự vô tri (l'ignorance) đạt được do việc hành trì thường xuyên sự giải trừ tri kiến (la pratique constante de l'ablation de la connaissance) hay sự phủ định trừu tượng (la négation abstraite), đạt đến trạng thái không còn biết gì cả, chỉ còn biết Thượng đế "vượt qua trí thông minh", bằng một thứ nhất tính huyền nhiệm vượt qua trí tuệ, và như thế, thực hiện cuộc hoà nhập vào Thượng đế, như Ngài vốn hằng hữu (tel qu'il est en soi).

Sự phủ định siêu việt (La négation transcendante)

Hướng đến vô tri, cực điểm của thần học phủ định, thực hiện thần học huyền nhiệm, vô tri toàn diện, hiểu theo nghĩa tuyệt nhất của từ này, vượt khỏi mọi tri kiến thông thường, biết được Thượng đế "như là một hữu thể hoàn toàn chưa được biết và không hề tồn tại". Vô tri hoàn toàn - tình trạng mà Nicolas de Cues sẽ gọi là "vô tri thông thái" (la docte ignorance) - tương ứng với sự phủ định hoàn toàn, siêu việt, vượt qua cả vị thế và sự phủ định đơn giản: điều mà Cues sẽ định nghĩa như là "không gian dành cho cuộc tao phùng của những đối thể" (l'espace de la concidence des opposés).

Vậy nên chúng ta nói rằng: nguyên nhân của vạn hữu, thì ở bên trên tất cả, là phi hữu phi phi hữu, phi sinh phi phi sinh, phi lý phi phi lý, phi trí phi phi trí.

Nguyên nhân đó chẳng phải là một cơ thể, vô hình vô tướng, vô phẩm, vô lượng, vô khối thể.

Nguyên nhân đó bản lai vô trú xứ, bất khả kiến, bất khả xúc, bất khả cảm, bất khả giác.

Nguyên nhân đó không lệ thuộc vào sự hỗn độn hay khuynh đảo, chẳng bị dao động bởi những mê luyến vật chất.

Nguyên nhân đó không hề bất lực để bị lệ thuộc vào những ngẫu nhĩ của phàm trần.

Nguyên nhân đó không lúc nào bị tước đi ánh sáng, không bao giờ có và cũng chẳng hề là sự biến đổi hay hoại diệt hay phân chia hay tàn khuyết hay thụ động hay quá độ hay bất kỳ cái gì giống như nơi thế giới khả giác.

Tiếp tục hướng lên cao, chúng ta nói rằng nguyên nhân của vạn hữu không phải là linh hồn cũng chẳng phải là trí tuệ, nguyên nhân đó không có trí tưởng tượng, không ý kiến, không định nghĩa, không tư tưởng, vô ngôn vô lự, không nói về mình cũng không suy nghĩ về mình.

Nguyên nhân đó chẳng phải là số lượng, chẳng phải là trật tự, không lớn không nhỏ, không bình đẳng, không bất bình đẳng, bất đồng bất dị, phi tịnh phi động, phi hiển phi tàng.

Nguyên nhân đó không là ánh sáng, vô sinh vô bất sinh.

Nguyên nhân đó vô yếu tính, phi thời, phi tồn tục.

Người ta không thể chạm đến nó bằng tư tưởng bởi nó vượt qua khoa học, vượt khỏi chân lý, vượt khỏi hiền ngu.

Nguyên nhân đó phi nhất tính, phi thần tính, phi thiện tính.

Nguyên nhân đó chẳng phải là tinh thần, theo nghĩa chúng ta thường hiểu, chẳng có dòng dõi, chẳng là phụ hệ.

Nguyên nhân đó không là cái gì có thể được biết bởi chúng ta hay bất kỳ ai trong thiên hạ.

Nguyên nhân đó chẳng là gì cả giữa những vô thể, cũng chẳng là gì cả giữa những hữu thể.

Các hữu thể chẳng biết gì về nguyên nhân đó như là chính nó, mà nó cũng chẳng biết về các hữu thể như là hữu thể.

Chẳng có định nghĩa, danh xưng, tri thức nào tương thích với nguyên nhân đó.

Nguyên nhân đó không hôn ám chẳng quang minh, không phải lầm lẫn, chẳng phải chân lý.

Tuyệt đối không có đặt để cũng không có giải trừ với nguyên nhân đó.

Khi chúng ta thực hiện việc đặt để hay việc giải trừ những hữu thể bên dưới nguyên nhân đó, chúng ta không đặt để cũng không rút đi của nó cái gì.

Bởi vì nguyên nhân hoàn hảo và duy nhất của vạn hữu thì vượt khỏi mọi đặt để và Đấng siêu việt tất cả và tuyệt đối tách rời tất cả và đứng trên tất cả thì cũng vượt khỏi mọi giải trừ.*

* Thượng đế "nguyên nhân" của thần học khẳng định (la théologie affirmative) vượt qua tất cả mọi khẳng định, Thượng đế "siêu việt" của thần học phủ định (la théologie négative) vượt qua tất cả mọi phủ định.

PHỤ LỤC

MAIMONIDE

Truyền thống thần học tiêu cực, chủ yếu là của Tân phái Platon, có tính liên văn hoá. Vì vậy, không có gì ngạc nhiên khi ta thấy lại lý thuyết về sự phủ định siêu việt (la théorie de la négation transcendante), ngay giữa thế kỷ mười hai, nơi nhà thần học Do Thái Maimonide, dưới hình thức một khái niệm - "sự khuyết pháp của khuyết pháp" (la privation de la privation) - mà người ta sẽ thấy lại trong khái niệm "hủy thể của hủy thể" hay "phủ định của phủ định" (la négation de la négation) theo thầy Eckhart:

"Một điều đã được chứng minh đó là Thượng đế, Đấng Tối Cao, là hữu thể tất yếu (l'être nécessaire) trong đó không có sự kết hợp. Chúng ta không lãnh hội về Ngài điều gì khác ngoài chuyện là Ngài hằng hữu, nhưng không thể biết Ngài là gì. Vậy nên chúng ta không thể chấp nhận là Ngài có một thuộc tính khẳng định.

Những thuộc tính phủ định là những gì ta nên dùng để hướng dẫn tinh thần về điều gì người ta phải tin tưởng đối với Thượng đế; bởi vì, không có một phức tính nào sinh ra từ phía chúng, và chúng dẫn dắt tinh thần đến chỗ cùng cực có thể được đối với con người để lãnh hội Thượng đế. Bởi vì chúng ta đã được chứng minh cho thấy rằng tất yếu phải có cái gì đó ngoài những yếu tính được nhận ra bởi các giác quan và chúng ta có được kiến thức nhờ trí thông minh, chúng ta nói về cái đó là cái đó hiện hữu, điều này có nghĩa là sự không hiện hữu của cái đó là không thể chấp nhận được (sa non-existence est inadmissible)... chúng ta nói rằng cái đó sống động, có nghĩa là Thượng đế không phải là không có sự sống (Dieu n'est pas sans vie), chúng ta nói rằng Thượng đế thường hằng, có nghĩa là không có nguyên nhân nào làm cho Ngài hiện hữu. Vậy nên bạn phải biết rằng, nếu bạn quả quyết gán cho Ngài một cái gì khác hơn chính Ngài, bạn đã xa rời Ngài dưới hai tương quan: trước tiên, bởi vì tất cả những gì bạn gán cho Ngài chỉ là một sự hoàn hảo đối với chúng ta, và thứ nhì là, bởi vì Ngài không có cái gì khác ngoài chính mình, và ngược lại, chính yếu tính của Ngài tạo thành những điều hoàn hảo nơi Ngài".

Maimonide, Hướng dẫn cho người lạc lối.

Jean Scot Érigène

(Khoảng 800 - 877)

Sinh ở Ai-len, như biệt danh Eriugena, mà hình như ông dùng để tự xưng, chỉ cho thấy, Jean Scot là triết gia lớn nhất của thời Thượng trung cổ (Haut Moyen Age). Là giáo sư, nhà thần học, triết gia, dịch giả tiếng Hy Lạp, ông đã trải qua phần lớn đời mình nơi triều đình của vua Charles Đầu Hói.

Những bản dịch của ông về Denys Giả danh, về Maxime Người xưng tội và về Grégoire de naysse, được thực hiện vào khoảng năm 860, đã tiếp dưỡng chất cho kiệt tác học thuyết của ông, cuốn Periphyseon hay Phân loại thiên nhiên, một trình bày hùng vĩ về thiên nhiên đặt cơ sở trên chuyển động song trùng của Tân phái Platon và sự sinh thành và hồi quy, trong đó Thượng đế được coi là tự sáng tạo qua những vật thụ tạo, những hữu thể thụ tạo này khái lộ về Người và cuối cùng đều hợp nhất nơi Người. Những tác phẩm khác của ông như Tiền định theo thiên ý (La Prédestinattion diviène), một tác phẩm của thời trẻ được hiệu đính lại vào năm 851, bình luận của ông về quyển De nuptiis Philologiae et Mercurii của Martianus Capella, bình luận về Hệ thống thiên thể (La Hiérarchie céleste) của Denys Giả danh, cũng như những bài giảng phúc âm của ông, đặc biệt là thiên bình luận Phúc âm theo thánh Giăng Tẩy lễ, thuộc về trong số những thành tựu lớn của thời Thượng trung cổ.

Vào đầu thế kỷ mười ba, một vài sự vận dụng theo chiều hướng phiếm thần (panthéiste) quyển Periphyseon (nơi Amaury de Bène và các môn đệ của ông ta) đã kéo theo sự kết tội Scot sau khi ông chết (Giáo nghị hội Paris năm 1210) và việc cấm đọc tác phẩm của ông, nếu bất tuân sẽ bị rút phép thông công (do sắc lệnh của giáo hoàng Honorius Đệ tam, 1225). Thế nhưng cuốn Sự phân chia thiên nhiên vẫn không vì thế mà kém lưu hành - nhưng là trong vòng bí mật - bằng những bản sao chép vô danh len lỏi vào trong lẽ những bản thảo của Denys (Corpus dionaysien) của đại học Paris.

PHÂN CHIA THIÊN NHIÊN (La Division de la Nature).

Phiếm thần thuyết và thần luận phổ quát (Panthéisme et Théophanie universelle)

Giữa thuyết Platon của thời Thượng cổ muộn và cuộc "phục hưng của thế kỷ mười hai", sự sáng tạo bằng tiếng Latinh duy nhất có tầm quan trọng là quan niệm về thiên nhiên được trình bày trong cuốn Phân chia thiên nhiên và được thay thế, vào thế kỷ mười hai, bởi cuốn Chìa khóa thiên nhiên của Honoré - d'Autum giả danh (khoảng 860)

Đối với Jean Scot, vật lý (la physique) hãy còn chưa phải là tên gọi của một khoa học mà chính là thiên nhiên hay bản tính của vạn hữu tự phân chia thành bốn loại, qua phương tiện của "bốn khác biệt". Loại thứ nhất, sáng tạo và bất thụ tạo, là Thượng đế "anarchos", nguyên lý không có nguyên lý; loại thứ nhì, sáng tạo và thụ tạo, thế giới nguyên mẫu của những "nguyên nhân tối sơ", những nguyên nhân phổ quát tồn tại trong ngôi lời, nhưng không đồng yếu tính với Thượng đế, mà từ đó mọi vật, hữu hình và vô hình, lưu xuất; loại thứ ba, thụ tạo và không sáng tạo, sự xuất hiện và tổ chức của thế giới theo phạm trù đầu tiên của không - thời gian bất phân li, đồng hiện hữu với vật chất nguyên sơ chưa phân biệt và có trước mọi thụ tạo khác mà nó quy định kích thước và diễn tiến; loại thứ tư, không sáng tạo và không thụ tạo, là Thượng đế như là cùng đích của vạn hữu, hồi quy và yên nghỉ vĩnh hằng của sáng

tạo.

Những nền tảng của hệ thống

Sự phân chia thiên nhiên phần lớn là đồng trường (coextensive) với một thứ tự mặc khải (autorévélation) của Thượng đế trong những thần nguyên (théophanies) của mình; hệ thống của Jean Scot bị coi là phiếm thần, trong khi thực ra ông vẫn duy trì tính siêu việt căn để (la transcendance radicale) của một Thượng đế chỉ có thể vươn tới bằng thần học phủ định. Trong bản văn sau đây, được xây dựng dưới hình thức đối thoại giữa thầy (Nutritor nghĩa là người nuôi dưỡng) và trò (Alumnus: môn sinh, đệ tử), Érigène trình bày những nền tảng tổng quát trong việc phân chia thiên nhiên.

NUTRITOR: Thiên nhiên là một từ chung loại để chỉ toàn bộ vạn hữu, những gì tồn tại và cả những gì không tồn tại (1).

ALUMNUS: Đúng là thế. Không có gì có thể nghĩ ra mà lại không chỉ được bằng từ này.

N: Bởi vì chúng ta đã đồng ý về từ để chỉ chung loại, giờ đây thầy muốn đề nghị một phương pháp để phân chia nó bằng cách phân biệt nó thành những chung loại. Hoặc là, nếu trò thích hơn, ta sẽ thử một cách phân chia đầu tiên và vai trò của anh sẽ là đánh giá nó theo cách đúng đắn nhất có thể ... Vậy mà thế này, ta thấy hình như rằng sự phân chia thiên nhiên được thực hiện qua bốn sự khác biệt và đi đến bốn chung loại(a).

Trước tiên có hữu thể sáng tạo mà không hề thụ tạo, thứ nhì là hữu thể thụ tạo và sáng tạo, thứ ba là hữu thể thụ tạo và không sáng tạo, thứ tư là hữu thể không thụ tạo cũng không sáng tạo. Trong bốn chung loại này có hai cặp đối thể: chung loại thứ ba đối lại chung loại thứ nhất, thứ tư đối lại thứ nhì. Nhưng chính chung loại thứ tư lại được đặt trong số những điều bất khả, bởi vì hữu thể của nó là không thể hiện hữu (puisque son être est de ne pouvoir être). Anh có thấy kiểu phân chia này có vẻ đúng không?

A: Vâng, có thể! Nhưng em mong thầy xác định rõ hơn kiểu đối nghịch tồn tại giữa bốn hình thức này.

N: Nếu thầy không lầm, anh đã thấy đâu là sự đối nghịch của chung loại thứ ba và thứ nhất: loại thứ nhất sáng tạo mà không thụ tạo, như vậy nó có đối thể là loại thụ tạo mà không sáng tạo. Sự đối nghịch của loại thứ nhì với loại thứ ba cũng hiển nhiên: loại thứ nhì vừa thụ tạo vừa sáng tạo, như vậy nó có đối thể là loại thứ tư, và trên mọi quan điểm, bởi vì loại này chẳng sáng tạo cũng chẳng thụ tạo.

A: Đúng, em thấy rõ điều đó. Nhưng điều khiến em bối rối, là loại thứ tư này. Đối với ba loại kia, em không hề do dự, bởi vì, theo em, loại thứ nhất chỉ nguyên nhân của mọi vật tồn tại và không tồn tại; loại thứ nhì, những nguyên nhân sơ thủy và loại thứ ba, toàn bộ những sự vật tự khải lộ cho chúng ta qua tiến trình sinh thành trong không - thời gian. Nói như thế rồi, để khởi đầu cho đúng đắn, em thấy hình như rằng cần đào sâu vào chi tiết hơn từng mỗi chung loại này, xét theo từng cá thể...

N: Thầy đồng ý. Nhưng trước nhất, ta muốn nói thêm một lời về sự phân chia đầu tiên và cơ bản, liên quan đến mọi cái còn lại: sự phân chia nó tách biệt giữa cái tồn tại và cái không tồn tại... Có năm cách kiến giải sự khác biệt sơ thủy này, nó phân biệt vũ trụ.

Cách thứ nhất do chính lý trí ấn định cho chúng ta; lý trí nói với chúng ta rằng tất cả những gì tùy thuộc vào sự nhận thức của các giác quan hay của trí thông minh, thì có thể được nói là "hiện hữu", một cách đúng thực và hợp lý. Ngược lại, cái gì vượt qua không chỉ mọi giác quan, mà cả trí tuệ và mọi lý trí do chính vì sự ưu việt của bản tính nó, thì hình như không "hiện hữu". Hiển nhiên là điều này ứng dụng vào Thượng đế, nhưng cũng vào vật chất, vào lý trí và yếu tính của tất cả những gì được Ngài tạo ra. Và điều đó ta giải thích được thôi. Thực vậy, Denys l'Aréopagite chẳng từng nói rằng "hữu thể của vạn hữu là thần tính vượt trên hữu thể" đấy sao (2)? Còn về nhà thần học Grégoire, ông cũng đã chứng minh bằng nhiều lập luận rằng trí tuệ hay lý trí không thể hiểu thực sự về bản thể hay yếu tính của vật thụ tạo, dầu đó là vật gì, thật ra là gì. Bởi vì, cũng như Thượng đế, khi Ngài tồn tại nơi chính mình, ở bên trên mọi thụ tạo, thì vẫn không thể hiểu được đối với bất kỳ trí tuệ nào, cũng thế, Ngài cũng hoàn toàn không thể hiểu được khi người ta coi Ngài như là ẩn tàng trong những nếp gấp bí mật nhất của vật thụ tạo do Ngài làm ra và nó hiện hữu nơi Ngài. Bởi vì tất cả những gì nơi mỗi vật thụ tạo có thể được nhận thức bởi một giác quan hay được chiêm ngưỡng bởi trí tuệ chỉ là một tùy thể đơn giản của yếu tính của vật thụ tạo đó, nó vốn là không thể hiểu được. Thực vậy, dầu là bởi phẩm tính, bởi lượng tính, bởi mô thể, bởi chất thể hay bởi một vài khác biệt chạm đến nơi chốn hay thời gian, thì chúng ta cũng không thể biết được yếu tính trong chính bản tính của nó mà chỉ qua sự kiện là nó tồn tại. Như vậy, đó là sự phân chia đầu tiên và tối thượng mọi vật giữa những vật được coi là hiện hữu và những vật được coi là không hiện hữu. Bởi vì, theo ý tôi, cách phân chia được cung hiến bởi sự phân biệt giữa một đằng là những bản thể và những tùy thể, và đằng khác, những khuyết pháp của chính những bản thể này hay những tùy thể này, là không thể chấp nhận. Thực vậy, làm sao mà chấp nhận trong sự phân chia vạn hữu, có cái gì không tồn tại bằng bất kỳ cách gì, nghĩa là cái gì không thể tồn tại và nó cũng không vượt qua trí tuệ vì tính ưu việt của hữu thể nó (3)?

Bây giờ chúng ta hãy khảo sát cách thức thứ nhì của hữu thể và vô thể: đó là cách thức mà chúng ta thấy trong các đẳng trật và các sai biệt của các bản tính thụ tạo, chúng bắt đầu từ tiềm thể trí tuệ cao nhất, gần gũi nhất với Thượng đế, đi xuống cấp thấp nhất - cấp của vật thụ tạo thuần lý và phi lý - , hoặc là, để nói rõ hơn: bắt đầu từ thiên thân tối cao và đi xuống đến yếu tố cuối cùng của linh hồn thuần lý và phi lý - tôi muốn nói về nguyên lý dinh dưỡng và tăng trưởng, là phần nhỏ nhất của linh hồn... thực vậy, từng mỗi đẳng trật này, kể cả đẳng trật cuối cùng và thấp nhất - đẳng trật của cơ thể ở đó hoàn tất toàn thể sự phân chia, có thể nói là hiện hữu và không hiện hữu. Bởi vì mọi khẳng định hướng đến một đẳng trật kém hơn thì đồng thời cũng là một phủ định hướng về một đẳng trật cao hơn, và một cách hỗ tương, mọi phủ định hướng về một đẳng trật kém hơn là một khẳng định cho một đẳng trật cao hơn; cũng thế, mọi khẳng định về một đẳng trật cao hơn là phủ định cho một đẳng trật kém hơn và mọi phủ định cho một đẳng trật cao hơn là khẳng định cho một đẳng trật kém hơn. Chính như thế mà khẳng định về con người (tôi nói về con người được xem xét trong thân phận tử vong của nó) là một phủ định về thiên thân, trong khi mà phủ định về con người là khẳng định về thiên thân, và ngược lại(b). Và cùng quy luật đó áp dụng cho tất cả những yếu tính hay thiên tính (natures célestes), cho đến bản tính cao nhất trong số đó. Đến đó là sự phủ định tối hậu, bởi vì sự phủ định vật thụ tạo này xác nhận không còn có vật nào khác cao hơn nó. Ngược lại, ở đầu kia, đẳng trật cuối cùng vừa là sự phủ định và cũng là sự xác nhận cái gì cao hơn nó: bởi vì không còn có cái gì ở dưới nó nữa... nó bị đi trước bởi tất cả những đẳng trật khác, còn chính nó thì không còn đi trước một đẳng trật nào khác nữa. Chính vì cùng nguyên nhân đó mà người ta nói về mỗi đẳng trật tạo vật thuần lý hay phi lý rằng nó hiện hữu hay không hiện hữu: nó hiện hữu, trong mức độ mà nó được biết bởi chính mình và bởi đẳng trật cao hơn, và nó không hiện hữu, trong mức độ mà nó không được biết bởi đẳng trật kém hơn.

Cách thức thứ ba của hữu thể và vô thể hệ tại trong những vật tạo thành sự viên mãn hữu hình của thế giới và trong những nguyên nhân ẩn tàng trong những nếp gấp bí mật nhất của thiên nhiên(c) nó đi trước thế giới. Bởi tất cả những gì được biết về những nguyên nhân này qua quá trình sinh thành, dầu rằng trong những từ ngữ của chất thể hay mô thể, của thời gian hay nơi chốn, thì theo một quy ước nào đó của con người, được công bố là "hiện hữu", trong khi tất cả những gì còn bị chôn vùi trong những tầng sâu của thiên nhiên và chưa được biểu hiện trong một mô thể hay một chất thể, một nơi chốn hay một thời gian nào hay trong bất kỳ một tùy thể nào khác, thì cũng do chính quy ước kia, được gọi là "vô thể". Như thế, bởi vì nơi con người đầu tiên và duy nhất mà Ngài đã tạo ra theo hình ảnh của mình, Thượng đế đã đồng thời tạo thành tất cả mọi con người, nhưng Ngài không để tất cả mọi người cùng lúc đi vào trong thế giới hữu hình và bởi vì thiên nhiên mà Ngài xem xét toàn bộ bằng một tia nhìn, chính là ở vào một số nơi chốn và thời gian nào đó, theo một trật tự diễn tiến mà chỉ có Ngài biết, mà Ngài đưa đến trạng thái yếu tính hữu hình, tất cả những vật đang trở thành hay đã trở thành hữu hình trong thế giới này được gọi là "hiện hữu", trong khi mà những vật còn đang ẩn tàng, nhưng được chuẩn bị để hiện hữu, thì được gọi là "không hiện hữu". Chính là về cách thức hữu thể và vô thể này mà lý luận khảo sát đặc tính những mầm giống thuộc về, dầu là nơi động vật hay cây cỏ. Khi nào đặc tính của mầm giống còn lặng lẽ nấu mình trong những bí ẩn của thiên nhiên, khi nào nó còn chưa hiển lộ, thì ta nói nó không hiện hữu; trái lại, một khi nó trở thành hiển hiện trong quá trình sinh ra và tăng trưởng của động vật, hoa quả, cây cối... thì ta nói nó hiện hữu.

Cách thức thứ tư, theo các triết gia, là cách thức đủ quyền tuyên bố rằng chỉ những vật được chiêm ngưỡng bởi trí tuệ là thực sự hiện hữu (4), trong khi mà những vật nào, trong quá trình sinh thành, xuyên qua những giãn nở và co rút của vật chất, sự co giãn của môi trường hay những chuyển động của thời gian, thì hoặc là thay đổi, hoặc hợp, hoặc tan - như trường hợp những cơ thể lệ thuộc vào sinh diệt, thành hoại, thì không thực sự hiện hữu.

Cách thức thứ năm là cách thức mà lý trí chỉ có thể quan sát nơi nhân tính. Vì để chối từ viên dục mang hình ảnh Thiên Chúa bởi đó nhân tính có được tính bản thể của mình, do tội lỗi, vì thế đánh mất hữu thể của mình, nên nó bị coi là không hiện hữu (5). Ngược lại, khi được phục hồi phẩm giá nhờ ơn phước của Người Con Một của Thiên Chúa, được trở lại thân phận về vang thưở ban đầu, khi còn mang hình ảnh của Chúa, thì nó bắt đầu hiện hữu, và nơi kẻ đã được tạo ra theo hình ảnh của Chúa, nó bắt đầu cuộc sống.

JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Sự phân chia thiên nhiên*.

1. *Thiên nhiên là chủng loại tối cao chứa đựng cùng lúc hữu thể và hư vô.*
2. *Thượng đế hiện hữu nơi tất cả và ở ngoài tất cả, nội tại và siêu việt đối với hữu thể.*
3. *Hư vô đơn và thuần, nói cách khác là điều bất khả, thì khác biệt hoàn toàn với "hư vô" thiêng liêng (là hư vô vì đứng bên kia hữu thể) không thể là thành phần của sự phân chia thiên nhiên.*
4. *Chỉ cái khả niệm hiện hữu. Cái khả giác không hiện hữu.*
5. *Giống thánh Augustin, Jean Scot đồng hoá tội lỗi và cái ác với hư vô.*

THIÊN NHIÊN SẢN SINH (Natura Naturante) và THIÊN NHIÊN THỤ SINH (Natura Naturata).

- a. Biện chứng đi lên, theo kiểu Cái Cây của Porphyre, tương ứng với sự phân tích theo nghĩa hiện tại của từ này.*
- b. Áp dụng những đặc tính lô-gích của mối tương quan giữa trên và dưới; thượng đẳng và hạ đẳng.*
- c. Những nguyên nhân tàng ẩn này kể từ khi sáng lập thế giới tương ứng với những "nguyên nhân tinh khí" (rasons spermatiques) của các triết gia Khắc Kỷ*

Sách các nguyên nhân

(Livre des Causes - Thế kỷ thứ chín CN)

Một thời gian dài được gán cho Aristote, cuốn Sách các Nguyên nhân (Liber de causis) thực ra là một bản phóng tác qua chữ Ả Rập cuốn Những yếu tố thần học (Eléments de théologie) của triết gia Hy Lạp Proclus (412 - 485). Có lẽ được biên soạn ở Bagdad vào giữa thế kỷ thứ chín dưới tựa đề gốc là Sách về Sự Thiện Thuần túy (Livre du Bien Pur), cuốn Sách các Nguyên nhân được dịch sang tiếng Latinh vào cuối thế kỷ mười hai, trong môi trường những dịch giả Do Thái - Cơ đốc giáo ở Toledo (Tây Ban Nha). Được các học giả thời Trung cổ coi như sách Phụ lục thần học không thể thiếu đối với quyền Siêu hình học của Aristote, quyền Sách các Nguyên nhân được giảng dạy và bình luận ở đại học đồng đẳng với quyền này. Dựa vào bản dịch quyền Những yếu tố thần học (được thực hiện năm 1268 bởi Guillaume de Moerbeke), thánh Thomas d'Aquin, trong hậu bán thế kỷ mười ba, là học giả kinh viện đầu tiên nhận ra nguồn gốc thực sự của quyền sách này.

SÁCH CÁC NGUYÊN NHÂN (Livre des Causes).

Trong quyền 12 của bộ Siêu hình học, Aristote trình bày một nền thần học về Đệ nhất Động cơ, trong đó Thượng đế/ Đấng tối cao được định nghĩa như là Tư tưởng của Tư tưởng, làm chuyển động vạn hữu bởi ý muốn của mình. Đấng Tối cao đó, được một số Trí Thông Minh và linh hồn vận động của các bầu trời phụ tá, là nguyên lý của trật tự và tính đều đặn theo đúng quy tắc của các chuyển động nơi thế giới dưới mặt trăng, chứ Ngài không phải là đấng tạo dựng ra thế giới đó. Ý tưởng trong Thánh Kinh về một Thượng đế duy nhất "đấng tạo dựng ra cả trời đất", cũng vắng mặt trong hệ thống lưu xuất phức tạp của Proclus và thần học của ông ta về Nhất thể.

Thần học về Đệ nhất Nguyên nhân: từ triết lý Hy Lạp đến Hồi giáo

Trong quyền sách phóng tác bộ Những yếu tố thần học, tác giả quyền Sách về Sự Thiện Thuần túy cố gắng đưa quan niệm đa thần giáo Hy Lạp (le polythéisme grec) vào trong những phạm trù vũ trụ luận (les catégories cosmologiques) của tư tưởng Hồi giáo, mang tính độc thần (monothéiste). Một thế giới vĩnh cửu, lưu xuất từ một Nguyên nhân duy nhất, siêu việt (bản văn số 1) và không thể tả (bản văn số 2), tự tổ chức trong một hệ thống đi lên từ những nguyên lý và những nguyên nhân trung gian, vừa thiêng liêng và luôn luôn suy niệm - những trí tuệ và những linh hồn của Nước Trời (bản văn số 3) -, nói tóm lại là một hệ thống thần học nối kết ý tưởng về Đệ nhất Động cơ với ý tưởng về Đấng Tạo hoá bằng cách phân bổ những nhiệm vụ và những chức năng, dọc theo một chuỗi những nguyên nhân đệ nhị, từ Đệ nhất Động cơ cho đến Trí tuệ cuối cùng, như vậy đó là hình ảnh của thế giới nó biểu thị tầm nhìn triết lý theo Aristote về vũ trụ trong thời Trung cổ muộn. Để giúp hiểu rõ hơn động tác lý thuyết của nhà phóng tác Ả Rập đối với Proclus, chúng tôi cho kèm theo mỗi bản văn của quyền Liber khởi điểm của nó từ tác phẩm của Proclus.

"Đấng Đệ Nhất giàu có do chính mình và Ngài giàu có vô hạn".

Dấu hiệu của sự giàu có (1) này là nhất tính của Ngài. Nhất tính đó không phân tán rải rác, trái lại, nhất tính của Ngài thuần và đơn (son unité est pure et simple) bởi vì nơi tự thân Ngài là đơn giản, ở

mức đầy đủ nhất của tính đơn giản. Nếu người ta muốn biết rằng Đệ nhất Nguyên nhân là đơn giản, thì phải hướng về những vật phức hợp và xem xét chúng bằng một cuộc khảo sát chăm chú. Lúc đó người ta sẽ khám phá ra rằng mọi phức thể đều là khiếm khuyết và nghèo nàn, vì rằng để hiện hữu, nó phải cần đến một cái khác (phức thể khác) hay chính những vật mà nó được phức hợp. Ngược lại, vật đơn giản và một - là Sự Thiện - là một và nhất tính là Sự thiện và Sự Thiện là vật một (2). Vật đó rất giàu có, nó tuôn chảy trên những cái khác mà không lệ thuộc vào sự tuôn chảy nào (3). Những vật khác, trái lại, dầu là khả niệm hay khả giác, thì không giàu có do chính mình, trái lại chúng cần một Nhất thể thật sự tuôn chảy lên chúng những thiện hành và những ân sủng.

Sách các Nguyên nhân, Bản dịch của Alain de Libera.

1. Người phóng tác đã dùng từ "giàu có" để diễn tả khái niệm tự túc, tự chủ của Proclus.

2. Nhất tính và Sự thiện là một.

3. Tuôn chảy (l'épanchement) hay lưu xuất (l'émanation) biểu thị động cơ nguyên nhân của một Thượng đế "tác động bằng chính hữu thể của mình".

"Tất cả những gì thiêng liêng thì đơn giản theo cách nguyên sơ và tối thượng và vì lý do đó, tự túc và tự chủ ở mức tối thượng".

Cái thiêng liêng thì đơn giản, điều đó thấy rõ bởi chính nhất tính của nó: thực vậy, tất cả những gì thiêng liêng thì tuyệt đối một và cái gì như thế thì rất là đơn giản. Còn việc nó tự chủ ở mức tối thượng, người ta hiểu điều đó khi nắm được rằng phức thể thì nghèo nàn và nó cần nếu không phải là những phức thể khác ở bên ngoài nó, ít ra cũng là những yếu tố mà nó được hợp thành. Trái lại, cái gì tuyệt đối đơn nhất, và được tạo thành trong Sự Thiện, cái đó tự chủ ở mức tối thượng. Vậy mà đó là trường hợp của tất cả những gì thiêng liêng. Như vậy một hữu thể thiêng liêng không cần đến cái gì khác nó, bởi nó chính là Sự Thiện, cũng không cần đến những hợp thể để bảo đảm sự tồn tại của nó, bởi vì nó là đơn nhất.

PROCLUS, Những yếu tố thần học.

Nguyên nhân đầu tiên ở bên trên mọi danh xưng

Nguyên nhân đầu tiên ở bên trên mọi danh xưng mà người ta muốn dùng để gọi nó, bởi vì cả sự khiếm khuyết lẫn sự hoàn hảo nói riêng đều không thuộc về nó.

Bởi vì cái gì khiếm khuyết thì không hoàn hảo và cái gì khiếm khuyết thì không thể thực hiện hành động hoàn hảo. Và một hữu thể nơi thế gian này dầu hoàn hảo, và ngay cả tự đầu đủ, cũng không thể tạo ra cái gì khác nó và nó không thể tự mình để tuôn tràn ra cái gì. Nếu như nơi chúng ta là thế, chúng ta nói rằng Hữu thể Đệ nhất thì không hề khiếm khuyết và không chỉ là hoàn hảo, mà nó còn ở bên kia sự hoàn hảo, bởi vì chính Ngài sáng tạo mọi vật và tuôn tràn lên chúng bao điều thiện hành, ân sủng bởi một sự tuôn tràn hoàn hảo và bởi vì Ngài là Sự thiện, vô hạn vô biên. Như vậy, Sự Thiện đầu tiên làm đầy mọi thế giới với những điều tốt đẹp, nhưng mỗi thế giới chỉ nhận từ Sự Thiện này tùy theo cách thức của tiềm thể của nó (selon le mode de sa puissance).

Qua đó, điều đã được chứng tỏ và chứng minh đó là Nguyên nhân, đệ nhất thì ở bên trên mọi danh xưng mà người ta muốn dùng để gọi nó và nguyên nhân đó cao vượt hẳn mọi danh xưng.

Sách các Nguyên nhân, bản dịch A.de Libera.

"Mọi thần linh đều siêu yếu tính, siêu hoạt tính và siêu tư duy"*

Thực thế, nếu mỗi thần linh là một nhất tính tự mình hoàn hảo và nếu từng mỗi một của những định tính này: hữu thể sự sống, tư duy không phải là nhất tính mà chỉ là cái gì hợp nhất (bởi Nhất thể), thì hiển nhiên là mọi thần linh đều ở trên hữu thể, trên sự sống và trên tư duy ... Ngoài ra, nếu Đệ nhất là siêu yếu tính, và nếu mọi thần linh như là thần linh là thành viên của chuỗi Đệ nhất, mỗi thần linh cũng sẽ là siêu yếu tính. Không thể nào Sự Thiện, vốn là đệ nhất, mà lại khiếm khuyết; như vậy, nó chỉ là một; do đó nó là siêu yếu tính. Vậy mà nếu mọi cái đệ nhất ban tặng đặc tính riêng của nó cho tất cả mọi thành viên trong chuỗi của nó, mọi con số thiêng liêng đều siêu yếu tính. Bởi vì mỗi nguyên nhân sơ thủy tạo ra những hiệu quả giống nó trước những hiệu quả khác nó. như vậy, nếu đáng đệ nhất tuyệt đối là siêu yếu tính, tất cả mọi thần linh cũng sẽ là siêu yếu tính bởi vì chính bởi điểm đó mà họ sẽ giống với đáng đệ nhất.

PROCLUS, *Những yếu tố thần học*.

**Nguyên văn tiếng Pháp: "Tout dieu est suressentiel, supra - vivant et supra - pensant".*

Al - Fârâby

(876 - 950)

Sinh ở Turkestan, Al-Fârâby, "bậc thầy thứ nhì sau Aristote" ở tại nguồn gốc của những phát triển chính mà triết học Hy Lạp biết đến trên đất Hồi giáo. Là sinh viên ở Bagdad, nơi ông chịu ảnh hưởng các nhà lô-gích học Cơ đốc giáo phái Nestorien (như Abu Bishr Mattâ), ở đó ông dạy lô-gích học, trước khi sang Syrie và Ai Cập. Ông mất ở Damas vào năm 950, để lại một sự nghiệp trứ tác đồ sộ. Đắm mình nghiên cứu cả Platon lẫn Aristote, ông tạo ra một cách đọc hoà giải (Sách hoà hợp ý kiến của hai bậc hiền nhân: Platon thần thánh và Aristote tôn sư), một tác phẩm sẽ ghi dấu ấn lên tất cả truyền thống theo sau. Vì thiếu những bản dịch, nên chỉ những suy nghĩ của ông về việc phân loại các khoa học và về trí tuệ và đối tượng của tư tưởng là được trực tiếp biết đến ở phương Tây. Kiệt tác của ông về triết học chính trị, cuốn Khảo luận những ý kiến trong đó các cư dân của đô thị lý tưởng tham gia bàn luận. Quyển sách này dung hoà lý thuyết của Platon về ông vua triết gia với tư tưởng chính trị và tiên tri của Hồi giáo, không được truyền bá rộng rãi cho lắm trong thế giới Latinh thời Trung cổ, cũng giống như số phận hình mẫu của nó: quyển Cộng hoà của Platon. Tuy nhiên nhiều ý tưởng của ông đã được lưu hành qua sự trích dẫn/ phóng tác của người khác.

VỀ TRÍ TUỆ VÀ ĐỐI TƯỢNG CỦA TƯ TƯỞNG

(De intellectu et intellecto _ Sur l'intellect et l'object de pensée).

Giữa Platon và Aristote: lý thuyết và trí tuệ

Chính nhờ Fârâby mà người ta có được hai trong số những chủ đề cơ bản của tư tưởng Trung cổ: việc công thức hoá sự phân biệt giữa yếu tính và hiện hữu (la distinction de l'essence et de l'existence), điều này, thông qua Avicenne, sẽ ảnh hưởng tới thánh Thomas d'Aquin: một biểu tượng về vũ trụ, thiết lập trên sự mô phỏng vũ trụ luận của Aristote về những Trí tuệ tách rời khỏi học thuyết của Plotin về lưu xuất (l'émanation).

Nhưng người ta cũng còn mang ơn ông về một tổng hợp đề độc đáo giữa chủ nghĩa duy nghiệm của Aristote và lý thuyết của Platon về các ý niệm, được trình bày trong quyển De intellectu et intellecto.

Trí tuệ thủ đắc (l'intellect acquis)

Lách vào giữa trí tuệ khả hữu (l'intellect possible) của con người và Trí tuệ tác nhân (l'Intellect agent) cách li với một trí tuệ "thủ đắc" nằm ở giao điểm của tri thức trừu tượng, rút ra từ cái khả giác và từ trực quan trí thức (l'intuition intellectuelle) - là sự khải ngộ (l'illumination) bởi Trí tuệ tác nhân - Fârâby đề xuất, đối với học thuyết về tri thức, sự hoà hợp giữa hai quan điểm của Platon và Aristote, mà ông đưa vào vũ trụ luận.

Ý nghĩa đầu tiên của việc "lãnh hội bằng trí tuệ" vậy là thế này: "trí tuệ tách biệt ra khỏi chất thể những mô thể nằm trong chất thể, và nhờ vào chúng, trí tuệ trở thành một hữu thể khác với chính nó trước đây". Nhưng tiếp theo, ngay khi nó dính líu đến những sự vật không ở trong chất thể, yếu tính (mà nó

đã trở thành) tuyệt đối không cần phải trừu tượng chúng. Bởi vì yếu tính tìm thấy chúng đã ở trong tình trạng sẵn sàng, đã tách biệt, yếu tính này tư duy chúng đúng như nó tư duy chính mình, khi , là trí tuệ ở hiện thể, nó tư duy những cái khả niệm không còn nằm trong một chất thể (bởi vì nó đã rút chúng ra từ đó). Vậy là, khi những mô thể (chưa bao giờ ở trong một chất thể) trở thành những đối tượng cho tư tưởng chúng ta, người ta có thể nói rằng chúng trở thành một trí tuệ thứ nhì (1) đối với chúng ta, nhưng cách thể hiện hữu của chúng vẫn giữ đúng y nguyên như trước khi chúng ta tư duy chúng.

Cần phải hiểu thấu đáo điều đó. Khi chúng ta tư duy chúng, hữu thể của những mô thể không nằm trong một chất thể vẫn y nguyên đối với chúng như hữu thể mà chúng trình ra trong tư tưởng chúng ta: đó là hữu thể ở nơi chúng ta chính là hiện thể của cái được tư duy. Thực vậy, cái gì nơi chúng ta là khả niệm ở hiện thể thì cùng bản tính với những mô thể chúng không ở trong một chất thể và chưa từng bao giờ ở đó. Như vậy, cũng giống như cái gì ở nơi chúng ta là khả niệm ở hiện thể, chúng ta nói rằng cái đó ở nơi chúng ta, cũng vậy, chúng ta có quyền nói rằng những mô thể này ở trong thể giới khả niệm thì cũng ở trong ta. Chỉ có điều là, những mô thể này không thể hoàn toàn được lãnh hội bởi trí tuệ chúng ta ngay từ đầu: trước tiên, những cái khả niệm (ở trong một chất thể) phải được thu gom. Chính lúc đó có trí tuệ thủ đắc (2), nói cách khác: rằng những mô thể (tách rời) có thể được tư duy, và chính chúng trở thành, theo một cách nào đó, những mô thể của trí tuệ chúng ta với tư cách là trí tuệ thủ đắc.

Như vậy trí tuệ thủ đắc dùng làm chủ thể, theo cách của nó, cho những mô thể tách rời, và chính nó là một thứ mô thể cho trí tuệ ở hiện thể. Như thế trí tuệ ở hiện thể thì giống như một chất thể hay một chủ thể cho trí tuệ thủ đắc, và, ở hướng ngược lại, trí tuệ ở hiện thể là một mô thể cho yếu tính khác, yếu tính giống với một chất thể (3).

Bởi đó, bản thể của linh hồn con người hay con người bởi chính trung gian của cái gì ban cho nó một bản thể (4) luôn luôn tiến gần hơn đến Trí thông minh tác nhân. Và đó là cứu cánh sau cùng của nó; đó là cuộc đời khác. Bởi vì cuối cùng con người thủ đắc cái làm cho nó thành một bản thể, nó thủ đắc sự hoàn hảo tối hậu, đó là hoàn tất trong một bản thể khác hành động khiến cho nó trở thành một bản thể và đó là ý nghĩa của thành ngữ một cuộc đời khác.

Al-Fârâby, *De intellectu et intellecto*.

1. Nó khác với trí tuệ ở hiện thể bởi chính nguồn gốc của cái khả tri: nơi đây là những mô thể tách rời, nơi kia là những mô thể trừu tượng.
2. Mục đích của trí tuệ con người không phải là trở nên thông minh hơn mà là giống với những ý tưởng khả niệm.
3. Trí tuệ khả hữu hay vật chất. Một sự đồng hoá mà Averroès sẽ tố cáo.
4. Nghĩa là trí tuệ thủ đắc, bởi vì hữu thể đích thực là cái khả niệm.

Avicenne

(980 - 1037)

Nguyên quán ở Afshana (gần Boukhara ở Turkestan), mất ở Hamadan vào năm 1037, Abu Ali Al_Husayn Ibn Snâ - gọi theo tiếng Latinh là Avicenna - là một trong những nhà tư tưởng lớn nhất trong lịch sử thời Trung cổ. Được dịch sang tiếng Latinh từ thế kỷ mười hai, ông đã tạo một ảnh hưởng sâu xa trên phương Tây trung cổ nơi phần phần lớn những tác phẩm chính của ông đã có sẵn trước cả toàn bộ công trình của Aristote.

Triết gia và y sỹ, ông đã quảng diễn cốt tủy của tác phẩm Aristote, làm cho nó phong phú thêm bằng mọi phát triển từ các nhà bình luận Hy Lạp theo tân thuyết Platon, rồi trong không gian văn hóa Ả Rập Hồi giáo. Khởi đầu từ tuổi mười bảy, được bỏ tù bởi việc đọc cuốn Dự tính Siêu hình học của Fârâby, việc đọc cuốn Siêu hình học của Aristote, theo cuốn tự truyện ông viết, đã ảnh hưởng quyết định đến cuộc đời ông. Từ sự nghiệp trước tác đồ sộ của ông, người Latinh chỉ biết được một phần rất nhỏ: ngoài quyển Y Điển (Canon de Médecine), chủ yếu họ áp dụng thực hành quyển sách hướng dẫn chữa bệnh của ông, quyển Kitâb_al_Shifâ, một bộ bách khoa thư triết học và khoa học khổng lồ, chia làm bốn phần: lô-gích học, triết học thiên nhiên, toán học, triết học đệ nhất. Từ những phiên bản Latinh của bộ Shifâ nay chỉ còn bộ Siêu hình học và một phần của tám quyển khảo luận tạo thành bộ Vật lý - quyển đầu là Sufficientia, quyển thứ sáu (Liber sextus de naturalibus, còn gọi là De Anima) và quyển thứ tám (Liber de animalibus), cũng như toàn bộ những khảo luận II-V (trong đó có cuốn Sinh thành và Hoại diệt) - các nhà khảo luận về Lô-gích học (I) và về Thảo mộc (VII) hình như đã thất lạc vĩnh viễn.

"Nguyên thủ và ông hoàng của các triết gia" theo Roger Bacon, Avicenne tượng trưng cho cú sốc lớn đầu tiên về văn hóa mà châu Âu đã chịu va chạm kể từ "cuộc Phục hưng ở thế kỷ mười hai": thần học và triết học trong các thế kỷ mười ba và mười bốn ở Tây phương hẳn là khó thể nghĩ tới nếu không có Avicenne.

KHẢO LUẬN VỀ LINH HỒN (De Anima)

Tại suối nguồn của Cogito

Trong khi đưa ta tổng hợp đề lớn nhất ở thời Trung cổ từ những quan niệm y khoa về chức năng và sự vận hành của các cảm quan nội tại và sự định vị chúng nơi não bộ, Avicenne cũng là tác giả đầu tiên đã đề xuất một phân tích về tư tưởng như là hoạt động do linh hồn thực hiện, độc lập với thân xác. Coi linh hồn con người như một bản thể tâm linh, chỉ do tình cờ mà làm mô thể cho một thân xác, Avicenne rõ ràng đã thiết lập tính phi vật chất của linh hồn thuần lý và khả tính của một thứ "tự tri" trực tiếp, phi trung gian, độc lập với các giác quan.

Người bay

Quan niệm duy linh (la conception spiritualiste) dựa trên một lập luận độc đáo. Hình như nó dự báo cái Cogito (Tôi suy tư) của Descartes: "lập luận về người bay" (l'argument de l'homme volant). Dưới đây tác giả đưa ra hai phiên bản: phiên bản thứ nhất giải thích sự

hiện diện của bản ngã trước chính mình không qua sự trung gian của cảm giác; phiên bản thứ hai chứng tỏ rằng hữu thể của linh hồn thì khác biệt từ yếu tính với hữu thể của thân xác.

Chúng ta hãy tưởng tượng có một con người bỗng nhiên được tạo ra và ngay khi được tạo ra đã là một người trưởng thành nhưng đôi mắt anh ta lại bị che kín và chẳng thể thấy được gì về thế giới bên ngoài. Lại hãy tưởng tượng anh ta được tạo ra mà có khả năng di chuyển trong không khí - hay tốt hơn là trong chân không, để anh ta không tri giác được sức cản của không khí tác động lên mình. Cuối cùng, hãy tưởng tượng rằng tứ chi anh ta bị tháo rời ra đến độ chúng không thể chạm vào nhau được. Bây giờ chúng ta hãy giả thiết rằng con người này tự hỏi mình có thể khẳng định sự tồn tại của yếu tính cá nhân của mình hay không: không nghi ngờ gì là anh ta sẽ khẳng định rằng mình tồn tại và tuy nhiên, anh ta sẽ không khẳng định sự tồn tại của những chi tiết bên ngoài, và sự tồn tại của các cơ quan nội tạng hay của óc não anh ta hay của bất kỳ thực tại nào xa lạ với mình (1). Không, điều anh ta sẽ khẳng định đó là mình tồn tại, một tồn tại mà người ta sẽ không khẳng định chiều dài, chiều rộng, chiều sâu nào cả.

Hãy giả thiết rằng vào lúc này anh ta có thể tưởng tượng một bàn tay hay một chi tiết bất kỳ, anh ta sẽ không vì thế mà sẽ hình dung rằng đó là những phần của chính mình hay là những vật không thể thiếu đối với yếu tính của mình (2). Vậy mà cái gì người ta khẳng định và cái gì người ta không khẳng định không thể là đồng nhất và cái gì người ta chắc chắn không thể đồng nhất với cái gì người ta không chắc chắn. Vậy là - ngay khi mà yếu tính mà anh ta khẳng định sự tồn tại riêng thuộc về mình, bởi vì yếu tính đó chính là anh ta, và nó độc lập khỏi thân xác và khỏi tứ chi mà anh ta không khẳng định sự tồn tại - nếu anh ta trừu tượng đi những gì không phải là chính mình, thì anh ta sẽ thấy rằng hữu thể của linh hồn không phải là một thứ với hữu thể của thân xác. Hơn thế nữa, anh ta sẽ biết là anh ta không cần phải có một thân xác để nhận ra linh hồn mình và biết rằng linh hồn mình tồn tại...

AVICENNE, *Về linh hồn*

- 1. Sự khẳng định bản ngã không khẳng định gì về thân xác.*
- 2. Biểu thị về thân xác không thiết yếu cho trực giác về tự thân.*

SIÊU HÌNH HỌC (Metaphysica)

Phổ quát thể thuần túy: tại suối nguồn của hiện tượng luận

(L'universel pur: aux origines de la phénoménologie)

Trong số những học thuyết siêu hình của Avicenne, thì học thuyết đã đánh dấu lâu dài nhất lên tư tưởng triết học Tây phương là sự phân biệt của ông giữa phổ quát thể thuần túy và ý niệm tổng quát trừu tượng. Đối với ông, ý nghĩa của một hạn từ chung có thể được xem xét theo ba cách: hoặc như đối tượng vật lý, trong "vật khả giác bên ngoài", hoặc như đối tượng tinh thần, trong linh hồn, hoặc nơi chính nó. Trong trường hợp thứ nhất, phổ quát thể không tồn tại như là phổ quát thể (tất cả cái gì ở trong một cá nhân thì mang tính cá nhân); trong trường hợp thứ nhì, nó có quy chế (statut) của một hữu thể có ý hướng (intentionnel), tổng quát (khả thích dụng cho nhiều cá nhân); trong trường hợp thứ ba,

nó có một quy chế độc đáo, cốt yếu, phân biệt với hai cách thức hiện hữu trước. Nói cách khác: yếu tính của ngựa không phải là một con ngựa đặc thù đang hiện hữu, cũng không phải là ý niệm tổng quát về ngựa, mà là "tính ngựa" như là thể, tính ngựa đó không đặc thù, không đơn nhất, nhưng thuần túy và đơn giản chỉ là "tính ngựa". Vì tự thân nó không phải là vật lý cũng không phải là tinh thần, vậy nên yếu tính có sự trung lập hữu thể học song trùng (l'essence a donc une double indifférence ontologique): một đằng là ad esse extra và ad non esse extra, và đằng khác ad esse particulare và ad esse universale).

Sự trung lập của yếu tính (l'indifférence de l'essence)

Nền tảng cho mọi thuyết hiện thực của các yếu tính ở thời Trung cổ, dự báo những phân tích của Meinong về sự trung lập hữu thể học của những "đối tượng vô tại vô bất tại" (des objects apatrides - qui ni ne sont ni ne sont pas) và sự độc lập của "hữu thể - như thể" (Sosein - l'être_ ainsi) trong tương quan với hữu thể (sein - l'être), học thuyết của Avicenne về phổ quát thể thuần túy đưa đến trực quan về các yếu tính (l'intuition des essences) của Husserl. Bản văn sau đây cung cấp cho ta những nét chính.

Tất cả những gì người ta có thể nói về những loại phổ quát thể khác nhau có thể được quy về điểm này: phổ quát thể là cái mà nội dung khái niệm không đối lập với việc nó khả thích dụng cho nhiều sự vật. Chính loại phổ quát thể này phải được dùng trong lô-gích học và trong tất cả những gì được đồng hoá với nó. Ngược lại, cá nhân là cái gì người ta không thể nghĩ có thể tương thích cho nhiều vật, chẳng hạn bản thể của cá nhân này đây gọi là Platon thì dứt khoát không thể nghĩ rằng bản thể đó như là bản thể của một người khác với ông.

Đặt vấn đề như thế rồi, thì phổ quát thể như là phổ quát thể là một chuyện, còn phổ quát thể như là một cái gì có tùy thể là phổ quát tính (l'universalité) lại là một chuyện khác... thực thể, nếu người ta nói về phổ quát thể như là phổ quát thể, chẳng hạn con người hay ngựa, người ta có việc với một ý hướng phân biệt với ý hướng về phổ quát tính, trong trường hợp này là ý hướng về tính người hay ý hướng về tính ngựa. Thực tế là, định nghĩa về tính ngựa thì độc lập với định nghĩa về tính phổ quát và chính tính phổ quát không được chứa đựng trong định nghĩa về tính ngựa (1). Tính ngựa có một định nghĩa và định nghĩa này không cần đến tính phổ quát, trái lại nó là cái mà tính phổ quát xảy đến với tích cách là tùy thể. Đó là lý do tại sao tính ngựa không là cái gì khác hơn mà chỉ là tính ngựa: trong chính nó không nhất cũng không phức, người ta chỉ không thể nói về nó là nó có hiện hữu trong thực tại khả giác hoặc hiện hữu trong linh hồn hay không. Ngoài ra, nó không ở hiện thể cũng không ở tiềm thể, theo nghĩa mà điều đó là thành phần của yếu tính của ngựa, nó là gì thì nó là như thế độc nhất chỉ vì sự kiện nó chỉ là tính ngựa. Chỉ nhất tính là một đặc tính mà khi nó thêm vào cho tính ngựa, làm một với tính ngựa. Ngoài đặc tính này, tính ngựa còn có nhiều đặc tính khác xảy đến với tư cách tùy thể. Trong tầm mức này, do sự kiện là trong định nghĩa về tính ngựa nhiều sự vật hoà hợp hay gặp gỡ nhau, tính ngựa là chung và trong tầm mức mà người ta xem xét nó với những đặc tính và những tùy thể xác định gắn liền với nó, nó là đơn nhất; nhưng, xét ở chính nó, tính ngựa chỉ là tính ngựa.

Như vậy, nếu có ai yêu cầu chúng ta trả lời về tính ngựa trong khuôn khổ được quy định bởi nguyên lý mâu thuẫn (2), nói cách khác, nếu người ấy hỏi chúng ta rằng nếu tính ngựa, trong tư cách nó là tính ngựa, là A hay không A, chúng ta chỉ có thể đưa ra một câu trả lời phủ định, dầu bất kỳ vật được chỉ (bởi A) là gì. Nghĩa là: không phải một phủ định hướng về cái gì nó là, mà là một phủ định hướng về

cái gì được nói về nó. Nói cách khác, không nên trả lời rằng "tính ngựa như là tính ngựa không phải là A", mà phải trả lời rằng "không phải với tư cách là tính ngựa mà tính ngựa là A, và chẳng cũng chẳng phải là cái gì khác"...

Như vậy, nếu chủ từ của câu hỏi được đặt ra chính là tính người với tư cách là tính người được coi như cái gì một và nếu người ta đặt ra cho chúng ta câu hỏi này bằng cách dùng những hạn từ của mâu thuẫn, nói cách khác "Tính người là một hay nhiều?", thì sẽ không cần phải trả lời bằng về này hay về kia. Thực vậy, tính người như là tính người là cái gì khác với mỗi một trong hai về kia - bởi vì trong định nghĩa của nó chỉ tính người đi vào mà thôi. Bây giờ nếu đặc tính của nó là đơn hay phức, đặc tính gắn liền với nó như một hậu quả của cái gì nó là, đặc tính này hẳn sẽ định tính nó, tuy nhiên, chính nó sẽ không là , với tư cách là tính người, cái gì được định tính. Như vậy với tư cách nó là tính người, nó sẽ không là đơn hay phức: cái đó (nhất thể và phức thể), là cái gì khác nó và là cái gì phụ tùy vào nó từ bên ngoài. Nếu chúng ta xem xét tính người với tư cách nó chỉ là tính người, thì không cần nhầm cùng lúc với nó cái gì đến với nó từ bên ngoài.

Chúng ta phải biết phân biệt rõ hai hành vi thượng đích (actes de visée). Thượng đích thứ nhất hướng về tính người như là tính người, thượng đích thứ nhì hướng về những hậu quả của nó (3). Trong thượng đích thứ nhất, nó không là gì khác ngoài tính người mà thôi. Vậy nên nếu người ta hỏi chúng ta rằng tính người nơi Platon, với tư cách là tính người, thì có khác với tính người nơi Socrate hay không, chúng ta tất yếu sẽ phải trả lời: không! Nhưng không phải vì thế mà chúng ta sẽ bắt buộc phải chấp thuận nếu người ta bảo chúng ta: "Vậy là hai thứ tính người này, xét về phương diện số học, là một". Thực vậy, sự phủ định của chúng ta là tuyệt đối, qua đó chúng ta hiểu về tính người này, với tư cách là tính người, thì chỉ là tính người thôi...

Giờ đây, nếu có ai phản bác tôi: "Ông chỉ làm có mỗi việc là trả lời bằng cách nói rằng tính người không phải là cái gì hay cái gì. Nhưng sự kiện không là cái gì hay cái gì lại là chuyện khác với hữu thể của tính người nó làm cho tính người là tính người", thì đây là câu trả lời của tôi: tôi không từng trả lời rằng với tư cách là tính người, thì tính người không phải là cái gì hay cái gì, tôi chỉ trả lời rằng nó không phải, với tư cách là tính người, là cái gì hay cái gì. Tôi thấy hình như rằng điều đó tạo ra sự khác biệt mà tất cả các nhà lô-gích học đều biết rõ.

AVICENNE, *Siêu hình học*

- 1. Tính phổ quát không nằm trong thành phần của yếu tính của phổ quát thể người hay phổ quát thể ngựa. Yếu tính của ngựa chỉ là tính ngựa (la chevalinité).*
- 2. Sát nghĩa nguyên văn là: "theo hai hạn từ của mâu thuẫn".*
- 3. Những tùy thể gắn liền với nó và đến sau hữu thể của chính nó (hữu thể của yếu tính - l'être d'essence).*

Thánh Anselme De Cantorbéry

(1033 - 1109)

Sinh ở Aoste, môn sinh của Lanfranc du Bec, và chính ông cũng sẽ là tu viện trưởng xứ Bec vào năm 1078, rồi tổng giám mục giáo phận Cantorbéry vào năm 1093, Anselme, nhà thần học quan trọng nhất của thế kỷ mười một, được biết đến ở Ý dưới cái tên Anselme d'Aoste, còn ở Pháp dưới cái tên Anselme du Bec, và ở những nơi khác dưới cái tên Anselme De Cantorbéry.

Cột yếu của hoạt động trước tác của ông nằm trong khoảng giữa 1070 và 1109 - một thành tựu đáng kể, trong khi kể tục trong nhiệt hứng truyền thống, những cuộc tranh luận lô-gích thần học của Lanfranc (1010 - 1089) và của Bérengar de Tours (1000 - 1088), dự báo phần lớn những điều mới mẻ trong triết học mà phương pháp biện chứng của Abélard sẽ giành thắng lợi vào thế kỷ mười hai. Là nhà thần học "tư biện" (théologien spéculatif) gợi hứng từ truyền thống thánh Augustin, Anselme cũng là một trong những người khởi xướng chính của việc phân tích lô-gích và triết học đối với diễn từ thần học - quyền De Grammatico của ông có thể được coi như khởi điểm từ thời Trung cổ cho triết lý về ngôn ngữ. Đòi hỏi tính khả niệm của niềm tin (l'exigence d'intelligibilité de la foi) điều mà Anselme đã dứt khoát nối kết tư tưởng và phương pháp của ông, là một ý tưởng chủ đạo cho tác phẩm của ông từ quyền Monologion (Độc thoại), 1076, đến loạt tác phẩm Fides quaerens intellectum (niềm tin truy cầu trí tuệ) và Proslogion (Diễn từ, 1078) cho đến Cur Deus Homo (Vì sao Thiên Chúa nhập thể làm người - 1098).

Chính trên cái nền tổng quát này của công cuộc hợp lý hóa tư tưởng thần học mà chứng lý nổi tiếng của thánh Anselme được trình bày trong quyền Proslogion.

DIỄN TỪ (Khoảng 1078)

Chứng lý về sự hiện hữu của Thiên Chúa

Chức năng của lập luận gọi là hữu thể học (l'argument ontologique), được gán cho thánh Anselme, hình như là tìm kiếm một trung gian giữa hai mệnh đề: Tôi quan niệm Thiên Chúa là gì nếu như Thiên Chúa hiện hữu và Thiên Chúa hiện hữu. Tuy nhiên, việc phân tích chứng lý của Anselme thường bị nhiễu bởi toàn bộ những kiểu công thức hoá về sau mà, với Descartes, đã cho chứng lý này hoàn toàn nằm trên sự kiện rằng "người ta không thể quan niệm điều gì khác hơn là chỉ Thiên Chúa thôi với hiện hữu thuộc về yếu tính một cách tất yếu". Trong thực tế, hướng đi của thánh Anselme có khác - nơi ông chưa có "hữu thể luận", cũng chưa có quan niệm tiên khởi về "yếu tính" và về "hiện hữu": tất cả nằm trên mối liên hệ giữa tư tưởng và sự hoàn hảo, hay nếu người ta muốn, trên tính tất yếu của sự hiện hữu của cái tối đa bên ngoài tinh thần (la nécessité de l'existence du maximum hors de l'esprit) ngay khi mà điều này được thực sự nghĩ đến như là "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn".

Rằng Thiên Chúa thực sự hiện hữu (Que Dieu est véritablement)

Được tạo ra trong khung cảnh luận chiến (un contexte polémique) - vấn đề là phản bác

những luận đề phê phán của Gaunilon, một tu sĩ ở Marmoutiers, gần thành Tours -, chứng lý của thánh Anselme được tách ra thành hai lập luận bổ túc (mà, vả chăng, có người coi là hai chứng lý riêng biệt): "trong tư tưởng và trong thực tế có cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" (chương II); sự không hiện hữu của cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn, thì không thể nghĩ được (chương III).

Vậy, lạy Chúa là đáng soi sáng đức tin, xin ban cho con hiểu được, theo Chúa xét là thích hợp nhất, rằng Chúa hiện hữu như chúng con tin Chúa hiện hữu, và Chúa là đúng như điều chúng con tin.

Bây giờ chúng con tin là Chúa là một cái gì mà người ta không thể nghĩ được một cái gì lớn hơn nữa (a). Hoặc có thể nào một cái gì có bản chất (1) như thế lại không hiện hữu không, vì "kẻ khờ dại tự nhủ trong lòng chúng, làm gì có Thiên Chúa" (Thánh vịnh 13)? (b). Nhưng khi chính kẻ khờ này nghe được điều con đang nói, đó là "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn", chắc chắn họ cũng hiểu được cái họ nghe, và cái họ hiểu thì có trong trí khôn họ (2), mặc dù họ không hiểu rằng cái đó thực sự hiện hữu (c).

Bởi lẽ có một cái gì trong trí khôn là một chuyện, nhưng hiểu rằng cái đó thực sự tồn tại lại là chuyện khác.

Ví dụ, khi một họa sỹ hình dung trước tác phẩm ông sẽ thực hiện, ông đã có [bức tranh] trong đầu, nhưng chưa nghĩ rằng nó thực sự tồn tại vì ông chưa thực hiện nó. Tuy nhiên, khi ông thực sự vẽ nó, thì ông vừa có nó trong đầu và vừa hiểu rằng nó tồn tại bởi vì giờ đây ông đã làm ra nó.

Do đó cả người khờ dại cũng buộc phải đồng ý rằng "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" thì tồn tại trong trí khôn, bởi vì họ hiểu khi họ nghe điều này, và cái gì hiểu được thì có trong trí khôn.

Và chắc chắn "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" không thể chỉ có trong trí khôn mà thôi. Bởi vì thậm chí nếu nó chỉ tồn tại trong trí khôn mà thôi, nó có thể được nghĩ là cũng tồn tại trong thực tế nữa (3) vì tồn tại cả trong thực tế thì lớn hơn.

Vì vậy, nếu "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" chỉ tồn tại trong trí khôn mà thôi, thì cùng một "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" cũng đồng thời là "cái - mà - người - ta - có - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" (4). Điều này hiển nhiên không thể được.

Do đó, tuyệt đối chắc chắn là "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" thì tồn tại cả trong trí khôn lẫn trong thực tế.

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Proslogion*

1. Tiếng Latinh "*natura*" nghĩa là bản tính hay thực thể (*entité*).

2. "*Intellectu*" có nghĩa vừa là trí thông minh vừa là tư tưởng.

3. *"In re": ở bên ngoài tinh thần.*

4. *Hậu quả phi lý đầu tiên: có cái gì ở bên trên cả Thiên Chúa.*

a. *"Suy nghĩ/ Suy tư": tiếng Latinh cogitari. Hiểu: intelligere. Đây là sự phân biệt căn bản mang tất cả chứng lý, nhưng Gaunilon cho rằng chưa đủ thuần thực.*

b. *Thánh vịnh 13. Lập luận mở ra trên li-tiếp-đề (alternative) về tín ngưỡng và vô tín ngưỡng.*

c. *Để ý rằng từ "hiện hữu" chỉ được dùng ở cuối lập luận.*

Không thể nghĩ rằng Thiên Chúa không hiện hữu (Qu'il ne peut être pensé comme n'étant pas).

Và chắc chắn hữu thể này hiện hữu một cách thực sự đến độ không thể nào nghĩ là nó không hiện hữu.

Vì cái gì không thể nghĩ là không hiện hữu thì có thể nghĩ là hiện hữu, và cái mà người ta nghĩ là hiện hữu thì lớn hơn cái mà người ta có thể nghĩ là không hiện hữu. Cho nên, nếu "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" mà có thể nghĩ là không hiện hữu, thì "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" không đồng nhất với "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" (1), điều này hoàn toàn vô lý. Thế nên "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" thì hiện hữu thực sự, khiến người ta không thể không nghĩ là nó không hiện hữu.

Và Ngài, lạy Chúa, Ngài chính là hiện hữu ấy!

Lạy Chúa là Thiên Chúa của con, Ngài hiện hữu rất thực đến nỗi không thể nào nghĩ là Ngài không hiện hữu. Và đúng phải là như thế, vì nếu một trí khôn nào có thể nghĩ về một cái gì tốt hơn Chúa, thế thì tạo vật lại sẽ ở trên Tạo hoá của nó và sẽ phán xét Tạo hoá của nó - điều này hoàn toàn vô lý(2). Thực ra, ngoài Chúa ra, mọi sự khác đều có thể nghĩ là không hiện hữu. Vì thế, trong tất cả mọi vật, chỉ một mình Chúa là hiện hữu thực sự nhất và có mức hiện hữu cao nhất; vì bất cứ vật gì khác đều không hiện hữu thực sự như thế, và chúng có sự hiện hữu ở một mức thấp hơn.

Vậy tại sao "kẻ khờ dại lại tự nhủ trong lòng họ rằng không có Thiên Chúa" khi mà mọi người có lý lẽ đều thấy hiển nhiên rằng, trong mọi sự, Chúa hiện hữu ở mức cao nhất? Tại sao, nếu không phải vì nó là kẻ khờ dại?

Thật vậy, làm sao họ "tự nhủ trong lòng" điều họ không thể nghĩ; hay làm sao họ không thể nghĩ điều họ "tự nhủ trong lòng", vì "tự nhủ trong lòng" và "nghĩ" cũng chỉ là một? Nhưng nếu họ thực sự vừa nghĩ bởi vì họ "tự nhủ trong lòng" và vừa không "tự nhủ trong lòng" vì họ không thể nghĩ, thì điều "được tự nhủ trong lòng" hay nghĩ không thể chỉ có một nghĩa. Bởi vì theo một nghĩa, một điều được nghĩ khi lời nói diễn tả nghĩa của điều được nghĩ; theo một nghĩa khác, khi họ hiểu được chính đối tượng được diễn tả. Cho nên, theo nghĩa thứ nhất, Thiên Chúa có thể được nghĩ là không hiện hữu, nhưng hoàn toàn không phải theo nghĩa thứ hai. Thật vậy, không một ai hiểu Thiên Chúa là gì mà lại có thể nghĩ là Ngài không hiện hữu. Bởi vì Thiên Chúa là "cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn". Bất cứ ai thực sự hiểu điều này thì cũng hiểu rõ rằng cùng một hữu thể này hiện hữu đến độ mà

thậm chí trong tư tưởng nó cũng không thể không hiện hữu. Như thế bất cứ ai hiểu Thiên Chúa theo cách ấy thì không thể nghĩ là Ngài không hiện hữu.

Con tạ ơn Ngài, lạy Chúa nhân lành, con tạ ơn Ngài, vì điều trước đây con đã tin nhờ ân sủng ban không của Chúa thì bây giờ con hiểu nhờ sự soi sáng của Chúa, nên cho dù con không muốn tin rằng Chúa hiện hữu, con cũng không thể nào không hiểu rằng Chúa hiện hữu.

ANSELME DE CANTORBÉRY, Proslogion.

Điều phi lý thứ nhì: Thiên Chúa không phải là Thiên Chúa.

Điều phi lý thứ ba: tạo vật lại là một thần linh cho chính Thiên Chúa.

Tranh Luận Giữa Gaunilon và Anselme

Gaunilon.- Tuy nhiên việc bản tính này tất yếu hiện hữu trong thực tế được chứng minh cho tôi từ sự kiện rằng, trừ phi nó hiện hữu, bất cứ cái gì hiện hữu trong thực tế đều sẽ lớn hơn nó và do đó nó sẽ không là cái lớn hơn mọi cái mà đã được chứng minh là hiện hữu trong trí khôn. Tôi trả lời lý luận này như sau: nếu một cái gì không thể hiện hữu dù trong tư tưởng theo nghĩa đúng và thật, mà phải nói là hiện hữu trong trí khôn, thì tôi không phủ nhận rằng nó cũng hiện hữu trong trí khôn tôi theo cách giống như thế. Nhưng vì từ điều này ta không thể kết luận rằng nó cũng hiện hữu trong thực tế, tôi chắc chắn chưa chịu chấp nhận rằng nó thực sự hiện hữu, cho tới khi có thể chứng minh cho tôi bằng một lý luận không thể hoài nghi. Vì người nào nói rằng nó hiện hữu thật sự vì nếu không nó sẽ không thể là cái lớn hơn cái khác, người ấy không suy xét đủ mình đang nói với ai. Vì tôi chắc chắn chưa chấp nhận rằng cái lớn hơn [mọi cái khác] này có là một vật hiện hữu thực sự hay không hay thậm chí phủ nhận nó. Và tôi không chấp nhận rằng nó hiện hữu theo một cách nào khác - nếu phải nói về "hiện hữu" ở đây - khi trí khôn cố gắng hình dung ra một vật hoàn toàn chưa biết mà chỉ dựa trên lời nói mà thôi. Làm thế nào có thể chứng minh cho tôi rằng cái lớn hơn mọi cái khác thì hiện hữu trong thực tế (vì hiển nhiên nó lớn hơn mọi cái khác) nếu tôi vẫn tiếp tục phủ nhận và cũng nghi ngờ rằng điều này không hiển nhiên và không chấp nhận rằng cái gì lớn hơn [mọi cái khác] này là ở trong trí khôn hay tư tưởng tôi, thậm chí không theo nghĩa mà nhiều cái có thật một cách đáng nghi và không có thật hiện hữu? Trước tiên phải chứng minh cho tôi rằng cùng một cái lớn hơn mọi cái khác này thực sự hiện hữu đâu đó trong thực tế, và chỉ khi đó sự kiện nó lớn hơn mọi cái khác mới cho thấy rõ là nó cũng hiện hữu tự tại.

Anselme.- Tôi nói thêm rằng nếu một vật hiện hữu dù chỉ trong trí khôn mà thôi, nó có thể nghĩ là cũng hiện hữu trong thực tế, là cái lớn hơn. Vậy nếu nó (nghĩa là "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn") hiện hữu chỉ trong trí khôn mà thôi, nó là cái mà người ta có thể nghĩ một cái lớn hơn nó. Vậy tôi hỏi ông, như thế có phải hợp lý hơn không? Và nếu nó có thể [được nghĩ như thế], phải chăng đó là trường hợp người nghĩ cái này thì nghĩ về một cái lớn hơn nó, nếu nó chỉ hiện hữu trong trí khôn mà thôi? Vậy, có gì hợp lý hơn là, nếu "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn"? chỉ hiện hữu trong trí khôn, thì nó cũng giống như "cái - mà - người - ta - có - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn"? Nhưng chắc chắn "cái - mà - người - ta - có - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" thì đối với mọi trí khôn không phải [cũng giống như]" cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn". Phải chăng kết luận là "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn", nếu nó hiện hữu trong trí khôn của một người nào đó, thì không chỉ hiện hữu trong trí khôn mà thôi? Vì nếu nó chỉ hiện hữu

trong trí khôn mà thôi, nó là "cái - mà - người - ta - có - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn", là điều vô lý.

Hơn nữa, rõ ràng là cùng một cách như thế người ta có thể nghĩ và hiểu về cái không thể hiện hữu. Và người nghĩ về cái này thì nghĩ về một cái gì lớn hơn người nghĩ về một cái không thể hiện hữu. Vì vậy, khi một người nghĩ về "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn", nếu người ấy nghĩ về cái không thể hiện hữu, người ấy không nghĩ về "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn". Vậy mà cùng một vật không thể vừa được nghĩ vừa đồng thời không được nghĩ. Vì lý do này, người nghĩ về "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" không thể nghĩ về cái không thể hiện hữu nhưng về cái không thể không hiện hữu. Do đó cái mà họ nghĩ tất yếu hiện hữu, vì cái gì không thể hiện hữu thì không phải cái mà họ nghĩ về.

Gaunilon.- Người ta kể rằng trên đại dương có một hòn đảo nào đó mà vì người ta khó có thể (hay đúng hơn không có thể) tìm ra cái không hiện hữu, nên một số người đã gọi nó là "Đảo Mất Tích". Và truyện kể tiếp rằng hòn đảo này vô cùng trù phú và đầy cảnh thần tiên, thậm chí còn hơn cả Đảo Hạnh Phúc, và vì không có ai làm chủ hay có người nào sống trên đó, nó trù phú và đầy của cải châu báu hơn bất cứ hòn đảo nào trên trái đất. Vậy, nếu có ai bảo tôi rằng nó giống như thế, tôi sẽ dễ dàng hiểu điều họ nói, vì không có gì khó hiểu trong đó. Nhưng nếu họ tiếp tục nói, như một hậu quả lô-gích của điều này: Bạn không nghi ngờ rằng hòn đảo này, vốn tốt hơn mọi hòn đảo khác, hiện hữu thực sự trong thực tế, cũng như bạn không thể nghi ngờ rằng nó ở trong trí khôn bạn; và vì hiện hữu trong thực tế thì tốt hơn chỉ hiện hữu trong trí khôn, nên bắt buộc nó phải hiện hữu trong thực tế. Vì nếu nó không hiện hữu trong thực tế, thì bất cứ hòn đảo nào khác hiện hữu trong thực tế cũng sẽ tốt hơn nó, vì thế hòn đảo này, như bạn quan niệm là tốt hơn mọi hòn đảo khác, sẽ không còn là tốt nhất nữa. Nên, chẳng hạn, có ai muốn thuyết phục tôi rằng hòn đảo này thực sự hiện hữu không chút nghi ngờ, thì tôi hoặc phải nghĩ rằng anh ta nói đùa, hoặc tôi sẽ thấy khó xác định giữa chúng ta ai điên khùng hơn ai - tôi, nếu tôi đồng ý với anh ta, hay anh ta, nếu anh ta nghĩ rằng mình đã chứng minh sự hiện hữu của hòn đảo này một cách chắc chắn, trừ khi anh ta trước tiên đã thuyết phục được tôi bằng chính sự hiện hữu của nó hiện hữu trong trí khôn tôi như một vật hiện hữu thực sự không thể chối cãi, chứ không chỉ như một vật không có thực hay có thực một cách đáng nghi ngờ.

Anselme.- Thế nhưng ông nói điều này như thể có ai khẳng định rằng không thể nào hoài nghi việc có một hòn đảo nào đó trên đại dương (trù phú hơn mọi miền đất khác và vì khó hay thậm chí không thể chứng minh được cái không hiện hữu, nên nó được gọi là "Đảo Mất Tích") thực sự hiện hữu trong thực tế vì mọi người dễ dàng hiểu được nó khi nó được mô tả bằng lời. Bây giờ, nếu ai có thể tìm ra cho tôi một cái gì hiện hữu hoặc trong thực tế hoặc chỉ trong trí khôn - ngoại trừ " cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn" -theo đúng lý luận lô-gích của tôi, thì tôi sẽ đi tìm hòn đảo Mất Tích ấy và sẽ tặng nó vĩnh viễn cho người ấy.

Gaunilon.- Vậy nếu có ai khẳng định [cho kẻ khờ đại trong Proslogion III] rằng cái gì lớn hơn [mọi cái khác] thì không thể không hiện hữu (cũng vẫn không có chứng minh nào khác ngoại trừ rằng nếu không nó sẽ không lớn hơn mọi cái khác), thì người ấy sẽ trả lời y hệt như thế: Có khi nào tôi nói rằng thực sự có một hữu thể "lớn hơn mọi cái", khiến cho từ đó có thể chứng minh cho tôi rằng cùng một hữu thể này thực sự hiện hữu đến nỗi nó không thể nghĩ là không hiện hữu không? Đó là lý do tại sao trước tiên phải chứng minh một cách dứt khoát bằng lý luận rằng có một bản tính nào đó cao hơn, nghĩa là cái gì

lớn hơn và tốt hơn mọi cái đang hiện hữu, khiến cho từ điều này chúng ta cũng có thể suy ra mọi cái khác tất yếu không thể thiếu đối với cái gì là lớn hơn và tốt hơn mọi cái.

Anselme.- Tuy nhiên ta đã thấy rõ rằng "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" thì không thể nào nghĩ được rằng nó không tồn tại, vì nó tồn tại như một sự thật chắc chắn như thế. Bằng không, nó hoàn toàn không tồn tại. Tóm lại, nếu ai nói rằng họ nghĩ về điều đó, thì hoặc là họ nghĩ về một cái lớn hơn, hay là họ không nghĩ về nó. Nếu họ không nghĩ về nó, thì họ không nghĩ rằng cái mà họ không nghĩ thì không tồn tại. Nhưng nếu họ nghĩ về nó, thì thực sự họ nghĩ về một cái gì mà người ta thậm chí không thể nghĩ là không tồn tại. Vì nếu nó có thể được nghĩ như là không tồn tại, thì nó có thể được nghĩ như là có một khởi đầu và một kết thúc - nhưng điều này không thể. Như vậy, người nào nghĩ điều này thì không nghĩ rằng nó không tồn tại, nếu không, sẽ là họ nghĩ về cái không thể nghĩ. Vì vậy "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn" không thể nghĩ không tồn tại.

Gaunilon.- Nhưng khi nói rằng hữu thể tối cao này không thể nghĩ là không hiện hữu, có lẽ tốt hơn nên nói rằng nó không thể được hiểu như là không hiện hữu hay thậm chí không thể không hiện hữu. Vì, nói đúng ra, các vật không có thật thì không thể hiểu được, mặc dù chắc chắn chúng có thể được nghĩ đến cùng một cách giống như kẻ khờ dại nghĩ rằng Thiên Chúa không hiện hữu. Tôi biết hoàn toàn chắc chắn rằng tôi hiện hữu, nhưng tôi đồng thời cũng biết rằng tôi có thể không hiện hữu. Và tôi hiểu không chút nghi ngờ gì rằng cái mà hiện hữu ở mức cao nhất, đó là Thiên Chúa, thì vừa hiện hữu vừa không thể không hiện hữu. Nhưng tôi không biết liệu tôi có nghĩ về chính mình như là không hiện hữu trong khi tôi biết tuyệt đối chắc chắn rằng tôi hiện hữu; nhưng nếu tôi có thể trong việc này, tại sao tôi không có thể [cũng làm như thế] về bất cứ cái gì khác mà tôi biết một cách chắc chắn? Nhưng nếu tôi không có thể, điều này sẽ không phải là nét đặc trưng của Thiên Chúa [nghĩa là, khiến cho Ngài không thể được nghĩ là không hiện hữu].

Anselme.- Hơn nữa, ông nói khi người ta nói rằng thực tại tuyệt đối này không thể được nghĩ là không hiện hữu, có lẽ tốt hơn nên nói rằng nó không thể được hiểu là không tồn tại hay thậm chí không thể không hiện hữu. Tuy nhiên, đúng hơn nên nói rằng nó không thể nghĩ được. Vì nếu tôi đã nói rằng cái chúng ta đang nói tới không thể được hiểu như là không hiện hữu, có lẽ bản thân ông (người nói rằng chúng ta không thể hiểu - nếu dùng từ này theo nghĩa hẹp - các vật không có thật) ông sẽ phản đối không có gì hiện hữu mà nó có thể hiểu được như là không hiện hữu. Vì sẽ là sai [khi nói rằng] cái gì hiện hữu thì không hiện hữu, cho nên không thể coi như là một nét đặc trưng của Thiên Chúa việc Ngài không thể được hiểu như là không hiện hữu. Nhưng nếu bất cứ điều gì hiện hữu một cách chắc chắn tuyệt đối mà có thể được hiểu như là không hiện hữu, thì cũng thế, các vật khác mà hiện hữu một cách chắc chắn thì cũng có thể được hiểu như là không hiện hữu. Nhưng nếu xét kỹ vấn đề, vấn nạn này không thể được nêu lên liên quan tới [hạn từ] "tư tưởng". Vì cho dù không có vật gì hiện hữu mà có thể được hiểu như là hiện hữu, nhưng mọi vật đều có thể được nghĩ như là không hiện hữu, trừ cái gì hiện hữu ở mức độ cao nhất. Vì trên thực tế, tất cả những cái gì (và chỉ có chúng) mà có một khởi đầu hay kết thúc hay được cấu tạo bởi các thành phần, như tôi đã nói trên kia, tất cả những cái mà không tồn tại như một toàn thể trong một nơi nhất định hay một thời gian nhất định đều có thể nghĩ là không hiện hữu. Chỉ có hữu thể mà trong đó không có khởi đầu hay kết thúc hay kết hợp bởi các thành phần, và cái mà tư tưởng không phân biệt được ngoại trừ như là một toàn thể ở mọi nơi và mọi thời, chỉ hữu thể như thế mới không thể được nghĩ là không hiện hữu.

Vậy ông hãy biết rằng ông có thể nghĩ về mình như là không hiện hữu trong khi ông lại tuyệt đối chắc chắn rằng ông hiện hữu. Tôi lấy làm lạ tại sao ông đã nói rằng ông không biết điều này. Vì nhiều cái mà chúng ta biết là không tồn tại, nhưng chúng ta lại nghĩ như là tồn tại - không cho rằng nó thực sự tồn tại như là chúng ta nghĩ nhưng lại tưởng tượng ra nó tồn tại như thế. Thực ra, chúng ta có thể nghĩ một cái gì đó như là không tồn tại mặc dù chúng ta biết là nó tồn tại, vì chúng ta có thể nghĩ về cái này và đồng thời biết cái kia. Và chúng ta không thể nghĩ về một cái gì như là không tồn tại nếu chúng ta biết rằng nó tồn tại, vì chúng ta không thể nghĩ về nó như là tồn tại và đồng thời không tồn tại. Vì vậy, người nào phân biệt hai nghĩa này của khẳng định này sẽ hiểu rằng [theo một nghĩa] không gì có thể được nghĩ như là không tồn tại trong khi nó được biết như là tồn tại, và [theo một nghĩa khác] bất cứ cái gì tồn tại, trừ "cái - mà - người - ta - không - thể - nghĩ - được - một - cái - gì - lớn - hơn", có thể được nghĩ là không tồn tại cả khi chúng ta biết được rằng nó tồn tại. Như vậy, một đàng, nét đặc trưng của Thiên Chúa là Ngài không thể được nghĩ như là không tồn tại, , và mặt khác, nhiều sự vật, trong khi chúng tồn tại, chúng không thể được nghĩ như là không tồn tại. Tuy nhiên, theo nghĩa nào mà một người có thể nói rằng Thiên Chúa có thể được nghĩ như là không tồn tại thì tôi nghĩ là đã giải thích thoả đáng trong khảo luận của tôi rồi.

ANSELME DE CANTORBÉRY, Proslogion.

Al-Ghazaly

(1058 - 1111)

Nguyên quán ở Tubaran, dạy ở Bagdad, sau đó người ta gặp ông ở Hamadan rồi ở Ts (từ năm 1099) tại đó ông biên tu phần chính yếu trong văn nghiệp của mình, rồi mất ngày 19 tháng 12 năm 1111. Kể mà người Latinh gọi là Algazel, đã có một số mệnh học thuật thật lạ lùng, bởi vì ở Tây phương ông được coi như môn đệ tâm truyền của Avicenne, trong khi thật ra ông là đối thủ quyết liệt của vị này. Là nhà thần học lớn (bộ Bốn mươi tập luận văn khiến ông được tôn là "Chứng lý sống của đạo Hồi" và tước vị "viên ngọc của tôn giáo"), nhà lập pháp xuất sắc, ông đã biên soạn một khảo luận chống triết học được chia làm hai phần, phần đầu để trình bày, gọi là: Những ý định của các triết gia, phần sau để phản bác, gọi là: Tính thiếu nhất quán của các triết gia. Vì những lý do còn chưa biết được, chỉ phần đầu được dịch sang tiếng Latinh vào khoảng năm 1145.

Chính trong tình trạng bị cắt xén như thế mà tác phẩm của ông, nghịch lý thay, khi đến phương Tây, lại được cho tòng quân dưới ngọn cờ của chính môn học mà ông đã từng muốn chống lại nó để bảo vệ cộng đồng Hồi giáo.

NHỮNG Ý ĐỊNH CỦA CÁC TRIẾT GIA (Les Intentions des Philosophes)

Tính toàn năng của Đấng Tối Cao.

Làm thế nào để hoà giải giữa tính toàn năng với tính bất biến của Đấng Tối Cao? Làm thế nào để giải thích rằng Đấng Tối Cao có quyền năng làm điều ngược lại với điều Ngài đang làm trong chính thời gian Ngài đang làm điều đó? Làm thế nào để giải thích rằng Đấng Tối Cao luôn luôn làm điều tốt nhất - nếu Ngài có khả năng tuyệt đối để làm mọi sự - kể cả, chẳng hạn, huỷ diệt những gì Ngài đã tạo ra?

Quyền năng và tính bất biến của Đấng Tối Cao

Ở đây Ghazali cho ta câu trả lời của một số triết gia: Đấng Tối Cao là toàn năng theo nghĩa Ngài có thể đã làm điều ngược lại với những gì Ngài đã làm nếu Ngài đã muốn như thế và theo nghĩa Ngài sẽ có thể làm điều ngược lại với điều Ngài sẽ làm, nếu giả thiết rằng Ngài không muốn làm điều đó. Như vậy cuộc tranh luận nằm ở lãnh vực của phân tích, lô-gích theo điều-kiện-cách (nếu Ngài muốn điều ấy, Ngài sẽ làm điều ấy), nói cách khác: ở mức cú lý (quyền năng tuyệt đối), nhưng vẫn ngầm hiểu rằng điều mà Đấng Tối Cao làm luôn luôn là điều tốt nhất ở mức độ những sự kiện (quyền năng có trật tự). Trong lý thuyết thần học của riêng mình, nơi quyền "Tính không nhất quán của các triết gia", Ghazaly chủ trương ngược lại, cho rằng Đấng Tối Cao có thể "đổi ý" và ngay cả hành động theo hướng ngược lại với những gì Ngài đã mặc khải như là ý chí của Ngài, bởi vì, cũng như Ngài có quyền năng mặc khải cho các tiên tri/ ngôn sứ, rằng Ngài sẽ không hành động trong một cơ hội nào đó, theo cách thông thường, Ngài cũng có quyền năng xoá đi khỏi ký ức và khỏi sự chờ đợi của họ mặc khải mà Ngài đã thông linh cho họ.

Luận đề thứ tám đó là Đấng Đệ Nhất là toàn năng. Điều mà người ta chứng minh thế này: đối với ai có quyền năng làm điều gì, người ta chờ đợi ông ta sẽ làm việc đó, nếu ông ta muốn, và ông ta sẽ không làm điều đó, nếu ông ta không muốn. Chúng ta đã nhất trí là nơi Đấng Tối Cao, ý chí và tri thức là một. Như vậy, bởi vì Đấng Tối Cao biết rằng sẽ là điều tốt nếu vật nào đó hiện hữu, và bởi vì Ngài biết sẽ là điều không tốt nếu vật đó hiện hữu, nên nó không hiện hữu. Nhưng vài người sẽ tỏ ý ngạc nhiên: làm thế nào mà luận đề này có thể đúng trong khi mà, theo một vài triết gia, Đấng Tối Cao không thể phá hủy Trời và Đất? Trả lời: nếu Ngài muốn, Ngài sẽ phá hủy chúng. Nhưng Ngài không muốn điều đó bởi vì ý chí vĩnh hằng của Ngài là hữu thể của chúng tồn tại miên trường vì rằng hiện hữu miên trường (l'existence perpétuelle) thì đáng ưu ái hơn là vô thể hay hủy diệt.

Như vậy Đấng Tối Cao toàn năng là toàn năng do sự kiện rằng Ngài có thể làm việc gì đó nếu Ngài muốn, chứ không phải luôn luôn vì tất yếu Ngài sẽ làm điều đó: cũng như thế khi người ta nói về một người rằng anh ta có quyền năng tự ban cho mình cái chết, ngay cả khi người ta biết rằng anh ta sẽ không làm điều đó. Như vậy, đang là (và sẽ là) đúng khi nói rằng Đấng Tối Cao có thể làm cho việc phục sinh những thân xác xảy ra ngay lúc này đây, ngay cả nếu chúng ta biết rằng Ngài sẽ không làm điều đó ngay lúc này đây. Bởi vì, điều trái lại với cái gì đã được biết, nói cách khác: điều gì người ta không biết, thì tuyệt đối phục tùng quyền năng của Ngài. Như vậy Ngài có quyền năng trên mọi sự khả hữu, theo nghĩa là nếu Ngài muốn điều gì, Ngài sẽ làm điều đó.

Nhưng câu này: "nếu Ngài muốn điều đó, Ngài sẽ làm điều đó" là một mệnh đề phức hợp mà người ta gọi là giả thuyết (hypothétique). Vậy mà đặc tính của một mệnh đề giả thuyết không phải là mệnh đề này và mệnh đề kia hợp thành nó là đúng (1). Thực tế là, một mệnh đề giả thuyết (đúng) cũng có thể được hợp thành từ hai mệnh đề sai hoặc là chỉ bởi một mệnh đề sai (và một mệnh đề khác - hậu quả - đúng). Như vậy, mệnh đề giả thuyết là đúng, ngay cả nếu đó là một phát biểu đại loại như "nếu một người bay, anh ta sẽ di chuyển trong không khí". Thực tế là, mệnh đề này đúng, tuy rằng hai vế của nó rõ ràng là sai. Cũng thế, một mệnh đề kiểu như "nếu một người bay, anh ta sẽ là động vật", thì cũng đúng, mặc dầu tiền đề sai nhưng hậu quả vẫn đúng.

Như vậy nếu ai đó nói rằng câu: "nếu Ngài muốn điều ấy, Ngài sẽ làm điều ấy", hình như hàm ý rằng nếu ý chí muốn làm điều gì (khác hơn là điều đang làm) liên quan đến một vật xảy đến với Đấng Tối Cao trong tương lai, tất yếu sẽ có nơi Ngài một thay đổi (2), phải trả lời rằng cách kiến giải này là đúng theo nghĩa chính xác là trong khi nói về Đấng Tối Cao rằng Ngài "toàn năng", người ta hiểu rằng tất cả những gì Đấng Tối Cao muốn đều được thực hiện và rằng không có cái gì mà Ngài từ khước lại được thực hiện, mà rằng cái gì Ngài muốn, nếu người ta đặt giả thuyết rằng Ngài không muốn điều đó, thì điều đó sẽ không được thực hiện, và rằng điều gì Ngài không muốn, nếu người ta giả thiết rằng Ngài muốn điều đó, thì điều đó sẽ được thực hiện. Đó là ý nghĩa của những khái niệm toàn năng và ý chí áp dụng vào Đấng Tối Cao. Vậy mà cả hai khái niệm đó đều được giản quy vào tri thức của Ngài. Và tri thức của Đấng Tối Cao, chúng ta đã biết là tri thức đó giản quy vào yếu tính của Ngài. Như vậy, không có cái nào trong số những thuộc tính này đặt ra hay bao hàm một chút nào phức tính nơi Đấng Tối Cao.

AL-GHAZÂLY, *Những ý định của các triết gia*.

1. Điều này chỉ được đòi hỏi với mệnh đề liên kết (p và q).

2. Tính bất biến của Đấng Tối Cao dường như bất tương dung với tính toàn năng.

3. *Không có sự phân biệt thật sự những thuộc tính nơi Đấng Tối Cao.*

Abélard

(1079 - 1142)

Kể lại chính cuộc đời mình, Pierre Abélard đã đặt tựa đề cho thiên tự truyện là *Historia Calamitatum* (Những nỗi bất hạnh của đời tôi) - thực thế, một cuộc đời sôi động trong đó nối kết nhau: viênh quang trí thức (dạy học ở Paris), đam mê tình ái (hôn lễ bí mật với nàng Héloïse), sự tàn khuyết cơ thể (bị ông chú của Héloïse ra lệnh thiến dái chàng), lòng thù hận của Bernard de Clairvaux và những lần kết án của nhà thờ (giáo nghị hội ở Soissons, 1121, giáo nghị hội ở Sens, 1140), mối nguy hiểm (âm mưu sát hại của những tu sỹ ở Saint - Gildas de Rhuyes nơi ông cư trú từ 1125 đến 1132) rồi, cuối cùng, cuộc ẩn cư trong cô đơn nơi tu viện Clunay để chờ chết, vào năm 1142.

Tác phẩm triết học và thần học của Abélard xúng ngang tầm với định mệnh phi thường ngoại lệ này: là người giới thiệu chính môn lô-gích học vào thần học, ông cũng là người cách tân lô-gích học của Aristote và Boèce (*Gloses littérales sur Porphyre, Aristote et Boèce, Logica Ingredientibus, Logica Nostorum petitioni sociorum*) và là người khởi xướng một hình thức đức lý mới mang nội dung Cơ đốc giáo với phương pháp biện chứng (*Scito te ipsum ou Ethica*). Mở lòng ra với tính đa dạng (Đối thoại giữa một triết gia, một người Do Thái giáo, một người Cơ đốc giáo), Abélard làm mới lại tất cả những gì ông đã chạm đến. Được giới thiệu như người phát minh ra thuyết duy danh (*le nominalisme*), ngày nay ông hiện ra đúng hơn như là người chủ xướng một học thuyết độc đáo hơn, hơi nhuộm màu chủ thuyết Platon: thuyết phi - hiện thực (*le non - réalisme*).

LOGICA INGREDIENTIBUS

Những phổ quát thể: hướng đến thuyết phi-hiện thực.

Vào thế kỷ mười hai, ít nhất có bốn trường phái lô-gích học tranh nhau sự ưa chuộng của những sinh viên ở Paris: trường phái của Guillaume de Champeaux (thầy của Abélard), được lập ra ở Notre Dame, rồi, sau 1108, ở Saint - Victor; vào khoảng năm 1140, trường phái của người Anh, Adam de Balsham ở gần Petit - Pont; trường phái của chính Abélard, được lập ra trên núi Nữ Thánh Geneviève, rồi từ 1138, trường phái của người kế thừa ông, Albéric du Mont, được kế tục vào khoảng năm 1150 bởi người Anh Robert de Méluin. Hiện tượng phồn thực này của những trường phái đối địch nhau đã cho ra đời sự đa bội những chi phái lô-gích học, nào là Parvipontani hay Adamiti, nào là Montani, Melidunenses, rồi với sự kiện Gilbert de Poitiers (*Gilbertus Porreta*) bước vào đấu trường, lại có thêm những người phái Porretani.

Những dự biệt giữa các trường phái này thường chỉ thuần là có tính kỹ thuật, nhưng hiển nhiên là nơi học thuyết về những phổ quát thể đã nổ ra những tách biệt gay gắt nhất.

Lý thuyết về quy chế (*la théorie du statut*)

*Cùng lúc chạm trán với thuyết phát âm (*vocalisme*) của Roscelin de Compiègne muốn đồng hoá những phổ quát thể vào những ký hiệu ngôn ngữ học đơn giản, rồi thuyết duy thực về yếu tính vật chất, được khởi xướng bởi Guillaume de Champeaux, rồi với một hình thức mới của chủ nghĩa*

hiện thực, gọi là sự trung lập (l'indifférence), Abélard đã nhân dịp nói về học thuyết những phổ quát thể, phát minh một lý thuyết mới, gọi là về quy chế, có tính phi hiện thực hơn là duy danh, một lý thuyết vẫn thường tái hiện dưới những hình thức khác nhau, vào những thời kỳ khác nhau của lịch sử triết học: thế kỷ mười bốn với cái "biểu ý đa phức" (significabile complexe) của Grégoire de Rimini, vào đầu thế kỷ hai mươi với cái khách quan (l'objectif) của Meinong và "tình trạng sự vật" (l'état - de - chose, Sachverhalt, Sachlage) của Husserl. Bản văn sau đây trình bày những nguyên lý căn bản của lý thuyết đó.

Giả sử rằng có những con người đặc thù, cách biệt nhau: trên quan điểm vật lý họ khác nhau bởi yếu tính cũng như bởi mô thể; nhưng không vì thế mà họ kém gặp nhau ở chỗ họ là những con người. Tôi không nói: họ gặp nhau nơi con người bởi không có cái gì là người nếu không tách rời ra (1), nhưng họ gặp nhau trong sự kiện là những con người. Vậy mà sự kiện là con người thì chẳng phải là người cũng chẳng phải là một sự vật, cũng như sự kiện không hiện hữu trong một chủ thể hay không thụ cảm với những đối thể (ne pas être susceptible des contraires) hoặc không ứng xử hơn hay kém, không tạo thành nơi chính nó một sự vật, ngay cả nếu đó là, theo Aristote, những đặc tính chung cho mọi bản thể (2). Vậy mà, như chúng ta đã nhất trí, sự gặp gỡ giữa những hữu thể cách biệt không thể xảy ra trong một sự vật. Nếu có một cuộc gặp gỡ như thế xảy ra, cũng không nên từ đó mà kết luận rằng chúng ta đang dính dáng đến, nói cho đúng, một sự vật. Điều người ta muốn nói (khi bàn về một cuộc gặp gỡ như thế), đó là, chẳng hạn thế, rằng Socrate và Platon là giống nhau bởi sự kiện họ là những con người, cũng như con ngựa và con lừa là giống nhau bởi sự kiện đều không là những con người, nghĩa là bởi chính sự kiện (không là con người) nó cho phép chúng ta nói về chúng "không là những con người". Như vậy là, nói rằng những vật cách biệt nhau lại gặp gỡ nhau, nghĩa là nói rằng những vật đặc thù này là thể đẩy khiến người ta có thể gán cho chúng một số những tính chất xác định và phủ nhận đối với chúng một số những tính chất xác định khác: chẳng hạn, nói rằng những vật này là những con người hay là màu trắng hay là, trái lại, phủ nhận rằng chúng là người hay là màu trắng.

Như vậy, xin đừng ai tin rằng, khi chúng tôi cho rằng sự gặp gỡ giữa những sự vật (đơn lẻ) thì chính nó không phải là một sự vật, chúng tôi có cao vọng hợp nhất trong hư vô (in nihilo) những sự vật, chúng thật sự hiện hữu. Khi chúng ta nói rằng con người đơn lẻ này và con người đơn lẻ kia gặp gỡ nhau trong trạng thái con người (in statu hominis), nghĩa là trong cái gì mà chúng là những con người, điều chúng ta muốn nói chỉ là họ là những con người và rằng, dưới tương quan này, không có khác biệt nào giữa chúng. Tôi muốn nói, chính xác là, trong tính cách họ là những con người. Khi nói về quy chế/trạng thái này như vậy, chúng ta không chỉ định một hiện hữu nào, bởi nhóm từ "trạng thái người" chúng tôi chỉ muốn hiểu là sự kiện là con người (esse hominem) nó không phải là một sự vật, nhưng chính là nguyên nhân chung của việc ấn định cùng một cái tên (người) cho tất cả mọi con người đơn lẻ khác nhau này, bởi vì chính ở điểm đó mà họ gặp gỡ nhau. Vậy mà, không có gì đáng ngạc nhiên khi gọi là nguyên nhân cái gì không phải là một sự vật. Đó là điều xảy ra, chẳng hạn, khi người ta nói: "Người ta đánh nó, bởi vì nó không muốn đi đến quảng trường". Cứ thực, thì nguyên nhân nói đến ở đây, là chuyện một kẻ nào đó không muốn đi đến quảng trường, chẳng có gì là đang hiện hữu. Cũng như chúng ta có thể gọi tình trạng con người chính những đặc tính được đặt vào trong bản tính của con người, những đặc tính mà người phát minh ra danh từ đã quan niệm sự tương tự chung (khi ông ta gọi những con người bằng danh từ "con người").

Bởi đó, chúng tôi nghĩ rằng đã chỉ ra đâu là ý nghĩa chính xác của những phổ quát thể, nghĩa là những thực thể đơn lẻ trong tư cách chúng được gọi cùng một danh từ theo chức năng của một nguyên nhân

chung làm nền tảng cho sự gán thuộc từ này (3).

PIERRE ABÉLARD, *Logica Ingredientibus*.

- 1. Sự vật con người tất yếu là một con người cá thể.*
- 2. Nghĩa là: những bản thể đệ nhất hay cá nhân và những bản thể đệ nhị: giống, loài, những khác biệt.*
- 3. Trạng thái người là nền tảng cho tính khả thích dụng (la Prédicabilité) của từ "con người".*

ĐẠO ĐỨC HỌC HAY HÃY TỰ BIẾT MÌNH

(Éthique ou Connais_toi toi_même).

Đạo đức học: ý hướng và hành vi

Trong tất cả những học thuyết của Abélard, độc đáo nhất là nền đạo đức học ý hướng (la morale de l'intention) mà ông khai triển vào năm 1125, trong quyển Đạo đức học (mà cái tựa đề gốc Hãy tự biết mình, đối với một người đương thời của ông, Guillaume de Saint-Thierry, thì dường như cũng "quái dị" - monstrueux - chẳng kém gì chính bản thân tác giả). Luận đề tổng thể thì đơn giản thôi: "chính thiện ý làm nên tính đạo đức của một hành vi, chứ không phải kết quả; tội lỗi nằm trong sự thuận tình với hành vi, còn chính hành vi chẳng thêm gì vào đấy".

Khoái lạc tình dục phải chăng là tội lỗi? (Le plaisir sexuel est-il un péché?)

Nền đức lý về sự thuận tình hay từ khước nội tâm do Abélard đề xướng, xét cho kỹ, rất là nghiêm khắc. Nó đã bị coi như quá buông lỏng, phóng túng, chẳng qua là do một sự hiểu lầm cơ bản. phương diện phê phán của nó không vì thế mà thiếu tính ấn tượng, như những dòng sau đây dành cho trạng thái khoái lạc tình dục chứng tỏ, ở đó Abélard vận dụng tất cả nguồn tài nguyên của lối lập luận biện chứng.

Có một số người tỏ ra bức xúc khi nghe chúng tôi nói rằng chính hành vi phạm tội không thêm gì vào sự có tội của người phạm tội, cũng như việc kết tội người đó bởi Công lý thiêng liêng (1). Họ phản bác rằng hành vi phạm tội luôn luôn đi kèm một hình thức nào đó của khoái lạc nó gia trọng tội lỗi, như trường hợp đối với hành vi nhục cảm hay đối với lỗi của kẻ ham ăn đang ngốn ngấu những trái ngon mà hắn ta đã trộm được. Nhưng sự phản bác này chỉ có giá trị nếu khoái lạc xác thịt tự thân nó là một tội lỗi, đến nỗi rằng người ta không thể hưởng thụ nó mà không phạm tội, vì chính chuyện đó. Vậy mà nếu người ta có thể dàn xếp chuyện này, hậu quả sẽ đơn giản: phải quyết liệt ngăn cấm khoái lạc thân xác (và ban sắc lệnh) rằng người ta phạm tội khi mê mải thưởng thức những lạc thú của xác thịt, trong khi mà họ được cho phép (bởi Luật lệ Cơ đốc giáo) hưởng những lạc thú này. Ngoài ra, cũng phải lên án bất kỳ kẻ nào cảm thấy lạc thú khi thưởng thức hương vị những quả ngon mà anh ta đã thu hoạch trong chính khu vườn của mình. Lại nữa, ngay cả những người bệnh cũng có tội - tôi muốn nói đến những người mà, để mau hồi phục sức khỏe sau cơn bệnh, dùng những món ăn ngon hơn -, bởi vì

người ta không thể ăn một món ngon mà không cảm thấy lạc thú ăn uống, và nếu trường hợp là thế thì hậu quả sẽ ở đâu? Cuối cùng, chính Đức Chúa, người đã tạo ra những thực phẩm ngon lành và những thân xác ngon xoi, phải bị quy trách nhiệm là đã làm cho một số thực phẩm ngon ăn đến thế khiến ai lỡ nếm mùi sẽ - dầu không muốn chút nào - biến thành những kẻ tội lỗi! (Và rồi vì "ăn quen nhin không quen" nên sẽ còn phạm tội dài dài?)

Nhưng tại sao Chúa lại đã tạo ra những thực phẩm cho chúng ta dùng và tại sao Ngài đã cho phép chúng ta dùng những thực phẩm đó nếu như chúng ta không thể làm điều đó mà không phạm tội? Làm thế nào mà người ta có thể cho rằng chúng ta phạm tội khi chúng ta chẳng làm điều gì bị minh nhiên cấm đoán? Chẳng phải hiển nhiên đây sao khi một vài chuyện ngày xưa bị cấm bởi Luật lệ tôn giáo, nhưng ngày nay không còn bị coi là tội lỗi nữa vì sắc lệnh cấm đã được dỡ bỏ? Lấy ví dụ về việc dùng thịt lợn, hãy xem xét phần lớn những cấm đoán đè nặng lên những người theo đạo Do Thái nhưng không còn đè nặng lên chúng ta nữa: khi chúng ta thấy những người Do Thái cải đạo sang Cơ đốc giáo, tự do dùng những thực phẩm mà Luật của Moses cấm họ, chúng ta biết rõ rằng họ không phạm lỗi nào. Như vậy chúng ta có thể khẳng định, không tranh cãi, rằng hiện nay Thiên Chúa cho phép họ điều mà trước kia họ bị cấm. Nhưng nếu đúng là việc bỏ lệnh cấm cho phép dùng mà không phạm tội cái gì xưa kia bị cấm... ai sẽ dám bảo rằng người ta phạm tội khi người ta bằng lòng làm cái gì (mà ngay từ ngày đầu của cuộc sáng thế) Thiên Chúa đã cho phép chúng ta làm?

Nhưng người ta lại vặn vẹo tôi rằng việc giao hợp vợ chồng và việc ăn uống những thức ngon vật lạ là được phép, nhưng với điều kiện là mọi lạc thú đều bị loại trừ! Tôi trả lời rằng nếu trường hợp là thế, thì điều được cho phép tự thân nó là hoàn toàn bất khả và rằng chính sự cho phép kia là hoàn toàn phi lý, bởi vì điều nó cho phép thì chắc chắn là không thể thực hiện (2).

Ngoài ra, tại sao Luật của Cựu ước buộc người Do Thái có nghĩa vụ cưới hỏi nhau và sinh con đẻ cái nơi chính quê hương họ? Tại sao tông đồ khuyên các cặp vợ chồng hoàn thành nghĩa vụ hôn nhân đối với nhau? Vâng, tại sao nếu người ta không thể vâng lời những lời khuyên này mà không phạm tội?

Tại sao nói đến nghĩa vụ khi tội lỗi là không thể tránh? Làm thế nào buộc ai đó phải làm những hành vi sẽ là một sự xúc phạm, không thể tránh khỏi, đối với Thiên Chúa?

Đối với tôi, câu trả lời thật hiển nhiên: khoái lạc xác thịt phù hợp với tự nhiên, vậy đó hoàn toàn chẳng phải là tội lỗi gì, và đó cũng chẳng phải là lỗi khi cảm thấy khoái lạc vốn gắn liền một cách tất yếu và nội tại với hành vi xác thịt. Các bạn hãy tưởng tượng một tu sỹ bị xiềng và buộc nằm dài ra giữa những cô gái hấp dẫn trên một chiếc giường êm ái. Rõ ràng rằng sự cọ xát với những cơ thể nõn nà kia sẽ kích phát khoái lạc nơi ông ta, nhưng không phải một sự thuận tình với khoái lạc đó (3). Như thế ai dám bảo là tội lỗi cái khoái lạc đơn giản mà thiên nhiên khiến chúng ta cảm nhận một cách bất khả cưỡng?

PIERRE ABÉLARD, *Đạo đức học...*

1. Luận đề bị giáo nghị hội Sens lên án.

2. Cùng học thuyết đó áp dụng cho tình dục. "Luật (tôn giáo) không cấm chúng ta ước muốn, bởi tự thân ước muốn là không tránh khỏi."

3. *Hậu quả của tính nhị nguyên đối đãi (dualisme) giữa hồn và xác: tinh thần không bị vấy bẩn bởi vết bẩn của hành vi.*

Những bản dịch thời Trung cổ các tác phẩm của Platon và Aristote.

Lịch sử tư tưởng triết học thời Trung cổ không thể tách rời với lịch sử các suối nguồn triết lý của thời Thượng cổ và Thượng cổ muộn. Việc đồng hoá tư tưởng triết học Hy Lạp được thực hiện trên một thời gian dài, theo nhiều kênh khác nhau với những mục tiêu và công cụ đa dạng cần được xem xét theo đúng tư cách đó. Ở mức độ đầu tiên, lịch sử triết học Trung cổ là lịch sử những văn tập triết học (des corpus philosophiques): lịch sử những kiến giải được thành lập trong một lịch sử những truyền thống văn bản.

Văn tập của Platon

Danh sách những bản dịch ra tiếng Latinh sự nghiệp trước tác của Platon quả là cực ngắn. Tư liệu đích thực duy nhất được khai thác suốt thời Trung cổ là đối thoại Timée, được dịch và giảng luận vào thế kỷ thứ tư của CN, bởi một giáo sỹ Cơ đốc theo tân thuyết Platon là Calcidius. Hai khả năng tiếp cận khác đối với Timée là bản dịch của Cicéron và nhiều trích dẫn điểm xuyết cho bài bình luận về quyền Giấc mộng của Scipion được soạn vào thế kỷ thứ năm bởi Macrobe.

Những bản dịch các tác phẩm Ménon và Phédon bởi học giả Ý Henricus Aristipus, ra đời vào khoảng 1155 trong không khí trao đổi và tương nhập văn hóa đặc trưng của vương quốc Sicile, đã không có một ảnh hưởng đáng kể cho lắm. Bản dịch Latinh bài giảng luận của Proclus về đối thoại Parménide, là một nguồn đích thực từ Platon, có lẽ được biên tu bởi Guillaume de Moerbeke ở Corinthe trong những năm 1280, chỉ được sử dụng bởi Berthold de Moosburg (khoảng năm 1350) và Nico las de Cues (khoảng 1460).

Văn tập của Aristote

Aristote trong thời Trung cổ hiện ra qua nhiều khuôn mặt khác nhau: ngữ học, văn hoá và triết lý. Aristote thời Hy Lạp - La Mã không thuần nhất, trước tiên đó là nhân vật của thời Thượng cổ muộn và Thượng trung cổ, nói tóm là: Aristote qua trình bày của Boèce, rồi, từ thế kỷ mười ba, Aristote qua việc tu chính và phê phán văn bản, với những bản dịch mới của Guillaume de Moerbeke. Ở giữa hai thái cực này, người ta gặp Aristote theo truyền thống Hy Lạp - Ả Rập, do Gérard de Crémone và Michael Scot dịch.

Cho đến tận những năm 1150 - 1160, các học giả Trung cổ chỉ biết về Aristote qua hai quyển đầu của bộ Oramon. Đối với họ, Aristote chưa phải là "Triết gia" theo nghĩa đầy đủ của từ này, mà chỉ là tác giả mấy quyển Catégories và quyển De Interpretatione, được bổ túc bởi bộ Isagoge của Porphyre, những sách giảng luận và những chuyên-khoa-thư lô-gích học của Boèce, bổ túc cho những phần thiếu của bộ Organon. Trái lại, vào cuối thế kỷ mười hai và đầu thế kỷ mười ba toàn bộ sáng tác của Aristote được lưu hành: phần tiếp theo của Organon, trong những bản dịch của Boèce, và của Jacques de Venise, mà lúc đầu người ta gọi là logica nova (lô-gích học mới) rồi libris naturales (Sách về thiên nhiên), gồm những quyển: Physica, De Anima, De Caelo, và Metaphysica.

Về năm phiên bản kế tiếp nhau của bộ Metaphysica lưu hành cho đến nửa sau thế kỷ mười ba, chỉ có

phiên bản cuối, Novissima Translatio (của Jacques de Venise) và bản tu chính khuyết danh Composita hay Vetus. Phiên bản đầy đủ đầu tiên, Media được giới thiệu bởi Moerbeke (mà ngày nay tính xác thực bị tranh cãi). Bản dịch Ả Rập - Latinh, Nova của Michael Scot, cũng có nhiều phiên bản.

Mặc dầu tính tầm thường của một vài bản dịch, người ta có thể tưởng tượng không mấy khó khăn cái hố sâu ngăn cách Aristote nhà biện chứng của thời Thượng Trung cổ với Aristote mang thêm cả gánh nặng của kiến thức Ả Rập từ những nhà bình luận lớn của thế kỷ mười ba. Như vậy, những bản dịch Aristote đánh dấu một vết cắt đứt khoát trong lịch sử tư tưởng phương Tây.

Alain de Libera.

Averroès

(1126 - 1198)

Xuất thân từ một dòng tộc danh giá gồm những nhà lập pháp xứ Cordoue, Ibn Rushd al-Hafid - người Latinh gọi là Averroès - là khuôn mặt lớn cuối cùng của học thuyết Aristote qua truyền thống Ả Rập-Hồi Giáo. Được Ibn Thufayl tiến cử vào triều đình các ông hoàng Almohades, hưởng ân sủng bảo bọc của họ (nhất là Ab Ysuf Ya qb al-Mansr, vị này sẽ phong ông làm Đại Phán quan của Cordoue), từ năm 1182 đến năm 1193 ông được hưởng những điều kiện đặc biệt thuận lợi để nghiên cứu triết học. Chính trong thời kỳ này ông biên soạn bộ Đại Giảng luận (Grand Commentaire) về Aristote (Phân tích đệ nhị, Vật lý học, Về bầu trời, Về linh hồn, Siêu hình học) và phân chính yếu các công trình khoa học của ông (thiên văn học, y học). Bị thất sủng vào năm 1195, bị lưu đày, ông chỉ được gọi về Marrakech để chờ chết tại đó, vào ngày 10 tháng 12, 1198.

ĐẠI GIẢNG LUẬN VỀ SIÊU HÌNH HỌC CỦA ARISTOTE

(Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote)

Loại suy ý quy (l'analogie d'attribution).

Xét rằng đối tượng của siêu hình học là hữu thể như là hữu thể (l'être en tant qu'être), Avicenne chủ trương siêu hình học phải chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế - nguyên nhân của chính đối tượng. Trong khi tự khép mình theo nguyên lý của Aristote theo đó một khoa học không cần phải chứng minh sự hiện hữu của đối tượng khảo sát, Averroès sẽ đem Thượng đế và những trí tuệ - nói cách khác là những bản thể cách biệt (des substances séparées) - làm thành đối tượng của siêu hình học. Chứng lý về sự hiện hữu của Thượng đế, Đề nhất động cơ, thuộc về Vật lý học, khoa học về chuyển động, còn siêu hình học trước tiên phải soi sáng tình trạng hữu thể học (le statut ontologique) của bản thể và tùy thể, và từ chính chỗ đó, vấn đề tính đa nghĩa của hữu thể từng được Aristote mở ra trong Siêu hình học, quyển IV.

Chính trong khung cảnh này mà Averroès sẽ khai triển luận đề chính của ông về hữu thể: lý thuyết về loại suy hữu thể hay loại suy tùy thể, mà các học giả Latinh lấy lại dưới tiêu đề loại suy ý quy.

Về tính đa nghĩa của hữu thể và ưu thể của bản thể

(Sur la pluralité des sens de l'être et le primat de la substance)

Ở đây Averroès chỉ ra bằng cách nào chín phạm trù tùy thể là bấy nhiêu trường hợp hay biến cách của bản thể được coi, không phải như tác nhân đơn giản hay như cứu cánh đơn giản mà như chủ thể hữu thể học đích thực duy nhất. Những tùy thể không phải là những tại thể (des étants) đang thao tác, mà là những sa đoạ của tại thể (des chutes de l'étant), "một cái gì đó của tại thể độc nhất theo nghĩa đích thực", bản thể (1):

Từ "hữu thể" được nói theo nhiều cách, nó không dị nghĩa (équivoque) như từ chó, nói về chó nhà và

chó biển, cũng không đơn nghĩa (univoque), như từ động vật nói về người và về con lừa. Mà đúng hơn, nó nằm trong số những danh từ thích dụng với những thực thể được gán cho chỉ cùng một vật, trong số những danh từ trung gian giữa những từ đơn và từ dị nghĩa... Nhưng có ba kiểu gán thuộc từ cho các danh từ trung gian, bởi vì cái vật độc nhất này (nó tiêu điểm hoá các phán đoán theo thuộc từ) có thể được khảo sát theo ba cách: hoặc như là cứu cánh, hoặc như là tác nhân, hoặc như là chủ thể.

Như vậy từ "hữu thể" được nói theo nhiều cách nhưng trong chính tính đa nghĩa của nó người ta luôn nói đến hữu thể trong tầm mức nghiêm ngặt ở đó từ này được gán với tư cách thứ nhất vào tại thể (thứ nhất) đó là bản thể, ngay dầu nếu tất cả những việc gán thuộc từ thoát thai từ đó cũng tự chúng đa biệt hoá (diversifiées). Thực thể, mọi phạm trù của hữu thể được gán theo chức năng của bản thể, không phải vì nó cung cấp cho chúng một thứ nhất tính tầm nguyên (unité d'origine) hay do lai (de provenance) hay hơn nữa là nhất tính cứu cánh hay khuynh hướng, mà chỉ bởi vì nó cung cấp một nền tảng, cấu tạo chúng và cho chúng một chủ thể. Như vậy nên tất cả những gì người ta nói về hữu thể (bên ngoài bản thể) chỉ nói về hữu thể bởi vì đó là một tư thế (une disposition) của hữu thể (thực sự): bản thể. Đó là lý do tại sao nhiều triết gia còn phủ nhận cả việc các tùy thể là những hữu thể. Và như thế là đúng: màu trắng không hiện hữu, cái thực sự hiện hữu là vật gì đó màu trắng (cái áo trắng, viên phấn trắng... chẳng hạn) (2).

AVERROÈS, *Đại bình luận về Siêu hình học của Aristote.*

1. Xem Aristote, *Siêu hình học*, VII, 1, 1028a 15-25

2. Loại suy đặt tên của tương quan của tùy thể đối với bản thể trong tư cách nó là hữu thể và hữu thể duy nhất: từ chính nó và nơi chính nó tùy thể không có hữu thể, không có niệm tính (quiddité) không có định nghĩa.

KHẢO LUẬN QUYẾT ĐỊNH (Traité Décisif)

Kiến giải triết học và hoà bình tôn giáo.

Cái tiếng tăm vô tôn giáo, ngay cả là vô thần của Averroès có lẽ đã gắn liền với việc ông phê bình gay gắt nền thần học Hồi giáo, trong khi ông ước mong tìm kiếm một nền hoà bình tôn giáo. Khởi đi từ sự phân biệt giữa ba tầng lớp lập luận (hùng biện, biện chứng, chứng minh hay khoa học), ông phân biệt ba tầng lớp tinh thần, phân chia theo quan điểm luật lệ tôn giáo. Đám đông/ quảng đại quần chúng là những người chỉ cảm thụ được những lập luận hùng biện, chỉ hiểu được những biểu tượng hay những hình dung cụ thể, đối với họ cứ giảng kinh Coran sát theo nghĩa đen là đủ (hay đúng hơn, ấn định như thế). Những người theo tam đoạn luận chứng minh là các triết gia, những kẻ có khả năng giải quyết, bằng kiến giải hợp lý, những mâu thuẫn biểu kiến của văn bản tôn giáo và khám phá những ý nghĩa tàng ẩn. Averroès định vị những nhà thần học ở giữa những kẻ phải tin mà không hiểu và những người, để hiểu, không cần phải tin. Phá bỏ lối giảng theo nghĩa đen nhưng lại không có khả năng thay thế nó bằng sự chắc chắn của khoa học, sa đà trong một thứ ẩn dụ không kiểm soát được, những nhà thần học phải chịu trách nhiệm về mọi tai ương của xã hội: tính bất tương dung, chiến tranh, cuồng tín.

Chống lại các tông phái

Trong quyển Khảo luận quyết định, Averroès phê phán hai trào lưu lớn của thần học Hồi giáo thuở xưa: những người theo phái Motazilites và phái Asharites.

Chính việc cầu viện đến những kiểu kiến giải ẩn dụ (exégèses allégoriques) - mà lại là những cách sai lạc - và ý nghĩ rằng những kiến giải kiểu đó về thánh kinh Coran phải được công khai hoá hoàn toàn cho quảng đại công chúng tin đồ đều biết, đã làm nảy sinh những tông phái trong Hồi giáo, với hậu quả là chúng cùng bị kết án lẫn nhau là vô tín ngưỡng, là tà đạo. Chính theo kiểu đó mà những giáo sỹ phái Motazilite đã giải thích theo cách ẩn dụ nhiều khúc đoạn ngay nhiều danh ngôn và họ đã quảng bá những cách kiến giải của mình cho công chúng; và những giáo sỹ phái Asharite cũng làm như thế đối với tín đồ của họ. Hậu quả của chuyện đó, là họ đã đẩy tín đồ của hai phái vào vòng thù hận lẫn nhau, khinh miệt lẫn nhau rồi gây chiến với nhau; họ đã xé nát kinh thánh thành nhiều mảnh, và họ đã hoàn toàn chia rẽ người dân.

Ngoài ra trong những phương pháp mà họ theo để đặt nền tảng cho những kiến giải của mình, họ chưa từng đồng ý với đám đông, cũng chẳng hề nhất trí với thành phần thượng lưu ưu tú: không đồng ý với đám đông bởi vì phương pháp của họ coi bộ tối tăm rồi rắm so với phương pháp của đa số con người; không nhất trí với thành phần thượng lưu, bởi chỉ cần khảo sát những phương pháp đó để thấy chúng rất khập khiễng so với điều người ta mong đợi ở một sự chứng minh - bất kỳ ai từng làm quen đôi chút với nghệ thuật tam đoạn luận đều có thể thấy điều đó ngay từ tia nhìn đầu tiên. Hơn nữa, phần lớn những nguyên lý mà các giáo sỹ Asharites dựa vào để làm cơ sở cho nền thần học của họ thì đều có tính nguy biện: chính như thế mà họ vứt bỏ nhiều chân lý tất yếu, như sự thường trực của những tùy thể, tác động hỗ tương, sự tồn tại của những nguyên nhân tất yếu, những mô thể bản thể và những nguyên nhân thứ yếu.

Và những vị tiền sỹ thần học của họ đã gây họa lớn cho tín đồ Hồi giáo bởi vì có một chi phái Asharite đã coi là bội giáo tất cả những ai không đi đến chỗ biết được sự hiện hữu của đấng Sáng tạo viên quang bằng những phương pháp mà họ (những thành viên của chi phái này) đã sử dụng đến trong sách vở của họ để đạt đến. Nhưng sự thật là chính họ mới là những kẻ bội giáo, chính họ mới sai lầm! Và chẳng, từ đó phát sinh ra sự bất hoà toàn diện - một nhóm nói: "Nghĩa vụ đầu tiên là học lý thuyết!", nhóm kia lại nói: "Không cần thiết! Chỉ cần tin là đủ!" Nhưng mọi chuyện đó xảy ra bởi do họ không biết đến những phương pháp chung, những con đường mà Luật tắc đó quy định cho mỗi tín đồ phải noi theo. Mọi chuyện đó là do họ tin chỉ có mỗi một phương pháp duy nhất. Thực tế là họ đã hiểu sai ý định của Nhà Lập pháp*, họ đã tự mình rơi vào sai lầm rồi lại kéo theo bao nhiêu người khác rơi vào sai lầm như họ.

AVERROÈS, Khảo luận quyết định

** Tiếng Pháp... ils ont mal compris l'intention du Législateur... chúng tôi (P.Q.Đ) đoán là Averroès muốn dùng từ "Nhà Lập pháp" để chỉ đấng tiên tri Mahomet.*

Maimonide

(1135 - 1204)

Mosheh ben Mamon phải rời xa xứ sở Cordoue của mình vào năm 1148 (sau khi toàn bộ Tây Ban Nha bị triều đại Almohades chinh phục). Tạm trú một thời gian ở Almería rồi ở Fès nhưng rồi lại phải chạy trốn những cuộc bạo hành, ông về đến Đất Thánh vào năm 1165 và đến Jérusalem, lúc đó ở trong tay quân Thập tự chinh năm 1166. Không thể kiếm sống được ở đó, ông quyết định đến Caire, thủ đô Ai Cập. Trở thành quan ngự y của triều đình Hồi vương (sultan) Ayyoubide Saladin (người sẽ giành lại Jérusalem từ tay người Cơ đốc giáo, vào năm 1187), cuối cùng ông được hưởng ở Ai Cập một hoàn cảnh thuận lợi hơn cho việc nghiên cứu và viết lách, mặc dầu bao công việc khác làm ông phải bận rộn. Là người giới thiệu chính yếu triết học Aristote vào Do Thái giáo, người mà các học giả Latinh biết đến dưới cái danh xưng Rabbi Moyses và Mose xứ Ai Cập, đã để lại một văn nghiệp đáng kể - từ bộ Thuật ngữ Lô-gích học cho đến Bình luận về Mishna, một phân tích lý luận thực sự về văn học Talmud (Kinh luận của đạo Do Thái) và bức thư rất cảm động gửi nước Yemen trong đó ông khích lệ đồng bào hãy "kham nhẫn sự tàn bạo của kẻ thù và tình trạng nhục tiếu của đất nước mình". Công trình của Maimonide trong lãnh vực y khoa và khoa học cũng rất đáng kể.

Trong tất cả những khảo luận của ông (viết bằng tiếng Ả Rập, ngoại trừ quyển Sách về Tri thức bằng tiếng Hébreu), thế giới Latinh chỉ biết đến kiệt tác triết lý - thần học của ông: quyển Hướng dẫn cho những kẻ hoang mang lạc lối (Guide des Égarés) được dịch sang tiếng Hébreu bởi Samuel ibn Tibbon, dưới cái tựa đề Moreh Nébour'him, và tiếng Latinh dưới tựa đề Dux neutrorum sive perplexorum. Là tác phẩm tâm truyền (ouvrage ésotérique) dành cho giới ưu tú, quyển Hướng dẫn này là một trong những đỉnh cao của văn học triết lý thời Trung cổ, vừa thâm nhuần nền văn hóa triết lý và thần học Ả Rập - Hồi giáo vừa bén rễ sâu xa trong truyền thống tôn giáo và trí thức của Do Thái giáo. Đó cũng là suối nguồn chính yếu cho thần học Cơ đốc giáo thời Trung cổ.

HƯỚNG DẪN CHO NHỮNG KẺ HOANG MANG LẠC LỐI

Tính vĩnh cửu của thế giới và hiện hữu của Thượng đế: phê phán Kalâm.

Trong thư gửi Yemen, tự gọi mình là " một trong những hiền nhân khiêm tốn nhất của Tây Ban Nha", Maimonide đã tiếp xúc trực tiếp với ba truyền thống thần học của đạo thần giáo - các truyền thống Do Thái, Cơ đốc và Hồi giáo - và quan tâm đến lịch sử phức tạp của những tương quan giữa chúng với các nền triết học Hy Lạp, Syrie và Ả Rập. Cắm rễ vào sự đối kháng nội tại trong thế giới Hồi giáo giữa thần học và triết học, biết rõ tình trạng phân liệt thành nhiều tông phái nơi chính những nhà thần học Hồi giáo, Maimonide có lẽ là người đầu tiên trong lịch sử tư tưởng Trung cổ, đã thử nghĩ đến những động cơ và những cuộc tranh giành trong mối bất hoà của họ.

Bản văn sau đây trình bày bối cảnh của tất cả công trình tư biện thần học - triết lý của ông.

Về phương pháp thần học đích thực

Phương pháp của Kalâm (thần học Hồi giáo) thật ra có tính phá hoại thần học bởi nó lấy khởi điểm từ một phát biểu (tính ngoại cảm của thế giới l'adventicité du monde) một phát biểu không thể được coi như một giả thuyết (bởi vì không có một cách gì để kiểm chứng nó). Chỉ có phương pháp của các triết gia là phong phú, bởi vì nó khởi đi từ một phát biểu (tính vĩnh cửu của thế giới) có thể dùng làm giả thuyết (bởi vì không một chứng minh nào phản bác nó). Vậy là khởi đi từ giả thuyết này mà người ta sẽ chứng minh một cách thuần lý và có thể kết luận dứt khoát ba nguyên lý cơ bản của mọi nền thần học, phù hợp với Mặc Khải (La Révélation): sự hiện hữu, nhất tính và phi nhục thể tính (l'incorporalité) của Thượng đế.

Từng đề tâm nghiên cứu những bản văn của các vị Motécallemin (nhà thần học Hồi giáo) cũng như từng nghiên cứu những bản văn của các triết gia, tùy theo cơ duyên và khả năng của mình, tôi thấy rằng phương pháp của tất cả các vị Motécallemin chỉ có mỗi một loại ... Thật thế, họ đều theo nguyên tắc là không nên nhìn hữu thể như nó đang hiện hữu... Vì vậy, sau khi thiết lập một số mệnh đề, họ đã quả quyết khẳng định, qua những kiểu chứng minh của họ, rằng thế giới từng được tạo ra. Vậy thì cũng không còn nghi ngờ gì rằng phải có một Hoá công chế tác ra thế giới ấy. Tiếp đến, họ chứng minh rằng vị Hoá công này là một và cuối cùng, họ chế định rằng vì là một nên vị này không phải là thân xác. Đây là phương pháp của các Motécallemin trong loại vấn đề này; và cũng như thế đối với những người đồng đạo của chúng ta - những ai đã bắt chước họ và đi theo con đường của họ. Còn về cách lập luận của họ và những mệnh đề qua đó họ thiết lập tính mới mẻ của thế giới hay phủ nhận tính vĩnh cửu của nó, thì có phần đa dạng; nhưng cái chung cho tất cả bọn họ, là trước tiên thiết lập tính mới mẻ của thế giới, nhờ đó việc Thượng đế hiện hữu được thừa nhận là đúng.

Khi tôi xem xét phương pháp này, tâm hồn tôi cảm thấy rất phản kỵ với nó, và thực sự nó đáng bị xua đuổi; bởi tất cả những gì người ta tưởng là một bằng chứng về tính mới mẻ của thế giới đều đáng bị nghi ngờ và đó không chỉ là những bằng chứng quyết định đối với những ai không biết phân biệt giữa chứng minh pháp, biện chứng pháp và ngụ biện pháp. Nhưng đối với những người nào biết rành những nghệ thuật khác nhau này, thì rõ ràng là tất cả những kiểu chứng minh kia đều đáng ngờ và người ta đã dùng những tiền đề chưa được chứng minh.

Theo tôi, giới hạn cuối cùng mà nhà thần học muốn tìm kiếm chân lý có thể đi đến, đó là chứng tỏ sự vô hiệu (la nullité) của những chứng minh viện ra bởi các triết gia về tính vĩnh cửu của thế giới; và sẽ tuyệt biết bao nếu phải chỉ người ta thành công trong việc đó! Thực thế, mọi nhà tư tưởng uyên thâm muốn tìm kiếm chân lý đều biết rằng vấn đề này, tôi muốn nói là tìm hiểu xem thế giới là vĩnh hằng hay đã có lúc được tạo ra, vấn đề này không thể được giải quyết bằng một chứng minh quyết định, và rằng đó là một điểm mà trí thông minh phải dừng lại...

Nhưng nếu vấn đề đi đến tình trạng như thế, thì làm thế nào chúng ta coi nó như là tiền đề để kiến tạo nên chứng lý về sự hiện hữu của Thượng đế? Lúc đó, chứng lý này sẽ trở nên khả nghi lắm: nếu thế giới là thụ tạo, thì phải có một Thượng đế; nhưng nếu thế giới là vĩnh hằng thì làm gì có Thượng đế (a). Đây là chỗ chúng ta sẽ đi đến, trừ phi rằng chúng ta lại chẳng kỳ vọng có được chứng lý về tính mới mẻ của thế giới và chúng ta lại chẳng ấn định điều đó một cách mạnh mẽ, để có thể cho rằng chúng ta biết được Thượng đế qua cách chứng minh kia. Nhưng tất cả điều đó đều xa sự thật. Theo tôi, trái lại, cách thực sự, nghĩa là phương pháp chứng minh trong đó không còn nghi ngờ, hệ tại ở chỗ thiết lập sự hiện hữu của Thượng đế, nhất tính và phi nhục thể tính của Ngài bằng những phương pháp của

các triết gia, đặt cơ sở trên tính vĩnh cửu của thế giới. Đây không phải vì tôi tin vào tính vĩnh cửu của thế giới hay là vì tôi nhượng bộ họ về mặt này; nhưng vì rằng, qua phương pháp này, việc chứng minh trở thành chắc chắn và người ta đạt được một xác tín hoàn toàn về ba sự kiện này, đó là, rằng Thượng Đế hiện hữu, rằng Ngài là một và Ngài là phi nhục thể. (b)

Như vậy, rõ ràng là những chứng lý về sự hiện hữu của Thượng đế, về nhất tính và phi nhục thể tính của Ngài, ta phải đạt được những chứng lý đó duy nhất qua giả thuyết về tính vĩnh cửu của thế giới; và chỉ như thế mà cách chứng minh mới hoàn hảo, bất kể là, thực ra, thế giới là vĩnh hằng hay thụ tạo.

Maimonide, *Hướng dẫn những kẻ hoang mang*.

a. Luận đề về sự sáng tạo thế giới không thể được coi như giả thuyết dùng làm khởi điểm cho một chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế, bởi vì người ta không thể quyết chứng (*prouver démonstrativement*) rằng thế giới được tạo ra. Còn luận đề về tính vĩnh cửu của thế giới; trái lại, có thể dùng làm giả thuyết bởi vì người ta không thể quyết chứng rằng thế giới không vĩnh hằng.

b. Chiến lược này đã nhận được nhiều cách kiến giải khác nhau. Đối với triết gia Do Thái Mose de Narbonne (1300 - 1362) Maimonide gia nhập vào luận đề về tính vĩnh cửu của thế giới và chỉ kiên dè không rao giảng luận đề đó theo cách công truyền ngõ hầu không phá hủy những nền tảng của tôn giáo đại chúng. Hình như các triết gia Latinh chịu ảnh hưởng Averroès như Siger de Brabant, Boèce de Dacie, thay vì chủ trương một thứ "chân lý hai mặt" (*double vérité*), lại chỉ ứng dụng hướng đi triết lý của Maimonide trong khung cảnh đại học Cơ đốc giáo, bởi vì họ kỳ vọng vừa chứng minh sự hiện hữu của một Thượng đế "Đệ nhất Động cơ" (sáng tạo *ex nihilo* - từ hư vô) trong khi vẫn bảo lưu luận đề về tính mới mẻ của thế giới (sáng tạo *de novo* - làm mới).

Thời của các đại học: Truyền thống kinh viện

(1200 - 1500) (L'AGE DES UNIVERSITÉS: LA SCOLASTIQUE)

Là sự tái cơ cấu (restructuration) những trường học ở đô thị, đại học trước tiên là một cộng đồng, một consortium. Hành trạng của một đại học sỹ (un universitaire) phần lớn là một hành trình đào tạo: đối với một quy trình hoàn bị từ đi từ những nghệ thuật cho đến thần học, việc học và việc dạy nối đuôi nhau, xen kẽ nhau hoặc song song tiến bước trong khoảng hai mươi năm. Học viên bắt đầu học các nghệ thuật khi còn tấm bé, đến khi nắm vững môn thần học thì đã là một người trưởng thành. Trong thời gian ấy, anh ta tham gia vào mọi hoạt động đại học, thường xuyên chuyển đổi giữa vai trò người học và người dạy.

Việc cách tân các đại học

Đà phát triển các đại học trùng hợp với việc đưa vào chương trình những bộ toàn thư của Aristote và Averroès, toàn bộ diện mạo của tư tưởng Tây phương đã chao đảo, một cú mạnh vào đầu những năm 1230. Được tổ chức theo những nguyên tắc vận hành rất chặt chẽ, thường là độc lập với quyền lực chính trị, nơi truyền đạt và chuyển giao kiến thức, nhưng cũng là không gian của nghiên cứu và chạm trán, đại học không phải là một khung cảnh đơn giản của tư tưởng Trung cổ: nó vừa là điều kiện khả hữu và là mô thể. Việc chia thành các phân khoa (facultés) và việc tổ chức chương trình học - trước tiên, là các nghệ thuật (đặc biệt là các nghệ thuật ngôn ngữ: ngữ pháp, lô-gích học và tu từ học) rồi môn thần học -, cả chính dự tính sự phạm của định chế (đào tạo một tầng lớp trí thức ưu tú), tất cả những yếu tố này đã cho phép phát triển một hình thức độc đáo của tư tưởng, được đánh dấu bởi sự luân chuyển thường xuyên những hoạt động đọc giảng và bình luận, một đảng, và đảng khác là những cuộc tranh luận công cộng và những khoá huấn luyện lập luận thuần lý (l'argumentation rationnelle).

Đâu là những chủ đề lớn của tư tưởng đại học thời đó? Lúc đầu được cung cấp bởi việc tổ chức học tập tác phẩm của Aristote, chương trình triết học của các phân khoa nghệ thuật trong một thời gian dài chủ yếu nhằm khảo sát, phân tích học thuyết Aristote. Mỗi thế kỷ có những mối quan tâm chủ đạo riêng. Tuy nhiên, người ta có thể phát kiến vài chủ đề thường xuyên:

- Về tâm lý học, thời Trung cổ không ngừng tranh luận những nguyên lý căn bản của lý thuyết Aristote về linh hồn; thậm chí người ta có thể cho rằng phần lớn của tâm lý học Trung cổ là việc nghiên cứu có phê phán những học thuyết trong quyển De Anima. Tuy nhiên, dầu là những khái niệm về tưởng tượng, ký ức, tư tưởng hay lý thuyết về trí tuệ, các tác giả Trung cổ đều thay đổi đáng kể lời dạy của Aristote (như ta sẽ thấy trong chương sau đây).

- Siêu hình học, nói cách khác, đối với học giả Trung cổ, là thần học, khoa học về những hữu thể thiêng liêng nói chung (Thượng đế, và những Trí tuệ động cơ của những vòm trời) và với nó, khoa học mà từ thế kỷ mười bảy người ta gọi là "hữu thể luận" (l'ontologie), tức là "khoa học về hữu thể như là hữu thể", chỉ trở thành một lãnh vực của kiến thức thời Trung cổ với sự truyền bá bộ Siêu hình học của Avicenne và rồi nhất là với bộ Siêu hình học của Aristote do Averroès giảng bình. Hẳn là trước đó đã từng có một suy tư "hữu thể luận" - một số chủ đề theo Tân thuyết Platon, như sự khác biệt giữa hữu thể (esse - l'être) và tại thể (ens - l'étant) đã được biết đến từ thời Bèoce. Tuy nhiên, chính là trong

năm 1230 mà người ta chứng kiến việc lập thành những bộ đề tài lớn về hữu thể thời Trung cổ: loại suy hữu thể (l'analogie de l'être), đề tài thân thuộc với thánh Thomas d'Aquin (1225 - 1274), đơn nghĩa tính của ý niệm tại thể (l'univocité du concept d'étant), do Duns Scot nghiên cứu, việc giản quy vấn đề hữu thể về từ ngữ học triết lý và về hữu thể luận của cá thể (la réduction de la problématique de l'être à la sémantique philosophique et à l'ontologie du singulier), do Guillaume d'Ockham thực hiện.

Cuộc tranh luận về những phổ quát thể

Thánh Albert

(1200 - 1280)

Được phong thánh bởi Giáo hoàng Pie XI vào năm 1931, rồi được tôn phong lên hàng thánh bảo trợ các khoa học về thiên nhiên bởi Giáo hoàng Pie XII vào năm 1941, Albert de Lauingen trước hết là nhà bình luận lớn nhất về Aristote ở thời Trung cổ, một nhà bách khoa trước khi có từ này, người nắm vững toàn bộ tri thức triết lý và khoa học của thời đại mình, chủ yếu từ các nguồn Ả Rập.

Vào dòng tu Dominicains trong những năm 1220, là người Đức đầu tiên trở thành giảng sư thần học tại đại học Paris (1245 - 1248), rồi giáo sư tại đại chủng viện dòng Dominicain ở Cologne (nơi ông có người học trò lỗi lạc là Thomas d'Aquin, ông là chánh xứ của Teutonia từ 1254 đến 1257, giám mục Ratisbonne và những xứ nói tiếng Đức khác, rồi, sau nhiều lần lưu trú ở Wrzburg (1264) và Strasbourg (1267), sống những ngày cuối đời ở Cologne và mất tại đó vào năm 1280.

Là người say mê triết học Aristote, thánh Albert cũng có cùng dự tính triết học như Boèce: "Truyền bá Aristote cho người Latinh". Sự nghiệp đồ sộ của ông ôm choàng mọi lãnh vực của thần học và triết học.

KHẢO LUẬN MƯƠI LĂM VẤN ĐỀ (1270)

Con người và định mệnh

Ngày 10 tháng 12, 1270, Étienne Tempier, giám mục thành Paris, cấm giảng dạy mười ba luận đề triết học. Một thời gian ngắn trước đó, một tu sĩ ở Paris, Gilles de Lessine, đã gửi đến Albert một danh sách tương tự, yêu cầu ông phản bác những điều sai lầm được giảng dạy bởi các ông thầy ở phân khoa nghệ thuật. Câu trả lời của ông, được soạn ra một thời gian ngắn trước cuộc lên án, là câu trả lời của một nhà thần học cởi mở đối với những luận đề của các triết gia.

Chống lại thuyết định mệnh

Albert chống lại thuyết định mệnh (le fatalisme) và thuyết tất định tinh tú (le déterminisme astral) đang thắng thế vào thế kỷ mười bốn, nơi các thầy thuốc và các chiêm tinh gia (astrologues) của nước Ý.

Luận đề thứ ba của họ cho rằng ý chí con người muốn và lựa chọn dưới sự cưỡng chế của tính tất yếu.

Chỉ có kẻ nào hoàn toàn dốt nát mới có thể nói điều đó. Tất cả những lập luận, tất cả những lời dạy đạo đức của các bậc hiền giả xưa nay đều cao giọng khẳng định mạnh mẽ rằng chúng ta làm chủ những hành động của mình và rằng đó là điều khiến chúng ta đáng được ca ngợi hay đáng bị chê trách. Khi nghị luận về linh hồn là gì, tất cả các triết gia đều nhất trí phân biệt nó với thiên nhiên bởi sự kiện rằng thiên nhiên chỉ tự sản sinh một loại hiệu quả, trong khi linh hồn tự mình có thể đảm đương nhiều loại hành động, ngay cả những hành động mâu thuẫn nhau và rằng chính nó có khả năng chọn lựa giữa chúng. Vậy nhưng tất cả chuyện ấy là sai nếu con người muốn điều nó muốn dưới hiệu ứng của tính tất

yếu và nếu nó chọn lựa điều nó chọn lựa dưới hiệu ứng của tính tất yếu.

Ngoài ra, nếu luận đề của họ là đúng, thì ý chí sẽ chẳng còn là ý chí. Chỉ cần đọc lại Hermès Trismégiste hay Aristote đủ thấy điều đó. Hay những ai đã biết phân biệt mười cặp nguyên nhân (1) - sự phân biệt trong đó ý chí luôn luôn là chính nó, rõ ràng khác biệt với thiên nhiên.

Ngoài ra, nếu người ta chấp nhận luận đề của họ, thời vận sẽ không còn có thể coi như một nguyên nhân can thiệp vào những sự việc thuộc về sự chọn lựa trong khi mà, tuy thế, thời vận lại không thể đi đôi với tính tất yếu - lúc đó, hầu như toàn bộ quyền hai của bộ Vật lý học sẽ phải được coi như thiếu cơ sở.

Về sự kiện đồng hoá ý chí với lựa chọn tự do, trong khi mà sự lựa chọn không bao giờ là sự kiện duy nhất của ý chí, điều này chưa bao giờ là một luận đề triết lý, và nói vắn tắt, chuyện ấy phi lý đến độ không xứng đáng để trả lời.

Giờ đây nếu họ muốn nói đến định mệnh và ảnh hưởng chòm sao, mà theo lời các nhà thơ, lôi kéo ý chí không thể cưỡng lại, đây chỉ là cách nói của kẻ bất lực, và không loại trừ ẩn ý ma mánh. Thực tế là, ngay từ những trang đầu của quyển sách gọi là Alarba trong tiếng Ả Rập và Quadripartitum (2) trong tiếng Latinh, đã chứng minh rõ ràng rằng định mệnh, có khởi điểm là những chòm sao hằng tinh, không hề ấn định một hình thức tất yếu nào, vì ba lý do sau đây:

- Thứ nhất, ảnh hưởng của số mệnh không thể hiện trực tiếp lên người, mà thông qua những trung gian (3) và chính sự bất bình đẳng của các đặc tính riêng từng cá nhân có thể đối kháng lại nó.

- Thứ nhì là, nó không tự mình tác động lên những người sinh ra dưới dấu hiệu của sao đó, phương thức hành động của nó chỉ có tính ngẫu nhiên. Thực vậy, nó tác động qua trung gian những phẩm tính đầu tiên (của các cơ thể), những cái này không thiết yếu phục tùng những đức tính hay những lực lưu xuất từ các tinh tú.

- Cuối cùng (và thường hơn), trong tất cả cái gì mà nó tác động vào, ảnh hưởng của định mệnh hướng đến một vật chất biệt hóa và tiềm năng không đều nhau, vật chất đó, bởi vì suối nguồn của chúng là ở trên các tầng trời, không thể nhận một cách đồng đều những lực lưu xuất từ các chòm sao (4).

ALBERT, *Khảo luận Mười lăm Vấn đề*.

1. Những người theo phái Pythagore, theo Aristote, *Siêu hình học* I,5.

2. Đó là quyển *Tétrabible* của Claude Ptolémée (90 - 168), kinh điển của khoa chiêm tinh Hy Lạp.

3. Dầu ở vị trí nào, các vì sao cũng không tác động trực tiếp lên tâm hồn con người, mà chỉ trên thân xác mà tâm hồn hợp nhất vào.

4. Như vậy, ảnh hưởng của những vì sao là hoàn toàn ngẫu nhiên và bị điều kiện hoá bởi tình trạng của người nhận.

Đại Học Thời Trung Cổ

Việc tạo ra các đại học là một hiện tượng khá trễ. Một số vùng ở châu Âu - như nước Đức - trước thế kỷ mười bốn chưa có trường đại học. Nguồn gốc các đại học Paris và Oxford - ngay từ đầu là hai đại học chính về triết học - thì khá phức tạp. Ở Paris mọi sự bắt đầu bằng sự công nhận một hình thức tự trị nào đó của thầy giáo và học trò đối với pháp chế của nhà vua: một cuộc bạo động của sinh viên tiếp theo là một cuộc đàn áp quá thô bạo của cảnh sát đã khởi động sự đe dọa tổng đình công, khiến vua Philippe Auguste ban đặc quyền cho trường học từ nay chỉ phải phục tùng pháp chế của giáo hội (1200); bước thứ nhì được vượt qua khi, vào năm 1209, theo gợi ý của giáo hoàng Innocent III, cộng đồng các giáo sư và sinh viên Paris, được mời đến để tự đề ra quy chế cho họ, giành được quyền tự soạn thảo quy chế *licentia docendi*: được công bố năm 1215 bởi Robert de Courson, được xác nhận năm 1231 bởi giáo hoàng Grégoire IX và sắc lệnh *Parens scientiarum* (hay Đại hiến chương), những quy chế này bảo đảm sự tự trị dứt khoát cho Đại học, thoát khỏi sự kiểm soát của nhà vua cũng như của giám mục.

Đại học Paris được tổ chức thành các nhóm dân (*nations*) với những khoa (*facultés*): văn nghệ, y học, luật học, thần học. Khoa văn nghệ là người kế thừa trực tiếp các trường dạy biện chứng pháp từ thế kỷ mười hai. Tại đó người ta dạy các môn lô-gích học, vật lý học, siêu hình học, tâm lý học, đạo đức học. Khoa này lúc đầu bị lệ thuộc vào khoa thần học nhưng dần dà những thầy giáo và sinh viên của khoa này càng ngày càng muốn độc lập hơn và muốn chứng tỏ phẩm giá của "triết gia". Các "nhóm dân tộc" tập hợp các nhà giáo và sinh viên cùng quê quán - Đại học Paris có bốn nhóm: nhóm Pháp, nhóm Normande, nhóm Picarde và nhóm Anh. Người ta đến từ khắp châu Âu: nhóm dân là môi trường tự nhiên kết hợp những đặc thù và những sai biệt. Trong cái thế giới đó, không thiếu những xung đột theo phạm trù (*les conflits catégoriels*). Việc giao ghế giảng sư cho các tu sĩ dòng Dominicains và các tu sĩ dòng Franciscains là một thí dụ. Vào mùa xuân năm 1253, giáo chức của đại học Paris quyết định đình công để phản đối sự thiếu trung thực ở đại học. Nhưng các tu sĩ dòng Franciscains không hợp tác. Thế là nổ ra những cuộc tranh luận, bút chiến kịch liệt, đưa đến bình diện ý thức hệ và thần học, một trong những nét tiêu biểu của sinh hoạt tinh thần và học thuật ở thời Trung cổ.

Alain de Libera.

Bacon

(1214 - 1292)

Sinh tại Anh khoảng năm 1214, học ở Oxford trong những năm 1235 - 1240, dạy các môn nghệ thuật ở Paris khoảng năm 1245, Roger Bacon là nhà kinh viện đầu tiên đã biên soạn một giáo trình đầy đủ về toàn bộ các bản văn triết lý của Aristote - kể cả Vật lý học, Siêu hình học và bộ nguyên thư Sách các nguyên nhân.

Quay về Oxford, ông vào dòng tu các Tiểu huynh đệ (les Frères mineurs) ở đó, sự quan tâm của ông đối với các môn giả kim thuật (alchimie) và chiêm tinh (astrologie) nhanh chóng gặp sự hiềm ó của vị Chủ quản dòng tu - thánh Bonaventure. Giữa những năm 1265 và 1268, sự bảo trợ của giáo hoàng Clément IV giúp ông được yên ổn để biên soạn ba dự án bách khoa thư những khoa học triết học và thần học, những phác thảo chương trình nhằm tạo nên Bộ Sách Chính (Scriptum pricipale) gồm: Opus maius, Opus minus và Opus tertium (1267).

Từ 1277 đến 1279, có lẽ do dính líu đến những lời kết án ở Paris năm 1277, vị tổng quản dòng tu Franciscain là Jérôme d'Ascolo ra lệnh giam ông ở Paris vì tội truyền bá "những điều mới lạ đáng ngờ". Từ đây, bị buộc phải im hơi lặng tiếng, Bacon chỉ xuất hiện lại, về phương diện học thuật, vào năm 1292, với công trình lớn sau cùng của ông, bộ Compendium stud Theologiae, mà cái chết sẽ ngăn cản ông hoàn tất.

NGHIÊN CỨU THẦN HỌC (Compendium studii Theologiae)

Hướng đến một cuộc cách tân những nghiên cứu thần học

Là nhà phê bình quyết liệt đối với thời đại của mình, đối thủ dứt khoát của những phương pháp và những truyền thống học tập đang thịnh hành ở Đại học, Roger Bacon muốn một cuộc cách tân triệt để trong tổ chức học thuật Cơ đốc giáo: việc đào tạo đại học cho những nhà thần học tương lai phải dứt khoát mở ra cho những môn học trần thế, đặc biệt là toán học và việc thực hành ngôn ngữ (Hébreu, Hy Lạp, Ả Rập, Chaldéen) hội nhập tầm mức của kinh nghiệm và thực nghiệm, mở ra cho việc cách tân những nghiên cứu thần học chỉ mới là điều tiên khởi: vấn đề tối hậu là cách tân xã hội Cơ đốc giáo "bằng khoa học và minh trí".

Về những nguyên nhân tổng quát của sai lầm nơi con người

Trong bộ Compendium studii Theologiae, việc phê bình truyền thống được thay thế bởi một cách nhìn bi quan về lịch sử tư tưởng và tín ngưỡng, có đáng dấp của một tuyên ngôn phản kháng uy quyền.

Thật là vô ích khi tìm cách thuyết phục bất kỳ ai chừng nào người ta chưa trực xuất dứt khoát những nguyên nhân tổng quát và riêng biệt của sự dốt nát và lầm lẫn nơi con người. Ở đây, để chỉ nói đến tính ma mẫn và độc hại của những nguyên nhân gây chướng ngại cho việc nhìn thấy sự thật: những tấm gương tiêu biểu mà thế giá khá là mong manh hay chẳng xứng với tên gọi; sức nặng của thói quen; cái

lương thức được thời phong của đám đông không kinh nghiệm. Chương ngại đầu tiên dẫn đến sai lầm; chương ngại thứ nhì làm tê liệt, còn chương ngại thứ ba khiến ta yên lòng một cách không đáng.

Đừng bao giờ chấp nhận thế giá (l'autorité) mà không xem xét, phân biệt kỹ càng. Chính tôn sư Aristote cũng khuyến khích chúng ta có tinh thần phê phán khi ông viết trong quyển Đạo đức học cho Nicomaque: "Cả chân lý và tình bạn đều đáng quý đối với chúng ta nhưng bốn phần thiêng liêng của con người là phải dành sự ưu ái cho chân lý." Cùng ý đó, trong quyển Cuộc đời Aristote (Aristotelis Vita) có kể lại rằng Platon đã từng nói: "Tôi là bạn của Socrate, nhưng lại càng là bạn của chân lý hơn", một câu nói mà Aristote đến lượt mình lại đem áp dụng đối với Platon.

Thực thế, khi xem xét tất cả những chứng từ chống lại ba nguyên nhân của sai lầm, do các hiện nhân cũng như do các Giáo phụ đem lại, tôi thật ngạc nhiên khi thấy rằng, để đi đến cùng một kết luận, người ta lại dùng ba thứ lập luận rất là tà ngụy như: "Về điều đó có nhiều thí dụ tiêu biểu lắm", hay "thói quen thường vẫn thế", hay "đó là thông lệ xưa nay" hoặc là "ai cũng nghĩ vậy, thế thì ta chớ nên nghĩ khác đi, mà bị cho là người lập dị"...

Bởi chúng ta biết rằng, những tiền đề kiểu đó người ta có thể thiết lập kết luận kiểu này hay là kết luận ngược lại, và ngay cả có thể trực tiếp chứng minh bất cứ cái gì - mỗi người chúng ta đều biết điều đó qua kinh nghiệm và đều có thể kiểm chứng trên một trường hợp cụ thể cũng như trên nhiều trường hợp khác. Và chẳng tất cả chúng ta đều biết rằng, từ thuở ấu thơ cho đến cuối cuộc đời, đối lấy một tấm gương xác thực, thì cha mẹ, thầy cô, bạn bè chúng ta và còn biết bao nhiêu người khác nữa tuân đổ vào chúng ta một lượng hầu như vô tận những tấm gương bất toàn, sai lầm, rỗng tuếch, khiến chúng ta chịu tổn thương không sao nói hết, trong chuyện học tập cũng như trong cuộc sống chúng ta. Chúng ta cũng biết rằng chúng ta giữ lại dễ dàng hơn những gì tập quán đã ghi khắc vào trong thời niên thiếu của chúng ta, mà những cái gì xấu, sai lầm, vô bổ lại dễ hằn sâu hơn mới chết chứ! Và chúng ta biết rằng, phần lớn thời gian điều đó khiến chúng ta lơ là với những gì là tốt, đúng và hữu dụng.

Đàng khác, chúng ta biết rằng, về triết lý cũng như về thần học, đám đông công chúng thường bị lầm lạc. Điều đó đã rõ đối với thần học. Đối với triết lý cũng thế.

ROGER BACON, *Nghiên cứu thần học*.

Thánh Thomas D'Aquin (1225 - 1274)

Là con trai của bá tước Landophe, lãnh chúa ở Aquino, gần thành Naples, Ý Đại Lợi, Thomas sinh năm 1225 trong lâu đài của gia tộc ở Rocácasecáca. Được đưa đến tu viện Mont-Cassin, ông sống và học tập ở đó cho đến năm 1235, rồi đến đại học Naples để học các khoa nghệ thuật (1239 - 1244). Năm 1244, ông quyết định vào dòng tu Dominicains - một quyết định bị thân mẫu ông đánh đổ. Bà sai một người con khác, Raynald, bắt cóc ông và bí mật đưa về Rocácasecáca. Sau một năm bị giam giữ, chàng tu sỹ trẻ được phép trở lại với dòng tu: người ta gửi chàng đến Paris để hoàn tất việc học tập. Tại đó ông gặp thánh Albert mà ông trở thành môn đệ tâm đắc: ông sẽ theo học thầy, ở Paris từ 1245 đến 1248 rồi ở Cologne từ 1248 đến 1252.

Quay trở về Paris, ông biên soạn bộ *Commentaire des Sentences* (1254 - 1256) rồi trở thành giảng sư thần học (1256) ông bắt đầu nghiệp giáo, lúc ở Ý, khi ở Pháp. Ông qua đời đột ngột vì bạo bệnh ngày 7 tháng 3, 1274, trong khi ông chuẩn bị đi dự giáo nghị hội ở Lyon.

Được phong thánh từ 1323 (bởi giáo hoàng Jean XXII), ông được tôn phong tiến sỹ của Giáo hội? (Docteur de l'Église) năm 1567.

TỔNG LUẬN THẦN HỌC (Somme de Théologie)

Những chứng lý về sự hiện hữu của Thiên Chúa

Là người theo học thuyết Aristote, thánh Thomas không thể chấp nhận chứng lý tiên nghiệm (la preuve apriorique) của thánh Anselme. Thực tế, theo ông, người ta không thể nghĩ về Thiên Chúa theo đẳng trật của đại lượng, nhất là đại lượng số đếm, bởi vì mọi đại lượng, từ bản tính, đều có một tận cùng.

Nếu Thiên Chúa là vô hạn, đó là theo nghĩa phủ định, theo nghĩa là sự hoàn hảo của Ngài không có giới hạn, không có tận cùng. Như vậy, ý tưởng về một tối đa lượng tính (un maximum quantitatif) hiện hữu bên ngoài tinh thần con người không cung cấp cho trí tuệ một chứng lý đủ sức thuyết phục.

Năm con đường

Việc chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa phải khởi đi từ kinh nghiệm, từ hiệu quả ngược lên đến nguyên nhân, từ đẳng trật đi đến nguyên tắc. Điều đó cho ta năm phương pháp hay năm con đường, căn cứ vào: chuyển động, nhân quả, bất tất và tất yếu, cấp độ, sự điều lý theo trật tự, lần lượt được bàn luận để giải quyết dứt khoát một vấn đề mà ở đó những lập luận của lý trí đi ngược lại sự hiện hữu của Thiên Chúa, hiện hữu này chỉ được đặt nền tảng trên thế giá của Mặc Khải (l'autorité de la Révélation).

1. Có vẻ như Thiên Chúa không hiện hữu; vì nếu một trong hai đối cực là vô hạn, thì đối cực kia phải bị hủy hoàn toàn. Nhưng từ "Thiên Chúa" có nghĩa Ngài là sự tốt lành vô hạn. Vậy nếu Thiên Chúa hiện hữu, sẽ không thể có sự ác trên thế gian; nhưng trên thực tế có sự ác trên thế gian. Vậy Thiên Chúa không hiện hữu.

2. Hơn nữa, sẽ là thừa nếu giả thiết rằng cái gì có thể cắt nghĩa được nhờ một ít nguyên lý thì đã được tạo ra bởi nhiều nguyên lý (1). Nhưng có vẻ như mọi sự chúng ta thấy trên thế giới có thể được cắt nghĩa bởi các nguyên lý khác, nếu giả sử Thiên Chúa không hiện hữu. Vì mọi vật tự nhiên có thể giản lược về một nguyên lý là lý trí hay ý chí con người. Vì thế không cần phải giả thiết sự hiện hữu của Thiên Chúa.

Ngược lại, chính Thiên Chúa đích thân nói: Ta là Đấng hằng hữu (Je suis celui qui suis) (2).

Tôi trả lời rằng: Sự hiện hữu của Thiên Chúa có thể chứng minh bằng năm cách.

Cách thứ nhất và rõ ràng nhất là lý luận dựa vào chuyển động (3). Trên thế giới có một số vật chuyển động, đó là điều chắc chắn và hiển nhiên đối với giác quan chúng ta*. Vậy mà, bất cứ cái gì chuyển động thì được chuyển động bởi một cái gì khác, vì không vật gì có thể chuyển động nếu nó không ở trong tiềm thể hướng về chuyển động; trong khi một vật chuyển động là đang ở trong hiện thể. Vì chuyển động không là gì khác hơn đưa một vật từ tiềm thể sang hiện thể. Nhưng không vật gì có thể được đưa từ tiềm thể sang hiện thể nếu nó không được tác động bởi một vật đang ở trạng thái hiện thể. Chẳng hạn cái gì đang nóng, như lửa, làm cho gỗ, là cái có tiềm thể nóng, trở thành nóng thực sự, và vì thế làm cho nó chuyển động và thay đổi(4). Nhưng một vật không thể vừa ở tiềm thể vừa ở hiện thể về cùng một tương quan (5) nhưng chỉ về các tương quan khác nhau. Và cái gì đang ở tình trạng hiện thể là nóng thì không thể đồng thời ở tiềm thể nóng; nhưng nó đang đồng thời ở tiềm thể lạnh. Vì vậy về cùng một phương diện thì không vật gì có thể vừa là tác nhân chuyển động vừa bị chuyển động, nghĩa là, tự làm cho mình chuyển động. Do đó, cái gì đang chuyển động phải được một cái gì khác làm cho nó chuyển động. Nếu cái làm cho một cái khác chuyển động mà chính nó cũng được chuyển động, thì nó cũng cần được chuyển động bởi một cái gì khác với nó, và cứ thế nối tiếp nhau. Nhưng sự nối tiếp này không thể diễn ra vô hạn, vì nếu thế sẽ không có một tác nhân chuyển động đầu tiên mà không bị chuyển động bởi một cái gì khác nó; vì các tác nhân chuyển động nối tiếp nhau đều phải được chuyển động bởi một cái khác với nó; giống như cây gậy chỉ chuyển động được vì nó được bàn tay làm nó chuyển động. Vì vậy cần phải đi đến một tác nhân chuyển động đầu tiên không cần có một tác nhân nào khác làm cho nó chuyển động; tác nhân đầu tiên này mọi người hiểu đó là Thiên Chúa.

Cách thứ hai dựa trên bản chất của nguyên nhân hiệu quả. Trong thế giới giác quan chúng ta thấy có một trật tự các nguyên nhân hiệu quả. Chúng ta không thấy có trường hợp nào (và thật ra không thể có) mà một vật là nguyên nhân hiệu quả của chính nó; vì nếu thế nó phải có trước chính nó, là điều vô lý. Vậy mà số các nguyên nhân hiệu quả không thể nào cứ đi mãi vô hạn, vì trong chuỗi tất cả các nguyên nhân hiệu quả, nguyên nhân đầu là nguyên nhân của nguyên nhân giữa, và nguyên nhân giữa là nguyên nhân của nguyên nhân cuối, bất luận có nhiều hay chỉ có một nguyên nhân giữa. Vậy mà loại bỏ nguyên nhân thì cũng loại bỏ hiệu quả. Do đó nếu không có nguyên nhân đầu tiên trong số các nguyên nhân thì cũng sẽ không có nguyên nhân cuối, hay bất kỳ nguyên nhân giữa nào. Nhưng nếu có thể đi tới vô hạn trong chuỗi các nguyên nhân, thì sẽ không có nguyên nhân đầu, cũng không có nguyên nhân cuối, hay bất kỳ nguyên nhân giữa nào; rõ ràng như thế là hoàn toàn vô lý. Vì vậy cần phải chấp nhận có một nguyên nhân hiệu quả đầu tiên, mà mọi người gọi là Thiên Chúa.

Cách thứ ba dựa trên sự có thể và sự tất yếu, và lý luận như sau. Chúng ta thấy trong các sự vật tự nhiên có thể có và có thể không hiện hữu, vì chúng được sinh ra và hủy diệt, và do đó, chúng có thể hiện hữu và có thể không (6). Nhưng không thể nào chúng luôn luôn hiện hữu, vì cái gì có thể không hiện hữu thì có lúc không hiện hữu**. Do đó, nếu mọi vật đều có thể không hiện hữu, thì có một lúc

nào đó có thể đã không có vật gì hiện hữu. Vậy mà nếu đúng như thế, thì thậm chí bây giờ cũng không có gì hiện hữu, vì cái gì không hiện hữu thì chỉ bắt đầu hiện hữu bởi một cái gì đã hiện hữu trước nó. Do đó, nếu có lúc nào không có gì hiện hữu, thì không thể nào có một vật gì có thể bắt đầu hiện hữu; và như thế thậm chí bây giờ cũng không có vật gì hiện hữu - là điều vô lý. Do đó, không phải mọi vật đều chỉ có thể hiện hữu, nhưng phải có cái gì đó có sự hiện hữu tất yếu. Nhưng mọi vật tất yếu thì hoặc là có sự tất yếu bởi một vật nào khác, hoặc không. Vậy mà không thể nào có một chuỗi vô hạn các vật hiện hữu một cách tất yếu bởi một vật khác, như đã chứng minh ở trên liên quan đến các nguyên nhân hiệu quả. Do đó chúng ta không thể nào không chấp nhận sự hiện hữu của một hữu thể nào đó có sự tất yếu nơi chính nó, chứ không nhận sự tất yếu từ một vật nào khác, nhưng tạo sự tất yếu nơi mọi vật khác. Hữu thể tất yếu này mọi người gọi là Thiên Chúa.

Cách thứ tư dựa trên cấp độ chúng ta thấy nơi mọi vật. Trong số các vật, có những vật tốt hơn hay kém hơn, có những vật đúng hơn, cao quý hơn, vân vân. Nhưng "hơn" và "kém" được đặt làm vị ngữ cho các vật khác nhau, tùy theo mức độ chúng giống với một cái gì là tối đa về các phương diện khác nhau của chúng, như một vật được gọi là nóng hơn vì nó gần giống với cái gì là nóng nhất; cho nên có cái đúng nhất, có cái tốt nhất, có cái cao quý nhất, và do đó, có cái là hữu thể tối cao nhất; vì những vật cao nhất về chân lý là những vật cao nhất về hữu thể, như Aristote (7) viết trong Siêu hình học 2. Vậy mà cái tối đa trong một loại nào đó thì là nguyên nhân của tất cả trong loại đó; như lửa, cái tối đa của nhiệt, là nguyên nhân của mọi cái gì nóng. Vì vậy, cũng phải có cái gì đó là nguyên nhân hữu thể của mọi hữu thể, là sự tốt lành và mọi sự thiện hảo khác của mọi hữu thể; và hữu thể này chúng ta gọi là Thiên Chúa (8).

Cách thứ năm dựa trên việc cai quản vũ trụ. Chúng ta thấy rằng các vật không có trí khôn, như các vật thể tự nhiên, đều hành động vì một mục đích nào đó, và điều này được thấy hiển nhiên nhờ việc chúng luôn luôn hay hầu như luôn luôn hành động theo cùng một kiểu, để đạt được kết quả tốt nhất. Do đó rõ ràng chúng đạt mục đích không phải một cách ngẫu nhiên, nhưng là có chủ đích. Vậy mà bất cứ vật gì không có trí khôn thì không thể hướng tới một mục đích, trừ khi nó được hướng dẫn bởi một hữu thể có hiểu biết và thông minh; cũng như mũi tên bắn trúng đích bởi người bắn cung. Vì vậy có một hữu thể thông minh mà nhờ đó mọi vật tự nhiên hướng về cùng mục đích của chúng; hữu thể này ta gọi là Thiên Chúa.

Trả lời vấn nạn 1. Như Augustin nói (Enchir.11): Vì Thiên Chúa là sự thiện cao nhất, Ngài không thể cho sự ác nào tồn tại trong các công trình của Ngài, trừ khi sự toàn năng và tốt lành của Ngài có thể rút ra sự lành từ chính sự ác. Đây là một phần của sự tốt lành vô biên của Thiên Chúa, là Ngài có thể cho phép sự ác tồn tại để từ đó rút ra sự lành.

Trả lời vấn nạn 2. Vì thiên nhiên hành động vì một mục đích nhất định dưới sự điều khiển của một tác nhân cao hơn, nên bất cứ điều gì thiên nhiên làm đều phải lần ngược trở về Thiên Chúa như là nguyên nhân đầu tiên của chúng. Cũng thế, mọi điều được làm một cách cố ý cũng phải lần ngược trở về một nguyên nhân cao hơn và khác với lý trí hay ý chí con người, vì lý trí hay ý chí có thể thay đổi và thất bại; vì tất cả những gì có thể thay đổi và có thể khiếm khuyết đều phải lần ngược trở về một nguyên lý đầu tiên không thay đổi và có sự tất yếu tự chính mình, như đã chứng minh trong phần thân bài.

THOMAS D'AQUIN, *Tổng luận thần học*.

1. Việc đặt thành công thức đầu tiên của nguyên lý tiết kiệm tư tưởng về sau được gán

cho Guillaume d'Ockham.

2. Sách Xuất hành (Exode) 3.14 - Về cách kiến giải bản văn này, xem Thầy Eckhart.
3. Đó là chứng lý vật lý học, chủ yếu thừa kế từ Aristote và Averroès.
4. Sự thay đổi phẩm tính là một chuyển động.
5. Sự đặt thành công thức vật lý cho nguyên lý mâu thuẫn.
6. Hiện hữu của chúng không tất yếu.
7. Aristote, Siêu hình học: "... cái gì là nguyên nhân của chân lý nằm trong những hữu thể phái sinh - les êtres dérivés - đó là chân lý ưu việt. Đó là lý do tại sao những nguyên lý của các hữu thể vĩnh hằng thì tất yếu là những nguyên lý đúng nhất trong tất cả... bởi vì không có nguyên nhân cho hữu thể của chúng".
8. Tối đa (Maximum) ở đây có nghĩa sự hoàn hảo vô hạn siêu việt từng mỗi nguyên lý tự nhiên.

* Thế giới dưới mặt trăng, được định nghĩa như là vùng của thay đổi và chuyển động.

** Nếu không thì sẽ là tất yếu. Một định nghĩa thống kê hay theo thời gian. Đối với thánh Thomas, cái khả hữu (le possible) là cái gì đôi khi hiện hữu (aliquando); cái bất tất (le contingent) là cái khi có khi không; cái tất yếu (le nécessaire) là cái gì luôn luôn hiện hữu; cái bất khả hữu (l'impossible) là cái không bao giờ có được. Luận chứng này là cái đối lưu (la réciproque) của nguyên lý viên mãn (principe de plénitude) được phát biểu như sau: "không một khả hữu tính đích thực nào lại có thể ở yên trong tình trạng không được thực hiện".

Các chiều kích đạo đức của luật

Luật là quy tắc và thước đo của hành động, nhờ đó người ta được thúc đẩy để hành động hay không hành động; vì danh từ luật trong tiếng Anh (law) và tiếng Pháp (loi) dịch từ tiếng Latinh lex phát sinh từ ligare (buộc, cột lại), vì nó ràng buộc hành động của con người ta. Vậy mà quy tắc và thước đo các hành vi con người chính là lý trí, là nguyên nhân thứ nhất của các hành vi... vì chức năng của lý trí là hướng dẫn tới mục đích, là nguyên lý thứ nhất trong mọi vấn đề hành động... Vậy cái nguyên lý trong một loài thì là quy tắc và thước đo của loài đó: ví dụ, đơn vị trong loài các số, chuyển động đầu tiên trong loài các chuyển động. Do đó, luật là một cái gì liên hệ tới lý trí...

Vì lý trí là một nguyên lý của hành vi con người, nên trong lý trí có một cái gì là nguyên lý đối với mọi cái khác. Vì vậy, luật cần phải quy chiếu trước tiên và chủ yếu về nguyên lý này. Vậy mà nguyên lý thứ nhất trong lĩnh vực thực hành, đối tượng của lý trí thực hành, chính là mục đích cuối cùng; và mục đích cuối cùng của đời sống con người là hạnh phúc. Do đó, luật phải liên quan chủ yếu tới trật tự có trong hạnh phúc. Hơn nữa, vì mọi thành phần được quy về toàn thể như cái bất toàn quy về cái hoàn

hảo, và vì một người là một phần của cộng đồng hoàn hảo, nên luật phải được thích đáng với cái trật tự được quy hướng về hạnh phúc của mọi người...

Luật không có gì khác hơn mệnh lệnh của lý trí thực hành xuất phát từ người cai trị một cộng đồng hoàn hảo. Vậy mà, qua việc thế giới được cai quản bởi sự an bài của Thiên Chúa như đã khẳng định ở Phần Một, chúng ta thấy rõ rằng toàn thể cộng đồng vũ trụ được cai trị bởi lý trí của Thiên Chúa. Vì vậy, chính khái niệm về sự điều hành mọi sự trong Thiên Chúa, đáng cai trị vũ trụ, có tính chất của một luật. Và vì quan niệm của trí khôn về mọi sự không lệ thuộc thời gian, nhưng là vĩnh cửu, dựa trên sách Cách Ngôn VIII.23, cho nên loại luật này phải được gọi là luật vĩnh cửu.

Vì luật là quy tắc và thước đo, nó có thể có trong con người theo hai cách: theo một cách, như là ở người cai trị và đo lường; theo một cách khác, như là trong cái được cai trị và được đo lường, vì một vật được cai trị và đo lường tùy theo mức độ nó tham dự vào sự cai trị và đo lường. Do đó, vì mọi vật đều lệ thuộc sự an bài của Thiên Chúa bằng luật vĩnh cửu, như đã nói trên, nên rõ ràng là mọi vật được tham dự cách này hay cách khác vào luật vĩnh cửu, tức là vì luật này được ghi khắc trên chúng, nên làm phát sinh nơi chúng các khuynh hướng liên hệ với các hành vi và mục đích đúng đắn.

Vậy, trong số các tạo vật, thì tạo vật có lý trí lệ thuộc sự an bài của Thiên Chúa một cách tuyệt vời, nghĩa là chính nó được chia sẻ sự an bài, bằng cách trở nên người an bài cho chính mình và cho các tạo vật khác. Vì vậy nó được chia sẻ lý trí vĩnh cửu, nhờ đó nó có khuynh hướng tự nhiên quy về hành vi và mục đích riêng của nó; và sự tham dự vào luật vĩnh cửu này nơi tạo vật có lý trí được gọi là luật tự nhiên ... Ánh sáng của lý trí tự nhiên - nhờ đó chúng ta phân định điều gì là tốt và điều gì là xấu, và sự phân định này là chức năng của luật tự nhiên - ánh sáng đó không là gì khác hơn một sự ghi khắc ánh sáng của Thiên Chúa trên chúng ta. Do đó rõ ràng luật tự nhiên không là gì khác hơn sự tham dự của tạo vật có lý trí vào luật vĩnh cửu...

Như đã nói trên, luật là một mệnh lệnh của lý trí thực hành. Vậy mà chúng ta thấy rằng cùng một tiến trình xảy ra trong lý trí thực hành và lý trí lý thuyết, vì cả hai đều đi từ các nguyên tắc tới các kết luận, như đã nói trên kia. Do đó, chúng ta kết luận rằng, giống như lý trí lý thuyết, từ những nguyên lý được biết một cách tự nhiên nhưng không thể chứng minh, chúng ta rút ra kết luận của các khoa học khác nhau, trí tuệ của chúng không được ban cho chúng ta bởi tự nhiên, nhưng chúng ta đạt được chúng nhờ các cố gắng của lý trí, khiến cho cũng từ các mệnh lệnh của luật tự nhiên, như từ các nguyên lý chung và không thể chứng minh, lý trí con người cần phải tiến hành để đi tới việc xác định chi tiết hơn một số vấn đề. Các sự xác định chi tiết này do lý trí con người tạo ra, được gọi là luật con người, với điều kiện là phải thoả mãn các điều kiện cơ bản khác của luật...

Ngoài luật tự nhiên và luật của con người, hạnh kiểm của con người cần phải được hướng dẫn bằng luật Thiên Chúa. Có bốn lý do cho điều này. Thứ nhất là vì nhờ luật mà con người được hướng dẫn để biết cách thực hiện các hành vi thích hợp nhằm đạt tới mục đích cuối cùng của mình. Vậy nếu con người không được định cho có mục đích nào khác ngoài cùng đích thích hợp với khả năng tự nhiên của con người, thì con người không cần phải có sự hướng dẫn nào khác của lý trí ngoài luật tự nhiên và luật do con người làm ra từ luật tự nhiên. Nhưng vì con người được định tới mục đích là hạnh phúc vĩnh cửu vượt quá khả năng tự nhiên của con người, như chúng ta đã phát biểu trên kia, nên cần rằng, ngoài luật tự nhiên và luật con người, con người cần phải được hướng dẫn tới mục đích của mình bởi một luật do Thiên Chúa ban bố.

Thứ hai, do sự không chắc chắn của phán đoán con người, đặc biệt về các vấn đề tùy thuộc và đặc thù, nên mỗi người có phán đoán khác nhau về các hành vi con người; do đó cũng phát sinh các luật khác nhau và đối chọi nhau. Cho nên, để con người có thể biết một cách không thể nghi ngờ mình phải làm gì và phải tránh gì, con người cần được hướng dẫn trong các hành vi của mình nhờ một luật do Thiên Chúa ban bố, vì chắc chắn luật ấy không thể sai lầm.

Thứ ba, vì con người có thể làm các luật trong những vấn đề mà họ có thẩm quyền phán đoán. Nhưng con người không có thẩm quyền trong việc phán đoán các hành vi kín ẩn bên trong, mà chỉ các hành vi bên ngoài có thể quan sát được; thế nhưng để đạt đức hạnh hoàn hảo, con người cần cư xử đúng đắn trong cả hai loại hành vi bên ngoài và bên trong. Do đó, luật con người không đủ để uốn nắn và hướng dẫn các hành vi bên trong, và cần phải có sự can thiệp của một luật của Thiên Chúa để đạt mục đích này.

Thứ tư, vì, như Augustin nói, luật con người không thể trừng phạt hay ngăn cấm mọi hành động xấu, bởi vì trong khi nhắm loại trừ hành động xấu, nó cũng sẽ loại bỏ nhiều điều tốt, và sẽ ngăn cản sự phát triển lợi ích chung, là điều cần thiết cho đời sống con người. Vì vậy, để không điều xấu nào không bị ngăn cấm và trừng phạt, cần phải có luật Thiên Chúa can thiệp, nhờ đó cấm đoán mọi tội lỗi...

Như đã nói trên, luật diễn tả một thứ kế hoạch hướng dẫn các hành vi tới một mục đích. Vậy mà mỗi khi có những tác nhân chuyển động tác động vào nhau, tác nhân thứ hai luôn luôn phải lấy sức mạnh từ tác nhân thứ nhất, vì tác nhân thứ hai chỉ chuyển động sau khi nó được tác động bởi tác nhân thứ nhất. Do đó chúng ta quan sát thấy cùng một sự kiện trong tất cả những người cai trị, đó là kế hoạch cai trị của người người cai trị cấp dưới phát xuất từ người cai trị chính. Như thế kế hoạch phải thực hiện trong một nước xuất phát từ lệnh của vua cho các quan dưới quyền ông; và trong lĩnh vực thủ công, bất cứ điều gì được làm bởi thủ công đều xuất phát từ người thợ chính tới thợ phụ và người này làm công việc bằng bàn tay của họ. Vì luật vĩnh cửu là kế hoạch cai trị trong Nhà Cai Trị chính, nên mọi kế hoạch cai trị của các nhà cai trị cấp dưới đều phải xuất phát từ luật vĩnh cửu. Nhưng tất cả các kế hoạch của cấp cai trị thấp đều là các luật khác thêm vào với luật vĩnh cửu. Do đó mọi luật, vì chúng dự phần nào vào lý trí ngay thẳng, đều xuất phát từ luật vĩnh cửu. Cho nên Augustin nói rằng trong luật trần thế không có gì là chính đáng và hợp pháp trừ những gì mà con người rút ra từ luật vĩnh cửu...

Luật tự nhiên bao gồm những điều mà con người tự nhiên hướng tới; và trong số những điều này, bản tính tự nhiên của con người hướng tới hành động theo lý trí. Vậy mà hoạt động của lý trí là đi từ cái chung tới cái riêng, như được nêu trong Vật lý học I [của Aristote]. Tuy nhiên, lý trí lý thuyết có một vị trí khác với lý trí thực hành trong vấn đề này. Đó là vì lý trí lý thuyết chủ yếu liên quan tới các sự vật tất yếu, không thể nào là khác được, nên các kết luận của nó, giống như các nguyên lý phổ quát, chứa đựng chân lý không thể sai lầm. Lý trí thực hành, ngược lại, liên quan tới các vấn đề tùy thuộc, là lĩnh vực của hoạt động con người; và do đó, mặc dù có sự tất yếu trong các nguyên lý chung, nhưng càng đi xuống cái đặc thù, chúng ta càng thường xuyên gặp những khiếm khuyết. Do đó, trong lĩnh vực lý thuyết, chân lý là giống nhau trong mọi người, cả trong các nguyên lý lẫn các kết luận; mặc dù chân lý không được mọi người nhận biết trong các kết luận, mà chỉ trong các nguyên lý mà chúng ta gọi là các khái niệm chung. Nhưng trong lĩnh vực hành động, chân lý hay sự ngay thẳng thực hành không giống nhau cho hết mọi người trong những gì là đặc thù, mà chỉ trong các nguyên lý chung; và cả khi có cùng một sự ngay thẳng về các điểm đặc thù, nó cũng không được mọi người nhận biết như nhau...

Kết luận, chúng ta phải nói rằng luật tự nhiên, xét như là các nguyên lý chung thứ nhất, thì giống nhau

cho mọi người, cả về tính ngay thẳng lẫn sự nhận thức. Nhưng về một số khía cạnh đặc thù hơn, đó là các kết luận của các nguyên lý chung ấy, thì nó giống nhau cho mọi người trong đa số trường hợp, cả về tính ngay thẳng cũng như về nhận thức; thế nhưng trong một số trường hợp nó có thể không giống nhau, cả về tính ngay thẳng, do một số trở ngại, lẫn về nhận thức, vì nơi một số người, lý trí bị sa đoạ bởi đam mê, hay tập quán xấu, hay một sự khiếm khuyết nào của tự nhiên. Thế nên có một thời việc trộm cắp, tuy rõ ràng là ngược với luật tự nhiên, nhưng không bị coi là sai trái nơi những người Đức thời xưa, như Jules César kể lại...

Như đã nói trên kia, con người có xu hướng tự nhiên về đức hạnh; nhưng sự hoàn thiện của đức hạnh phải được con người đạt được nhờ tập luyện. Chẳng hạn chúng ta thấy rằng một người được trợ giúp trong các nhu cầu của họ, chẳng hạn về cái ăn cái mặc, nhờ sự chăm chỉ làm việc. Một số điều kiện ban đầu họ có nhờ tự nhiên, đó là lý trí và đôi bàn tay của họ; nhưng họ không có đầy đủ như các loài vật khác được tự nhiên ban cho đủ lương thực và đồ che thân. Vậy khó thấy được làm sao con người có thể tự cung cấp đủ cho mình trong sự luyện tập này, vì sự hoàn thiện của đức hạnh chủ yếu là ở việc rút khỏi con người sự lệ thuộc những lạc thú không thích hợp mà mọi con người có khuynh hướng chiều theo, và đặc biệt đối với những người trẻ là những người có khả năng hơn để luyện tập. Kết quả là con người cần nhận sự đào luyện này từ một người khác, nhờ đó có thể đạt tới sự hoàn thiện của đức hạnh. Và đối với những người trẻ có xu hướng hành động theo đức hạnh nhờ bản chất tốt lành tự nhiên của họ, hay nhờ tập quán, hay đúng hơn nhờ ơn Thiên Chúa, thì việc dạy dỗ của cha mẹ đã đủ. Nhưng vì một số người có bản chất hư hỏng và dễ sa vào tật xấu, không dễ uốn nắn bằng lời nói, những người như thế cần được kiềm chế khỏi cái xấu bằng sức mạnh và sự sợ hãi, để ít ra là họ chống cự được việc hành động xấu, và để những người khác yên, và để bản thân họ, nhờ làm quen với đường lối này, có thể tự ý làm những điều mà cho tới bây giờ họ đã làm vì sợ hãi, và nhờ đó trở nên đức hạnh. Vậy thứ đào luyện bắt buộc bằng việc sợ hình phạt, được gọi là kỷ luật của luật. Cho nên, để con người có thể có sự bình an và đức hạnh, cần phải làm ra các luật; vì như nhà triết học Aristote nói, cũng như con người là con vật cao quý nhất nếu nó hoàn hảo về đức hạnh, thì nó cũng là con vật hèn hạ nhất nếu nó tách lìa khỏi luật và công lý. Vì con người có thể dùng lý trí để tạo ra các phương tiện nhằm thoả mãn các dục vọng và đam mê xấu của nó, là điều mà loài vật không thể làm...

Như Augustin nói, điều gì không công bằng thì hoàn toàn không phải là luật. Do đó sức mạnh của luật tùy thuộc vào sự công bằng của luật. Vậy trong các vấn đề của con người, điều gì được coi là đúng và công bằng là tùy vào quy luật của lý trí. Nhưng quy luật thứ nhất của lý trí là luật tự nhiên, như chúng ta đã thấy rõ trên kia. Do đó, mọi luật con người cũng có cùng bản chất của luật tự nhiên vì nó phát xuất từ luật tự nhiên. Nhưng nếu ở điểm nào nó rời xa luật tự nhiên, nó không còn là một luật, mà là một sự xuyên tạc luật.

Nhưng phải lưu ý rằng một điều gì có thể xuất phát từ luật tự nhiên theo hai cách: thứ nhất, như là một kết luận từ các nguyên tắc; thứ hai, bằng việc xác định ra một số khái niệm chung. Cách thứ nhất giống như cách mà trong khoa học, các kết luận được chứng minh đều rút ra từ các nguyên lý; trong khi cách thứ hai giống như cách mà trong các nghệ thuật, các hình thức chung được xác định thành các nét đặc thù. Ví dụ, người thợ thủ công phải xác định từ hình dáng chung của một căn nhà tới hình thù đặc biệt của căn nhà này hay căn nhà kia. Vì thế một số điều được rút ra từ các nguyên tắc chung của luật tự nhiên bằng các kết luận: ví dụ, luật không được giết người có thể được rút ra như là một kết luận từ nguyên tắc chung là không được làm hại người khác; trong khi một số luật được rút ra bằng cách xác định thêm chi tiết: ví dụ, luật tự nhiên đòi hỏi kẻ làm xấu phải bị phạt, nhưng họ bị phạt cách này hay

cách kia thì là do sự xác định thêm về luật tự nhiên.

Do đó, cả hai kiểu phát sinh đều có trong luật con người. Nhưng những điều phát sinh theo kiểu thứ nhất thì có trong luật con người, không như chỉ là phát sinh mà thôi, mà còn có sức mạnh từ luật tự nhiên. Còn những điều phát sinh theo kiểu thứ hai chỉ có sức mạnh từ luật con người mà thôi.

THOMAS D'AQUIN, Tổng luận thần học.

TỔNG LUẬN TỊCH TÀ* (Somme contre les Gentils)

Loại suy hữu thể

Đối với thánh Thomas d'Aquin, siêu hình học và thần học chủ yếu bàn về hữu thể như là hữu thể. Là nguyên nhân của tại thể trong toàn thể tính của nó (l'étant dans sa totalité) Thiên Chúa cũng là hữu thể đầu tiên và là hữu thể theo nghĩa tuyệt đối. Vấn đề nền tảng của triết học đệ nhất, nơi mà nhà thần học Cơ đốc giáo sẽ phải chạm trán với những Gentils (tiếng Hébreu nghĩa là người ngoại quốc, kẻ xa lạ; đối với tín đồ Cơ đốc giáo ban đầu, từ này để chỉ những người ngoại đạo/ tà giáo. Riêng trong bộ tổng luận này, Gentils dùng chỉ các triết gia Ả Rập). Như vậy là tìm xem có một ý niệm hữu thể chung cho cả Thiên Chúa và vật thụ tạo hay không, nếu như Thiên Chúa không chỉ là một tại thể nguyên nhân của nhiều tại thể khác, mà là một hữu thể vượt lên trên mọi tại thể và là nguyên nhân của hữu thể của mọi tại thể mà không là nguyên nhân của chính hữu thể của mình.

Đồng âm, đồng nghĩa, loại suy (Homonymie, synonymie, analogie)

Khởi đi từ vấn đề hiện tượng đa nghĩa của từ hữu thể như nó được công thức hoá (formulée) trong bộ Siêu hình học, quyển IV, của Aristote, Thomas khảo sát những trả lời khác nhau, được khởi thảo bởi các nhà bình luận theo Tân phái Platon, về các phạm trù để đương đầu với vấn đề nhiều loại phạm trù: tìm một trung gian giữa tính lưỡng nghĩa thuần túy (l'équivocité pure) và tính đơn nghĩa thuần túy (l'univocité pure). Lấy tại ý tưởng được khai triển trước ông bởi Avicenne và Averroès, ông kiến tạo khái niệm về một nhất tính loại suy của hữu thể (unité analogique de l'être) trong một khung cảnh mới, bao hàm cả hữu thể luận lẫn thần học, vấn đề ý nghĩa của hữu thể ở cấp độ của vật thụ tạo và vấn đề, rất khác, về nhất tính của việc gán những hạn từ phạm trù cho Thiên Chúa sáng tạo và cho những hiệu quả thụ tạo của Ngài.

Cái gì được gán cho Thiên Chúa và cho những hữu thể khác thì được gán không phải theo cách đơn nghĩa, không phải theo cách đa nghĩa, mà theo cách loại suy, nghĩa là theo một tương quan hay một quy chiếu đến một vật gì nhất tính (référence à quelque chose d'un).

Nhưng điều đó có thể được thực hiện bằng hai cách. Trong trường hợp thứ nhất nhiều vật được quy chiếu đến một vật gì nhất tính. Chẳng hạn, bằng sự quy chiếu đến cùng một thứ sức khoẻ mà một con vật được cho là lành mạnh, trong tư cách là nguyên nhân tác thành, thức ăn, trong tư cách là yếu tố bảo tồn, và nước tiểu với tư cách là dấu hiệu (1).

Trong trường hợp thứ nhì, có một tương quan hay một quy chiếu không phải đến từ một vật thứ ba mà

là đến từ một trong hai hạn từ của một tương quan. Chẳng hạn tại thể (étant) là nói về bản thể và tùy thể trong mức độ mà tùy thể tương quan với bản thể, chứ không phải trong mức độ mà bản thể và tùy thể tương quan với một vật thứ ba.

Những tên gọi được gán cho Thiên Chúa và cho những vật khác không được gán theo thể thức thứ nhất của phép loại suy - nếu không thể sẽ phải có cái gì đó tồn tại trước Thiên Chúa - nhưng theo thể thức thứ nhì.

Tuy nhiên, trong việc gán thuộc từ loại suy, thứ tự của tên gọi và thứ tự của sự vật đôi khi đồng nhất, đôi khi khác biệt. Thực vậy, trật tự của tên gọi đi theo trật tự của tri thức, bởi vì nó là dấu hiệu những quan niệm tinh thần của chúng ta. Như vậy, khi cái gì là đầu tiên trong trật tự của thực tại cũng là đầu tiên trong trật tự của tri thức, đó là cùng một thực tại nó vừa là đầu tiên theo lý của tên gọi và đầu tiên theo bản tính của sự vật. Chính như thế mà bản thể là trước tùy thể và tùy theo bản chất (bởi vì bản thể là nguyên nhân của tùy thể) và tùy theo tri thức (bởi vì bản thể tất yếu có mặt trong định nghĩa của tùy thể) (2). Và đó là lý do tại sao tên gọi tại thể được gán với tư cách đầu tiên cho bản thể, rồi thứ đến cho tùy thể, vừa theo quan điểm bản chất của sự vật vừa theo quan điểm cái lý của tên gọi.

Khi trái lại, cái gì là thứ nhất theo bản chất lại là thứ nhì trong trật tự của tri thức, trật tự của những vật loại suy không còn giống như thế theo sự vật và theo cái lý của tên gọi. Chẳng hạn, khả năng chữa bệnh nằm trong những phương thuốc, thì từ bản chất vốn có trước sức khoẻ ở nơi con vật, cũng giống như nguyên nhân có trước những hiệu quả. Nhưng khả năng đó, chúng ta chỉ biết qua những hiệu quả của nó, vậy là từ những hiệu quả mà chúng ta đặt tên cho nó.

Như vậy là, trong mức độ mà chúng ta đạt tới một tri thức về Thiên Chúa từ những vật khác, thực tại được chỉ bởi những tên gọi mà chúng ta gán cho Thiên Chúa và cho những hữu thể khác là với tư cách đầu tiên nơi Thiên Chúa theo thể thức riêng, nhưng chính cái lý của tên gọi, là thứ nhì. Đó là lý do tại sao người ta nói rằng Thiên Chúa được gọi tên từ những hiệu quả của Ngài.

THOMAS D'AQUIN, *Tổng luận tịch tà*

1. Đây là loại suy tiêu điểm (l'analogie focale) như Averroès giải thích.

2. Trắng được định nghĩa như một bản thể có màu trắng.

*** Tổng luận tịch tà: Một tổng luận có mục đích "Cầm chính đạo để tịch tà cụ bí" giống như kẻ sỹ của Nguyễn Công Trứ thực hiện sứ mệnh vệ đạo.**

(Chú thích của P.Q.Đ)

Siger De Brabant

(1240 - 1284)

Là giảng sư văn học nghệ thuật ở trường đại học Paris vào năm 1266, khuôn mặt hàng đầu của học thuyết Aristote thông qua Averroès, Siger De Brabant mất ở Ý năm 1284.

Nếu như người ta có vẻ đánh giá quá cao vai trò của ông trong những cuộc khủng hoảng đại học ở hậu bán thế kỷ mười ba, nếu như sách thánh nhân liệt truyện (l'hagiographie) của thế kỷ mười chín đã phù phép để biến ông thành nhân vật phản diện trong một vở kịch của lý trí và của tín ngưỡng, bị chế ngự bởi những chiến thắng của thánh Thomas, Siger không vì thế mà không là một khuôn mặt đích thực của một triết gia theo Aristote, đã góp phần làm nổi lên lý tưởng sống triết lý, độc lập, thâm nhuần đức lý tiêu dao (la morale péripatétocienne)*, đã định hướng cho trào lưu quý tộc và chủ trí, trào lưu tìm thấy sự biểu hiện tối hậu trong quyển Bữa Tiệc của Dante.

NHỮNG CÂU HỎI VỀ SIÊU HÌNH HỌC

(Questions sur la Métaphysique)

Đời sống triết lý

Là tác giả quyển Sách về lạc phúc trần thế (Livre sur la félicité terrestre) - từ chủ chốt của các triết gia, đối lại với cực lạc vĩnh hằng (la béatitude éternelle) của các nhà thần học - Siger De Brabant tuyên dương những giá trị đặc biệt trong đời sống của một triết gia theo Aristote: đời sống dành cho suy tư, tâm hồn cao thượng, tôn quý. Thuyết quý tộc trí tuệ này đưa đến việc định nghĩa về một lối sống khổ hạnh triết lý song song với lối sống khổ hạnh Cơ đốc giáo.

Tại sao lại có một cái gì đó thay vì chẳng có cái gì?

(Pourquoi donc ya_t_il quelque chose et non pas plutôt rien?)

Áp dụng cho câu hỏi: "Tại sao lại có cái gì đó thay vì chẳng có cái gì?" cho tất cả cái gì tồn tại, là tự đày đoạ mình vào tình huống nan giải - đặt vấn đề nguyên nhân của Thượng đế - một vấn đề trống rỗng về phương diện siêu hình học. Ở đó, người ta định nghĩa Thượng đế như là "causa sui" (nguyên nhân tự thân) - nghĩa là nói mà chẳng nói gì cả!

Khi Aristote nói rằng siêu hình học là khoa học về những nguyên lý và những nguyên nhân của hữu thể như là hữu thể, ta không nên hiểu rằng hữu thể, theo nghĩa tuyệt đối, có được những nguyên nhân và những nguyên lý đến độ rằng hữu thể như một toàn bộ sẽ có một nguyên nhân biện minh cho sự kiện nó tồn tại. Thật vậy, nếu chấp nhận điều đó, chẳng khác nào nói rằng mọi hữu thể đều có một nguyên nhân. Bởi vì, điều gì áp dụng vào những hữu thể như là hữu thể, áp dụng cốt yếu và phổ quát vào bất kỳ hữu thể nào. Vậy là nếu mọi hữu thể đều có một nguyên nhân, thì chẳng có hữu thể nào sẽ có một nguyên nhân, bởi vì không có Đệ nhất Nguyên nhân và rằng, nếu không có Đệ nhất Nguyên nhân, thì cũng sẽ không có những nguyên nhân khác (a).

Điều Aristote nhắm đến khi nói về "những nguyên nhân và những nguyên lý của hữu thể như là hữu thể", đó là những nguyên nhân đơn giản và cốt yếu của hữu thể thụ tạo, nói cách khác: không phải những nguyên nhân tùy thể mà là những nguyên nhân cốt yếu của tại_thể_tính (l'étantité) của những sự vật mà, chính vì đó, tại_thể_tính có một nguyên nhân. Thực vậy, không có một nguyên nhân cho tại_thể_tính của mỗi hữu thể và mọi câu hỏi về hữu thể chính nó không có một nguyên nhân. Tôi xin giải thích: nếu người ta hỏi tại sao lại có cái gì đó trong thiên nhiên thay vì chẳng có gì - nói cách khác: nếu người ta nói về những vật thụ tạo - người ta có thể trả lời, và câu trả lời là: bởi vì có một Đệ nhất Động cơ bất động và một Đệ nhất Nguyên nhân bất động (b).

Bây giờ, nếu người ta hỏi tại sao có cái gì đó thay vì chẳng có gì cả trong toàn bộ vũ trụ của hữu thể, không một câu trả lời nào có thể được đưa ra; bởi vì đặt câu hỏi này thì cũng chẳng khác nào tự hỏi tại sao có một Thượng đế thay vì chẳng có Thượng đế nào - và với điều đó đúng là không có nguyên nhân. Đó là lý do tại sao tôi nghĩ rằng mọi câu hỏi không tất yếu có một nguyên nhân (1) - cũng như mọi hữu thể.*

SIGER DE BRABANT, *Những câu hỏi về Siêu hình học*.

1. Nếu tất cả đều có một nguyên nhân, thì chính Thượng đế cũng phải có một nguyên nhân, và nguyên nhân đó chính nó cũng phải có một nguyên nhân, và cứ thế tiếp tục mãi cho đến vô tận; vậy mà, không có một chuỗi nguyên nhân nào lại không có tận cùng.

2. Siger nói đến vật thụ tạo và Thượng đế của Aristote, không phải vật thụ tạo và Đấng Sáng tạo theo Kinh Thánh. Như cách ông khai triển vấn đề ở đây, vấn đề nhân quả tổng quát vẫn phù hợp với luận đề triết lý về tính vĩnh cửu của thế giới.

* Có lẽ tác giả không muốn nói rõ như thế này: cũng như mọi hữu thể (cũng không tất yếu phải có một nguyên nhân).

NHỮNG VẤN ĐỀ ĐẠO ĐỨC (Questions sur la Morale)

Ca tụng tình trạng độc thân (Éloge du célibat)

Trong quyển Những vấn đề đạo đức Siger vượt quá những lời khuyên của Aristote và áp dụng vào bản thân của triết gia quan niệm khổ hạnh trong lối sống mà thánh Phaolô và thánh Thomas d'Aquin dành cho tín đồ và nhất là giới tu sỹ Cơ đốc giáo.

Đâu là tình trạng tốt nhất cho một triết gia: sự trinh trắng (1) hay hôn nhân? Người ta trả lời: hôn nhân. Sau đây là hai lập luận.

Trinh trắng là một thói xấu, bởi nó hoàn toàn xa rời đức trung dung. Kẻ nào chạy trốn mọi khoái lạc nhục cảm, kẻ nào không biết hưởng thụ bất kỳ hình thức khoái lạc nào thì kẻ ấy chỉ là một chàng nông dân thô phác, vô cảm - đó là lời của Aristote trong quyển II bộ Đạo Đức học cho Nicomaque. Trinh trắng là một trạng thái phản tự nhiên. Thực tế chính tự nhiên đã cho ta biết về quyền tự nhiên, như Aristote đã nói trong quyển Siêu hình học, quyển V. Vậy mà, theo quyền tự nhiên này, con người có khuynh hướng bảo tồn nòi giống người. Tôi xin trả lời như sau.

Mục tiêu tối hậu mà Aristote ủy nhiệm cho đời sống là tìm hiểu chân lý. Thế mà tình trạng ít gây chướng ngại nhất cho việc tìm hiểu chân lý đó là tình trạng phù hợp nhất cho triết gia. Trong đa số trường hợp, tôi tin rằng tình trạng đó là sự trinh trắng. Nếu có những sự vật được tổ chức nhằm một cứu cánh, con người phải dùng chúng trong tư cách chúng thích hợp cho cứu cánh đó! Việc tìm kiếm chân lý là cứu cánh tối hậu của con người - và khi nói chân lý tôi nghĩ chính yếu đến sự hiểu biết về Thượng đế. Đó là lý do tại sao tôi nói rằng, trong phần lớn trường hợp, sự trinh trắng là điều thích hợp nhất cho cứu cánh này. Thực thế, tình trạng có vợ có chồng buộc người ta phải lo toan bao nhiêu chuyện cơm áo đời thường (3) - lúc nào cũng phải nghĩ đến người phối ngẫu và con cái - những thứ triền phược mà người độc thân được miễn trừ, không phải bận tâm đến. Như vậy, nói một cách tuyệt đối, thì với một triết gia, sự trinh trắng đáng giá hơn là hôn nhân.

Tuy nhiên cũng phải thấy rõ rằng chuyện đó không hẳn là đúng cho tất cả mọi người, và rằng, đối với một số người, sự trinh trắng không phải là không có không được đối với hoạt động triết học. Tại sao? Bởi vì nhân vô thập toàn (personne n'est parfait), và rằng điều thiện tuyệt đối không phải lúc nào cũng tốt cho bất kỳ ai.

Đối với những lập luận được đưa ra tôi trả lời rằng sự trinh trắng là một tình trạng đức hạnh và nó không hề xa rời đức trung dung, không hề xa rời khỏi lý trí lành mạnh. Việc bảo tồn nòi giống thì tuyệt đại đa số con người đã hăm hở thực hiện rồi, triết gia chỉ là một thiểu số nhỏ nhoi, nên nếu các triết gia không mặn mà với những trò vui xác thịt thì nhân loại cũng đâu vì thế mà sẽ bị tuyệt chủng!

SIGER DE BRABANT, *Những vấn đề đạo đức*.

1. Siger đồng hoá tình trạng độc thân với việc giữ mình trong sạch.
2. Trong Đạo Đức học cho Nicomache tình trạng vô cảm bị coi là thói xấu tệ hại nhất.
3. Nghĩa là những chuyện tầm thường "sát mặt đất" khiến người ta khó còn tâm trí để nghĩ đến những chuyện cao xa.

Việc kiểm soát trí thức

Kiên quyết giữ vững sự tự trị của mình, đại học thời Trung cổ tìm thấy trong những quy chế của mình sự bảo đảm cho một vận hành đa diện và độc lập. Song nội lực đó không ngăn cản những sự kiểm duyệt và những chế tài, cũng không ngăn cản những xung đột với những quyền lực khác. Nếu việc đình công, bãi khoá, trên nguyên tắc, đủ để giải quyết những vấn đề liên quan đến quyền lực hoàng gia hay giáo hội, thì sự xung đột tiềm tàng giữa những khoa văn nghệ với khoa thần học lại đặc biệt làm rối rắm sinh hoạt đại học và trong những giới hạn của định chế, tạo kẽ hở cho sự can thiệp từ bên ngoài.

Những quy chế đại học

Quy chế một đại học điều lý mọi phương diện của đời sống: xác định lịch học, việc tổ chức các giảng khoá và những buổi hội thảo, tranh luận, những nghĩa vụ riêng của từng trình độ học - từ việc chuyên cần dự lớp cho đến những chi tiết về trang phục - cũng như những chế tài đối với những ai vi phạm. Nhằm bảo vệ một tập thể có những đặc thù rất riêng, quy chế cũng đụng chạm đến những ý tưởng. Nó có thể chứa đựng, hạn chế, kiểm duyệt. Nó cũng có thể cho phép việc biểu lộ một thứ đặc thù quốc gia.

Vào thế kỷ mười ba, lịch sử của học thuyết Aristote có thể được xây dựng lại từ lịch sử những quy chế cho khoa văn nghệ trường đại học Paris. Quy chế năm 1215, được chế định bởi Hồng y giáo chủ Robert de Courson chỉ có một ý nghĩa phùng hội. Xảy ra sau những quyết định của giáo nghị hội của giáo khu Sens (1210) lên án "việc đọc trước công chúng hay nơi riêng tư những tác phẩm về triết học thiên nhiên của Aristote và của những nhà bình luận ông, nếu phạm sẽ bị rút phép thông công", quy chế năm 1215 cũng ghi rõ giới hạn không được vượt qua đối với các giảng sư khoa văn nghệ: "đọc quyền Logica của Aristote và hai quyền bình luận của Priscien, các bản văn triết lý, tu từ, quyền Barbarismus của Donat, quyền thứ tư trong bộ Topiques; việc đọc nhiệm ý bộ Đạo đức học cho Nicomanque. Đặc biệt cấm những sách của Aristote viết về Siêu hình học, Triết học thiên nhiên và những bộ tổng luận phái sinh từ đó", nói cách khác, bộ Paraphrases của Avicenne và những tác phẩm của Al-Fârâby. Việc lên án Aristote được ghi trong quy chế là biểu hiện trực tiếp sức ép của những nhà thần học, từ những năm 1206 - 1210 đã tố cáo trong những bài thuyết giáo của họ cái "minh trí phù phiếm" và cuộc "ngũ chiến vô bổ" trong các khoa văn nghệ. Trong khi đó, từ 1228, một bức thư của giáo hoàng Grégoire IX khuyên các nhà thần học ở Paris hãy lánh xa những "trò mới lạ thế tục", một bằng chứng cho thấy không chỉ ban văn nghệ đã lách quy chế mà cả những nhà thần học cũng bị lôi cuốn bởi thói hiếu kỳ phù phiếm (vana curiositas). Việc lập ra những cấm chỉ ở Paris năm 1231 và năm 1263 (dưới đời Giáo hoàng Urbain IV) chứng tỏ rằng người ta không thể ấn định bằng quy chế những gì mà thực tiễn cải chính trong sự kiện. Tác động từ bên ngoài một quy chế chỉ tổ tạo ra những điều kiện hợp pháp cho sự vi phạm chính nó. Phần lớn những quyết định có hiệu lực chỉ hợp thức hoá những thói quen. Năm 1252 nhóm dân tộc Anh ở khoa văn nghệ đại học Paris chính thức đưa quyền De Anima của Aristote vào chương trình cao học. Năm 1255, toàn bộ khoa tự ban cho một quy chế mới, nghiên cứu tất cả các công trình của Aristote. Không ai phản ứng gì, từ giáo hoàng, giám mục, cho đến những nhà thần học. Bởi vì quy chế này chỉ tổ chức một cách cụ thể việc giảng dạy đã tồn tại từ hơn mười năm rồi. Việc cấm đoán của giáo hội vào năm 1263 tỏ ra vô hiệu.

Lên án và kiểm duyệt.

Lịch sử tư tưởng Trung cổ không phải là một chuỗi va chạm giữa những "đi trước" và những chế tài, và người ta lầm to khi muốn tìm khuôn mặt bi đát của Socrate sau mỗi vị giảng sư bị lên án. Đại học là một quyền lực đối diện với những quyền lực khác. Nó phản ứng lại như một cơ thể khi bị xúc phạm, nhưng nó cũng không ngần ngại khi cần phải thanh trừng nội bộ. Những cuộc lên án làm sôi động đời sống tinh thần vào các thế kỷ mười ba và mười bốn, tuy thế, không có cùng bản chất và cùng mức độ. Một số, như các lần lên án ở Paris vào năm 1277, nhắm đến những luận đề chưa từng được giảng dạy; số khác, như các cuộc lên án năm 1277 nhắm đến những tác giả (như Thomas d'Aquin) mà về sau Giáo hội sẽ phong là "Các Vị Thánh Thông Thái". Trong một thế giới mà sự tranh luận không chỉ là hành vi lời nói mà còn là sự hiện thể hóa của tư tưởng, thì sự kiểm duyệt cũng nằm trong trò chơi chung của trí tuệ.

Alain de Libera.

DIETRICH DE FREIBERG

(1250 - 1320)

Dietrich de Freiberg (Theodoricus Teutonicus de Vribergh, Thierry de Fribourg), tu sỹ dòng Dominicain (dòng Đa minh) người Saxon, đương thời với thầy Eckhart, có thể được coi như cha đẻ của "Siêu hình học Tinh thần" hay, đơn giản hơn, với Eckhart, như đại diện đầu tiên của chủ nghĩa duy tâm tư biện (l'idéalisme spéculatif) đã tưới thấm lâu dài nền văn hoá và triết học Đức quốc. Chủng sinh tại tu viện Freiberg năm 1271, sinh viên tại Paris từ 1272 đến 1274, đang thời thịnh hành của học thuyết Aristote, rồi lại làm chủng sinh ở Trèves vào năm 1280, ông tốt nghiệp thần học và triết học tại Paris khoảng năm 1293, rồi làm người đứng đầu dòng truyền giáo (ordre des prêcheurs) của tỉnh hạt Teutonia (theo cách phân chia hành chánh của giáo hội Cơ đốc) từ 1293 đến 1296. Giảng sư thần học tại đại học Paris năm 1296 - 1297, ông là người Đức thứ nhì (sau Albert le Grand) chinh phục được đẳng cấp hàn lâm (le degré académique) danh giá nhất thời đó của phương Tây. Từ 1303 trở đi, ông luân chuyển giữa nghiên cứu khoa học và những trách nhiệm trong dòng tu Đa minh.

Tác phẩm của ông chủ yếu là về triết học và khoa học. Trong lãnh vực khoa học, chúng ta chịu ơn ông về sự giải thích thoả đáng đầu tiên cho hiện tượng cầu vồng (arc_en_ciel) trong quyển De Iríde, cũng như một số công trình nghiên cứu quang học (De Luce) và về màu sắc (De Coloribus). Về triết học, ngay lập tức ông tỏ ra là địch thủ quả quyết của hữu thể luận thần học (l'ontothéologie) của thánh Thomas và phát triển một lý thuyết về chức năng cấu tạo của trí tuệ (nhất là đối với thời gian, được quan niệm như thực thể lý tưởng), lý thuyết này dự báo một vài phương diện của chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm (De origine rerum, praedicamentaliū). Nhất là nó biểu minh lý thuyết về quá trình tự tạo của trí tuệ, vượt qua thế đối nghịch dang co giữa thuyết duy danh và thuyết duy thực (De intellectu et intelligibili, De visione beatifica).

VỀ TRÍ TUỆ VÀ TÍNH KHẢ NIỆM (De Intellectu et Intelligibili)

Siêu hình học về Tinh thần (La Métaphysique de l'Esprit).

Được gợi hứng sâu xa từ Aristote, từ Sách các nguyên nhân và từ Proclus, vừa chịu ảnh hưởng Aristote và Tân thuyết Platon, tư biện triết học của Dietrich de Freiberg chính yếu hướng về vấn đề quy chế của trí tuệ và tư tưởng. Ở cấp độ đầu tiên, Dietrich nhấn mạnh phần của hoạt động tinh thần

trong việc cấu tạo nên những thực tại ngoại giới đối với phạm trù của sự vật đơn lẻ (đó là trường hợp của thời gian, thực tại phi sự vật - *réalité non-choisique* - được cấu tạo bởi trí tuệ). Nhưng sâu xa hơn, công trình triết học của ông nhắm tới việc thiết lập rằng chính khái niệm sự vật hay bản thể không đủ khả năng biểu hiện tư tưởng như là động lực tự tạo: tinh thần không phải là một vật mang những phẩm tính hay những tác động (như Ockham chủ trương), đó vừa là một bản thể vừa là một hoạt động, không phải là một sự kiện, nhưng là một hành động tự tạo - được đồng hoá với "đáy sâu bí ẩn của tâm hồn" của thánh Augustin, trí tuệ tác nhân của Aristote được định nghĩa như một "bản thể động", nó là bản thể với tư cách nó tác động hay vận hành và có đối tượng là chính hoạt động hay vận hành của nó - một vận hành đồng nhất với chính tư tưởng như là bản thể. Về phần mình, tư tưởng hay hành vi tri thức được đặc trưng như một đám rước trong đó đối tượng được suy tư chính là đám rước.

Việc tự tạo và phản tư của tư tưởng

(Auto - constitution et réflexion de la pensée)

Dietrich de Freiberg chứng minh rằng trí tuệ tác nhân là một hình ảnh về toàn thể tính của hữu thể và trong tư cách đó, là nguyên nhân của yếu tính của tâm hồn, trong khi cốt yếu đồng nhất với nó, "theo nghĩa nhân quả".

Phải thấy rõ rằng, từ chính yếu tính của nó, mọi trí tuệ như là trí tuệ là một hình ảnh của toàn bộ hữu thể hay là, nếu người ta thích hơn, của hữu thể như là hữu thể. Đó chính là nền tảng của luận đề Aristote trong quyển III của bộ khảo luận Về linh hồn (1), khi ông chủ trương rằng "trí tuệ tác nhân (l'intellect agent) là cái có khả năng sản sinh ra tất cả, và trí tuệ khả hữu (l'intellect possible) là cái có khả năng trở thành tất cả". Thực thế, mỗi một trong hai trí tuệ này, từ yếu tính, là hình ảnh của mọi hữu thể, cái đầu - trí tuệ tác nhân - là như thế theo hiện thể, và cái kia - trí tuệ khả hữu - là như thế theo tiềm thể, nghĩa là trước khi suy tư.

Vậy mà, nhất là đối với các bản thể, một hình ảnh từ yếu tính là một đồng nhất tính - nghĩa là một đồng nhất tính với cái nó đang là, từ yếu tính, hình ảnh: cái gì là hình ảnh trong giới phẩm tính là đồng nhất tính trong giới bản thể. Vậy mà, đồng nhất tính này hiện ra dưới một trong ba cách thức được kể ra trong lời bình luận về mệnh đề 136 của Proclus (2): "Mỗi sự hoàn hảo có ba cách hiện hữu: hoặc là trong nguyên nhân, hoặc là trong yếu tính, hoặc là do tham thông". Bởi vì không có những hình thức đồng nhất tính khác cho những thực tại được sắp xếp theo tôn ti trật tự của yếu tính của chúng; thực vậy, trong một trật tự như thế, những cái bên trên thì đồng nhất với những cái bên dưới vì chúng tạo ra những cái bên dưới, và những cái bên dưới thì đồng nhất với những cái bên trên, vì chúng tham thông vào những cái bên trên. Ngược lại, không có cái nào là đồng nhất với cái khác theo yếu tính, nhưng mỗi cái tồn tại nơi chính mình theo lý do đơn nghĩa của yếu tính của chính mình.

Do đó, nói về những trí tuệ cách biệt, có lẽ nên nói, cùng với các triết gia, rằng những trí tuệ này xét theo nguyên lý nhân quả là tất cả những cái bên dưới mà chúng là những nguyên nhân, và những cái bên dưới, do tham thông, là đồng nhất với những hữu thể bên trên chúng. Điều này, bởi vì chúng được tạo ra bởi những hữu thể kia và tham thông vào sự hoàn hảo của chúng, nhưng không phải ở mức độ ưu việt mà những sự hoàn hảo này tồn tại trong chính những nguyên nhân, điều do đó chúng được gọi là "hiện hữu bằng tham thông" (*être par participation*).

Như vậy là, rõ ràng rằng trí tuệ khả hữu là toàn bộ tại thể do tham thông - sự tham thông này đến với nó khi nó được hiện thể hoá bởi trí tuệ tác nhân nó là nguyên lý nhân quả cho hiện thể của trí tuệ khả hữu.

Từ đó người ta có thể giải thích và chứng minh rằng trí tuệ tác nhân là nguyên lý nhân quả của chính bản thể của tâm hồn - nguyên lý theo bản thể và một cách nào đó nội tại nơi tâm hồn, giống như trái tim là thể nơi mọi sinh vật.

Thực thể, chắc chắn là trí tuệ tác nhân là nguyên lý chủ động và cốt yếu của hình thức khả niệm trong trí tuệ khả hữu. Vậy mà hình thức khả niệm là tất cả yếu tính của trí tuệ khả hữu (3), như chúng ta biết được điều ấy nhờ vào Al-Fâraby và Alexandre d'Aphrodise trong các quyền sách của họ, *De intellectu et intelligibili*. Bởi vì, bao lâu nó còn trong tiềm thể trí tuệ khả hữu chẳng là cái gì khác hơn là một khả tính thuần túy, thiếu mọi bản tính tích cực... Vậy mà, hiển nhiên rằng hình thức khả niệm (mà nó thủ đắc) chỉ là một tùy thể hay một tư thể ngẫu nhiên, và rằng chính trí tuệ tác nhân sản sinh ra nó từ yếu tính của mình, bởi vì trí tuệ tác nhân chỉ có nơi nó, không một nguyên lý chủ động nào khác ngoài chính yếu tính của nó (4)...

Bây giờ, đồng nhất tính này chỉ có thể xảy ra dưới một trong ba cách thức đã được định nghĩa trên đây theo Proclus. Như vậy, hoặc là đồng nhất tính cốt yếu chúng có nghĩa là yếu tính của cái này, theo cách đơn nghĩa là yếu tính của cái kia, điều không phải là trường hợp..., hoặc là trí tuệ tác nhân thì đồng nhất với yếu tính của linh hồn do tham thông... và điều này cũng là bất khả - bởi vì tất cả những gì hiện hữu do tham thông thì đã được chứa đựng sẵn trong nguyên lý của nó một cách hoàn hảo hơn và cao quý hơn là nơi chính nó (5)... Vậy chỉ còn lại cách thức thứ ba: cách thức nhân quả (*le mode causal*).

DIETRICH DE FREIBERG, *Về trí tuệ và tính khả niệm*.

1. Trong khảo luận *De Anima* của Aristote, III, 5.
2. *Éléments de théologie* của Proclus.
3. Trước khi suy tư (do thủ đắc một cái khả niệm), trí tuệ khả hữu chưa là cái gì cả, như vậy nó không có yếu tính bao lâu nó chưa suy tư.
4. Trí tuệ tác nhân là một nguyên nhân yếu tính, nó là tác động bằng chính hữu thể của mình.
5. Đó là nguyên lý của Tân thuyết Platon về "tiền dung" (*précontenance*: chứa đựng sẵn): mọi hiệu quả đều được chứa đựng sẵn từ trước trong nguyên nhân của nó, và nó có ở đó một cách thức hiện hữu cao hơn cách thức hiện hữu của chính nó.

DANTE ALIGHIERI

(1265 - 1231)

Là thi sỹ (với tập thơ Tân kịch thiêng liêng - *La Divienna Commedia*) và lý thuyết gia ngôn ngữ (*De vulgari eloquentia*), Dante Alighieri cũng là một trong những triết gia lớn ở cuối thế kỷ mười ba, đầu

thế kỷ mười bốn. Quyền Bữa tiệc (Convivio) của ông là một tác phẩm triết học, chủ yếu là về đạo đức học theo Aristote, đặt trọng tâm vào ý tưởng tính "quý tộc" của người trí thức và phẩm giá tối thượng của lối sống triết lý - đời sống đắm mình trong suy tư - được hân thưởng bằng lạc phúc tinh thần. Quyền Khảo luận chính trị chống giáo hoàng của ông, mang tựa đề Chế độ quân chủ (De Monarchia) có thể được coi như kiệt tác của phương pháp tam đoạn luận, còn hay hơn cả những khảo luận thần học chính trị của Guillaume d'Ockham.

Là thành viên đảng Guelfes Trắng ở Florence, Dante sẽ phải trả giá đắt bằng nhiều năm dài lưu đày và sống trong cô độc, cho thái độ thù nghịch đối với những nước cờ chính trị thần quyền của giáo hoàng Boniface VIII chống lại Florence và Toscane: chiến thắng của phe Guelfes Đen theo giáo hoàng, nhờ vào hậu thuẫn quân sự của Charles de Valois, buộc Dante phải rời tổ quốc vào năm 1301 để bắt đầu một cuộc sống lãng du, phiêu dạt từ Vérone đến Rimini, Bologne và Ravenne (tại đó ông qua đời ngày 14 tháng 9 năm 1321).

CHẾ ĐỘ QUÂN CHỦ (La Monarchie)

Giáo hoàng và hoàng đế, lý thuyết quyền lực chính trị và tôn giáo

Quyền Chế độ quân chủ là một bài ca tụng có phương pháp việc phân quyền (la séparation des pouvoirs), lần lượt bước vào đời sống chính trị của thế kỷ mười bốn mới khai sinh. Năm 1320, các Nhà nước của vương quốc Pháp tuyên bố sự độc lập tuyệt đối của nhà vua, khẳng định rằng: "Về thế quyền, nhà vua không thừa nhận một chúa tể nào cao hơn mình, trừ Thiên Chúa". Giáo hoàng Boniface VIII trả lời bằng sắc lệnh Unam sanctam khai triển lý thuyết hai thanh gươm, buộc thế quyền phải lệ thuộc giáo quyền, rồi, năm 1303, giáo hoàng rút phép thông công với vua Philippe le Bel. Cuộc mưu sát ở Anagni (việc bắt giữ giáo hoàng bởi Guillaume de Nogaret, đại thần của vua) đánh dấu cực điểm của cuộc khủng hoảng chính trị đem đối đầu nước Pháp với Giáo hội. Những năm 1300 được đánh dấu bởi hoạt động văn học mạnh mẽ, mỗi phe đều tạo ra những khảo luận nhằm chứng minh quyền của mình, căn cứ vào lý lẽ và Kinh Thánh.

Trong triều đại của Boniface VIII, vấn đề tương quan giữa giáo hoàng và Đế quốc Đức cũng sắp nổ ra, và nhiều nhà thần học gắn liền với giáp quyền phải chọn lập trường bên vực quyền tuyệt đối của giáo hoàng đối với hoàng đế. Chính trong khung cảnh chính trị đầy biến động đó mà Dante biên soạn bộ De Monarchia, kiệt tác của tư duy Trung cổ về quyền lực và là một tuyên ngôn thực sự của thần học đế chế (manifeste de la théologie impériale).

Sự hiến tặng của hoàng đế Constantin

Dante dùng tam đoạn luận để tranh biện về sự thích đáng khái niệm (la pertinence conceptuelle) của sự kiện được coi là một trong những ngụ tác văn học lớn nhất của thời Trung cổ: văn bản "Sự hiến tặng của hoàng đế Constantin", một tư liệu được nhào nặn ra khoảng thế kỷ mười ba và mười bốn, theo đó hoàng đế Constantin được cho là đã từ bỏ toàn quyền đối với La Mã và thế giới phương Tây cho giáo hoàng Sylvestre Đệ nhất. Chứng lý ngôn ngữ học và lịch sử về tính ngụ tạo của văn bản này chỉ được lật tẩy vào năm 1440 bởi triết gia và ngữ học gia La Mã Lorenzo Valla (1407 - 1457) sau toan tính đầu tiên của Nicolas de Cues trong quyển La Concordance catholique.

Một số học giả cho rằng, vì đã được chữa lành bệnh phong hủi nhờ sự chuyển cầu của giáo hoàng

Sylvestre, nên hoàng đế Constantin đã hiến tặng cho giáo hội kinh đô của đế quốc, tức là thành La Mã và nhiều đặc quyền viênh dự khác thuộc về đế chế.

Từ sự kiện đó, họ rút ra luận chứng để chủ trương rằng, không ai còn có thể nhận những viênh dự này từ một uy quyền nào khác hơn là Giáo hội mà họ cho rằng chúng thuộc về. Từ đó, theo họ, cũng phát sinh sự kiện rằng một trong những uy quyền này phụ thuộc vào uy quyền kia.

Đã từng phản bác những lập luận trá nguy của họ nấp dưới chiêu bài là cấm rể từ trong Kinh Thánh, giờ đây tôi muốn phản bác những lập luận làm ra vẻ như cấm rể sâu trong lịch sử và trong lý trí con người.

Đầu tiên trong các luận chứng này có thể được ghi ra dưới hình thức tam đoạn luận:

Đại tiền đề .- Cái gì thuộc về Giáo hội, người ta chỉ có thể tiếp nhận nó hợp pháp từ Giáo hội (điều này tôi thừa nhận).

Tiểu tiền đề .- Chính quyền La Mã thuộc về Giáo hội.

Kết luận .- Vậy không ai có thể tiếp thu hợp pháp chính quyền đó nếu không thụ ủy từ Giáo hội.

Tiểu tiền đề của tam đoạn luận trên đây được chứng minh bởi câu chuyện về hoàng đế Constantin. Nhưng tiểu tiền đề này, tôi không chấp nhận. Còn về chứng lý của nó, tôi cho là hoàn toàn vô giá trị, vì Constantin không thể chuyển nhượng quyền bính của một đế quốc và Giáo hội cũng không có quyền tiếp nhận.

Bây giờ nếu họ vẫn còn ngoan cố giương cao phản biện, tôi xin thừa rằng tất cả có thể được chứng minh thế này: không một ai, qua phương tiện là chức năng được ủy thác cho họ, có quyền làm điều ngược lại với điều mà chức năng này muốn, bởi vì, nếu không thế, thì cùng chỉ một điều sẽ, trong tư cách đó, ngược lại với chính nó, điều này là bất khả. Vậy mà, việc chia sẻ đế quốc là ngược lại với chức năng đã được ủy nhiệm cho hoàng đế, bởi vì chức năng của ông là khiến cho nhân loại phục tùng một ý chí mà thôi. Vậy là hoàng đế không có quyền chia sẻ đế quốc.

Ngoài ra, cũng như Giáo hội có nền tảng của mình thì đế quốc cũng có nền tảng riêng của đế quốc. Nền tảng của Giáo hội là Đấng Christ, đó là lý do tại sao Thánh Tông đồ đã nói: "Không ai có thể thiết lập một nền tảng nào khác hơn là nền tảng đã được thiết lập, đó là Jésus Christ". Người là hòn đá tảng trên đó Nhà thờ được xây dựng. Nền tảng của Đế quốc là quyền con người. Bây giờ tôi nói rằng cũng như giáo hội không có quyền đi ngược lại chính nền tảng của mình, mà phải luôn luôn dựa trên nó... cũng vậy, Đế quốc không được phép làm điều gì chống lại quyền con người. Vậy mà, sẽ là trái lại với quyền con người nếu Đế quốc tự hủy hoại nó. Như vậy Đế quốc không có quyền tự hủy hoại mình. Vậy mà, vì phân chia Đế quốc sẽ là hủy hoại nó, bởi vì Đế quốc cốt ở sự thống nhất của nền quân chủ phổ quát, rõ ràng rằng kẻ nào gánh vác trọng trách giữ vững uy quyền Đế quốc, không có quyền chia sẻ Đế quốc. Còn về sự kiện hủy hoại Đế quốc là trái với quyền con người, điều ấy phát sinh một cách hiển nhiên từ những gì đã được trình bày trên đây.

Vả chẳng, mọi quyền tài phán đều có trước vị thẩm phán; thật vậy, chính vị thẩm phán được phối trí cho quyền tài phán chứ không phải điều ngược lại. Vậy mà Đế quốc là một cơ quan tài phán chứa

đựng trong lòng nó mọi quyền tài phán thế tục. Như vậy, nó cũng có trước vị thẩm phán của nó, đó là hoàng đế, bởi vì hoàng đế được phối trí cho Đế quốc chứ không phải Đế quốc cho hoàng đế. Như vậy, hiển nhiên là hoàng đế không thể thay đổi mô hình tài phán này trong tư cách là hoàng đế bởi vì ông nhờ có nó mới được là hoàng đế.

Bây giờ tôi nói thế này: hoặc là Constantin là hoàng đế khi ông thực hiện việc hiến tặng kia cho Giáo hội (theo người ta nói), hoặc ông không phải là hoàng đế. Nếu ông không phải là hoàng đế, tất nhiên ông không thể để đương cái gì của đế quốc; còn nếu ông là hoàng đế, thì một sự điều xử như vậy là một cách giảm trừ quyền tài phán, ông không thể làm điều đó trong tư cách hoàng đế. Hơn nữa, nếu một hoàng đế có thể tách ra một phần quyền tài phán của đế quốc, thì một người khác cũng có thể và vì cùng lý do. Vậy mà, bởi vì một tài phán thế tục là một cái gì hữu hạn, nên chuyện này sẽ đưa đến hậu quả là quyền tài phán đầu tiên sẽ có thể bị giản quy thành hư không: điều này quả là phi lý, không chấp nhận được!

Ngoài ra, bởi vì kẻ nào tặng dữ thì cư xử như một tác nhân, còn kẻ tiếp nhận thì cư xử như một thụ nhân, như Aristote chủ trương trong Đạo đức học cho Nicomache, để cho sự hiến tặng được hoàn thành, thì không chỉ đòi hỏi người cho có tư thế thích nghi, mà đòi hỏi người nhận cũng thế. Thật vậy, "hành vi của tác nhân được bài trí sẵn trong thụ nhân".

Vậy mà Giáo hội không hề được dự bị để tiếp quản những của cải thế gian, bởi chính một phương châm minh nhiên cấm chỉ Giáo hội làm điều ấy. Ta hãy đọc Phúc âm theo thánh Matthieu: "Người không được chiếm hữu vàng hay bạc, chẳng được mang theo tiền nơi thắt lưng hay túi xách để đi đâu"... Tôi không nhìn thấy đoạn nào trong Kinh Thánh cho phép Giáo hội được phép sở hữu vàng bạc của cải thế gian. Do vậy, nếu Giáo hội không thể tiếp nhận, thì giả sử rằng Constantin đã tự ý tặng cho, thì hành vi đó của ông vẫn là bất khả, xét vì sự thiếu tư thế thích hợp để nhận của kẻ được ban tặng. Như vậy đã rõ rằng Giáo hội không thể nhận trong tư cách chiếm hữu cái mà hoàng đế không thể sang nhượng cho Giáo hội bằng ban tặng.

Tuy nhiên, điều hoàng đế có thể làm, để bảo trợ Giáo hội là giao cho Giáo hội một di sản và một số lợi ích khác, nhưng đừng bao giờ vì thế mà xâm phạm tới chủ quyền tối thượng của Giáo hội; còn Giáo hội nhận mà không chiếm hữu làm của riêng nhưng để tái phân phối cho những con chiên nghèo của Đấng Ky-tô, như các thánh tông đồ vẫn làm thế. Nhưng những kẻ xu phụ giáo hoàng lại viện dẫn chuyện giáo hoàng Adrien đã phong cho Charlemagne làm hoàng đế mặc dầu lúc đó ở Constantinople vẫn có hoàng đế Michel. Đó là lý do tại sao họ chủ trương rằng tất cả những ai là hoàng đế La Mã sau ông đều thụ phong từ Giáo hội và phải thụ phong từ Giáo hội. Đó là lý do khác cho sự lệ thuộc mà họ muốn thiết lập. Để bẻ gãy lập luận đó, tôi khẳng định rằng họ nói thế là sai, bởi vì sự tiếm quyền không tạo thành quyền hợp pháp được. Bởi vì nếu như thế, thì người ta cũng có thể chứng minh theo cùng cách đó rằng uy quyền của Giáo hội lệ thuộc vào hoàng đế, từ khi mà hoàng đế Othon truất phế giáo hoàng Benoit, đem vị này đày qua Saxe và tôn Léon lên làm giáo hoàng.

DANTE ALIGHIERI, Chế độ quân chủ.

THẦY ECKHART

(1260 - 1328)

Xuất thân từ một gia đình ở Thuringe, trú ở Tampach gần Gotha, Jean Eckhart de Hohenheim được coi như "người cha của tư biện kiểu Đức". Được khám phá lại vào thế kỷ mười chín bởi những đầu óc rất khác nhau như Schopenhauer, Hegel hay Franz von Baader, tuy vậy đó là một nhà kinh viện thực thụ, giảng sư thần học ở đại học Paris từ 1302 - 1313.

Eckhart thích truyền giáo trực tiếp cho đám công chúng thất học bằng ngôn ngữ thường ngày của họ - tiếng Đức thông dụng. Việc thuyết giáo bằng ngôn ngữ bình dân, làm ông gần gũi với Dante (mà ông chia sẻ lý tưởng về một tầng lớp quý tộc mới), việc giải thích những chuyện tế vi (subtilia) cho quảng đại quần chúng tạo ra một sức nặng quyết định đối với kiểm duyệt mà ông là nạn nhân, trong những thời kỳ biến động trí thức và tôn giáo đậm nét, nhất là bởi việc lên án và hành hình Marguerite Porète (1310) một nữ tu ở Hainaut, đã viết bằng tiếng bình dân, giống như ông.

Là người phát minh ngôn ngữ triết lý của Đức, Eckhart để lại một sự nghiệp phong phú: tác phẩm bằng tiếng Latinh của ông gồm những giảng luận Kinh Thánh (Sáng thế ký, Xuất hành, Truyền đạo, Minh trí, Phúc âm theo Thánh Giăng), những vấn đề tranh biện (Những vấn đề ở Paris), những bài thuyết giáo bằng tiếng Latinh; tác phẩm bằng tiếng Đức gần hơn tám mươi bài thuyết giáo và một số khảo luận (Giáo huấn tâm linh, Sách về niềm an ủi thiêng liêng, Con người cao quý, Xuất thế).

GIẢNG LUẬN KINH THÁNH (Commentaires Scripturaires)

Vượt qua phủ định (Au-delà de la négation)

Chịu ảnh hưởng sâu xa của thần học phủ định và thần học huyền nhiệm của

Pseudo - Denys, Eckhart muốn giới thiệu lại chiều kích của phủ định tính trong một ngôn ngữ thần học chịu sự thống trị của hữu thể luận và siêu hình học về hữu thể. Vừa theo Tân thuyết Platon, vừa theo Aristote, ông sẽ đổ đầy "hữu thể như là hữu thể" một chiều kích siêu phủ định, được đánh dấu trong chính hình thức của phát biểu qua đó Thiên Chúa mặc khải tên người cho ông Mose trong Xuất hành ký: Ta là Đấng hằng hữu (Latinh: Ego sum qui sum; Pháp: Je suis celui qui suis). Để làm điều đó, ông kiến giải việc khẳng định trùng phức từ hiện hữu như là một "phủ định của phủ định", một thành ngữ cô đọng tinh yếu của một cách đọc tư biện về siêu hình học của Xuất hành ký, đặt nền tảng trên một thứ lô_gích phủ định thực sự.

Yếu tính hiện hữu, nhất tính

Eckhart giải thích ý nghĩa của đồng nhất tính nơi Thiên Chúa giữa hiện hữu và yếu tính - duyên cớ cho cuộc vỗ cánh bay lướt qua muôn dặm đường mây suốt khung trời truyền thống thần học - triết lý của học thuyết Aristote hoằng hoá Tân thuyết Platon (qua Avicence, Sách về những nguyên nhân...)

Bởi vì, trong tất cả những gì thụ tạo, một vật là hữu thể đến từ bên ngoài, một vật khác là yếu tính không đến từ nơi khác, cần phải phân biệt rõ câu hỏi để biết nếu một vật hiện hữu, nó hướng đến hữu thể của vật đó và vấn đề để hiểu vật đó là gì, câu hỏi hướng đến yếu tính của cùng vật đó. Đối với ai hỏi người là gì hay thiên thần là gì, sẽ là phi lý khi trả lời "nó hiện hữu", nghĩa là con người hiện hữu hay thiên thần hiện hữu; trái lại, trong trường hợp Thiên Chúa nơi hiện hữu chính là yếu tính, với ai hỏi Thiên Chúa là ai hay Thiên Chúa là gì, thì việc trả lời bằng câu "Thiên Chúa hằng hữu" là bình thường

thôi. Bởi vì hiện hữu cũng là yếu tính của Thiên Chúa. Ta là, Ngài nói, Đấng hằng hữu. Đó là lý do tại sao thánh Bernard, trong bộ *La Considération* đã viết: "Nếu bạn nói về Thiên Chúa rằng Ngài tốt lành, rằng Ngài cao cả, rằng Ngài toàn tri... tất cả điều đó được gồm trong từ đơn giản này: hiện hữu. Vì hiện hữu, đối với Thiên Chúa là tất cả những điều đó". Và xa hơn: "Hữu thể rất cá biệt kia, rất tối thượng kia, phải chăng khi so sánh với hữu thể đó, thì tất cả những gì không phải hữu thể đó, có vẻ như không hiện hữu, hơn là hiện hữu?". Đó là điều Thiên Chúa khẳng định khi người nói Ta là Đấng hằng hữu.

Ta nên lưu ý kỹ rằng nếu yếu tính của một vật gì, chẳng hạn yếu tính của con người, nó là cái gì, lại là hữu thể của nó, thì không nghi ngờ gì nữa, chính nó sẽ là hữu thể tất yếu... Như vậy con người đó sẽ là bất hủ, luôn luôn vĩnh cửu. Người đó sẽ không thể không hiện hữu và sẽ tất yếu hiện hữu. Vậy mà Thiên Chúa là hữu thể của chính mình. Người là Đấng hằng hữu, như Người nói: Ta là Đấng hằng hữu. Như vậy Thiên Chúa là hữu thể tất yếu. Đó là lý do tại sao Avicenne, trong bộ *Siêu hình học* của ông gọi Thiên Chúa là "hữu thể tất yếu". Vậy mà, nơi chính mình, hữu thể không cần gì cả, bởi vì nó không thiếu gì cả. Trái lại, tất cả phần còn lại đều cần đến nó, bởi vì ở bên ngoài nó, chỉ có hư vô. Vậy mà hư vô là sự thiếu vắng hữu thể, cũng như người bệnh thiếu sức khỏe, cần sức khỏe - chứ sức khỏe đâu cần người bệnh. Hãy ghi nhận điều này: chẳng cần người bệnh, không có bệnh tật, đó là đặc tính của một sức khỏe hoàn hảo. Như vậy, không thiếu thứ gì, đó tất yếu là đặc tính của sự hoàn hảo tối thượng, đó là hữu thể viên mãn nhất và thuần khiết nhất. Và nếu đó là hữu thể viên mãn, thì đó cũng là sự sống, là kiến thức và mọi sự hoàn hảo khác. Thật thế, cũng như hữu thể viên mãn là viên mãn cho chính mình và cho tất cả, cũng thế nó đầy đủ cho chính mình và đầy đủ cho tất cả, nó là sự tự đầy đủ của chính mình và của tất cả: "Sự đầy đủ của chúng ta đến từ Thiên Chúa".

Như vậy Thiên Chúa không cần hữu thể, bởi vì Ngài chính là hữu thể. Ngài không thiếu minh trí, không thiếu tiềm thể, không thiếu bất kỳ sự hoàn hảo nào, nó sẽ là phân biệt với Ngài, hay xa lạ với Ngài, và phải thêm vào cho Ngài (để Ngài là Ngài - *pour qu'il soit ce qu'il est*). Trái lại, mọi hoàn hảo đều thấy thiếu vắng Ngài, đều cần Ngài, là chính hữu thể, trước tiên bởi vì mỗi một hoàn hảo, xét riêng rẽ, nơi chính nó và bởi chính nó, theo cái gì nó là, là một cách thức của chính hữu thể, dựa vào và gắn bó với hữu thể; tiếp theo, bởi vì nếu không có Ngài, sẽ không có gì cả, sẽ không có minh trí, cũng chẳng có cái quái gì khác, mà sẽ chỉ là hư vô thuần túy: "không có Ngài, ngay cả cái gì đã được tạo ra cũng chỉ là hư vô". (Phúc âm theo thánh Giăng). Ngay cả cái gì có được hữu thể vì đã tiếp nhận, cũng như minh trí và mọi hoàn hảo cùng loại, tất cả những thứ đó, nếu không có chính hữu thể, sẽ là hư vô triệt để mà thôi.

Thầy Eckhart, Giảng luận Kinh thánh, Xuất hành ký.

TỰ NGÔN CHO TÁC PHẨM BA PHẦN

Sự hiện hữu của Thiên Chúa

Được hiểu như phủ định của phủ định, hữu thể của Thiên Chúa ngay lập tức có một ý nghĩa thần học và tam vị nhất thể. Ta là Đấng hằng hữu chỉ tính Nhất thể - Tam vị (l'Uni-Trinité) trong sự ổn định, trong sự lưu hoạt và sự phản phục của hữu thể trở về với chính mình. Tầm nhìn mới mẻ này về hữu thể như là động tính cốt yếu bao hàm việc định thức lại những mệnh đề của ngôn ngữ thần học truyền thống. Đây là điều khiến Eckhart viết lại luận đề của thánh Thomas, đặt Thiên Chúa như là chính hữu thể (*ipsum esse*).

Hữu thể là Thiên Chúa

Để diễn tả chính xác đồng nhất tính tuyệt đối của Thiên Chúa, không nên nói rằng Thiên Chúa là hữu thể, mà đúng hơn là, chính hữu thể là Thiên Chúa. Là mệnh đề đầu tiên trong tất cả những mệnh đề của tác phẩm ba phần, mệnh đề "hữu thể là Thiên Chúa", nền tảng của tất cả khoa thần học, đã từng bị các Giáo hội pháp quan ở Cologne coi là khả nghi.

Mệnh đề này được chứng minh như sau:

Thứ nhất là, nếu hữu thể là cái gì khác với Thiên Chúa, thì Thiên Chúa không hiện hữu mà Thiên Chúa cũng chẳng là Thiên Chúa. Thực vậy, làm thế nào mà Ngài có thể là một cái gì đó (1), nếu hiện hữu là cái gì khác với Ngài, xa lạ với Ngài, dị biệt hẳn với Ngài. Và ngay cả nếu Thiên Chúa hiện hữu, tất yếu Ngài sẽ là bởi cái gì khác với chính mình, bởi vì hữu thể được đặt như cái gì khác với Thiên Chúa. Như vậy là, trong hai phải chọn một: hoặc là Thiên Chúa và hữu thể là đồng nhất, hoặc là Thiên Chúa có được hữu thể từ cái gì khác. Nếu Ngài có được hữu thể từ cái gì khác, thì rõ ràng đó không phải là Thiên Chúa, mà là cái gì khác với Ngài, có trước Ngài, hiện hữu và là nguyên nhân của hữu thể của Ngài (2).

Thứ nhì là, tất cả những gì hiện hữu, đều có bởi hữu thể và từ hữu thể sự kiện nó hiện hữu hay có thể hiện hữu. Như vậy, nếu hữu thể và Thiên Chúa không phải là cùng một hữu thể, những sự vật sẽ có hữu thể bởi một cái gì khác hơn là Thiên Chúa.

Thứ ba là, trước hữu thể không có gì. Đó là lý do tại sao kẻ nào cho ra hữu thể thì sáng tạo và là Đấng sáng tạo. Thực vậy, sáng tạo là cho ra hữu thể từ chỗ không có gì cả (3). Vậy mà, hiển nhiên rằng mọi vật có được hữu thể từ chính hữu thể, cũng như tất cả những cái gì trắng là trắng bởi màu trắng. Như vậy, nếu hữu thể là cái gì khác với Thiên Chúa, thì Đấng sáng tạo sẽ là cái gì khác với Thiên Chúa.

Thứ tư là, tất cả những gì có hữu thể thì hiện hữu - trừu xuất đi những gì nó là khác (tout ce qui a l'être est - abstraction faite de ce qu'il est d'autre) cũng như tất cả những gì có màu trắng thì trắng. Như vậy nếu hữu thể là cái gì khác với Thiên Chúa, những sự vật sẽ có thể hiện hữu mà không cần có Thiên Chúa (4). Như vậy Thiên Chúa sẽ không phải là Đệ nhất Nguyên nhân và Ngài sẽ không phải là nguyên nhân của sự kiện những sự vật hiện hữu.

Thứ năm là: bên ngoài hữu thể và trước hữu thể không có gì khác hơn là cái không có gì (en dehors de l'être et avant l'être il n'y a rien d'autre que le rien) (5). Như vậy, nếu hữu thể là cái gì khác với Thiên Chúa và nếu nó xa lạ với Thiên Chúa, Thiên Chúa sẽ không là cái không có gì hay như tôi đã nói trên kia, Ngài sẽ hiện hữu bởi cái gì khác với mình và bởi cái gì có trước mình. Lúc đó, cái gì đó sẽ là Thiên Chúa đối với chính Thiên Chúa và chính cái đó sẽ là Thiên Chúa của tất cả (những gì hiện hữu).

Thầy Eckhart, *Tự ngôn cho Tác phẩm ba phần.*

1. Đó là: Thiên Chúa.

2. Khi đồng hóa Thiên Chúa vào hữu thể, Eckhart thoát ra khỏi vấn đề về nguyên nhân tự hữu (causa sui). Thiên Chúa là không có nguyên nhân và cũng không phải là nguyên nhân tự hữu: Ngài hiện hữu như Ngài hiện hữu và bởi vì Ngài hiện hữu.

3. Việc sáng tạo là từ hư vô (La création est "ex nihilo")

4. Chúng hiện hữu do tham thông vào hữu thể đó, một hữu thể không phải là Thiên Chúa.

5. Hay hư vô (le néant). Còn từ "cái không có gì" (le rien) vẫn giữ một sắc thái tích cực.

VIỄN LY ĐIÊN ĐẢO MỘNG TƯƠNG / XA RỜI MÊ LUYẾN TRẦN GIAN

(Tiếng Đức: Von Abegescheidenheit; tiếng Pháp: Le Détachement)

An nhiên tự tại và tính không (La Gelassenheit et le vide)

Yếu tố huyền nhiệm (mystique) trong tư tưởng Eckhart hãy còn liên hệ sâu xa với kinh nghiệm hợp nhất cùng Siêu việt thể (Le Transcendant) trong triết học Hy Lạp muộn. Dầu tương đối có chịu ảnh hưởng của Proclus, Eckhart vẫn không vì thế mà không gần gũi với học thuyết Aristote - Ả Rập, đặc biệt là của Avicenne và quyển Sách các Nguyên nhân. Một trong những tác phẩm cuối cùng của ông bằng tiếng Đức, Von Abegescheidenheit - Về sự xa rời mọi tạp niệm, vọng tưởng - biểu thị rõ ràng định hướng triết lý đó trong tâm linh học của ông.

Tâm trạng an nhiên, xa rời mê luyến

Ở đây Eckhart so sánh những nẻo đường khác nhau để tìm đến với Thiên Chúa, nhất là lòng bác ái và khiêm hạ Cơ đốc giáo, và ông đem chúng phụ thuộc vào tâm trạng xa rời tham luyến là trạng thái của tâm hồn trống không hết mọi biểu thị hay hình tượng. Đồng hoá sự trống không nội tâm với nơi ngự trị tự nhiên của Thiên Chúa, ông diễn đạt bằng từ ngữ gần như mang tính vật lý định luật về sự thông nhau tất yếu khiến cho Thiên Chúa không thể khước từ một tâm hồn sẵn sàng đón nhận Ngài. Sự phân tích này lên đến đỉnh điểm với việc đồng hoá con người xuất thế (l'homme détaché) với khuôn mặt của Đấng Tiên Tri, được ca ngợi trong quyển De Anima của Avicenne. Thông qua những người kế thừa sự nghiệp tư tưởng của Eckhart, Henri Suso và Jean Tauler, sự xa rời và buông xả hay thái độ an nhiên (sérénité) sẽ trở thành những từ ngữ chủ chốt trong truyền thống tâm linh học Đức quốc: được lặp lại nơi Angelus Silesius, ý niệm Gelassenheit sẽ còn tìm thấy dư vang tối hậu trong tư tưởng Heidegger.

Các bậc thần linh hết mực ca tụng tình yêu theo gương thánh Phao-lô khi Ngài nói: Dầu tôi có làm nên công trạng gì, nếu tôi không có tình yêu, tôi cũng chẳng là gì cả. Nhưng tôi còn ca tụng sự xa rời mê luyến hơn cả tình yêu. Và trước hết vì lý do này: điều tốt nhất mà tình yêu có được, đó là buộc tôi yêu Thiên Chúa, trong khi mà sự xa rời mê luyến khiến Thiên Chúa phải yêu tôi. Sẽ là cao quý hơn nhiều nếu buộc được Thiên Chúa đến cùng ta hơn là buộc ta đến với Chúa, bởi vì Thiên Chúa có thể nhập vào trong tôi một cách thân thiết hơn và hợp nhất với tôi hoàn hảo hơn là tôi có thể hợp nhất với Ngài.

Về việc tâm trạng xa rời mê luyện khiến cho Chúa đến cùng ta, tôi chứng minh điều ấy như thế này: tất cả mọi vật đều hướng về, một cách không cưỡng được, đến nơi chốn tự nhiên thích hợp nhất với mình; vậy mà nơi chốn tự nhiên thích hợp nhất với Thiên Chúa là tính đơn nhất và tính thuần khiết vốn là hậu quả của tâm trạng xa rời mê luyện; như vậy tất yếu là Thiên Chúa hoà nhập vào tâm hồn nào xa rời mê luyện.

Các bậc thầy tâm linh cũng ca ngợi tính khiêm hạ hơn tất cả mọi đức hạnh khác. Nhưng tôi ca ngợi sự xa rời mê luyện hơn tất cả mọi hình thức khiêm hạ. Và đây là lý do: sự khiêm hạ hoàn toàn cúi người xuống mọi tạo vật. Nhưng cúi xuống như thế, người ta ra khỏi chính mình và đi đến các tạo vật, trong khi sự xa rời mê luyện vẫn ở nơi chính mình. Vậy mà ra khỏi chính mình thì sẽ không bao giờ cao quý bằng vẫn ở nơi chính mình.

Một bậc thầy có tên là Avicenne nói rằng sự cao quý * của tinh thần xuất thế thì lớn lao đến nỗi tất cả những gì nó chiêm ngưỡng đều thật, rằng tất cả những gì nó ao ước đều được chuẩn y, những gì nó điều khiển đều được thi hành. Và người nào ở trong trạng thái xuất thế toàn diện đó thì mê chìm đắm vào vĩnh hằng, không một cái gì thuộc thời gian làm cho người ấy xao động, người ấy không còn chút hứng thú nào với bất kỳ điều gì thuộc về trần gian. Đó là tư tưởng của thánh Phaolô khi Ngài nói: "Tôi sống, và tuy vậy không sống: Chúa Ky_tô sống trong tôi".

Có lẽ bạn sẽ hỏi ta: Tâm trạng xa rời mê luyện trần gian là cái gì mà cao quý như thế?

Bạn phải biết rằng chỉ có sự xa lìa thật sự khi tinh thần hoàn toàn vô cảm, thản nhiên trước mọi thăng trầm của vui buồn sướng khổ, của vinh nhục rủi may, chẳng khác nào tảng núi đá sừng sững im lìm trong cơn gió bão vùn vùn bụi mù.

Thầy Eckhart, *Xa rời Mê luyện trần gian*

** Sự cao quý ở đây đồng nghĩa với trống rỗng và thuần khiết. Người cao quý là kẻ thoát khỏi mọi tạp niệm, vọng tưởng, đắm mình trong tính không hoàn toàn.*

JEAN DUNS SCOT

(1265 - 1308)

Theo học tại Anh quốc rồi ở Paris (từ 1293 đến 1297), bắt đầu viết Sentences ở Cambridge (giữa 1297 và 1300), rồi ở Oxford (năm 1301 - 1302), quay về Paris (1302 - 1303), ông gián đoạn cuộc lưu trú vì sự xung đột vừa nổ ra giữa giáo hàng Boniface VIII với vua nước Pháp, Philippe le Bel. Trở lại Pháp năm 1304, năm sau ông đạt được danh vị giảng sư thần học và trong hai năm là huynh trưởng dòng Franciscains (1306 - 1307). Sau đó ông được gửi đến Cologne, có lẽ để đối trọng tình trạng gần như độc quyền về tri thức của các tu sỹ dòng Dominicains tại Đức lúc đó. Ông mất tại đó, ngày 8 tháng 11 năm 1308.

Là khuôn mặt trung tâm của tư tưởng ở thế kỷ mười bốn, được người này dùng làm đối trọng lại thế giá của Thomas d'Aquin trong luận giải Kinh thánh được người khác viện dẫn để bênh vực chủ quyền của thuyết duy thực triết lý chống lại thuyết duy danh của Guillaume d'Ockham, và cuối cùng bị các nhà

nhân văn thời Phục hưng bốn cột, chế nhạo (tiêu biểu là Rabelais), ngày nay Jean Duns Scot được định vị lại trong một viễn tượng chính xác hơn: nhà cải cách lớn nhất của thời Trung cổ muộn, tác giả của những sự phân biệt và những ý niệm mà ngay cả các địch thủ của ông - nhất là Ockham - đã chiếm đoạt để đánh trả lại ông: đơn nhất tính của ý niệm hữu thể, lý thuyết về tri thức trực quan và tri thức trừu tượng, phương pháp xử lý phi thống kê các mô thức (traitement non statistique des modalités). Rất khó tiếp cận tư tưởng của Duns Scot - vị tiến sỹ tế vi (le Docteur subtil) - càng trở nên khó hơn bởi thể loại văn học mà qua đó nó được diễn tả (như bộ Commentaires des Sentences). Đó là đỉnh cao của một thứ văn phong mà người ta có thể gọi là chủ nghĩa hình thức thần học (le formalisme théologique).

NHỮNG VẤN ĐỀ TẾ VI TRONG SIÊU HÌNH HỌC

(Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam)

Đối tượng của các giác quan và nhất tính của tri giác

Đối tượng của các giác quan thì đơn nhất, đối tượng của tư tưởng thì phổ quát (Aristote), nhưng phải chăng tính đơn nhất của cái khả giác là đối tượng riêng của giác quan? Yếu tính như là yếu tính thì trung lập với cái đơn nhất cũng như với cái phổ quát (Avicenne), nhưng đối tượng của giác quan, với một cá thể đơn nhất, phải chăng là đơn nhất, hay phổ quát, hay trung lập đối với cả hai? Đây là nền tảng thực sự của những ý niệm phổ quát trừu tượng (des concepts généraux abstraits) nơi chúng ta?

Nhất tính phi số học của cái khả giác (l'unité non numérique du sensible)

Duns Scot trả lời cho ba câu hỏi này bằng cách gán cho những đối tượng khả giác một nhất tính thực sự, phân biệt với nhất tính số học của cái đơn nhất và tính phổ quát của khái niệm. Luận đề duy thực này có thể viện chứng thế giá của Aristote, trong bộ Seconds Analytiques: "Bởi vì mặc dầu hành vi của tri giác có đối tượng là cá thể, nhưng cảm giác không vì thế mà không hướng về phổ quát thể".

Nhất tính nơi đối tượng của giác quan không phải là nhất tính phổ quát nơi hiện thể (l'unité universelle en acte) nhưng là cái gì đơn nhất bởi một nhất tính có trước, có thực, nó huy động trí tuệ nhằm sản sinh ra một cái gì chung, trừu xuất khỏi cái đơn nhất này hay đơn nhất kia và nó thuộc về cùng một loại hơn là nhiều loại khác nhau - nếu không thế, phổ quát thể sẽ chỉ là một chuyện hư cấu. Trong thực tế, mọi tư tưởng tạm để qua một bên, một vật màu trắng nào đó hoà hợp tốt hơn với một vật màu trắng khác hơn là với một vật thuộc về một giống khác. Đó là lý do tại sao ta nói rằng nhất tính thực sự này, nó đi trước hành vi của tư tưởng, là một cái gì "đơn nhất nơi nhiều vật", chứ không phải "được nói từ nhiều vật", bởi vì chính nhờ tư tưởng mà nó trở thành đơn nhất "một vật được nói từ nhiều vật" - và chính lúc đó nó mới là một phổ quát thể, chứ không phải trước đó; bởi vì, theo Aristote, để có phổ quát thể, cần có cả hai điều kiện (1).

Mọi hành vi của cảm giác hướng đến một vật đơn nhất, nhiều hành vi của các cảm giác hướng đến nhiều cái đơn nhất, hoặc là tất cả những hành vi này là hành động của cùng một tiềm thể - tiềm thể cảm giác, như vậy người ta có thể kết luận rằng không có cái đơn nhất nào là đối tượng đầu tiên của tiềm thể này, mà rằng đối tượng đầu tiên của nó là vật gì đơn nhất nơi nhiều vật đơn nhất và nó, một cách

nào đó, là phổ quát (2). Thực thể, mặc dầu mọi hành vi cảm nhận chỉ hướng đến cái đơn nhất, nó không hướng đến cái đơn nhất như hướng đến đối tượng đầu tiên của nó. Đối tượng đầu tiên của nó là cái nhất tính tồn tại trong cái đơn nhất - nếu thiếu cái đó đối tượng và hành vi của tiềm thể sẽ không tương tự nhau. Tuy nhiên, nó chỉ nhắm đến nhất tính này dưới góc độ của đơn nhất tính (3)... Trái lại, từ nhiều hành vi của cảm giác, người ta có thể rút ra một cái chung (un commun), và đối tượng của nó là cái người ta gọi là phổ quát thể... Như vậy, luận đề cho rằng nhất tính của phổ quát thể (nơi nhiều vật) là đối tượng riêng của giác quan, xác lập rằng có một nhất tính thật sự, nền tảng cho nhất tính của giống, nó gửi đến giác quan với tư cách là đối tượng, không phải là nhất tính này sẽ tạo thành đối tượng - không phải thế, nhưng là bản tính mà nhất tính này phù hợp, mà tư tưởng không can dự vào một chút nào.

JEAN DUNS SCOT, *Những vấn đề tế vi trong Siêu hình học*.

1. *Aristote, Seconds Analytiques II, 19, 100a 6-8. "Nói từ nhiều vật": khả thích dụng (để làm thuộc từ) cho nhiều vật.*
2. *Theo nghĩa nhất tính thật sự đặt nền tảng phổ quát tính như là khả thích dụng tính (prédicabilité : tính cách có thể làm thuộc từ)*
3. *Chúng ta lãnh hội cái phổ quát được dung chứa trong cái đơn nhất.*

OPUS OXONIENSE

Thần học về tiềm thể thiêng liêng (Théologie de la puissance diviène)

Một trong những cách tân đáng chú ý nhất của Scot là việc ông định nghĩa lại những khái niệm về tiềm thể thiêng liêng; tiềm thể trật tự (theo truyền thống được đồng hoá với trật tự của thế giới đúng như ý muốn của Thiên Chúa), tiềm thể tuyệt đối (tòan bộ những sự vật mà Thiên Chúa có thể đã làm, nhưng rồi đã không làm, và Ngài vẫn sẽ có thể làm nếu Ngài muốn).

Tiềm thể và luật lệ

Vị thế mới mẻ của Scot xuất hiện rõ ràng nếu người ta so sánh với vị thế mà Guillaume d'Ockham sẽ giữ : đối với Scot, tiềm thể tuyệt đối (la potentia absoluta) vượt qua hẳn về quyền năng đối với tiềm thể trật tự (la potentia ordinata) và vượt qua hẳn nó về mọi lúc, đối với Ockham cái này chỉ có trước cái kia; đối với Scot mọi tác nhân, do ý chí và trí tuệ (per voluntatem et intellectum) đều có một tiềm năng tuyệt đối và một tiềm năng trật tự, đối với Ockham sự phân biệt chỉ liên quan đến Thiên Chúa và tính tòan năng thiêng liêng; đối với Scot tiềm thể tuyệt đối bao hàm tòan bộ những sự vật khả hữu trong thực tế với những tác nhân có ý chí và trí tuệ, đối với Ockham "Thiên Chúa nắm giữ cú lý*, tiềm năng tuyệt đối của Ngài, nhưng cú thực**, đã đang và sẽ hành động theo tiềm năng trật tự"; theo Scot sự phân biệt gắn liền với một từ vựng và những khái niệm đức lý - pháp lý, theo Ockham, với phân tích lô-gích triết học về cái khả hữu và cái bất khả.

*** *cứ lý (căn cứ theo lý mà nói) : de jure***

**** *cứ thực (căn cứ theo thực tế) : de facto***

Khi luật lệ đúng đắn, phù hợp theo đó người ta hành động đúng (a), lại không nằm trong quyền lực của chủ thể tác động, tiềm thể tuyệt đối của chủ thể đó không thể vượt quá tiềm thể trật tự. Thực tế, luật lệ vẫn còn đó... và hành động không phù hợp với luật lệ đúng đắn này thì tất yếu là bất công và không đúng, tác nhân bị buộc phải hành động theo quy tắc mà nó phải phục tùng. Đó là lý do tại sao tất cả mọi hữu thể phục tùng luật lệ thiêng liêng, nếu chúng không hành động theo quy định của luật lệ đó, là đã hành động một cách vô trật tự.

Ngược lại, khi luật lệ và sự đúng đắn của luật lệ nằm trong quyền lực của tác nhân, theo nghĩa rằng không có lý do nào khác để nói rằng luật lệ là đúng đắn nếu không phải là nó đã được chế định, lúc đó tác nhân, vì chính tự do của nó, chỉ có thể sắp xếp những hành động của mình một cách khác đi bởi tương quan với những gì mà luật lệ này quy định. Trong trường hợp này, tiềm năng tuyệt đối của nó không vượt quá một cách tuyệt đối tiềm năng trật tự của nó, bởi vì nó vẫn còn được sắp xếp theo một luật lệ khác; nhưng nó vượt quá dưới tương quan của luật lệ có trước, mà nó hành động chống lại hay ở bên ngoài luật lệ kia (1). Người ta có thể dễ dàng minh họa điều này bằng thí dụ về ông hoàng, những thần dân của ông ta và những luật lệ pháp quyền. Vậy thì, cũng như người ta có thể hành động một cách khác, người ta cũng có thể chế định (statuer) một luật lệ đúng đắn khác - nói đúng hơn: một luật lệ mà nếu được chế định bởi Thiên Chúa thì sẽ là đúng đắn, bởi vì không luật lệ nào là đúng đắn nếu không phải trong mức độ mà nó được chế định bởi ý chí thiêng liêng; chỉ duy ý chí đó biện minh (cho mọi luật lệ). Như vậy tiềm năng tuyệt đối của một tác nhân để làm điều gì không vươn đến cái gì khác hơn là cái nó có thể làm một cách đúng đắn, nếu nó làm. Hẳn rồi, đó không phải là nó hành động đúng đắn trong tương quan với trật tự hiện có; mà nó hành động trong tương quan với một trật tự khác, một trật tự mà ý chí thiêng liêng có thể sẽ chế định cũng như ý chí đó có khả năng hành động (khác với điều nó đang hành động) (b).

Như vậy là, nói trên đại thể, có thể có hành động bên ngoài luật lệ hay chống lại luật lệ, và chính ở điểm đó mà tiềm năng tuyệt đối vượt quá tiềm năng trật tự. Và không phải chỉ có nơi Thiên Chúa, mà nơi mọi chủ thể hành động một cách tự do - nghĩa là có thể hành động theo những mệnh lệnh của một luật lệ đúng đắn hay ở bên ngoài luật lệ này hay chống lại nó mà là phải phân biệt giữa một tiềm thể trật tự và một tiềm thể tuyệt đối. Đó chính là lý do khiến các nhà lập pháp nói rằng một người nào đó có thể hành động hoặc là cứ thực - nghĩa là theo tiềm năng tuyệt đối của mình, hoặc là cứ lý, nghĩa là theo tiềm năng trật tự, phù hợp với luật lệ.

JEAN DUNS SCOT, *Opus Oxoniense*.

1. Định luật mới (A') thay thế định luật cũ (A) mà không thủ tiêu các định luật khác (B, C, D, v.v...)

a. Nghĩa là theo đúng trật tự. Tiềm năng trật tự của Thiên Chúa là trật tự hiện tại của thế giới. Mỗi tạo vật hiện hữu một cách hợp pháp bởi tiềm năng đó.

b. Thiên Chúa có thể hành động bên trên luật lệ mà vẫn không sai bởi vì mọi trật tự do

Thiên Chúa chọn, cứ thực, là đúng đắn.

GUILLAUME D'OCKHAM

(1285 - 1349)

Sinh khoảng từ 1285 - 1290, trong lãnh địa bá tước de Surrey ở Anh quốc, hầu như Guillaume d'Ockham đã vào dòng tu Franciscain từ lúc còn rất trẻ. Học ở Oxford, ông tốt nghiệp sau niên học 1318 - 1319, nhưng vì những lý do còn chưa ai rõ (có lẽ liên quan đến nội dung một vài luận đề của ông) ông không nhận được quyền giảng dạy như một giảng sư mà vẫn chờ trong bốn năm một nhiệm sở. Chính trong thời gian này mà ông biên tu phiên bản sau cùng cho phần đầu của bộ Bình luận các câu văn (Commentaire des Sentences)

Năm 1323, cựu viện trưởng đại học, Jean Lutterell, nhận được phép của nhà vua đến Avignon để trình lên giáo hoàng một danh sách năm mươi sáu trích đoạn từ bộ Bình luận kia mà ông cho là nguy hiểm. Năm 1324, Ockham chính thức bị triệu tập đến triều kiến giáo hoàng Jean XXII để trả lời về tác phẩm của mình. Đến Avignon ông sửa soạn cho việc tự biện hộ, nhưng lập tức bị dây dưa vào hai cuộc khủng hoảng sẽ quyết định tất cả cuộc đời về sau của ông: hoàng đế Louis de Bavière, bị rút phép thông công, đã tuyên bố ưu tiên của thế quyền đối với thần quyền; việc này làm nổ ra một loạt những cuộc luận chiến về sự toàn quyền của giáo hoàng. Tiếp đến là cuộc tranh cãi về cuộc sống nghèo khổ của Chúa Kitô và các thánh tông đồ, đi vào một giai đoạn gay gắt, đem đối đầu dòng tu Franciscain (vốn chủ trương sống nghèo khó theo gương Chúa và các thánh tông đồ) với giáo hoàng và giới tu sỹ thân cận (sống rất xa hoa) - Michel de Cesena bảo Ockham xem xét phê phán các luận đề của phe giáo hoàng. Năm 1328, sự thù địch tăng cao giữa giáo hoàng và dòng tu, bắt buộc hai tiểu huynh đệ của dòng này phải nhanh chóng rời Avignon để đến tị nạn nơi triều đình Louis de Bavière.

Bị rút phép thông công, bị lưu đày, từ đây Ockham hiến mình hoàn toàn cho triết lý chính trị. Sau khi toan tính hoà giải với những sư huynh Franciscains còn trung thành với giáo hoàng, Okham mất năm 1349 trong thời kỳ bệnh dịch hạch đen tàn phá bang Munich của Đức.

TỔNG LUẬN LÔ-GÍCH HỌC (Summa totius Logicae)

Vấn đề các phổ quát thể: chống lại thuyết duy thực.

Bút chiến chống lại Duns Scot, nhưng đồng thời cũng chống lại tất cả những hình thức của thuyết duy thực về những phổ quát thể được chủ trương vào thế kỷ mười ba, Guillaume d'Ockham tập trung những mũi nhọn tấn công chống lại luận đề, theo ông, là trọng yếu nhất của thuyết duy thực: sự đồng hoá phổ quát thể vào một vật bên ngoài tinh thần.

Theo ông, một ý niệm phổ quát không phải là một nội dung khách quan giản đơn, mà là một hành vi nhận thức và quy chiếu (un acte cognitif et référentiel) hướng về một dải rộng những đối vật đơn lẻ. Hành vi này là một "tùy thể thực sự của tinh thần", một "phẩm tính tâm hồn", như vậy nó không có sự tồn tại khách quan (với tư cách là đối tượng đơn và thuần cho ý hướng tính), mà chỉ là một tồn tại chủ quan, trong tư cách phẩm tính thực sự gắn liền với một chủ thể: tâm hồn. Phẩm tính đó, các tùy thể tinh thần gọi là ý niệm đó, nắm giữ mối quan hệ tương đồng với những sự vật mà nó biểu thị. Đối với Ockham, đây là một tương quan ý nghĩa và là ý nghĩa tự nhiên. Như vậy mọi ý niệm phổ quát, cuối

cùng, có thể được định nghĩa như một dấu hiệu tự nhiên, nghĩa là như một hạn từ tinh thần mang ý nghĩa nhiều sự vật mà nó đại diện trong những mệnh đề tinh thần *, chính chúng tạo nên ngôn ngữ tinh thần (le langage mental), mà khẩu ngữ (le langage parlé/ vocal) và văn ngôn (la langage écrit), cả hai đều có tính quy ước

(conventionnels), đều lệ thuộc vào.

** Những mệnh đề tinh thần (les propositions mentales): những mệnh đề còn nằm trong tâm trí, trong tư duy, suy niệm, chưa được phát biểu ra bằng lời nói hay chữ viết.*

Phổ quát thể không phải là một vật tồn tại bên ngoài tinh thần

(L'universel n'est pas une chose existant hors de l'esprit)

Lập luận về việc không thể quan niệm phổ quát thể như một sự vật, Ockham toan tính khép những người theo thuyết duy thực vào một loạt những mâu thuẫn hay phi lý về phương diện lô-gích học và hữu thể luận.

Nhà lô-gích học chỉ có một kiến thức tổng quát về các hạn từ mà thôi thì không đủ: họ cần phải có sự hiểu biết sâu về khái niệm của một hạn từ. Vì vậy, sau khi thảo luận một số sự phân chia tổng quát về các hạn từ, chúng ta sẽ xét chi tiết các tiểu mục khác nhau trong các lãnh vực phân chia này.

Trước tiên, chúng ta phải bàn về các hạn từ có nghĩa thứ cấp rồi sau đó các hạn từ có nghĩa sơ cấp. Tôi đã nói các hạn từ như "phổ quát", "chung" và "loài" là những ví dụ về các hạn từ có nghĩa thứ cấp. Chúng ta phải thảo luận về các hạn từ có nghĩa thứ cấp được gọi là năm phổ quát thể, nhưng trước tiên chúng ta sẽ xét đến hạn từ chung "phổ quát". Nó được dùng làm vị ngữ cho mọi phổ quát thể và đối lập với nó là khái niệm về các đặc thù.

Trước hết, phải lưu ý rằng từ "đặc thù" có hai nghĩa. Theo nghĩa thứ nhất, cái đặc thù là cái chỉ là một chứ không là nhiều. Những người cho rằng cái phổ quát là một tính chất nằm trong trí khôn có thể làm vị ngữ cho nhiều cái (tất nhiên không tự làm vị ngữ cho chính nó) thì phải chấp nhận rằng theo nghĩa này của từ, mọi cái phổ quát đều là một cái đặc thù. Cũng như một từ, cả khi được quy ước làm thành một từ chung, vẫn là một cái đặc thù, vì ý của người nói về nhiều nhưng chỉ về một cái đặc thù; vì mặc dù ý của nó là nhiều, nó chỉ là một chứ không phải nhiều.

Theo một nghĩa khác của từ, chúng ta dùng "đặc thù" để chỉ nghĩa là một chứ không nhiều và không thể có chức năng một dấu hiệu về nhiều. Hiểu "đặc thù" theo nghĩa này, thì không cái phổ quát nào là đặc thù, vì mọi cái phổ quát đều có thể chỉ nghĩa nhiều và làm vị ngữ cho nhiều. Chẳng hạn, nếu chúng ta hiểu từ "phổ quát" để chỉ cái là một chứ không là nhiều như nhiều người hiểu, thì tôi có thể nói rằng không có cái gì là phổ quát. Đương nhiên người ta có thể lạm dụng thành ngữ và nói rằng một dân số biểu thị một phổ quát thể duy nhất vì nó không là một nhưng là nhiều. Nhưng lý luận như thế là trẻ con.

Vì vậy phải nói rằng mọi phổ quát thể là một vật đặc thù và nó không phải là một cái phổ quát ngoại trừ sự hàm ý của nó, theo đó nó hàm ý là nhiều. Đây là điều Avicenna muốn nói trong bình luận của ông về quyển 5 của Siêu hình học. Ông nói "Một hình thức trong trí khôn được liên hệ tới nhiều sự vật, và về phương diện này nó là một cái phổ quát; bởi vì nó là ý của trí khôn có quan hệ không thay đổi

với bất cứ vật gì bạn chọn." Rồi ông tiếp "Mặc dù hình thức này là một cái phổ quát trong quan hệ của nó với các cá thể, nhưng nó là một cái đặc thù trong quan hệ của nó với linh hồn đặc thù mà nó nằm ở trong; bởi vì nó chỉ là một trong nhiều hình thức trong trí khôn." Ý ông muốn nói rằng một cái phổ quát là một ý hướng của một linh hồn đặc thù. Vì nó có thể đặt làm vị ngữ cho nhiều sự vật không phải vì nó nhưng vì nhiều sự vật, nên nó được nói là một phổ quát; nhưng vì nó là một hình thức đặc thù hiện đang có trong trí khôn, nên nó được nói là một cái đặc thù. Vậy "đặc thù" được đặt làm vị ngữ cho một cái phổ quát theo nghĩa thứ nhất chứ không theo nghĩa thứ hai. Cũng thế, chúng ta có thể nói mặt trời là một nguyên nhân phổ quát nhưng đồng thời nó cũng đúng và thực sự là một cái đặc thù hay nguyên nhân cá thể. Vì mặt trời được nói là một nguyên nhân phổ quát vì nó là nguyên nhân của nhiều sự vật (nghĩa là mọi vật có thể sinh và diệt), nhưng nó được nói là một cái đặc thù bởi vì nó là một nguyên nhân duy nhất chứ không phải nhiều nguyên nhân. Cũng thế, ý hướng của linh hồn được nói là một cái phổ quát bởi vì nó là một ký hiệu được đặt làm vị ngữ cho nhiều sự vật, nhưng nó được nói là một cái đặc thù bởi vì nó là một sự vật chứ không phải nhiều.

Nhưng phải lưu ý rằng có hai loại phổ quát thể. Một số sự vật là phổ quát tự bản tính, nghĩa là tự bản tính chúng là những ký hiệu được dùng làm vị ngữ cho nhiều cái giống như khói tự bản chất là dấu hiệu của lửa; khóc, dấu hiệu của đau buồn; cười, dấu hiệu của vui bên trong. Tất nhiên ý hướng của linh hồn là một phổ quát thể tự bản chất của nó. Như thế, không bản thể nào ở ngoài linh hồn, và không tùy thể nào ở ngoài linh hồn là một phổ quát thể thuộc loại này. Tôi sẽ bàn về loại phổ quát thể này ở những chương sau.

Nhưng chỉ khẳng định lập trường mà thôi không đủ. Chúng ta phải bảo vệ bằng lý luận triết học. Vì vậy tôi sẽ đưa ra một ít lý luận để bênh vực quan điểm của tôi, rồi củng cố nó bằng việc dựa vào các tác giả có thẩm quyền.

Có nhiều cách để chứng minh rằng không có cái phổ quát nào là một bản thể tồn tại bên ngoài trí khôn.

Không có cái phổ quát nào là một bản thể đặc thù, là một về số lượng; vì nếu là một thì Socrates sẽ là một phổ quát; vì không có lý gì một bản thể lại phải là một phổ quát thể hơn một bản thể khác. Vì vậy không bản thể đặc thù nào là một phổ quát thể; mọi bản thể chỉ là một về số lượng và là một cái đặc thù. Vì mọi bản thể hoặc là một vật chứ không là nhiều, hoặc là nhiều vật. Vậy, nếu một bản thể là một vật chứ không là nhiều, thì nó là một về số lượng, vì nó là cái mà chúng ta hiểu như là "một về số lượng". Nhưng nếu ngược lại, một bản thể nào đó là nhiều vật, thì nó hoặc là nhiều vật đặc thù hoặc là nhiều vật phổ quát. Nếu chọn trường hợp thứ nhất, thì một số bản thể sẽ là nhiều bản thể đặc thù; và do đó một số bản thể sẽ là nhiều người. Nhưng mặc dù phổ quát thể có thể được phân biệt với một vật đặc thù duy nhất, nó sẽ không thể phân biệt với nhiều vật đặc thù. Tuy nhiên, nếu một bản thể là nhiều thực thể phổ quát, tôi lấy một trong các thực thể phổ quát ấy và hỏi "Nó là nhiều vật hay nó là một chứ không phải nhiều?" Nếu chọn trường hợp thứ hai, thì sự vật là đặc thù. Nếu chọn trường hợp thứ nhất, thì tôi hỏi "Nó là nhiều vật đặc thù hay nhiều vật phổ quát?" Như thế, hoặc là cứ phải tiếp tục mãi vô hạn hay sẽ phải nhận rằng không bản thể nào là phổ quát theo kiểu mà nó không đồng thời cũng là một đặc thù. Do đó không bản thể nào là phổ quát.

Còn nữa, nếu một phổ quát thể nào là một bản thể trong các bản thể đặc thù, nhưng phân biệt với chúng, thì kết quả sẽ là nó có thể hiện hữu mà không cần chúng; vì tất cả những gì có trước một vật gì khác một cách tự nhiên thì đều có thể, nhờ quyền năng tuyệt đối của Thiên Chúa, hiện hữu mà không có vật ấy; nhưng hệ quả sẽ là vô lý.

Hơn nữa, nếu quan niệm đó là đúng, (thì) không cá thể nào có thể được tạo ra nếu có một cá thể khác hiện hữu trước đó; vì nó sẽ không lấy sự tồn tại toàn vẹn của nó từ hư vô (1), Bởi vì phổ quát trong nó đã hiện hữu trước trong một cá thể khác. Vì cùng lý do đó nó sẽ dẫn đến rằng Thiên Chúa không thể thủ tiêu bất kỳ cá thể nào của bản thể này mà không hủy diệt các cá thể khác. Vì nếu Ngài thủ tiêu một cá thể, Ngài sẽ hủy diệt toàn thể yếu tính của cá thể đó, và kết quả là Ngài sẽ hủy diệt phổ quát đó ở trong nó và trong những cái khác; kết quả là, các cá thể cũng không còn, bởi vì chúng không thể còn lại mà không có một bộ phận của bản thân chúng, mà người ta đã giả định là phổ quát.

Hơn nữa, ta không thể giả sử một phổ quát như thế là một cái gì đó hoàn toàn nằm bên ngoài yếu tính của một cá thể; do đó, phải coi là nó thuộc về yếu tính của cá thể đó, và vì vậy cá thể đó sẽ được phức hợp từ những phổ quát; và vì vậy cá thể đó sẽ không là đặc thù hơn phổ quát.

Hơn nữa, nó dẫn đến hệ quả là một cái gì đó thuộc yếu tính Chúa Ki-tô sẽ là khôn cùng và bị nguyên rủa; bởi lẽ bản chất chung đó, cái thật sự hiện hữu trong Chúa Ki-tô, (thì cũng) thật sự hiện hữu trong Judas và bị nguyên rủa. Do đó, một cái gì đó ở cả trong Chúa Ki-tô lẫn trong một người bị nguyên rủa, tức là trong Judas. Nhưng điều đó là phi lý.

Có thể đưa ra nhiều lý luận nữa, nhưng để vắn gọn, tôi không nêu chúng ra ở đây. Ngược lại, tôi sẽ đưa ra một số tác giả có thẩm quyền để hỗ trợ lý luận của tôi.

Trước hết trong quyển bảy của Siêu hình học, Aristote bàn về vấn đề phổ quát thể có là bản thể không. Ông chứng minh rằng không phổ quát nào là một bản thể. Chẳng hạn ông nói, "Không thể nào một bản thể là cái có thể đặt làm vị ngữ một cách phổ quát".

Còn nữa, trong quyển mười của Siêu hình học, ông nói "Như vậy, nếu như chúng ta đã lý luận khi bàn về bản thể và hữu thể, không phổ quát thể nào có thể là một bản thể, thì không thể nào một phổ quát thể là một bản thể theo nghĩa là một cái ở trên và đối chọi với nhiều cái."

Từ những nhận xét này, rõ ràng là theo quan điểm Aristote, mặc dù các phổ quát thể có thể được giả định thay thế cho bản thể, không phổ quát thể nào là một bản thể.

Hơn nữa, Nhà bình luận trong bài bình luận 44 về quyển 7 của Siêu hình học nói, "Trong cá thể, bản thể duy nhất là mô thể đặc thù và chất thể mà từ đó cá thể được tạo thành."

Còn nữa, trong bài bình luận 6 về quyển 10 của Siêu hình học, ông nói, "vì các phổ quát thể không phải là bản thể, rõ ràng khái niệm về hữu thể không phải là một bản thể hiện hữu ở ngoài trí khôn."

Từ tất cả những gì vừa được nói, phải nhận rằng không một phổ quát thể nào là một bản thể bất luận nó được hiểu như thế nào. Ngược lại, mọi phổ quát thể là một ý hướng của tâm hồn đồng nhất với hành vi hiểu biết. Như thế, người ta nói rằng hành vi hiểu biết mà nhờ đó tôi hiểu những con người là một dấu hiệu tự nhiên về con người giống như khóc là dấu hiệu tự nhiên về sự đau buồn. Dấu hiệu tự nhiên này có tính chất khiến cho nó có thể thay thế cho người trong các mệnh đề tư tưởng giống như một lời nói có thể thay thế cho các sự vật trong các mệnh đề được nói ra.

Từ những nhận xét trên, rõ ràng phổ quát thể là một ý hướng của linh hồn có khả năng làm vị ngữ cho nhiều sự vật. Có thể dùng lý luận để bênh vực phát biểu này. Vì mọi người đều nhìn nhận rằng một phổ

quát thể là cái có khả năng làm vị ngữ cho nhiều sự vật, nhưng chỉ có một ý hướng của linh hồn hay một dấu hiệu quy ước là được biểu thị. Không bao giờ có bản thể nào làm vị ngữ cho một cái gì. Vì vậy, chỉ có ý hướng của linh hồn hay một dấu hiệu quy ước là phổ quát; nhưng ở đây tôi không dùng từ "phổ quát" để chỉ các dấu hiệu quy ước, nhưng để chỉ các dấu hiệu tự bản chất là phổ quát. Rõ ràng là bản thể không thể đứng làm vị ngữ; vì nếu nó có thể làm vị ngữ, một mệnh đề sẽ được cấu tạo bởi các bản thể đặc thù; và do đó chủ ngữ sẽ ở Rôma còn vị ngữ sẽ ở Luân Đôn, là điều phi lý.

Hơn nữa, mệnh đề chỉ xảy ra trong trí khôn, lời nói, hay chữ viết; vì vậy, các bộ phận của nó chỉ có thể hiện hữu trong trí khôn, lời nói và chữ viết. Tuy nhiên, các bản thể đặc thù không thể tự chúng hiện hữu trong trí khôn, lời nói, hay chữ viết. Cho nên, không mệnh đề nào có thể gồm các bản thể đặc thù; vì vậy các phổ quát thể không thể được quan niệm như là những bản thể.

GUILLAUME D'OCKHAM, Tổng luận lô-gích học.

Phê bình thuyết duy yếu tính (La critique de l'essentialisme)

Sự gấp nếp (le repli) của tri thức trừu tượng lên trí tưởng tượng, việc khước từ quan niệm của Duns Scot về sự lãnh hội yếu tính độc lập khỏi hữu thể thực sự, nói vắn tắt là, ưu thế của tri thức trực quan (connaissance intuitive), trên tất cả mọi loại tri thức khác, giả thiết một thứ hữu thể học đặt nền tảng trên sự trung lập hoá việc phân biệt truyền thống giữa yếu tính và hiện hữu. Dưới mắt Ockham, yếu tính và hiện hữu không phải là hai sự vật phân biệt nhau: hữu thể, yếu tính, hiện hữu đều là những cách nói về chính sự vật - cái đơn độc (le singulier) - sự khác biệt của các từ trên chỉ thuần có tính ngữ pháp mà thôi.

Yếu tính và hiện hữu (Essence et Existence)

Ở đây Ockham hoàn tất việc phê bình của ông đối với lý thuyết của Duns Scot về tính trung lập của yếu tính: trong giới tri thức tự nhiên, trực quan về một sự vật, về yếu tính và về hiện hữu của vật đó không biệt nhau, bởi tất cả những gì là một vật cụ thể thì là một yếu tính và một hiện hữu không phân biệt hay nếu người ta thích hơn, một yếu tính cá biệt cụ thể.

Bây giờ chúng ta hãy xem xét hữu thể và yếu tính của một sự vật bên ngoài tinh thần có phải là hai vật phân biệt nhau hay không (1).

Tôi trả lời rằng đó không phải là hai thực thể khác nhau và rằng hiện hữu không có ý nghĩa gì khác biệt với chính sự vật. Thực tế là, nếu yếu tính và hiện hữu là hai sự vật khác biệt, thì vấn đề hoặc sẽ là những bản thể, hoặc sẽ là những tùy thể. Không thể là những tùy thể, thực thể, nếu không, hiện hữu của một người sẽ hoặc là một phẩm tính hoặc là một lượng tính, điều này rõ là sai, như chính kinh nghiệm đã dạy cho chúng ta. Nhưng cũng không thể là những bản thể, bởi vì một bản thể thì hoặc là một chất thể, hoặc là một mô thể, hoặc một phức hợp chất thể và mô thể, hoặc một bản thể tách riêng, và hiển nhiên là không có cái nào trong những sự vật này có thể là hiện hữu cho một sự vật khác, điều buộc phải nói rằng hiện hữu có thực sự phân biệt với yếu tính hay không.

Ngoài ra, nếu yếu tính và hiện hữu là hai sự vật phân biệt nhau, thì hoặc là chúng phải tạo thành một sự vật đơn nhất một cách nội tại hoặc là chúng không tạo thành một sự vật đơn nhất một cách nội tại. Trong trường hợp thứ nhất, như vậy thì một trong hai phải là một hiển thể và cái kia là một tiềm thể, và

hậu quả là một trong hai là mô thể và cái kia là chất thể, điều này là phi lý. Trong trường hợp thứ hai, sự hợp nhất của chúng phải là sự hợp nhất của một quần thể đơn giản, nói cách khác, một thứ nhất tính thuần túy ngẫu nhiên, điều làm cho cái này (hiện hữu) thành tùy thể của cái kia (yếu tính) (2)

Cuối cùng, nếu yếu tính và hiện hữu là hai vật phân biệt nhau, thì sẽ không có mâu thuẫn nào khi đặt ra rằng Thiên Chúa lưu giữ yếu tính của một vật trong thực tế mà lại đồng thời không lưu giữ hiện hữu của vật đó, hay đảo lại, Ngài lưu giữ hiện hữu của nó mà không lưu giữ yếu tính của nó: hai giả thuyết cái nào cũng phi lý cả.

Như vậy là, phải nói rằng yếu tính và hiện hữu không phải là hai vật, nhưng là những từ vật và hữu thể có nghĩa như nhau, một từ dùng theo cách danh từ, còn từ kia dùng theo cách động từ (3). Đó là lý do tại sao người ta không thể dùng chúng theo kiểu lấy cái này thế chỗ cho cái kia: bởi chức năng ngữ pháp của chúng khác nhau.

Trong những điều kiện đó, hữu thể có nghĩa là chính sự vật (4). Khi thì nó có nghĩa là Đệ nhất nguyên nhân. Khi thì, ngược lại, nó có nghĩa là chính những sự vật, với tính cách chúng phụ thuộc vào Đệ nhất Nguyên nhân. Thực thể, để là mình, các vật thụ tạo phải tùy thuộc vào Đệ nhất Nguyên nhân và chúng không thể hiện hữu theo cách nào khác. Đó là lý do tại sao con người, nếu không nằm trong tương quan tùy thuộc này với Thiên Chúa, sẽ không hiện hữu và cũng không còn là người (5).

Vậy chúng ta chớ vội tưởng tượng rằng yếu tính thì trung lập với hữu thể và

vô thể. Điều đó cũng sẽ chẳng có ý nghĩa gì hơn là nói rằng yếu tính thì trung lập đối với yếu tính và phi yếu tính ... Thực thể, không có bất kỳ hậu kết (inference) nào sau đây có lấy một chút giá trị. Nào là: "Yếu tính có thể hiện hữu và cũng có thể không hiện hữu, vậy là hữu thể thì phân biệt với yếu tính" và: "Yếu tính có thể vận hành như là đối thể của hữu thể, vậy là yếu tính thì phân biệt với hữu thể". Nào là: "Yếu tính có thể không là yếu tính và đồng thời lại là yếu tính, vậy là yếu tính tự phân biệt khỏi yếu tính" và "Yếu tính có thể vận hành như là đối thể của yếu tính, vậy là yếu tính thì phân biệt với yếu tính". Như vậy, ta không có bất kỳ lý do nào để nói rằng yếu tính và hữu thể là hai vật tách biệt nhau, cũng chẳng có thể nói, trong bất kỳ trường hợp nào rằng yếu tính và yếu tính là hai vật tách biệt nhau.

Vả chẳng đó chính là xác tín của Roberte Grosseteste khi ông viết: "Khi được đặt làm vị ngữ cho Đệ nhất Nguyên nhân, hữu thể chỉ diễn tả yếu tính của nó, vốn hoàn toàn đơn giản. Khi, ngược lại, nó được đặt làm vị ngữ cho những vật khác, nó chỉ diễn tả tương quan của chúng đối với Đệ nhất Hữu thể và sự tùy thuộc của chúng đối với Ngài, Đáng hiện hữu tự thân (Lui qui existe par soi)". Nhưng đừng tưởng rằng mối tương quan này hay sự lệ thuộc này sẽ thêm vào bất kỳ cái quái gì cho yếu tính của những sự vật tùy thuộc.

Vấn đề còn lại là giải thích tại sao các giáo phụ và các nhà thông thái khác định nghĩa Thiên Chúa như là chính hữu thể: Thiên Chúa hiện hữu theo cách Ngài không thể không hiện hữu, nói cách khác, hiện hữu của Ngài là tất yếu và Ngài chẳng hề lệ thuộc vào bất kỳ cái gì khác. Trái lại, vật thụ tạo hiện hữu theo cách không tất yếu nó phải hiện hữu, cũng chẳng tất yếu nó phải là một vật (6); nó hiện hữu do cái khác, và nó là một vật trong tư cách nó là hiệu quả của cái khác đó. Đó là lý do tại sao, nơi Thiên Chúa, không có khác biệt giữa người hiện hữu và người tạo ra hiện hữu (7) bởi không có thực tại nào khác tách biệt khỏi Thiên Chúa mà Thiên Chúa lấy làm hữu thể của mình. Ngược lại, đối với vật thụ tạo, có sự khác biệt, bởi vì vật thụ tạo là gì và người khiến cho vật thụ tạo hiện hữu thì rất khác biệt

nhau, khác biệt rõ ràng như giữa vật thụ tạo và Thiên Chúa.

GUILLAUME D'OCKHAM, *Tổng luận lô-gích học*

1. Lý thuyết gọi là "phân biệt thực tế" do Gilles de Rome đề xướng.
2. Luận đề thường được chấp nhận ở thời Trung cổ.
3. Sự khác biệt chỉ thuần túy là về phương diện ngữ học, cái được quy chiếu là đồng nhất.
4. Thuyết duy danh giản quy hữu thể (esse) vào sự vật (res).
5. Hữu thể và yếu tính thụ tạo không có hữu thể ngoài hữu thể thụ tạo (être - créé) của chúng.
6. Nghĩa là: vật mà nó đang là
7. Thành ngữ theo Boèce: *id quod est* và *id quo est* trong quyển *Hebdomades*.

GRÉGOIRE DE RIMINI

(? - 1358?)

Thành viên dòng Ân tu (l'ordre des Ermites) của thánh Augustin, tốt nghiệp khoa văn học khoảng năm 1323, dạy ở đại học Paris từ 1341 đến 1351, được bầu làm Chương quản dòng tu năm 1357, Grégoire de Rimini là đại diện chính của trào lưu gọi là "duy danh cánh hữu". Tác phẩm chính yếu của ông là *Lectura super primum et secundum Sententiarum*. Được gọi húng đồng thời bởi khoa phù hiệu học (la sémiologie) của Augustin và bởi học thuyết của Ockham về tri thức trực quan về cái đặc thù, tư tưởng của Grégoire tách rời khỏi học thuyết Ockham ở điểm quyết định: việc định nghĩa đối tượng của tri thức khoa học.

Nếu như, ở một vài khía cạnh, học thuyết về cái biểu nghĩa đa phức (sinificabile complexe), chứa đựng nhận thức luận của Grégoire, nhắc ta nhớ đến khái niệm của Abélard về "quy chế" (statut), thì học thuyết này cũng có thể được đối chiếu với nhiều khái niệm của hữu thể luận hiện đại như khái niệm "tình trạng sự vật" (Sachverhalt) theo Frantz Brentano và Edmund Husserl hay "cái khách quan" (objektiv) theo Alexius von Meinong (1853 - 1920).

GIẢNG LUẬN VỀ SÁCH NHỮNG CÂU

(*Lectura super primum et secundum sententiarum*)

Cái biểu nghĩa đa phức

Những cơ cấu khái niệm tạo thành đối tượng của khoa học không trực tiếp được chỉ bằng những danh từ riêng, chúng được quy chiếu đến bằng những thành ngữ phức hợp - trong tiếng Latinh bằng những

mệnh đề vị biên cách - như là "Socratem esse album", sự kiện Socrate_là_trắng, sự kiện đó không phải là Socrate cũng không phải là màu trắng, ngay cả cũng không phải là màu trắng của Socrate. Nhưng tình trạng sự vật đó, chúng có khả năng biểu nghĩa, nhưng không phải bởi một danh từ riêng (một từ ngữ đơn giản hay không phức hợp), thì được gọi là những "cái biểu nghĩa đa phức".

Cái một vật gì, hư vô và tình trạng sự vật

(Le quelque chose, le néant et l'état-de_chose)

Quy chế hữu thể luận của những tình trạng sự vật không phải là quy chế những sự vật đặc thù, thực sự tồn tại. Ở đây, Grégoire trả lời vấn đề tìm hiểu xem theo ý nghĩa nào mà những tình trạng sự vật có thể được coi như "một vật gì" thay vì chỉ là cái "không có gì" hay đơn giản chỉ là một "giả tưởng" tinh thần.

Cái biểu nghĩa toàn bộ của một mệnh đề thì hoặc là một cái gì hoặc là không là gì cả. Nếu nó không là gì cả, lúc đó đối tượng của tri thức chẳng là gì cả và như thế tri thức không có đối tượng nào cả... Nếu nó là một cái gì, lúc đó sẽ hoặc là một tại thể trong tinh thần hoặc là một tại thể ngoài tinh thần. Nếu đó là một tại thể trong tinh thần thì sẽ hoặc là đa phức hoặc là không đa phức. Mà đó không phải là một cái không đa phức (1). Vậy, đó là một cái đa phức. Vậy mà đó không phải là một mệnh đề (như vậy đó chỉ là một cái biểu nghĩa đa phức).

(Bây giờ, theo nghĩa nào một cái biểu nghĩa đa phức lại là một cái gì?) Phải nói rằng từ "một cái gì", cũng giống như từ đồng nghĩa với nó, như "tại thể" và "sự vật" có thể được hiểu theo ba cách khác nhau.

Trước tiên theo nghĩa tuyệt đối tổng quát, nghĩa là theo nghĩa như là tất cả cái gì có khả năng biểu nghĩa một cách đa phức (bởi một mệnh đề) hoặc một cách không đa phức (bởi một hạn từ), đúng hoặc sai, có thể được gọi là "sự vật" hoặc "một vật gì" (2).

Theo nghĩa thứ nhì, những từ "một cái gì", "tại thể", và "sự vật" có giá trị cho tất cả những gì có thể được biểu nghĩa, nhưng với chân lý, nghĩa là bởi một phát biểu đúng. Ngược lại, cái gì có thể được biểu nghĩa, nhưng không chân lý (nghĩa là sai), thì được gọi là "phi tại thể" (non-étant) (3).

Thực vậy, nếu như câu này: "con người là một con lừa" là sai, đó không phải vì không có con người hay bởi vì không có con lừa, nhưng bởi vì con người không phải là con lừa. Và nếu như câu này đúng: "con người là trắng", thì cũng không phải bởi vì có một con người hay bởi vì có màu trắng hay bởi vì có một con người và có màu trắng nhưng chỉ bởi vì con người là trắng. Đó là lý do tại sao "sự vật" ở đây có nghĩa cái được biểu thị toàn bộ (le signifie total) của mệnh đề, đó là con người là trắng (sự kiện con người là trắng).

Cuối cùng theo nghĩa thứ ba, những từ "một cái gì", "tại thể" và "sự vật" được giải thích là chúng có nghĩa một yếu tính nào đấy hay một tại thể tính đang hiện hữu (étantité existante), và trong trường hợp này, cái gì không hiện hữu được gọi là "hư vô" (néant) (4). Từ đó, đối với vấn đề tìm hiểu xem cái được biểu nghĩa toàn diện của một mệnh đề là một cái gì nếu "một cái gì" được hiểu theo nghĩa đầu hoặc nghĩa thứ nhì, nhưng đó không phải là một cái gì nếu "một cái gì" được hiểu theo nghĩa thứ ba.

Đó là lý do tại sao: "Con người là động vật" không phải là một cái gì, mà có nghĩa rằng là con người là một bản thể sống động, khả giác/ năng cảm, có lý trí (5). Cũng như "con người có khả năng cười" không phải là một cái gì, nhưng có nghĩa rằng con người có thể cười.

Do vậy, nếu bạn kết luận rằng, tình trạng sự vật "con người là động vật" chẳng là gì cả, ngay dầu đối với nhiều nhà lô-gích học, hậu quả này có thể bị phủ nhận. . . , tạm thời tôi nhượng bộ điều đó, theo cái nghĩa xác định mà Aristote, trong bộ Siêu hình học, quyển IV, chấp nhận mệnh đề "cái phi tại thể là phi_tại_thể" (le non-étant est non-étant) và tôi nói điều đó bằng cách coi "phi_tại_thể" đối lập với nghĩa thứ ba của "một cái gì".

Tôi nhượng bộ ngay cả hậu quả kia có thể được hậu kết (inférée) từ hậu quả trước, đó là "không có gì là đối tượng của tri thức", hiểu ngầm rằng mệnh đề này có thể là khẳng định, trong trường hợp đó mệnh đề này tương đương với: "hư vô là đối tượng của tri thức", hoặc có thể là phủ định, trong trường hợp này, mệnh đề này tương đương với: "không tại thể nào là đối tượng của tri thức", từ "tại thể" vẫn được hiểu theo nghĩa thứ ba (6).

Ngược lại, tôi từ chối hậu quả cuối cho rằng, như vậy là tri thức không có đối tượng nào. Thực ra, tri thức quả là có một đối tượng, nhưng đối tượng đó không phải là một tại thể. Bởi vì không thể xảy ra sự kiện cái gì được biết lại không tồn tại, chẳng hạn như điều khả tri theo đó "trên mọi đoạn thẳng đều có thể tạo ra một tam giác đẳng biên". Điều khả tri (le connaissable) được nói là tất yếu, bởi vì tất yếu rằng trên mọi đoạn thẳng đều phải có thể tạo ra một tam giác đẳng biên. Điều khả tri cũng được cho là vĩnh cửu bởi vì trên mọi đoạn thẳng cùng kiểu đã luôn luôn có thể và sẽ luôn luôn có thể tạo ra một tam giác đẳng biên.

GRÉGOIRE DE RIMINI, *Giảng luận về Sách những câu*

- 1. Đối tượng của tri thức không phải là một hạn từ.*
- 2. Theo nghĩa này "con người là con lừa" là một "tình trạng của sự vật", dầu phát biểu con người là con lừa, đúng hay sai.*
- 3. Theo nghĩa này, "con người là con lừa" là một "tình trạng sự vật sai", bởi sự kiện con người là con lừa không có.*
- 4. Theo nghĩa này, "con người là con lừa" không phải là một "sự vật": đó không là gì cả (không hề có con người - lừa)*
- 5. "Con người là động vật" không phải là một "sự vật".*
- 6. Đối tượng của tri thức không phải là một sự vật (đặc thù, bên ngoài tinh thần). Không có sự vật nào (đặc thù, bên ngoài tinh thần) là đối tượng của tri thức.*

JEAN BURIDAN

(1300 - 1358)

Nguyên quán ở Béthune, viện trưởng đại học Paris năm 1328 và được tái bổ nhiệm năm 1340, chết sau năm 1358 (có thể là sau 1366). Jean Buridan là triết gia Pháp chính của thế kỷ mười bốn. Là người theo thuyết duy danh, như Ockham (nhưng không chấp nhận mọi luận đề của thuyết này), ông đã để lại một sự nghiệp đồ sộ, bao trùm mọi lãnh vực của triết học: vật lý học (Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo, Questiones super octo Physicorum libros), Siêu hình học (In Metaphysicam Aristotelis Quaestiones), tâm lý học (In De Anima), đạo đức học (Quaestiones super decem libros Ethicorum), chính trị và lô-gích học (Summulae de dialectica, Sophismata, Consequentiae).

Là người gợi cảm hứng và truyền bá một cách triết lý mới - con đường hiện đại (la via moderna) - Buridan đã được đưa vào chương trình triết học của nhiều đại học ở Trung Âu (Vienne, Cracovie, Heidelberg) và ông đã có được rất nhiều môn đệ. Ông thường được coi như là một trong những triết gia quan trọng nhất và một trong những nhà luận giải phong phú nhất về Aristote mà thế kỷ mười bốn, nếu không muốn nói là cả truyền thống kinh viện, đã sản sinh ra. Tuy nhiên, chính ở lãnh vực vật lý học mà sự đóng góp của ông mới là cốt yếu, và ông đã vượt qua Aristote - để không nói là đi ngược hẳn lại. Bằng cách giải thích toàn bộ những chuyển động, dưới đất cũng như trên trời, bởi cùng một khái niệm "lực được in dấu" (force imprimée), Buridan đã là người đầu tiên công phá kịch liệt kiểu phân chia thế giới của Aristote thành hai cõi miền riêng biệt: dưới mặt trăng và trên mặt trăng. Thống nhất lý thuyết về chuyển động, ông cũng đã giáng những đòn chí mạng đầu tiên vào vũ trụ luận Hy Lạp-Rập về những "trí tuệ vận động" cho đến lúc ấy vẫn thường được viện ra để giải thích những chuyển động trong bầu trời.

VỀ NGỤY BIỆN (Sophismata)

Nghịch lý kẻ nói dối (Le paradoxe du menteur)

Được biết đến từ thời Thượng cổ, nghịch lý của kẻ nói dối đã tìm thấy sự định hình tiêu chuẩn trong Thư gửi Tite của thánh Phao-lô, trong đó nghịch lý nổi tiếng này được gán cho Épiménide, một người đảo Crète. "Kẻ nói dối", một nghịch lý ngữ nghĩa học (un paradoxe sémantique), đã từ lâu làm bận tâm trí triết gia người Anh Bertrand Russell, là một mệnh đề tự-ngụy tác (giống như "điều tôi nói là sai") một mệnh đề với đặc tính là đúng nếu sai và sai nếu đúng.

Lý thuyết về tự - ngụy tác (Théorie de l'auto-falsification)

Buridan bác khước luận đề theo đó "từ chính hình thức của nó, mọi mệnh đề khẳng quyết chân lý riêng của mình". Ông thích nguyên lý này hơn: "Từ mọi mệnh đề, với điều kiện nó tồn tại, hậu quả là mệnh đề này đúng."

Đối với một mệnh đề kiểu như: "Mọi mệnh đề đều sai", một số người, để gỡ rối, bèn đặt ra quy luật rằng những hạn từ tự nhiên được dùng để chỉ một mệnh đề (1) không thể được sử dụng trong một mệnh đề (a) chỉ chính mệnh đề trong đó chúng có mặt, mà chỉ để chỉ những mệnh đề khác. Do vậy, họ chủ trương rằng, được phát biểu bởi Socrate, thì mệnh đề "mọi mệnh đề đều sai" là đúng, bởi vì, trong mệnh đề được phát biểu bởi Socrate, hạn từ "mệnh đề" không chỉ mệnh đề được Socrate phát biểu, mà toàn thể những mệnh đề khác, theo giả thuyết, thực sự đều sai (b).

Rõ ràng là giải pháp này chẳng có giá trị gì cả. Thực thế, một hạn từ có thể nói về tất cả những gì nó

bao hàm. Vậy mà hạn từ mệnh đề bao hàm tất cả mọi mệnh đề quá khứ, hiện tại và tương lai, từ mệnh đề mà chính nó có mặt cho đến những mệnh đề khác, bất kể là những mệnh đề nào. Như vậy hạn từ này có thể nói về bất cứ mệnh đề nào.

Thật hiển nhiên là tôi có thể nói rằng mệnh đề mà tôi phát biểu vào lúc này là khẳng định và ý hướng của tôi rất có thể là nói về nó (c). Theo cùng cách đó, vậy là, không gì ngăn cản hạn từ "mệnh đề" chỉ mệnh đề (mọi mệnh đề đều sai) trong đó nó được dùng.

Những nhà lô-gích học khác đã tưởng tượng đề nói rằng mệnh đề: "mọi mệnh đề đều sai" thì vừa đúng lại vừa sai. Cách giải thích này lập tức đụng đầu vào một chướng ngại khó thể vượt qua. Thực vậy, trong viễn cảnh này, nếu mệnh đề mâu thuẫn với "mọi mệnh đề đều sai" mà đúng, cả hai mệnh đề sẽ đồng thời đúng. Vậy mà, điều đó, là bất khả, trong cả hai trường hợp.

Như vậy chúng ta hãy xem xét đâu là giá trị chân lý của mệnh đề được phát biểu bởi Socrate (1). Vắn tắt, tôi trả lời rằng, nó là sai. Thực vậy, trong hai chọn một, hoặc là nó đúng hoặc là nó sai. Nếu nó sai, tôi có điều tôi muốn chứng minh. Nếu nó không sai, thì hậu quả là nó đúng, chỉ do bởi sự kiện là nó hiện hữu. Vậy mà nếu nó đúng, hậu quả là nó sai (2). Như vậy, tôi lại có điều tôi muốn chứng minh, tức là nó sai.

Nhưng đó chưa phải là điều gay go nhất. Điều khó nhất là cung cấp một lý thuyết ngữ nghĩa học cho phép giải thích cơ hành vận chuyển của nghịch lý. Về chuyện này, vài người đã đề ra lý thuyết sau đây. Theo ý nghĩa những hạn từ của nó thì mệnh đề "mọi mệnh đề đều sai" chẳng có nghĩa gì khác cũng chẳng khẳng quyết điều gì khác hơn là mọi mệnh đề đều sai. Tuy nhiên, do vì mọi mệnh đề, từ chính hình thức của nó, có ý nghĩa hay khẳng quyết chân lý của chính mình, hậu quả từ đó hay là, mọi mệnh đề khẳng quyết trực tiếp hay gián tiếp tính sai lầm của mình, là sai. Như vậy, nó là sai và không đúng, bởi vì, để cho một mệnh đề nào là đúng, thì nó như thế theo cách mệnh đề đó biểu nghĩa là chưa đủ, mà nó phải là như thế như mệnh đề đó biểu nghĩa trong toàn bộ sự đa dạng về ý nghĩa của nó.

Câu trả lời này xem ra chưa thoả đáng... Phải trả lời cách khác, gần sự thật hơn, và nói rằng mọi mệnh đề đều bao hàm tiềm tàng một mệnh đề khác, theo cách mà, trong một hậu quả hình thức, tiền từ bao hàm một hậu từ. Một mệnh đề là sai khi chủ từ và thuộc từ của câu kết mà nó bao hàm không chỉ cùng một vật. Chẳng hạn, nếu người ta chỉ mệnh đề phát biểu bởi Socrate bằng chữ C, có chức năng như là danh từ riêng của mệnh đề: "Không một mệnh đề nào đúng", người ta có hậu kết: "Không một mệnh đề nào đúng, vậy C đúng".

Từ đó, tôi đặt ra giải pháp: mỗi lần mà một mệnh đề là hay có thể là tự phản quy (sui - réflexive) thì việc những hạn từ chủ từ và thuộc từ của nó chỉ cùng một nghĩa vẫn chưa đủ để cho nó đúng (3), mà ngoài ra chúng còn phải chỉ cùng một nghĩa trong câu hậu quả. Chính trong trường hợp này, và chỉ trong trường hợp này thôi, mà nó có thể được coi là đúng.

JEAN BURIDAN, Sophismata.

1. *"Mọi mệnh đề đều sai"*

2. *Bởi vì hai mệnh đề mâu thuẫn không thể cùng đúng cũng không thể cùng sai.*

3. Điều bình thường là đủ trong lý thuyết duy danh về những điều kiện chân lý của một mệnh đề.

a. Tiếng Latinh *Supponere pro* có những nghĩa: chỉ, quy chiếu, muốn nói, được đặt thay cho...

b. Đối với những người muốn hạn chế, thì mệnh đề a: "Mọi mệnh đề đều sai" bắt buộc phải có nghĩa là: "Mọi mệnh đề đều sai, trừ mệnh đề a phát biểu điều đó".

c. Ở đây Buridan đối kháng lại nguyên lý về cái vòng lẩn quẩn (*le principe du cercle vicieux*), về sau này còn được viện ra bởi Bertrand Russell, khẳng định rằng: "một mệnh đề nói về tất cả mọi mệnh đề thì không biểu nghĩa và không là thành phần của toàn bộ những mệnh đề mà nó nói về".

NHỮNG VẤN ĐỀ VẬT LÝ HỌC

Vật lý học: Khái niệm *impetus* và những nguyên nhân của chuyển động

Nếu động lực học của Buridan có một ảnh hưởng sâu xa trên trường phái duy danh ở Paris (nhất là đối với Albert de Saxe), nó cũng đã giữ một vai trò trong sự hình thành những quan niệm cơ học của Galilée. Đặt nền tảng trên khái niệm *impetus*, vốn được chứng thực nơi Jean Philoppon và cả nơi các triết gia Ả Rập (nhất là Avicenne), rồi nơi Thomas d'Aquin, chính là trong Những vấn đề về Vật lý học của Aristote mà khái niệm này nhận được sự định hình lý thuyết một cách có hệ thống nhất.

Luận đề của Aristote.

Câu hỏi thứ mười hai trong quyển tám của bộ Vật lý Aristote khảo về những chuyển động dữ dội: "Một vật được phóng ra (mũi tên, mũi lao, cái đóa, hòn đá v.v...) sau khi rời khỏi tay người ném, phải chăng nó được chuyển động bởi không khí? Còn nếu không phải, vậy thì bởi cái gì?" Đây là cơ hội để khảo sát toàn bộ lý thuyết những vật được phóng ra (théorie des projectiles), thừa kế từ Aristote. Hai học thuyết được bàn luận kế tiếp nhau: học thuyết phi Aristote về "hồi quy của phản lực" và học thuyết Aristote về sự chuyển động bởi không khí chung quanh. (Vật lý học, VIII).

Hình như là vật được phóng ra, sau khi rời khỏi tay người phóng, không thể được chuyển động bởi không khí. Thực tế là, không khí, bị vật này rẽ ra, hình như kháng lại chuyển động của nó hơn là giúp nó tiến xa.

Có lẽ người ta sẽ nói rằng, vào lúc đầu của chuyển động, người ném cho vật phóng đi thì cùng lúc chuyển động cả vật phóng đi lẫn không khí chung quanh vật đó khiến cho vùng không khí bị rung chuyển đó tiếp tục chuyển dịch vật phóng đi trên một cự li nào đó.

Nhưng người ta có thể phản bác lập luận này rằng phải có cái gì đó để tiếp tục làm chuyển động không khí một khi nó đã ngưng bị chuyển động bởi bàn tay người ném. Như vậy vấn đề sẽ là đồng nhất, dầu là nói về chuyển động của không khí hay chuyển động của vật ném đi.

Về phần mình, Aristote đưa ra ý kiến ngược lại. Đây là những lý do của ông: nếu những vật phóng đi tiếp tục di chuyển sau khi chịu sự tiếp xúc của người ném, thì đó hoặc là do "hồi quy của phản lực" (retour en contre-coup) như một vài người tưởng thế, hoặc là bởi vì không khí bị nén lại bởi vật phóng đi đến lượt nó làm cho không khí ở trước nó chuyển động nhanh hơn.

Vấn đề này, theo tôi là rất khó, đã không được Aristote giải quyết cho rõ ràng. Tuy nhiên ông đã khảo sát kỹ càng cả hai ý kiến.

Ý kiến thứ nhất nằm trên điều mà ông gọi là "sự hồi quy của phản lực". Vật được phóng đi rời khỏi điểm phóng với tốc độ nhanh. Thiên nhiên, vốn sợ khoảng trống, bèn đẩy không khí ở đằng sau nó, với cùng tốc độ, để nhanh chóng lấp đầy khoảng trống kia. Không khí đó, được đẩy tới bằng một chuyển động dữ dội, va đập mạnh vào vật phóng đi và đẩy nó tới phía trước. Cùng hiệu ứng đó lặp lại cho đến khi vật được chuyển động như thế đạt đến một cự ly nào đó.

Cách giải thích này bị Aristote khước từ... và tôi cũng tin rằng nó không có giá trị. Để được thuyết phục về điều đó, ta chỉ cần viện đến kinh nghiệm.

Kinh nghiệm thứ nhất: một con vù hay cái bàn xoay của người thợ rèn. Đó là một cổ thể nó tự xoay quanh chính mình trong thời gian lâu và tuy thế không rời khỏi chỗ mà nó đang giữ. Như vậy, không khí không cần phải đẩy nó tới để đến thế một chỗ mà trong lúc chuyển động, nó rời xa. Như vậy lý thuyết này không thể giải thích chuyển động của con vù hay cái bàn xoay.

Thứ nhì là, người ta ném một cái lao mà đầu phía sau cũng nhọn như đầu phía trước. Khí giới này sẽ chuyển dịch, với mũi nhọn đằng sau, cũng nhanh như khi không nhọn đằng sau. Mặc dầu, không khí lướt theo ngọn lao này không có thể đẩy mạnh vào đầu sau của cái lao, bởi vì ngay lập tức không khí sẽ bị chẻ ra bởi tính bén nhọn của nó.

Thứ ba là, một chiếc thuyền mà người ta dùng dây kéo thật mạnh ngược dòng nước, trên một con sông, sau khi người ta ngưng kéo, con thuyền đó không thể dừng lại ngay mà vẫn tiếp tục lướt tới một lúc lâu nữa. Tuy nhiên, người lái thuyền, đứng trên boong, không hề cảm thấy luồng không khí nào đẩy ông ta từ đằng sau, mà chỉ cảm thấy lực cản của không khí từ phía trước. Bây giờ, ta giả sử như chiếc thuyền được chạt đầy rơm hay gỗ và người lái chiếc thuyền ngồi phía sau, sát với đồng hàng hoá trên kia. Nếu không khí có một sức mạnh đến độ có thể đẩy chiếc thuyền với một sức mạnh tương đương, thì anh chàng kia sẽ bị ép dữ dội giữa đồng hàng hoá và không khí và theo chiếc thuyền. Nhưng rõ ràng kinh nghiệm chứng minh đó không phải là trường hợp...

Ý kiến thứ nhì là ý kiến mà dường như chính Aristote chủ trương.

Theo ý kiến này, kẻ nào ném đi một vật gì thì đồng thời cũng làm xáo động không khí chung quanh. Không khí đó, bị dời chỗ một cách mãnh liệt, có được lực đủ mạnh để chính nó làm chuyển động vật được phóng đi. Điều đó không có nghĩa là cùng không khí đó quá độ từ điểm mà việc ném đi xảy ra cho đến chỗ mà chuyển động của vật ném đi kết thúc, nhưng chỉ có nghĩa là không khí gắn liền với vật ném đi chuyển động bởi người ném, và rằng không khí đó, đến lượt nó, lại làm cho một khối không khí khác chuyển động, và cứ thế tiếp tục, cho đến một cự ly nào đó. Khối không khí đầu tiên làm chuyển động vật phóng đi đến khối không khí thứ nhì, khối thứ nhì chuyển đến khối thứ ba và cứ thế tiếp tục. Đó là lý do tại sao Aristote nói rằng không có một động cơ duy nhất mà là một chuỗi những động cơ

kê cận nhau, "và rằng chính chuyển động không hề liên tục, ngay dù nó có vẻ biểu kiến như thế, bởi vì, thực ra, những sự vật mà nó liên quan đến thì hoặc là liên tục nhau hoặc là tiếp xúc nhau".

JEAN BURIDAN, Những vấn đề về Vật lý học.

Phê phán Aristote

Buridan chỉ ra những điểm bất cập và mâu thuẫn trong lý thuyết của Aristote.

Ý kiến và giả thuyết của Aristote đối với tôi cũng phi lý như là cách giải thích thứ nhất (1).

Ý kiến của Aristote không cho phép giải thích cái gì làm cho bàn xoay hay con vù tiếp tục quay một khi bàn tay cho chúng sự chuyển động đầu tiên đã rút ra. Thực vậy, chúng ta giả sử rằng người ta dùng một tấm vải lớn bọc kín quanh bàn xoay để cách ly nó với không khí chung quanh, thì nó vẫn sẽ tiếp tục chuyển động, vẫn sẽ tiếp tục xoay. Như vậy không phải không khí làm nó chuyển động.

Cũng vậy, một con thuyền tiếp tục di chuyển sau khi những người kéo thuyền đã ngưng kéo nó và không phải không khí làm nó di chuyển...

Hơn nữa, ngay dù bị dao động mãnh liệt, không khí vẫn còn dễ dàng bị phân chia. Trong những điều kiện đó, làm thế nào mà một mình nó có thể mang một hòn đá nặng cả mấy trăm ký do một máy bắn đá phóng đi?

Hơn nữa: người ta có thể với bàn tay không làm dao động không khí chung quanh rất nhanh và ngay cả còn nhanh hơn là khi cầm một viên đá mà người ta sắp sửa ném đi. Vậy nếu như, chỉ với tốc độ của chuyển động, không khí có đủ sức mạnh để chuyển động nhanh chóng hòn đá này, thì hình như là nếu tôi đẩy về phía bạn cùng khối không khí với cùng tốc độ đó, bạn sẽ phải nhận một sức ép rất mạnh và rất thấy rõ. Vậy mà chúng ta chẳng hề thấy điều gì tương tự như vậy.

Hơn nữa, nếu Aristote có lý, thì tất yếu người ta sẽ ném một chiếc lông vũ đi xa hơn một hòn đá và một cổ thể nhẹ hơn xa hơn một cổ thể nặng hơn, với thể tích và bề mặt bằng nhau. Vậy mà chúng ta, thấy rõ rằng đó không phải là trường hợp. Tuy nhiên đó lại là điều phải phát sinh từ những tiền đề của Aristote, bởi vì không khí chuyển động tất yếu phải nâng, mang và làm chuyển động một cọng lông dễ hơn là một hòn đá, một cổ thể nhẹ dễ hơn là một cổ thể nặng.

Người ta cũng có thể phản bác lý thuyết này khi đặt ra câu hỏi: cái gì làm chuyển động không khí sau khi người ném ngưng chuyển động không khí?

Đối với câu hỏi này, nhà bình luận Averroès trả lời rằng không khí được chuyển động bởi chính tính chất nhẹ nhàng của nó, nói cách khác: bản tính của không khí là bảo lưu lực vận động mà nó nhận được khi nó được đưa vào chuyển động. Chính là bởi một chuyển động loại này mà âm thanh được truyền đi xa. Thực vậy, nếu biểu thị việc truyền âm thanh theo hình ảnh chúng ta thấy khi chúng ta ném một hòn đá xuống mặt nước của một cái ao tĩnh lặng. Nước nơi hòn đá rơi xuống làm chuyển động nước ở chung quanh và tiếp liền với nó. Đến lượt mình, phần nước này lại làm chuyển động phần khác, và cứ thế tiếp tục. Đó là nguyên do khiến cho chúng ta thấy những làn sóng đồng tâm được tạo thành và nối tiếp nhau cho đến khi chúng đi đến bờ. tương tự như thế, trong không khí cũng có hiện tượng hình thành

những làn sóng theo kiểu đó, và những làn sóng này lan truyền trong không khí nhanh hơn là trong nước, xét vì không khí thì tinh tế hơn và dễ chuyển động hơn nước.

Đối với câu trả lời này, tôi xin được thừa rằng tính chất nhẹ nhàng chỉ có thể chuyển động lên trên cao trong khi một vật phóng đi có thể được ném vào bất kỳ hướng nào: lên cao, xuống thấp, qua phải, qua trái, về phía trước hay ngược lại phía sau, không có gì trở ngại...

Ngoài ra, trong hai chọn một: hoặc gọi cái gọi là tính nhẹ nhàng là tính nhẹ nhàng mà không khí sẵn có trước khi ném vật chuyển động, và không khí sẽ bảo lưu sau chuyển động của vật phóng đi; hoặc đó lại là một chuyện khác, chẳng hạn một tư thế mới ấn vào không khí bị xao động bởi người ném, tư thế mà Nhà bình luận đã quyết định gọi là tính nhẹ nhàng.

Nếu tính nhẹ nhàng mà người ta nói tới là tính nhẹ nhàng mà không khí có trước động tác ném và nó sẽ bảo lưu sau đó, thì không khí đang được bàn đến được ban cho cùng một lực vận động trước và sau động tác ném vật phóng đi. Như vậy, bởi vì trong thiên nhiên mọi tiềm lực chủ động phải tác động lên thụ nhân ngay khi nó chạm vào, không khí sẽ phải, trước tác động ném, đã làm chuyển động động tử (le mobile) cũng như sau đó (3). Nếu, trái lại, tính nhẹ nhàng này là cái gì khác, nếu đó là một tư thế mới, có khả năng làm chuyển động không khí, được ghi dấu vào không khí bởi người ném, thì tại sao không nói - và ngay cả phải chăng là tất yếu để nói - rằng, dường như là, tư thế này cũng được in dấu vào viên đá hay vật phóng đi, và rằng tư thế này là lực nó làm chuyển động cổ thể kia? (4). Giả thuyết này xem ra có vẻ tốt hơn giả thuyết kia nhiều lắm - giả thuyết cho rằng không khí làm chuyển động động tử. Thực ra, tự nhiên không khí chẳng phải dường như là ưa kháng cự lại (sức cản không khí) hơn là hỗ trợ chuyển động?

JEAN BURIDAN, *Những vấn đề về Vật lý học*

1. *Bằng hiện tượng "hồi quy của phản lực" (le retour du contre-coup).*

2. *Tức triết gia Ả Rập Ibn Rushd.*

4. *Điều này là phi lý.*

5. *Sau khi liên tục phản bác lý thuyết về tác động cơ học của không khí và lý thuyết truyền thông liên tục của một lực vận động đến những phần khác nhau của không khí, Buridan phát biểu luận đề của riêng ông: tính liên tục của chuyển động của những vật phóng đi đến từ "lực vận động" (Latinh: impetus/ vis motiva, Pháp: la force motrice) được ghi dấu bởi động cơ lên chính vật phóng đi (le projectile). Chính lý thuyết về lực vận động được ghi dấu này (la force motrice imprimée) giải thích thỏa đáng hơn cả hiện tượng gia tốc trong sự rơi của các cổ thể.*

ALBERT DE SAXE

(1306 - 1390)

Giảng sư khoa văn triết ở Paris từ 1351 đến 1362, viện trưởng đại học từ 1353, Albert de

Rickmersdorf (biệt danh Albert de Helmstedt và Albert le Petit) là triết gia Đức quan trọng nhất của hậu bán thế kỷ mười bốn. Là môn sinh ở Paris của Jean Buridan, ông đã là người tuyên truyền chính cho con đường hiện đại (la via moderna) vào thuyết duy danh trong những đại học Đông Âu. Viện trưởng đại học Vienne vào năm 1365, giám mục Halbertstad vào năm 1366, ông qua đời năm 1390. Cũng như Buridan, Albert quan tâm chính yếu đến lô-gích học và vật lý học. Nếu ảnh hưởng của Buridan là rõ ràng nơi phần vật lý học của ông, thì món nợ đối với Guillaume d'Ockham mà ông xưng tụng là "vị tiến sỹ cực kỳ tế vi" cũng rất đáng kể trong phần lô-gích học: quyển Logique très utile của ông có thể coi là sự trình bày có hệ thống và tổng đề của mọi đề tài trọng tâm nơi học thuyết của Ockham.

LÔ-GÍCH HỌC RẤT HỮU ÍCH

(Logique très utile)

Học thuyết duy danh về những phổ quát thể

Albert de Saxe là một thành viên kiên quyết của chủ trương giản quy phù hiệu học (la réduction sémiologique) đối với vấn đề những phổ quát thể. Khai thác những hướng dẫn rải rác của Ockham, ông chứng minh rằng phổ quát không phải là một sự vật bên ngoài tinh thần, một bản thể chung cho nhiều sự vật khác, được tham thông bởi nhiều sự vật khác hay là thành phần của nhiều sự vật khác hoặc là thành phần của nhiều sự vật khác mà nó khác biệt với, nếu không phải một cách thực sự, ít ra cũng là một cách hình thức: đó là một ý hướng của tâm hồn (une intention de l'âme) nó không khác biệt với hành vi trí tuệ đặc thù qua đó tinh thần hiểu biết hay lãnh hội nhiều sự vật đặc thù.

Phổ quát thể như là dấu hiệu

Hành vi trí tuệ hóa (l'acte d'intellection) có thể coi như một dấu hiệu tự nhiên mang ý nghĩa số nhiều (un signe naturel signifiant une pluralité). Chính hành vi này thay thế cho sự vật trong một mệnh đề tinh thần (une proposition mentale) như Albert gọi theo ngôn ngữ của Ockham. Như vậy, những phổ quát thể không hề là những bản thể, theo bất kỳ cách nào, ngoại trừ với tư cách "những phẩm chất của tinh thần" tự nhiên được dùng để biểu nghĩa hay để quy chiếu nhiều cá thể hay để làm vị ngữ cho chúng.

Một phổ quát thể hay một hạn từ phổ quát hay một hạn từ chung là một hạn từ không phức hợp, được dùng như một dấu hiệu nhằm biểu nghĩa một cái gì, được dành để làm vị ngữ cho nhiều sự vật hay để biểu nghĩa nhiều vật hay thay thế cho nhiều vật một cách trung lập, ngầm hiểu rằng không một cái nào trong những sự vật này là thành phần của một vật khác.

Tôi nói "một cách tự nhiên" vì những hạn từ phổ quát thuộc về khẩu ngữ hay văn ngôn (a).

Cũng xin đề ý rằng tôi nói "phụ thuộc vào một ấn định duy nhất": chính vì những hạn từ như "mặt trời" hay "Thiên Chúa", bởi vì ngay cả nếu, thực tế, chúng không biểu nghĩa nhiều vật, chúng vẫn có thể phụ thuộc vào một ấn định duy nhất, biểu nghĩa cho nhiều vật từ đó. Nếu như, bởi quyền năng vô hạn của mình, Thiên Chúa tạo ra nhiều mặt trời, thì hạn từ "mặt trời" biểu nghĩa chúng một cách trung lập mà không cần gán cho nó một ý nghĩa mới. Và tôi nói rõ "một ấn định duy nhất" bởi vì nếu một hạn từ như

"Socrate" biểu nghĩa nhiều vật chúng không là thành phần của nhau, đó không phải vì một ấn định duy nhất, mà vì nhiều ấn định (b).

Cũng xin lưu ý rằng tôi nói "chúng không là thành phần của nhau". Thực vậy, ngay dầu nếu, theo một ấn định duy nhất, một hạn từ biểu nghĩa nhiều sự vật chúng là thành phần của nhau, thì cũng không vì thế mà tất yếu là hạn từ đó là hạn từ chung. Chính như thế mà, chỉ từ ấn định duy nhất của nó, hạn từ Socrate biểu nghĩa nhiều vật chúng là thành phần của nhau, vẫn không vì thế mà không là một hạn từ đặc thù. Tiền đề được chứng minh như thế này: chúng ta hãy gọi a là ngón tay của Socrate và b là toàn bộ phần còn lại của cơ thể ông. Socrate không là gì khác ngoài toàn bộ tập hợp được tạo thành bởi a và b. Bây giờ hãy giả thiết rằng ta cắt phăng một ngón tay của Socrate và cách ly nó với phần còn lại, là phần b: Socrate vẫn tiếp tục tồn tại và được biểu nghĩa bởi hạn từ Socrate mà không cần phải ấn định lại ý nghĩa của nó để biểu nghĩa Socrate, và tuy thế trong khi vẫn là thành phần của cái đó, nhưng Socrate này không còn đồng nhất với Socrate gồm đủ a và b.

Từ sự mô tả này về phổ quát thể đưa đến hậu quả là không một phổ quát thể nào theo nghĩa mà chúng ta hiểu ở đây, là một bản thể. Đó là điều hiển nhiên, bởi vì mọi phổ quát thể là một hạn từ nhằm thế chỗ cho nhiều sự vật hay biểu nghĩa nhiều sự vật hay làm vị ngữ cho nhiều sự vật. Vậy mà bất kỳ hạn từ nào loại này cũng được đưa vào trong một mệnh đề, nhưng đó không phải là trường hợp của những bản thể, bởi vì nếu mà như vậy, thì hậu quả là một mệnh đề có thể được hợp thành bởi một chủ từ ở Paris và một thuộc từ (vị ngữ) ở Anh quốc. Thực vậy, hãy giả thiết là Socrate ở Paris và Platon ở Anh quốc. Ngoài ra, hãy giả thiết rằng, tôi nhằm trong trí mệnh đề này: "Socrate không phải là Platon". Nếu bản thể đặc thù, là Platon, lại là thuộc từ của mệnh đề này, và bản thể đặc thù kia là Socrate, lại là chủ từ của mệnh đề, thì hậu quả mà tôi đã nói, sẽ diễn ra không thể tránh khỏi.

ALBERT DE SAXE, *Lô-gích học rất hữu ích*.

a. Chúng là những phổ quát thể trong tư cách là những dấu hiệu được tùy ý tạo ra để biểu nghĩa nhiều sự vật. Cũng như Ockham, Albert tập trung vào những khái niệm tinh thần được dành để làm thuộc từ cho nhiều sự vật.

b. Một hạn từ phổ quát chỉ có một cách ấn định, dầu nó thực sự hàm thị (dénoter) hay không nhiều vật. Hạn từ đặc thù Socrate chỉ có thể chỉ nhiều cá thể nếu nó được ấn định cho chúng từng mỗi lần. Như vậy đó là một hạn từ dị nghĩa (équivoque) chứ không phải là một hạn từ chung.

NICOLAS DE CUES

(1401 - 1464)

Sinh ở Cues (hay Kues) nước Đức, Nicolas Krebs học ở phân khoa văn triết đại học Heildeberg (năm 1416) rồi sau đó ở đại học Padoue trong năm năm, nơi ông nhận được học vị tiến sĩ luật thần học vào năm 1423. Tham dự vào công việc của giáo nghị hội ở Bâle từ năm 1432, ông khởi đầu một sự nghiệp của nhà cách tân và nhà ngoại giao, ông lần lượt toan tính định nghĩa lại những tương quan giữa toà thánh La Mã với toàn bộ cộng đồng Cơ đốc giáo, biện hộ cho tự do và bình đẳng cho mọi người, khởi thảo một chương trình liên bang cho các quốc gia, tìm cách nối lại những sợi dây của cuộc đối thoại

với người Byzantins (trong quyển La Concordance catholique). Tiếp theo là thời kỳ của tư biện thần học, được đánh dấu bởi việc soạn thảo một tác phẩm hoàn toàn mới mẻ, cuốn De Docta ignorantia (Sự ngu dốt thông thái) trong đó ông trình bày chủ đề "cuộc trùng phùng của những đối thể" mà ông không ngừng xét lại và hoàn thiện sau đó.

Năm 1449, phản ứng dữ dội của nhà thần học theo khuynh hướng Aristote, Jean Wenck de Herrenberg với bài văn phúng thích mang tựa đề De ignota Litteratura (Về sự ngu dốt của văn học) - buộc ông phải phản bác những lời kết tội phiếm thần và biện hộ cho học thuyết trùng phùng của mình chống lại sự quy tội là "phá hủy mọi tiến trình khoa học và mọi lập luận thuần lý, chính luật mâu thuẫn và đo đó toàn bộ học thuyết Aristote". Đó là nguyên do sự ra đời của quyển Apologie de la Docte Ignorance (Ca ngợi sự ngu dốt thông thái).

Được phong Hồng y vào năm 1450, Nicolas sống đời ẩn tu ở Abruzzes: ở đó ông biên soạn quyển De Idiota (Người trần tục) là một bộ bốn đối thoại theo văn phong Platon, bàn về minh trí (đối thoại I và II), về tư tưởng (III), về những kinh nghiệm nặng ký (IV). Vào năm 1461, ông viết quyển De non aliud (Về phi_tha_thể) trong đó lên đến cao trào một thứ biện chứng của đồng nhất tính như là phi_tha_tính (une dialectique de l'identité comme non-altérité) và ông định nghĩa lại cái công thức bộ ba: "Phi_tha_thể của phi_tha_thể là phi_tha_thể" (Non-autre du non-autre est le non-autre) . Cùng năm đó ông cũng soạn bộ Examen critique du Coran (Khảo sát phê phán kinh Coran).

Ông mất vào tháng tám năm 1464, còn để lại một kiệt tác cuối cùng, quyển De venatione sapientiae (Cuộc truy cầu Minh triết).

SỰ NGU DỐT THÔNG THÁI (La Docte Ignorance)

Cuộc trùng phùng của những đối thể (La Cöncidence des opposés)

Tư tưởng của Nicolas de Cues là điểm đến của những tìm kiếm triết lý của thời Trung cổ: ở đó một lịch sử kết thúc - lịch sử của trường phái Aristote thời Trung cổ; một lịch sử khác tiếp tục - lịch sử Tân thuyết Platon; một kịch sử khác bắt đầu - lịch sử của ý niệm Vô hạn trong toán học và thần học. Là người kế thừa một truyền thống mở ra ở Đức bởi Albert Đại sư và Tôn sư Eckhart, Nicolas de Cues tái công thức hoá nền thần học phủ định trong một số lý thuyết về "sự ngu dốt thông thái", đoạn tuyệt với những khung khái niệm của học thuyết Aristote cho đến lúc đó vẫn luôn song hành cùng thần học. Từ đây một khái niệm mới trả lời nguyên lý mâu thuẫn, đó là khái niệm sự trùng phùng của những đối thể, trong khi lô-gích học tự xoá mờ trước các môn toán học.

Phân biệt ba loại toán học: toán học khả giác, toán học thuần lý và toán học trí tuệ, Nicolas de Cues giới thiệu một phương pháp thần học và triết học hoàn toàn mới mẻ: chuyển đổi hạn cực (la transsöption) được phân phối thành hai thì: thì thứ nhất mang những hình toán học hữu hạn đến những hình toán học vô hạn, thì thứ nhì vượt qua cả những hình này đưa đến Vô hạn phi hình dung (l'Infini sans figure)... Nguyên lý của con đường chuyển hoá này đơn giản thôi: khi được vô hạn hoá - nghĩa là được đưa đến giới hạn tối đa thì một hình toán học (chẳng hạn hình tròn) sẽ trùng hợp với đối thể của nó (đường thẳng), những đặc tính nguyên thủy của nó bị đảo lộn. Cũng như chuyển đổi hạn cực đầu tiên, cuộc chuyển biến thần học của hình vô hạn (chẳng hạn tam giác vô hạn) trong Vô hạn thể bất khả hình dung (l'Infini infigurable) - Tam vị nhất thể của Thiên Chúa như là Tam-Nhất và Nhất-Tam-được tạo thành, vượt qua khả năng lãnh hội của lý tính biện luận, bởi trí tuệ và theo cách "bất khả tư nghị"

Tối đa và tối thiểu (Maximum et Minimum)

Ở đây Nicolas de Cues giải thích nơi Vô hạn thể tuyệt đối, cái tối đa trùng hợp với cái tối thiểu như thế nào.

Bởi vì nó là tất cả những gì nó có thể là, cái tối đa là tuyệt đối ở hiển thể một cách triệt để. Và bởi vì nó không thể là lớn hơn, thì cùng lý do đó, nó cũng không thể là nhỏ hơn: nó là tất cả những gì nó có thể là. Còn về phía mình, cái tối thiểu là cái gì không thể nhỏ hơn. Vậy là, vì chính đó cũng là một định nghĩa của cái tối đa, ta suy ra từ đó, một cách hiển nhiên là cái tối đa và cái tối thiểu trùng hợp nhau.

Điều đó sẽ càng hiển nhiên hơn nếu ta giản quy cái tối đa và cái tối thiểu vào lượng tính mà thôi.

Số lượng tối đa thì lớn đến tối đa; số lượng tối thiểu thì nhỏ đến tối thiểu.

Bây giờ chúng ta hãy xem xét cái tối đa và cái tối thiểu tách rời khỏi lượng tính, nghĩa là dùng trí tuệ cách ly chúng khỏi lớn và nhỏ. Chúng ta thấy, một cách hiển nhiên rằng cái tối đa trùng hợp với cái tối thiểu. Thật vậy, cái tối đa là cực cấp, cái tối thiểu cũng là cực cấp, và cả hai là như thế đúng cùng một cách.

Hậu quả của điều đó là, lượng tính tuyệt đối thì không tối đa cũng không tối thiểu, bởi vì - trên cách thức của sự trùng hợp - cái tối thiểu, nơi sự trùng hợp, là cái tối đa.

Ngoài ra, chỉ có thể có đối kháng giữa những sự vật chúng chấp nhận cái hơn và cái kém và trên một cách thức khác. Đây không thể là trường hợp đối với cái tối đa tuyệt đối, bởi vì nó ở trên mọi đối kháng. Và nó là như thế bởi vì cái tối đa hàm chứa tuyệt đối và ở hiển thể tất cả những gì có thể hiện hữu và ở mức này nó không còn có bất kỳ hình thức đối kháng nào khiến chính ở nơi nó cái tối thiểu trùng hợp với cái tối đa. Do vậy, cái tối đa tuyệt đối thì ở bên trên mọi khẳng định và cũng thế, ở bên trên mọi phủ định (a). Tất cả những gì mà chúng ta quan niệm nó là thì nói nó là cái đó cũng chẳng hề đúng hơn khi nói nó không là cái đó. Tất cả những gì mà chúng ta quan niệm nó không là, thì nói nó không là cái đó cũng chẳng hề đúng hơn khi nói nó là cái đó (1).

Như thế, nó chỉ là vật nào đó khi là tất cả mọi vật, nhưng nó chỉ là tất cả mọi vật khi không là cái nào trong số đó, và nó chỉ là cái tối đa của cái này hay của cái kia khi cũng là cái tối thiểu của cái đó. Như vậy, điều đó tuyệt đối cũng như nói rằng "Thiên Chúa, vốn là tối đa tính tuyệt đối, cũng là ánh sáng" và rằng "Thiên Chúa, vốn là cái tối đa của ánh sáng, cũng là cái tối thiểu của ánh sáng". Ngoài ra, tối đa tính tuyệt đối sẽ không hàm chứa ở hiển thể toàn bộ những khả hữu nếu nó không là vô hạn, vừa là giới hạn của mọi vật vừa không bị giới hạn bởi vật nào (b).

Điều vừa mới được phát biểu vượt qua mọi hiểu biết. Thực vậy, người ta không thể tổng hợp những điều mâu thuẫn thành nguyên lý của chúng bằng con đường thuần lý, bởi vì lối lý luận suy biện cần phải dựa vào những chứng cứ tự nhiên. Vậy mà, lý trí tự nhiên thì rất xa với tiềm thể vô hạn và nó không có cách nào để nối kết đồng thời những điều mâu thuẫn mà một cự ly vô hạn đã tách rời.

Vậy là phải vượt qua sự suy biện thuần lý (2) người ta mới có thể lãnh hội, theo cách bất khả tư nghị rằng tối đa tính tuyệt đối là vô hạn, không có cái gì đối kháng với nó và cái tối thiểu trùng hợp với nó.

Theo ý nghĩa mà chúng ta hiểu trong sách này, cái tối đa và cái tối thiểu tuyệt đối vượt qua mọi ý nghĩa được biểu tả bởi một hạn từ. Trong tính đơn giản tuyệt đối của chúng, chúng bao hàm mọi sự, vượt qua mọi giản quy vào số lượng, dầu là về khối thể hay về tiềm năng.

NICOLAS DE CUES, *Sự ngu dốt thông thái*.

1. Đây là phiên bản của De Cues về khái niệm "phủ định siêu việt" (*la négation transcendante*) vượt qua cả khẳng định lẫn phủ định và sự đối kháng của chúng.
2. Lập lại cặp đối kháng của Platon giữa lý luận suy biện (*le raisonnement discursif*) với trực quan trí tuệ (*l'intuition intellectuelle*).
3. Sự vượt qua luận lý của Aristote dẫn thân vào sự trùng hợp những đối thể sẽ đưa đến một định nghĩa mới về tính siêu việt của Nguyên lý hay Nhất thể, chịu ảnh hưởng rõ rệt từ bình luận của Proclus về đối thoại Parménide: Nhất thể sẽ được đặt như không hiện hữu một cách khẳng định cũng không phi hữu một cách phủ định, không hữu cũng không vô theo cách ly tiếp, cũng không hữu không vô theo cách liên kết.
4. Bằng cách định nghĩa Vô hạn thể thiêng liêng như là tối đa tính tuyệt đối ở đó cái tối đa trùng hợp với cái tối thiểu, Nicolas de Cues không chỉ muốn làm mới trọn vẹn chủ đề của thánh Anselme về "cái tối đa có thể nghĩ được", mà ông còn biến đổi chính chuyển động của chứng lý kiểu Anselme thành sự lãnh hội về sự bao bọc của mọi sự nơi Thiên Chúa.

KHẢO LUẬN VỀ THỊ KIẾN THIÊN CHÚA (Traité de la vision de Dieu)

Sự ngu dốt thông thái (La Docte Ignorance)

Là Vô hạn thể tuyệt đối, Thiên Chúa cũng là giới hạn của mọi vật, đồng nhất tính của đồng nhất tính và bất đồng nhất tính, cùng đích của tất cả mà không bị tận cùng bởi cái gì. Đó là thị kiến về Thiên Chúa được khai mở bởi sự ngu dốt thông thái, mà trang sách này minh họa rõ nét, ở đó Nicolas lấy lại điều tinh yếu từ những chủ đề của thần học huyền nhiệm của Denys_Giả danh, nhưng bằng ngôn ngữ riêng của ông.

Óc phán đoán phải trở thành ngu dốt và khép nép ẩn mình trong bóng mờ, nếu nó muốn nhận ra Ngài, nhưng, ôi lạy Chúa, sự ngu dốt thông thái là cái gì kỳ diệu đến vậy?

Không ai tiếp cận được sự lớn lao vô hạn của Ngài, ôi lạy Chúa, trừ kẻ cam chịu phạt đốt nát, tức kẻ tự biết rằng mình không thể nào hiểu rõ về Ngài.

Làm sao mà trí óc con người có thể hiểu được Ngài, bởi vì Ngài chính là vô hạn?

Ôi lạy Chúa, Ngài chính là vô hạn tuyệt đối mà con nhìn nhận như là cùng đích vô cùng nhưng không có thể hiểu làm thế nào mà cùng đích này lại là một cùng đích không cùng.

Ôi lạy Chúa, Ngài chính là cùng đích của chính mình, bởi vì Ngài là tất cả những gì Ngài có (1), và

nếu Ngài hàm chứa cùng đích, Ngài cũng là cùng đích.

Như vậy, Ngài là một cùng đích không cùng, bởi vì Ngài là cùng đích của chính mình, bởi vì cùng đích của Ngài là yếu tính của Ngài và yếu tính của cùng đích không vươn tới cái gì khác hơn là cùng đích và luôn an nhiên tự tại.

Mọi cùng đích ngưng lại nơi chính mình thì vô cùng còn cái nào còn hướng đến một cái khác thì hữu hạn...

Sự đối kháng giữa những đối thể là một sự đối kháng không đối kháng, cũng như cùng đích của những vật hữu hạn là một cùng đích không cùng (2).

Ôi ánh sáng vô cùng, Ngài đã cho tôi thấy rằng tiềm thể tuyệt đối chính là vô hạn, vượt quá tường thành của trùng hợp, nơi mà thụ tạo trùng hợp với năng tạo, nơi mà tiềm thể hoá thân vào hiển thể...

Ôi Chúa cao cả, Ngài chính là vô hạn, Ngài là vị Chúa mà trong yếu tính con biết rằng tiềm năng hiện hữu cũng là hiện hữu trong hiển thể. Vì tiềm thể tuyệt đối không là một hữu thể tách rời khỏi mọi cái gì là vật chất cũng chính là hữu thể vô hạn hoàn toàn đơn giản.

Có hiển thể hiện hữu một cách tuyệt đối và hoàn toàn ở hiển thể nơi Ngài không là cái gì khác hơn ngoài Ngài, ôi lạy Chúa vô hạn. Ngài là tất cả những gì có thể hiện hữu.

NICOLAS DE CUES, *Khảo luận về thị kiến Thiên Chúa*.

1. Sự khác biệt giữa những hữu thể và sở hữu nơi mọi vật thụ tạo tan hoà nơi Thiên Chúa.

2. Bởi vì cái hữu hạn (thí dụ đường thẳng hình học) thì có thể phân chia đến vô hạn.

Thời Phục Hưng

-VALLA - FICIN

BOVELLES

REUCHLIN

-PIC DE LA MIRANDOLE

-POMPONAZZI - ÉRASME

AGRIPPA - PARACELSE

MORE

MACHIABEL

LES MONARCHOMAQUES

BODIN - LA BOÉTIE

VIVES

CARDAN

LEROY - RAMUS

SANCHEZ - BRUNO

DELLA PORTA

SUAREZ - MONTAIGNE

CHARRON

-CAMPANELLA

-GALILÉE

* PHỤC HƯNG: MỘT NỀN TRIẾT HỌC ĐA NGUYÊN (La Renaissance: Une Philosophie plurielle)

Triết học thời Phục hưng mang nét đặc trưng là sự bùng nổ của đa số trào lưu tư tưởng mà phần lớn được khơi nguồn cảm hứng từ Thượng cổ sử Hy_La. Đặc biệt là, người ta tái khám phá những nền minh triết Hy Lạp thời Thượng cổ muộn (Chủ nghĩa khắc kỷ, chủ nghĩa Épicure) mà thời Trung cổ, bị

chế ngự bởi Platon và Aristote, đã bỏ rơi trong bóng mờ. Tuy nhiên cuộc hành trình về nguồn để tìm lại những bậc hiền nhân thuở xưa này lại diễn ra trong khung cảnh của một nền văn minh mang đậm dấu ấn Cơ đốc giáo. Song đó lại chính là điều tạo ra nét độc đáo rất thú vị.

Chủ nghĩa nhân bản có phải là một triết lý?

Khái niệm chủ nghĩa nhân bản/ nhân văn, áp dụng vào thời Phục hưng, đã luôn gây nên vấn đề. Nếu như Érasme đã được các sử gia tôn vinh bằng danh hiệu "ông hoàng của những nhà nhân bản" (le prince des humanistes) thế nhưng những từ chủ nghĩa nhân bản, nhà nhân bản chưa có mặt ở thời Phục hưng, ngoài từ umanista thuộc kho dụng ngữ thân mật của giới sinh viên Ý thời đó để chỉ vị giáo sư ngữ văn. Nhà nhân văn dạy khoa mỹ văn (les belles - lettres) nghĩa là những môn ngôn ngữ và văn học giúp cho người ta trở nên nhân bản hơn, nhân văn hơn. Từ đó phát sinh sự phân chia giữa hai phạm trù lớn của những nhà nghiên cứu phê bình và những sử gia thời Phục hưng. Một đảng (thường là những nhà ngữ học, Latinh học, sử gia văn học) từ chối nhìn thấy trong chủ nghĩa nhân văn một triết lý nào với những đường viền rõ nét. Dưới mắt họ đây là một trào lưu văn hóa rộng lớn đã chạm đến toàn thể châu Âu, khởi đi từ Ý (xứ sở này đã đi tiên phong trước châu Âu cả nửa thế kỷ), được đặt trung bởi khát vọng cháy bỏng của tinh thần hiếu tri, một ước muốn tìm hiểu có hệ thống đối với những tác giả và những định chế của thời Thượng cổ Hy-La, sự thăng tiến của tiếng Latinh và khoa tu từ văn thể như là cơ sở không thể thay thế của nền giáo dục mới.

Những người khác, trong khi thừa nhận thực thể văn hoá xã hội này, và không hề đánh giá thấp tầm quan trọng biệt lệ của khoa ngữ văn Hy Lạp, Latinh và cả Hê-bơ-rơ hay hiện tượng phồn mậu của việc xuất bản những bản văn, những bản dịch và những bài bình luận do sự thức giấc của khoa mỹ văn gây nên, vẫn đánh dấu trọng âm trên khái niệm con người được bao hàm trong từ ngữ chủ nghĩa nhân văn. Hẳn rồi, chủ nghĩa nhân bản không thể được định nghĩa như một trào lưu triết học xác định, mà người ta nghiên cứu bên cạnh tân thuyết Platon, học thuyết Aristote hay Chủ nghĩa Khắc Kỷ mới. Mà đó là một trào lưu, hay một thái độ tinh thần nhắm đến việc dành ưu thế cho chỗ đứng của con người trong vũ trụ. Chủ đề về phẩm giá con người, được xưng tụng bởi Pic de la Mirandole, Vivès, Budé, Érasme và nhiều người khác nữa, nằm tại trung tâm của chủ nghĩa nhân văn. Ý tưởng cho rằng việc thực hành những môn mỹ văn mỹ nghệ phải đi đôi với việc thực hành đức hạnh, hay là việc tìm kiếm chân lý và điều thiện là một, vẫn còn là một ý tưởng được tiên báo trong những bản văn khác nhau của các nhà nhân văn.

Không phải tất cả đều là Cơ đốc giáo - vào thời này, những ai không theo Cơ đốc giáo thực sự sống bên lề của toàn thể xã hội - nhưng trào lưu "chủ nghĩa nhân bản của Cơ đốc giáo" là có sức sống khoẻ khoắn nhất và tập hợp những đầu óc xuất sắc nhất.

Vả chăng, chẳng dễ vạch ra đường phân ranh giữa những kẻ mà người ta có thể gọi là những nhà nhân bản và những ai mà người ta từ chối danh vị này. Những người mà chúng ta gọi là những nhà nhân bản không phải là những đầu óc có hệ thống hay có rất ít: họ dành ưu tiên cho việc mở rộng tâm hồn ra thế giới và với con người, ý thức thuộc về đối thoại, cảm tính, thay vì đầu óc ưa biện luận thuần lô-gích như trước kia.

Érasme, bằng một công thức thật đẹp, tuyên bố về đề tài này: **"Tin tôi đi, con người không phải sinh ra đã là người: họ trở thành người".**

Tân thuyết Platon

Tân thuyết Platon thời trước được đại diện bởi Plotin (khoảng 205 - 270 sau CN) sẽ được dịch sang tiếng Latinh, giảng luận và xuất bản bởi Marsile Ficin vào cuối thế kỷ mười lăm.

Ficin đã cho xuất bản một bản dịch sang tiếng Latinh bộ Ennéades, kèm theo phần giảng luận uyên bác. Phần giảng luận này được đánh dấu bởi một ý chí triết lý - tôn giáo đồng giác (une volonté philosophico - religieuse consensuelle). Chủ thuyết Plotin đã được đặc trưng bởi một sự phối hợp các yếu tố vay mượn từ chủ thuyết Platon, hãn rồi, nhưng cũng còn từ học thuyết Aristote và chủ nghĩa Khắc Kỷ để rồi hội nhập chúng vào Cơ đốc giáo.

Tại Pháp, trào lưu tân thuyết Platon được đại diện chính yếu bởi y sỹ - triết gia Symphorien Champier, triết gia kiêm luận giả kinh thánh Jacques Lefèvre d'Étaples hay triết gia huyền học Charles de Bovelles. Những ý tưởng này, kết hợp một nền thần học huyền nhiệm, mang nợ rất nhiều từ truyền thống của Denys Giả danh và của Nicolas de Cues, và một lập trường duy lý tân_Pythagore, tân Platon được diễn tả với một năng lượng tâm linh dồi dào trong quyển Sách của bậc hiền giả (Livre du Sage)

Tân phái kinh viện và tân thuyết Aristote

Trước nhất đó là sự đọc lại và tranh luận phê phán về Aristote bởi những nhà siêu hình công giáo - thường là những vị thuộc dòng Đa minh (Dominicains) hay dòng Tên (Jésuites) và cả những tu sỹ Tây Ban Nha hay Bồ Đào Nha, thành một trào lưu triết lý- thần học có nhiều yếu tố mới so với triết học kinh viện thời Trung cổ dưới dấu ấn của những tên tuổi lớn như Thomas d'Aquin, Guillaume d'Ockham và Duns Scot.

Tân phái kinh viện (hay tân thuyết Aristote) ẩn hàm một đồ vỡ với phần lớn triết học Aristote. Thay vì đề xuất một cách giải thích, triết gia Hy Lạp này theo một đường hướng có thể đưa đến nền siêu hình học Cơ đốc giáo và khẳng định sự bất tử của linh hồn, thì Pereira, Maldonado, Pedro da Fonseca và nói chung các tu sỹ dòng Tên giảng dạy ở các đại học Alcalá, Salamanca hay Coimbra luôn giữ khoảng cách và gặp dịp càng đào sâu những đối kháng giữa triết học Aristote và nền triết học phái sinh từ Cơ đốc giáo.

Việc xét lại Aristote khiến cho các tu sỹ dòng Tên người Bồ Đào Nha tập hợp những văn bản của Aristote kèm theo những giảng luận mang giá trị kinh điển, hay ít ra là chính thức: đó là những Giảng luận của Coimbra rất nổi tiếng, được soạn ra giữa những năm 1592 và 1598, theo sáng kiến của Fonseca. Những giảng luận này hướng về các tác phẩm vật lý học, vũ trụ luận, khoa tự nhiên hay đạo đức học, cũng như lô-gích học và quyền Khảo về linh hồn. Nhưng những giảng luận này, cũng như những bản văn của triết gia Hy Lạp, từng biết đến thành công rực rỡ khắp cả châu Âu trong suốt nửa đầu thế kỷ mười bảy, vẫn để cho siêu hình học và triết học chính trị được tự do. Chính trong hai lãnh vực này mà những nhà kinh viện mới tỏ rõ tài năng, trước tiên là đặt mạnh vấn đề những tương quan giữa sự Quan phòng của Thiên Chúa (la Providence divine) với tự do của con người - với sự phân biệt quan trọng giữa tiềm thức và ý chí của Thiên Chúa. Tiếp theo họ đào sâu ý niệm về tự nhiên quyền và ứng dụng nó vào các cá nhân hay các dân tộc bị buộc phải phục tùng ý chí của dân tộc chinh phục hay thực dân: nhất là tư sỹ dòng Tên người Tây Ban Nha Francisco Suarez (1548 - 1517) đã bảo vệ mạnh mẽ và bằng niềm xác tín chân thực quyền con người và sự tự do ý thức, những khái niệm mà thời đó còn ít được nói đến.

Chủ nghĩa hoài nghi

Trong số những trào lưu tư tưởng khác nhau của thời Thượng cổ xuất hiện lại vào thời Phục hưng, chủ nghĩa hoài nghi chiếm được một vị trí quan trọng. Việc khám phá ra một châu lục mới, việc ý thức về sự đa dạng sinh vật trong vũ trụ, thái độ phê phán đối với một vài lý thuyết về vật lý của Aristote (như lý thuyết về chuyển động), sự đổ vỡ ngay trong lòng cộng đồng Cơ đốc giáo và nhiều những yếu tố khác thuộc về trí thức hay lịch sử đã giữ vai trò trong ý nghĩa một cuộc thẩm tra hay nghi vấn về khả năng có thể biết được bất kỳ một cái gì một cách chắc chắn.

Tác phẩm khiêu khích nhất về đề tài này mà ngay tựa đề đã là một chương trình hoài nghi: *Quod nihil scitur* (Không có gì là khả tri) của Francisco Sanchez, xuất bản năm 1581. Khảo luận này, dưới hình thức đối thoại được trình bày như một phê phán sắc nhọn đối với học thuyết Aristote, nhất là khoa lô-gích học của ông.

Montaigne, có mối tương hệ trí tuệ (*affinité intellectuelle*) rất gần gũi với Sanchez, do việc đọc sách của mình, do những gặp gỡ và sự khai triển chính suy tư của mình, đã chịu ảnh hưởng mạnh mẽ bởi cách lập luận hoài nghi. Tiêu ngữ nổi tiếng của ông: "*Que sais-je?*" (Tôi biết gì?) có thể coi như một bước tiến đối với việc định thức hoài nghi bởi vì khác với Pyrrhon hay Sanchez - những người khẳng định rằng không có gì là khả tri, hay là không có tri thức nào là chắc chắn, thì Montaigne lại diễn tả bằng hình thức câu hỏi, một nỗi nghi ngờ (chứ không phủ nhận) về cái gì mình có thể biết. Trong một chương dài của bộ *Essais*, được đặt tựa đề *Biện hộ cho Raimond Sebond*, ông khai triển ý tưởng về sự yếu đuối của lý trí con người, nhưng cũng là niềm xác tín của ông rằng chân lý là duy nhất và tuyệt đối, và rằng con người được sinh ra để truy cầu chân lý, chứ không phải để sở hữu. Thái độ hoài nghi của ông ở đây là một thứ hoài nghi có phương pháp nhưng ông không xâm lăng tất cả mọi lãnh vực của nhân cách: chính vì thế mà trực quan và tín ngưỡng ở ngoài tầm với của chủ nghĩa hoài nghi. Không có hai thứ chân lý, một chân lý của lý trí và một chân lý của niềm tin, mà chỉ có một chân lý, chân lý được điều phối bởi Thiên Chúa, và chỉ có niềm tin mới cho phép tiếp cận.

Chủ nghĩa hoài nghi của thời Phục hưng có thể mang nhiều phương diện khác nhau nhưng thường thì nó hoàn toàn tương hợp với tín ngưỡng. Nhưng không vì thế mà nó không đánh dấu một sự treo lủng phản đoán đối với những nghiên cứu và những kết luận của các nhà thông thái. Có khuynh hướng muốn lượng giá rằng tất cả mọi giả thuyết đều "tám lạng nửa cân" cả và rằng mọi ý kiến của quý vị triết gia và các nhà thông thái trình diễn một kịch cảnh đầy những tình huống mâu thuẫn và những sắc màu tương phản, người theo chủ nghĩa hoài nghi sẽ chẳng chịu sắp hàng vào vị thế nào trong vũ trụ luận của Ptolémée mà cũng không hề thích thú với hệ thống của Copernic hay của Kepler và việc khám phá ra châu Mỹ cũng chẳng làm cho lòng anh ta rung động... đây chút nào! (Đó là trường hợp của Montaigne).

Trào lưu hoài nghi ở thời Phục hưng là cốt yếu trong quá trình phát triển những lý thuyết tri thức luận. Nó đưa nhà tư tưởng đến chỗ tự đặt ra những câu hỏi trọng tâm: Tri thức chúng ta đến từ đâu? Chúng ta có thể biết được gì? Đây là độ tin cậy của những tri thức của chúng ta?

Chủ nghĩa Épicure và chủ nghĩa Épicure Cơ đốc giáo

Ngay từ thời Trung cổ, một triết gia như Pierre Abélard đã ném bỏ bức biếm họa "những con lợn của Épicure" do nhà thơ Horace trình bày. Về phần mình, thánh Thomas d'Aquin, trong khi tỏ ý tiếc rằng

khoái lạc đã được đồng hoá với sự thiện tối cao, vẫn tán thành cuộc tranh đấu mà Épicure hô hào chống lại những thói xấu, với tính cách là những yếu tố có hại cho sự bùng nổ trọn vẹn của khoái lạc. Nói cách khác, mọi phương diện tiêu cực của chủ nghĩa Épicure đều được chấp nhận, nếu những kết luận của nó hay cứu cánh của nó được đặt thành vấn đề. Nhưng trầm trọng hơn, đó là cái bối cảnh học thuyết và siêu hình (le fond doctrinal et métaphysique) như được mô tả trong bài thơ của Lucrèce, một môn đệ xuất sắc của Épicure và nhất là của Démocrite, đã giản quy toàn bộ hữu thể và vũ trụ vào những phức hợp vô hạn của những nguyên tử. Từ đó có khuynh hướng của những tác giả người Ý muốn nhấn mạnh nhiều hơn trên hình thức của bài thơ, vẻ đẹp của những câu thơ, chất trữ tình vũ trụ của Lucrèce hơn là bàn sâu vào nội dung triết lý. Do một sự phản quy hay một nghịch lý, Épicure, từ lâu - và ngay cả đến thời nay, được coi như người khởi xướng một học thuyết ngoại đạo và duy vật đối nghịch với Cơ đốc giáo, đã, nếu như người ta có thể nói, được Cơ đốc hoá bởi sự tinh tế của một vài nhà nhân bản. Trong thiên khảo luận *De voluptate ac vero bono* được trình bày dưới hình thức một cuộc đối thoại giữa ba nhân vật, Valla định nghĩa điều thiện thực sự qua ba quyền. Chàng Antonio theo chủ nghĩa Épicure nghĩ rằng đời sống chiêm nghiệm cũng đem lại niềm vui thú và rằng khoái lạc thì cũng đa dạng chứ đâu chỉ đơn thuần. Nhưng chỉ có Nicácolo chứng minh rằng lạc thú thực sự mà người ta có thể lẫn lộn với điều thiện thực sự được đặt nền tảng trên lòng tốt của Thiên Chúa và lạc phúc tương lai.

Những kẻ không tưởng của Thomas More đồng ý với Épicure dành chỗ ưu tiên cho sức khoẻ, cho sự quân bình của một thân thể cường kiện với vẻ đẹp hài hoà. Nhưng họ cũng muốn thoả mãn những khát vọng cao hơn của sinh vật người. Họ công nhận tính cao cả hơn của những lạc thú tâm hồn và ngay cả biệt tính của chúng. Họ chưa phải là người Cơ đốc, nhưng trong tinh thần của More, họ hướng đến để trở thành như thế.

Cuối cùng, Érasme trong quyển *Đối thoại cuối* mà ông đặt tựa đề *Epicureus* (1533) diễn tả một tư tưởng còn táo bạo hơn, xoay mũi công kích mà Luther chia về hướng ông, kết tội ông là kẻ khoái lạc chủ nghĩa hư đốn ở Venise và ở Rome. Ông đi đến khẳng định nghịch lý và táo tợn rằng con người khoái lạc chủ nghĩa đích thực chính là... chúa Kitô, bởi Ngài đâu có tiên báo một đời sống u buồn và hành xác, mà là một cuộc sống nở hoa trọn vẹn của nhân cách: chỉ cần, hẵn rồi, hệ thống hoá những lạc thú, không vất bỏ cái nào, với điều kiện chúng góp phần vào sự khai mở này. Còn lý thuyết về những nguyên tử thì Érasme phớt lờ, không cần biết tới.

Chủ nghĩa Khắc Kỷ mới

Cũng như hầu hết mọi nền triết lý khác của Thượng cổ Hy Lạp, chủ nghĩa khắc kỷ đã phát huy ảnh hưởng - và ngay cả là một ảnh hưởng sâu xa - trên tư tưởng thời Phục hưng. Giáo hội chưa bao giờ kết án chủ nghĩa khắc kỷ. Chỉ có Pascal sau này sẽ trách các triết gia khắc kỷ về lòng kiêu ngạo mà ông cho là bất tương hợp với lòng khiêm hạ Cơ đốc giáo.

Những triết gia khắc kỷ vào cuối thế kỷ mười sáu, đặc biệt là Juste Lipse người Flamand và Guillaume du Vair người Pháp, trong các tác phẩm của họ cố gắng chứng minh rằng đức hạnh khắc kỷ và niềm tin Cơ đốc hoàn toàn tương hợp nhau. Đó cũng là một câu trả lời cho những cuộc nội chiến đẫm máu đã xâu xé Bắc Âu trong nửa sau của thế kỷ này. Trong một thời kỳ đặc trưng bởi tình trạng vô chính phủ về chính trị và sự hỗn loạn tinh thần thì chủ nghĩa khắc kỷ tỏ ra là một khuôn mẫu lạnh mạnh. Tác phẩm của Lipse Về đức an nhiên giữa những đại hoạ đề ra một đức hạnh tích cực, một phẩm chất

tương ứng với sức mạnh của tính kiên cường không gì lay chuyển được, sức mạnh đề kháng lại nghịch cảnh và những kẻ thù cụ thể. Những công trình nghiên cứu của Lipse về Sénèque càng củng cố những ý tưởng của ông. Ông nghĩ rằng nền triết học đạo đức được diễn tả bởi nhà tư tưởng ngoại đạo này vào thế kỷ thứ nhất sau Jesus Christ đã khiến cho ông ta trở thành hầu như là một Cơ đốc nhân. Trong một tác phẩm khác dành cho chủ nghĩa khắc kỷ, Lipse còn hoà giải mạnh mẽ hơn những học thuyết của Sénèque và Épictète với những tín điều Cơ đốc giáo khi đối chiếu lại sự khinh thường của cải, danh vọng thế gian và khát vọng hướng về những giá trị hằng cửu trong hai nền tư tưởng này.

Du Vair, viết cho độc giả Pháp, đi đến cùng những kết luận như Lipse, trong bộ Triết học đạo đức của phái khắc kỷ. Ông cũng dịch Épictète, thêm vào đó những châm ngôn và những thí dụ do ông chọn. Kiểm soát những cảm xúc của mình nhờ vào ý chí đúng đắn, để đạt đến sự sáng suốt điềm nhiên của tinh thần và sự bình an nội tâm: đó là quy tắc sống chính yếu của trường phái khắc kỷ mới - thật ra, cũng giống như chủ nghĩa khắc kỷ thời cổ, nhưng có thêm hậu thuẫn của Cơ đốc giáo.

Triết học thiên nhiên

Các triết sử gia thường hiểu nội hàm của nhóm từ "các triết gia về thiên nhiên", trong khung cảnh xác định của thời Phục hưng, bao gồm rất nhiều nhà tư tưởng được nuôi dưỡng từ mọi nguồn triết học ngoại đạo, những thủ đắc của Do Thái giáo, của thần học Cơ đốc giáo, hay của tư tưởng Hồi giáo, nhưng họ cũng quan tâm tới những gì mà sự quan sát trực tiếp các hiện tượng thiên nhiên đem lại và cởi mở đối với những phương tiện không thuần lý để tìm hiểu thế giới, đã toan tính trình bày những hệ thống giải thích vũ trụ đoạn tuyệt với học thuyết Aristote và vũ trụ luận theo tân thuyết Platon. Những nền triết học thiên nhiên này bao gồm cả những hình thức đa dạng của khoa học huyền bí hay các học thuyết bí truyền, cả ma thuật hay cả bí truyền thư Do Thái và Cơ đốc. Người ta có thể kèm vào đó phong trào giả kim thuật (alchimie), với Paracelse, chưa bao giờ mạnh mẽ đến thế bằng thời Phục hưng.

Tất cả đều đặt kinh nghiệm làm nền tảng cho những nghiên cứu của mình. Họ đã đọc và tiêu hoá nhiều sách vở, nhưng họ thấy không có gì bằng việc giải mã trực tiếp quyền sách của thiên nhiên, hay ít ra, những dấu hiệu khả kiến đưa đến những bí nhiệm khôn dò đối với trí tuệ con người, mà họ coi như là nguyên nhân vận động hay nguyên nhân cứu cánh của những hiện tượng mà giác quan có thể cảm nhận hay kinh nghiệm có thể truy cập. Không gì đặc trưng hơn cho thái độ siêu hình và những nguyên tắc phương pháp luận này hơn là lập trường của y sỹ-triết gia-nhà thông thiên học Paracelse, người quay lưng lại với tiếng Latinh, với việc giảng huấn đại học, với Aristote và những y sư chính thống, để tự mình mày mò tìm kiếm những dược thảo hay những thứ kim loại có khả năng trị bệnh, vì những tương hệ (affinités) mà chúng phô bày với nhau, trong một hệ thống vũ trụ luận ở đó tiểu vũ trụ - con người - tương ứng với đại vũ trụ - thiên nhiên - và nơi đó có cả một hệ thống những loại suy, tương đồng nối kết với một tinh tú nào đấy vào một cơ quan nào đấy nơi con người và với một kim loại nào đấy. Một triết gia thiên nhiên khác, được biết bởi hệ thống mà ông trình bày trong tác phẩm Về nền triết học huyền bí (De la philosophie ocaculte), Cornelle Agrippa de Nettesheim, nghĩ rằng con người thuộc về ba thế giới: thế giới địa cầu của những yếu tố, thế giới những thiên thể và thế giới tinh thần. Luôn luôn con người tiểu vũ trụ là mối liên lạc hữu thể học giữa những thế giới này, điều giúp cho con người hiểu biết được cả ba thế giới. Con người - tiểu vũ trụ phản ánh nhất - tính hài hoà của đại vũ trụ. Nhờ thế mà tâm hồn con người có khả năng biết được những cảm khí tương tác (effluves) giữa các sự vật, những tiềm năng mà chúng ẩn tàng và có thể được vận dụng nhờ pháp thuật (pouvoir magique).

Như thế, thuyết duy nghiệm của các triết gia thiên nhiên này không hề giống với sự mò mẫm mơ hồ nào, hay những thí nghiệm chỉ để xem chơi. Nếu nó đã muốn đoạn tuyệt về phương diện phương pháp luận và triết học với hệ thống Aristote và sự phân biệt triệt để của ông giữa một bên là thế giới dưới mặt trăng phục tùng quy trình thành trụ hoại không, và một bên là thế giới bên trên mặt trăng tuân theo những quy luật vĩnh hằng và chắc chắn như toán học, thì không vì thế mà nó không muốn nối kết hệ thống đó vào một hệ thống vũ trụ luận nhằm giải thích phổ quát. Sợi chỉ dẫn đường cho những triết gia thiên nhiên này liên quan đến tiểu vũ trụ người. Nó có lý do giải thích trong đại vũ trụ: từ đó phát sinh ra mối liên hệ khăng khít giữa việc thực hành y học và những suy biện chiêm tinh học; từ đó phát sinh niềm xác tín rằng mọi sự đều có chỗ đứng trong thế giới và phải qui mỗi thái hoà này về vị kiến trúc sư toàn năng của vũ trụ là Đấng sáng tạo tối cao.

Jean Claude Margolin

LORENZO VALLA

(1407 - 1457)

Sinh ở Rome, Lorenzo Valla từ năm 1430 giảng dạy khoa tu từ văn thể ở Pavie. Từ năm 1435 ông ở tại triều đình của Alphonse V ở Naples. Trong thời gian lưu trú tại đây, ông biên soạn hai tác phẩm triết học quan trọng nhất của mình: Về tự do ý chí (*De libero arbitrio*) và Về khoái lạc thực sự (*De voluptate*). Còn trong Những cuộc tranh luận biện chứng (*Dialecticae disputationes*) ông sẽ phê phán kịch liệt những phạm trù của Aristote và ngôn ngữ của các nhà thần học kinh viện. Nhưng ông cũng muốn làm sử gia, và trong tư cách đó, tố cáo cái truyền thuyết đầy tai tiếng về "việc hiến tặng của hoàng đế Constantin" (*La Donation de Constantin*). Theo câu chuyện hư cấu này (nhưng được nhà thờ Cơ đốc giáo, chế biến thành món cao lương mỹ vị lịch sử) thì những của cải thế gian - thực chất là những phần lãnh thổ bao la của phần đế quốc La Mã ở phương Tây - được triều đình giáo hoàng chiếm hữu, có một nền tảng hợp pháp lâu đời. Ông chỉ ra tính nguy tác và hoàn toàn được "xào nấu" của mớ tư liệu giả tạo này. Là nhà ngữ học táo bạo, ông còn cả gan phê phán bản văn de la Vulgate trong các Chú thích về Tân Ước của ông, qua đó mở đường cho một phong trào giảng luận kinh thánh mới mẻ, ảnh hưởng sâu xa đến Érasme cũng như những nhà cải cách chính. Là nhà Latinh học và ngữ pháp học tầm cỡ lớn, ông tập hợp trong quyển Những phong cách tao nhã của ngôn ngữ Latinh rất nhiều những quan sát về ngữ vựng học, về cú pháp và phong cách học mà những nhà nhân văn của hai thế hệ tiếp theo sẽ đọc ngẫu nhiên với bao lạc thú.

VỀ Ý CHÍ TỰ DO (*De libero arbitrio*)

Một đối thoại triết lý có lẽ được gợi hứng từ một cuộc đàm đạo có thực giữa Lorenzo (Valla) và Antonio. Antonio chất vấn Lorenzo về vấn đề lớn này liên quan đến ý chí tự do của con người, vốn chưa từng nhận được giải đáp thoả đáng nào, nhất là khi vấn đề này lại được nối kết với vấn đề tiên tri của Thiên Chúa (*la préscience divine*). Luận đề của Lorenzo cho rằng Thiên Chúa thấy trước mọi hành vi của chúng ta, nhưng không vì thế mà những hành vi của chúng ta trở thành tất yếu (điều này cho phép áp dụng phán đoán đạo đức đối với chúng). Thấy trước không ngang giá với nói trước. Sự phản bội của Judas đã được Thiên Chúa thấy trước, nhưng chính Judas phải mang lấy trách nhiệm về sự phản bội của y. Tất cả những gì người ta có thể nói, đó là, Thiên Chúa, bậc chí thiện, không thể nào - để không mâu thuẫn với yếu tính của Ngài - lại không hành động vì điều thiện. Nhưng kẻ mà Ngài đã

tạo ra vẫn giữ trọn tự do của ý chí, ý chí phải khó khăn hơn để hành động đúng. Đối thoại này chỉ gồm độ vài ba mươi trang mà chúng tôi trích một phần dưới đây.

Ý chí tự do của con người và tiền tri của Thiên Chúa

(Libre arbitre humain et prescience diviène)

Vấn đề này, đúng là một thứ "thập giá" cho các triết gia và các nhà thần học (nhất là những nhà thần học Cơ đốc giáo) không phải là mới được đặt ra lần đầu bởi Lorenzo Valla và các nhà tân kinh viện (les néo-scolastiques) ở cuối thế kỷ mười sáu - Molina, Fonseca, Suarez - cũng không giải quyết dứt khoát hơn là những tư sỹ jansénites hay Jésuites ở thời Pascal: vấn đề này được buộc neo vào tâm điểm của siêu hình học và chỉ lý trí không thôi thì chưa đủ để mở nút thắt.

Trong đối thoại dành cho vấn đề này, Antonio đặt những câu hỏi hoàn toàn thích đáng, nhưng Lorenzo, người đối thoại của anh ta, sẽ còn đi xa hơn trên con đường tìm kiếm giải pháp.

Antonio: Vấn đề tự do ý chí đối với tôi là một điều khó khăn và gay go nhất. Một người phải phụ thuộc vào hành động của mọi con người, mọi cái đúng, cái sai, mọi phần thưởng và mọi hình phạt, không chỉ trong cuộc sống hiện tại này mà còn trong tương lai cũng thế. Vấn đề này quan trọng đến nỗi khó có thể nói rằng liệu có vấn đề nào hấp dẫn hơn hay kém rõ ràng hơn không. Thông thường, với bản thân tôi và với những người khác, tôi rất lúng túng về vấn đề này và tôi vẫn chưa tìm ra giải pháp thích hợp. Vì thế, ngay trong bản thân tôi vẫn còn nguyên sự bối rối và không rõ ràng. Tuy nhiên, tôi không ngừng tìm kiếm, cũng không bao giờ thất vọng khi tìm kiếm giải pháp, ngay cả khi tôi biết rằng có rất nhiều điều hy vọng, dối lừa trong các câu trả lời. Giờ đây, tôi muốn nghe ý kiến của ông về vấn đề này - không chỉ tôi sẽ kết thúc cuộc khảo sát và điều tra về ý kiến của mọi người, mà tôi còn sẽ biết được đánh giá tinh tế và sắc sảo của ông.

Lorenzo: Như ông nói, vấn đề này rất khó khăn và gay go. Thực vậy, tôi không chắc có một ai đó có thể hiểu thấu được vấn đề này. Nhưng đây không phải là lý do để ông phải bối rối và lúng túng, ngay cả khi không bao giờ giải quyết được. Liệu có đúng hay không khi kích thích một người nào đó nếu họ không giải quyết được một vấn đề mà chưa có người nào giải quyết được? Hơn nữa, ông biết những người sở hữu nhiều điều mà chúng ta không làm, nhu cầu này không bị nhiễu loạn, đúng hơn là chịu đựng bằng một tâm trí thanh thản và điềm tĩnh. Một người có thể là cao quý, người khác có thể là người hách dịch. Một người có thể sở hữu sự giàu có, người khác có thể là thiên tài và có tài hùng biện. Những người này có thể có những khả năng thiên phú này, vẫn còn những người khác có tất cả mọi thứ. Nhưng ông chỉ đưa ra một đánh giá về các tình trạng này của con người và có nhận thức về sự siêng năng cần mẫn của riêng ông ta, sẽ không phàn nàn vì ông ta thiếu những đức tính này. Ngoài ra, ông cũng không thể nói rằng một người phải đau lòng vì không có được đôi cánh chim, điều mà loài người không có.

Nếu chúng ta luôn bị đau khổ vì tất cả những điều chúng ta không biết, cuộc sống của chúng ta sẽ chỉ toàn là vị đắng chát và khó khăn. Ông có muốn tôi liệt kê tất cả những điều mà chúng ta không biết không? Không chỉ là những điều thần thánh và siêu nhiên, như vấn đề chúng ta đang bàn luận, mà còn

là những vấn đề về những con người nhưng nằm ngoài phạm vi hiểu biết của chúng ta. Nói ngắn gọn, những điều mà chúng ta hoàn toàn mù tịt và nằm rất xa ngoài những điều mà chúng ta đã biết. Đó là lý do mà những nhà Hàn Lâm đã khẳng định rằng những điều đó chúng ta biết không có gì là trọn vẹn.

Antonio: Tôi hoàn toàn đồng ý với những điều ông nói. Nhưng tôi là một người nôn nóng và khao khát hiểu biết, tôi không thể kiềm chế được sự ham muốn của mình. Ông đã nói về đôi cánh của loài chim, điều này tôi có thể hiểu và thông cảm - loài người không thể than khóc về sự thiếu hụt này của họ vì không ai có. Tuy nhiên, tôi có phải là không bay nếu (giống như Daedalus) tôi có được đôi cánh? Tôi khao khát biết bao về đôi cánh kỳ lạ! Với chúng, tôi có thể bay xa từ sự giam hãm của những bức tường thành, từ sự giam hãm của những lối làm để đi đến xứ sở, nơi không đơn thuần chỉ có thể xác mà linh hồn của chúng ta đã được sinh ra. Chúng ta hãy phó mặc những vị Hàn Lâm với những điều khẳng định của họ: họ là những người mà nghi ngờ của họ còn đang phổ biến, nhưng vẫn không nghi ngờ những do dự riêng tư của họ, họ là những người đang khẳng định rằng chúng ta không biết gì hết, nhưng vẫn không từ bỏ việc tìm kiếm. Tôi biết rằng gần đây nhiều nhà tư tưởng đã thêm nhiều ý tưởng mới vào những điều mà họ đã biết trước đây. Những ví dụ và những lời giáo huấn của họ phải động viên chúng ta phát hiện ra những cái khác. Thôi, tôi xin ông, hãy để tôi thực hiện điều ao ước tìm kiếm của tôi. Vì ông lấy đi niềm ao ước này của tôi, ông cũng sẽ lấy đi tất cả nhiệt tình tìm hiểu của tôi. Dĩ nhiên, ông sẽ thành công trong việc hoàn thành cuộc tra cứu của tôi vì tôi hy vọng và ước ao rất sâu sắc.

Lorenzo: Làm sao tôi có thể hoàn thành điều mà không ai có thể làm được? Tôi có thể nói gì về quyền sách này? Nếu nó không làm cho ông tin, không có điều gì lưu lại để ông tìm kiếm. Nếu nó không làm được như vậy, tôi không thể làm tốt hơn được nữa. Đây là điều tốt nhất mà tôi có thể nói với ông. Ông định xem xét về sự ngoan đạo và công bằng như thế nào, vì ông tuyên chiến trên tất cả các quyền sách, ngay cả với những người đáng kính trọng nhất, và những người không bằng lòng với bất kỳ quyền sách nào.

Antonio: Tôi biết rằng có vẻ như những điều quá quắt và hầu hết sự phạm thượng không hài lòng được lưu lại trong những quyền sách đã từng được xem là chính thức trong khoảng thời gian dài. Nhưng tôi cẩn thận ghi chép trong những quyền sách này nhiều vấn đề có sự bất đồng rất lớn, phòng thủ như thế nào, về những gì họ đã làm và những ý kiến chống đối, một số ít tác giả tự đặt vị trí của mình lên trên vấn đề. Thực vậy, tôi không thể bác bỏ những tác giả. Vì đối với tôi, một người trong tình trạng đó và một người khác cũng trong hoàn cảnh đó nói những điều hoàn toàn có thể thực hiện được. Nhưng vấn đề này (vấn đề mà tôi muốn chuyện trò với ông), tôi cùng với sự ưng thuận của ông và của những người khác, không đồng ý với bất cứ một ai khác. Tôi có thể nói gì khi ngay cả bản thân Boèce (người đã được ca ngợi vì tất cả các cách giải quyết cùng với những luận cứ) đã không thành công trong việc hoàn thành nhiệm vụ của chính bản thân nhưng lại trốn tránh trong những chi tiết nào đó về sự hư cấu và ảo tưởng? Ví dụ, ông ta nói, Chúa có nghĩa là người có khả năng thông minh xuất chúng, thường xuyên biết tất cả mọi việc và có mặt ở khắp nơi. Nhưng tôi không thể ao ước hiểu biết về sự thông minh và bất diệt, vì tôi chỉ là một sinh vật có lý trí, tôi không biết gì ngoài thời gian. Tôi ngờ rằng tự bản thân Boèce cũng không hiểu ông nói gì, dù ông đã nói đúng điều gì - những điều mà tôi không tin. Trên thực tế, chúng ta không thể ủng hộ một người đang nói về chân lý khi bài thuyết trình của ông không thể hiểu nổi cả với bản thân ông và với tất cả mọi người. Vì thế, trong cuộc tranh luận, dù có phần mở đầu đúng nhưng ông vẫn không thể kết luận được. Nếu ông đồng ý với tôi về vấn đề này, tôi sẽ rất hài lòng về bản thân tôi. Nếu không, vui lòng giúp tôi, giải thích thật rõ những điều mà Boèce

nói không rõ ràng. Dù đồng ý hay không đồng ý, ông cũng cho tôi biết rõ ý kiến của ông.

Lorenzo: Ông yêu cầu tôi điều gì, xúc phạm Boèce bằng cách chỉ trích hay khiển trách ông ta?

Antonio: Có phải ông gọi điều này là xúc phạm khi nói sự thật về một người nào đó hoặc làm sáng tỏ những tội tãm của người đó?

Lorenzo: Thật đáng khinh khi làm điều đó với một người vĩ đại.

Antonio: Đáng khinh hơn nếu không chỉ ra con đường đúng cho một người sai lầm và yêu cầu giúp đỡ.

Lorenzo: Nhưng giúp cái gì nếu bản thân tôi không biết con đường đúng?

Antonio: Chính con đường đang diễn tả này "tôikhông biết con đường" là tính cách của ông, người không mong muốn chỉ ra con đường đúng. Vì thế, xin đừng từ chối thổ lộ tâm hồn của ông.

Lorenzo: Tôi sẽ nói gì để chia sẻ ý kiến của tôi với bạn về Boèce? Tôi (cũng như bạn) không hiểu được ông và cũng không thể giải thích được vấn đề này.

Antonio: Nếu ông nói sự thật, tôi sẽ không điên đến nỗi đòi hỏi ông thêm điều gì nữa. Nhưng hãy cẩn thận, với cương vị một người bạn đừng làm tôi thất vọng vì thiếu kiên nhẫn hoặc những lời dối trá.

Lorenzo: Ông muốn tôi giải thích điều gì?

Antonio: Liệu những điều biết trước của Chúa có đối kháng với tự do của ý chí không? Và có phải vấn đề này đã từng được Boèce giải quyết một cách đúng đắn hay không?

Lorenzo: Chúng ta sẽ xem xét về Boèce sau, nhưng nếu tôi làm theo những gì ông yêu cầu, ông phải hứa với tôi một điều.

Antonio: Hứa điều gì?

Lorenzo: Nếu tôi cùng ông nghiên cứu một cách thoải mái vào buổi ăn trưa, ông sẽ không trì hoãn lại cho đến bữa tối.

Antonio: Bữa trưa nào? Bữa tối nào? Tôi không hiểu ông muốn nói gì?

Lorenzo: Tôi muốn nói rằng ông phải bằng lòng thảo luận chỉ một vấn đề này và không có một vấn đề thứ hai.

Antonio: Ông nói gì! Vấn đề thứ hai ư! Chỉ một vấn đề này cũng đã quá đủ. Vì thế tôi rất vui lòng đề hứa rằng sẽ không "đòi bữa tối".

Lorenzo: Nào, chúng ta vào vấn đề.

Antonio : Rất tốt. Nếu Chúa dự đoán được tương lai thì tương lai không thể đến một cách khác với những gì mà Ngài đã thấy trước, Chẳng hạn, nếu Ngài thấy rằng Judas phản bội thì Judas không thể

không phản bội (tất nhiên là anh ta đã phản bội). Nếu không như thế - lạy Trời - chúng ta sẽ không thể chấp nhận những lời tiên đoán của Chúa. Trong trường hợp của chúng ta, cần phải tin rằng loài người thiếu tự do của ý muốn. Tôi cũng không chỉ nói về loài người xấu xa; trên thực tế, những người này cần phải hành động xấu xa, cũng như người tốt cần phải hành động tốt. Khi cần thiết và bị ép buộc, chúng ta có thể đặt tên "tốt" hoặc "xấu" cho tất cả bọn họ, những người không có tự do của ý muốn, hoặc gọi những hành động của họ là "đúng" hoặc "không đúng". Tự bản thân ông có thể nhìn thấy hậu quả của điều này; đó là Chúa có thể tán dương công bằng của người này và xót xa cho bất công của người khác, ban thưởng cho người này và trừng phạt người khác. Nói một cách thẳng thắn, điều thực sự trái ngược trong sự công bằng, vì con người cần phải hành động theo sự biết trước của Chúa. Vì thế, chúng ta hãy đặt sang một bên các vấn đề tôn giáo, lòng mộ đạo, sự thần thánh hóa, các kiểu cách và sự hy sinh. Chúng ta đừng trông mong gì ở Chúa; không cầu nguyện hoặc không cầu xin lòng tha thứ của Chúa; chúng ta không cố gắng hướng tâm hồn của chúng ta đến điều thiện nhiều hơn nữa; chúng ta hãy làm những gì chúng ta thích; vì Chúa đã biết trước sự không công bằng và công bằng của chúng ta. Nếu chúng ta tự do, Chúa sẽ không biết được tương lai của chúng ta trước khi chúng xảy ra. Nếu chúng ta không có tự do, ông sẽ không công bằng. Điều này làm tôi nghi ngờ.

Lorenzo: Ông đã không tự tóm gọn, đơn giản lại vấn đề để đưa ra những điều cốt yếu. Ông nói rằng Chúa biết trước sự phản bội của Judas: ông ta cũng xui khiến Judas phản bội? Với tôi điều này có vẻ không đúng. Vì Chúa biết trước hành động của con người không có nghĩa là anh ta phải làm những hành động đó, anh ta hoàn toàn có thể thực hiện hành động một cách tự nguyện, không ép buộc.

Antonio: Ông không nên nghĩ rằng tôi sẽ từ bỏ một cách dễ dàng hoặc bỏ chạy mà không phải đổ máu và mồ hôi.

Lorenzo: Bạn của tôi ơi, hãy cố gắng lên! Hãy đến gần và đánh giáp lá cà - không dùng giáo mà dùng gươm!

Antonio: Ông nói rằng Judas đã hành động một cách tự nguyện và không bị bắt buộc. Thực vậy sao, không thừa nhận rằng anh ta đã hành động một cách tự nguyện là một điều dối trá to lớn nhất. Tôi nói gì về điều này? Tôi nói rằng hành động của ý chí này chắc chắn là một điều bắt buộc, vì Chúa đã biết trước điều này. Ông biết Judas phải làm điều gì và làm như thế nào để những điều dự đoán không bị sai lệch.

Lorenzo: Tôi không hiểu tại sao ông cứ cho rằng những điều biết trước của Chúa ép buộc ý muốn và hành động của chúng ta. Thừa ra, nếu những điều biết trước quyết định hành động hiện tại đã được biết trước, thì những điều hiểu biết sẽ quyết định những sự việc hiện tại đã được hiểu biết. Tuy nhiên, nếu tôi cho rằng ông đúng, ông sẽ không bao giờ nói với tôi rằng một sự vật đang tồn tại vì ông đã biết chúng. Ví dụ, ông biết rằng đó là ngày của hiện tại, nhưng nó có phải là ngày vì ông biết nó không? Hay ông biết nó vì nó là ngày?

Antonio: Tiếp tục đi.

Lorenzo: Trước đây, cuộc tranh luận cùng đề tài này đã diễn ra. Tôi biết rằng trước đây tám giờ là ban đêm, nhưng không phải sự hiểu biết của tôi quyết định nó là ban đêm, đúng hơn, là ban đêm khi tôi biết rằng đó là ban đêm. Và nói xa hơn, tôi tiên đoán rằng trong tám giờ tới sẽ có ban đêm một lần nữa. Vậy đây có phải lý do để cho rằng nó sẽ trở thành ban đêm? Hiện tại, những điều tiên đoán của

con người, ngay cả của Chúa không phải là nguyên nhân của một số sự việc đang xảy ra.

Antonio: Sự so sánh của ông là lừa gạt. Biết hiện tại và quá khứ là một việc, nhưng để biết tương lai là một việc hoàn toàn khác. Khi tôi biết một điều gì đó, điều này không biến đổi; ngày là một điều không thể không tồn tại. Cũng như quá khứ không giống với hiện tại, vì chúng ta không lưu ý đến ngày khi nó đã đi qua, nhưng chúng ta biết vì nó đã xuất hiện và đã hiện diện. Tôi hiểu rằng đó là ban đêm khi đêm đang hiện diện và không hiểu khi nó đã trôi qua. Trong trường hợp mà ông nói, tôi thừa nhận rằng có một điều gì đó đã hoặc đang tồn tại, không phải vì tôi biết nó, mà tôi biết nó vì nó đang và đã tồn tại. Nhưng vấn đề hoàn toàn khác với việc xem xét về tương lai, vì tương lai là ngẫu nhiên, và cái gì ngẫu nhiên thì không thể biết một cách chắc chắn được. Do vậy, nếu chúng ta không muốn lấy đi những điều biết trước của Chúa, chúng ta phải thú nhận rằng tương lai là chắc chắn và là điều cần thiết - và đây cũng là điều lấy đi của chúng ta sự tự do. Vì vậy, như ông đã nói lúc nãy, không nói rằng những sự việc tương lai không chỉ được quyết định vì Chúa đã biết trước chúng, mà Chúa biết trước chúng vì chúng sẽ tồn tại. Do đó, ông sẽ xúc phạm đến Chúa bằng những lời ám chỉ cho rằng đó là một điều bắt buộc vì Chúa đã biết trước các sự việc tương lai.

Lorenzo: Ông đã bước vào cuộc tranh luận với những lý lẽ và luận cứ rất tốt. Nhưng chúng ta hãy xem xét điều gì trong chúng ta là xuẩn ngốc - ông hay tôi. Trước hết, tôi sẽ đáp lại một cách ngắn gọn điều khó khăn cuối cùng. Ông nói rằng Chúa biết trước tương lai vì nó tồn tại, vậy ông cần phải có kiến thức, bị ép buộc để biết trước những việc sẽ đến. Hiện tại điều này không được quy là sự bắt buộc, nhưng được quy là bản chất, là ý muốn và quyền lực của Chúa - trừ khi lập luận rằng Chúa không thể phạm tội, không thể chết hoặc không thể từ bỏ chính kiến thức của ông được hiểu như là một nhược điểm hơn là một sự thần thánh và quyền lực. Vì vậy, khi chúng ta nói rằng Chúa không thể, nhưng biết trước tương lai, điều này hầu như là một điều khôn ngoan, chúng ta không xúc phạm Chúa mà tôn kính. Tôi sẽ không do dự khi nói rằng Chúa không thể nhưng biết trước những điều sẽ tồn tại. Giờ tôi sẽ nói đến điểm ông nói đầu tiên: đó là hiện tại và quá khứ không thay đổi nên có thể biết được, còn tương lai là điều ngẫu nhiên do đó không thể tiên đoán được. Tôi hỏi anh rằng có thể thay đổi được sau tám giờ là màn đêm buông xuống; sau mùa hè sẽ là mùa thu, sau mùa thu sẽ là mùa đông, sau mùa đông là mùa xuân hay không?

Antonio: Đó là các sự việc tự nhiên và chúng luôn đi theo cùng một khuôn mẫu. Tôi đang nói về vấn đề tự nguyện.

Lorenzo: Điều ngẫu nhiên là như thế nào? Chúa có thể biết trước chúng mà không cần phải nói ra không? Đó là hôm nay trời mưa, ngày mai tôi sẽ tìm thấy một kho tàng - ông có thừa nhận rằng những điều này có thể đoán trước mà không quyết định trước không?

Antonio: Tại sao tôi lại không thừa nhận? Ông có nghĩ rằng tôi đã có một khái niệm sai lầm về Chúa như thế không?

Lorenzo: Cần thận kéo sai lầm khi ông quả quyết rằng ông đang nói sự thật. Thực ra, nếu ông thừa nhận điều này với tôi, tại sao ông lại nghi ngờ những hành động tự nguyện? Sự việc này và sự việc khác có thể được làm sáng tỏ theo cùng một cách.

Antonio: Điều này không đúng. Trên thực tế, những điều ngẫu nhiên tuân theo bản chất riêng của chúng và vì thế các bác sỹ, các thủy thủ và những người nông dân thường lường trước được nhiều việc.

Những điều họ dự đoán được trong tương lai dựa vào những hiểu biết trong quá khứ, những điều ngẫu nhiên không thể thực hiện bằng hành động tự nguyện. Lường trước là bước đầu tiên mà tôi bước, và bước tiếp theo là tôi sẽ bác bỏ sự tiên đoán của ông...

LORENZO VALLA, Về ý chí tự do.

MARSILE FICIN

(1433 - 1499)

Sinh ở Figline, gần sát với Florence, Marsile Ficin người nhiệt thành, hâm mộ Platon, là một trong những khuôn mặt lỗi lạc nhất của chủ nghĩa nhân văn và của triết học Quattrocento. Cùng với những bậc thức giả mà ông tụ họp nơi biệt thự của mình ở Careggi (do Cosimo de Medici tặng cho ông) để lập thành một Hàn lâm viện Platon, nhà thông thái uyên bác này cố gắng hoà giải giữa tư biện tôn giáo và siêu hình học của Platon. Ông bắt đầu bằng cách dịch sang tiếng Latinh toàn bộ tác phẩm của Platon (công việc này hoàn tất năm 1484), tiếp liền theo là tác phẩm của Plotin, của Pseudo-Denys...

Những ý tưởng cá nhân của Ficin được diễn tả chủ yếu trong quyển Về tình yêu (De Amore) là một giảng luận về đối thoại Bữa tiệc của Platon và trong quyển Thần học theo Platon về sự bất tử của linh hồn. Ở trung tâm của hệ thống Ficin, có Thiên Chúa và con người, vật thụ tạo hoàn hảo nhất, gần gũi với thần linh. Linh hồn, tự do và bất tử, ở vào vị trí giữa thân xác và Thiên Chúa; đó là tiểu vũ trụ nối kết bằng sợi dây tình yêu mọi phẩm tính của sáng tạo của đại vũ trụ. Phẩm giá của con người, cốt yếu nằm trong tự do của mình, có thể dẫn dắt nó về với Thiên Chúa. Chính trong cùng tinh thần tổng hợp Cơ đốc giáo - Platon mà Ficin viết quyển sách về Cơ đốc giáo (De christiana religione, 1474) và cả tác phẩm De triplici vita, khởi đi từ những nhận định sinh lý học và vệ sinh "để được trường thọ" vươn đến những suy tư về các phương tiện nhằm "đạt đến đời sống trên trời" để sống "hoà hợp với muôn sao".

GIẢNG LUẬN ĐỐI THOẠI BỮA TIỆC CỦA PLATON

Tác phẩm này vừa là giảng luận về đối thoại nổi tiếng này của Platon vừa là sự trình bày triết lý riêng của người bình luận: từ đó có tựa đề thứ nhì De Amore (Về tình yêu). Tác phẩm cũng nói đến một bữa tiệc từng được tổ chức ở Careggi bởi Laurent de Médicis vào tháng mười một, 1468. Theo một truyền thống muốn đem một số quan kiến của triết gia Hy Lạp này và của những kẻ kế thừa tư tưởng ông lại gần với nguồn cảm hứng Cơ đốc giáo, Ficin coi tình yêu là một sức mạnh vừa dưới tự nhiên vừa trên tự nhiên: thực vậy, tình yêu nảy sinh ở mức độ bản năng và phải vươn lên bên trên trí tuệ để đạt đến những cứu cánh của mình. Như vậy nó cần một ánh sáng siêu nhiên, và tội tổ tông trong khi tước mất ánh sáng đó nơi chúng ta, đã tạo ra nơi chúng ta một tình trạng mất quân bình giữa dục vọng và tiềm năng. Nhưng tất cả không phải đã hư hỏng đến vô phương cứu vãn, bởi vì linh hồn, được tạo ra từ tình yêu và đã phạm lỗi do kiêu ngạo, đã kịp tỉnh ngộ để quay về nẻo đường thiện mỹ, trong hy vọng rằng Thiên Chúa cuối cùng sẽ ban cho trở lại ánh sáng đã mất.

Hai thần Vệ nữ và tình yêu

Dưới một hình thức tượng trưng mượn ở thần thoại Hy Lạp xa xưa, tác giả đem đối kháng bản năng hạ đẳng, chung cho con người và mọi sinh vật khác với trí tuệ thượng đẳng (bởi

vì có sự quy chiếu đến các thiên thần). Khái niệm về cái đẹp không thể tách rời khỏi khái niệm về tình yêu, và bên trên về đẹp khả giác thoáng hiện về đẹp khả niệm (điều này khiến chúng ta nghĩ đến Plotin).

Chúng ta nói rằng Vénus có hai: một là trí tuệ, mà chúng ta đặt vào trí tuệ thiên thần, và phần kia là năng lực sinh sản thuộc về linh hồn của thế giới (a). Nàng này và nàng kia đều có bạn đồng hành là Éros (b). Một nàng do tình yêu bẩm sinh, có khả năng hiểu về đẹp của thần linh trong khi nàng kia, cũng do tình yêu, hướng đến việc sản sinh cùng về đẹp đó trong các thân xác (c). Nàng thứ nhất tập trung trước tiên nơi chính mình về rực rỡ của thần tính, đến lượt nó đưa ra những tia lửa của ánh sáng này vào vật chất trong thế giới. Sự hiện diện của những tia sáng đó khiến cho mỗi thân xác nơi thế giới này có được về đẹp, tùy theo mức độ. Tinh thần con người (d) tri giác được về đẹp của những thân xác này qua đôi mắt. Chính nó cũng có hai khả năng, khả năng hiểu và khả năng sinh sản. Hai tiềm năng này nơi chúng ta là hai nàng Vénus, được tháp tùng bởi hai chàng Éros... Và cả hai đều lương thiện và đáng ca ngợi, bởi vì đều sinh ra từ hình ảnh thần linh.

MARSILE FICIN, *Giảng luận Bữa tiệc của Platon*.

- a. Thành ngữ của Platon (xem đối thoại Timée).*
- b. Đúng ra, trong thần thoại Hy_La thì Éros (Latin: Cupidon) là con trai của Vénus (Latinh: Aphrodite).*
- c. Nàng Vénus thông tục là linh hồn của thế giới, hướng về thân xác.*
- d. Hay là nàng Vénus thiên thần.*
- e. Đối với Plotin, nàng Vénus thiên thần là con gái của Cronos, nghĩa là Trí tuệ.*

THẦN HỌC THEO PLATON

Quyển Thần học theo Platon có tựa đề phụ "Về sự bất tử của linh hồn" đã được soạn sau cuốn Giảng luận về đối thoại Bữa tiệc, nghĩa là sau năm 1474. trong lời tựa, Ficin nói lên rõ ràng ý định của ông: "Dẫn dắt nhiều tâm hồn lạc lõng không chịu phục tùng trước thế giá của luật thiêng liêng, ít ra cũng thừa nhận những lập luận của Platon - những lập luận hậu thuẫn vững chắc cho tôn giáo". Đó cũng chính là phương pháp của thánh Augustin. Ông lấy tâm hồn làm trung tâm của nền thần học này, cũng như phần đông những nhà nhân văn Ý từng làm. Đối với tác giả, ông tránh những vấn đề siêu hình học như những vấn đề mà thời Trung cổ đã đặt ra, thì "thần tính của linh hồn và tình yêu của Thiên Chúa là những chân lý trong đó mọi tri thức, mọi đạo đức và mọi lạc phúc đều đổ dồn vào".

Không có gì có thể ở bên trên nhất thể, chân lý và điều thiện

Cũng như nơi Platon và Augustin, nhất thể, chân lý và điều thiện bao hàm lẫn nhau và cuối cùng hoà lẫn vào nhau. Ficin rút ra từ đó những hậu quả: Ý niệm của Platon về điều Thiện hoặc Nhất thể của các triết gia tân thuyết Platon, chính là Đấng tối cao duy nhất.

Nếu ai đó cho rằng có một cái gì đó còn cao hơn cả Nhất thể thì hai hậu quả

phi lý sẽ đi theo ngay. Nếu Nhất thể nằm ở dưới một nguyên lý cao hơn, thì rõ ràng nó trở thành tham thông vào nguyên lý này, bởi vì những cái bên dưới luôn luôn nhận được cái gì đó từ những nguyên nhân cao hơn. Như thế nó sẽ không là nhất tính nữa mà sẽ là được phức hợp bởi một nhất tính và một tiềm năng nhận được từ bên trên, nó sẽ là một phức tính, chứ không còn là nhất tính nữa. Và ngay cả cái gì ở bên trên đối với nhất tính sẽ không tham thông vào nhất tính nào. Bởi vì một nguyên lý bên trên không nhận từ bên dưới cái gì liên quan đến bản tính của nó (1)... Cũng không có gì ở bên trên chân lý. Thực vậy, cũng theo cách đó chúng ta hãy lý luận: chân lý này sẽ không là chân lý tuyệt đối, nhưng là cái gì đáng kết hợp bởi chân lý và một phần của thực tại bên trên. Và cái thực tại này mà người ta đặt bên trên nó, vì không phải là chân lý và không tham thông vào chân lý nên tuyệt đối là hư ngụy và không hiện hữu. Không thể có gì bên trên chân lý trừ phi đó là tiềm năng của chân lý làm cho nó ở trên cao hơn. Cũng vậy, không có gì cao hơn điều thiện. Như vậy nhất tính, chân lý, điều thiện theo ý kiến của chính Platon (2) là nguyên lý của vạn hữu, là Đấng tối cao duy nhất, chân thật và chí thiện.

MARSILE FICIN, *Thần học theo Platon*

1. Nguyên lý có thể áp dụng phổ quát cho tất cả mọi trường hợp của loài.

2. Trong bộ Cộng hoà, các quyển VI và VII.

Bằng cách nào ánh sáng mặt trời tương tự như Thiên Chúa, Đấng tối cao

Chẳng có điều gì gọi chúng tôi nhớ về bản chất của Chúa hơn là ánh sáng. Đầu tiên, ánh sáng xuất hiện trong một mệnh lệnh hữu hình như là một thứ trong sạch và tuyệt diệu. Tiếp đến, ánh sáng sẵn sàng lan truyền đồng thời tự khuếch tán ngay lập tức. Sau đó, ánh sáng vượt lên tất cả mọi vật và xuyên qua tất cả để vào bên trong đáng điệu của chúng, nơi mềm mại và êm dịu nhất, không làm hại đến bất kỳ một sinh vật nào. Đến nơi thứ tư, ánh sáng mang theo một sức nóng cần thiết cho sự sống, nó có thể vừa sưởi ấm mọi vật vừa sản sinh và di chuyển chúng. Cuối cùng, ánh sáng có mặt ở khắp mọi nơi ngay lập tức; nó không bị yếu đi do bất cứ thứ gì; cũng không kết hợp với bất kỳ chất gì khác.

tương tự như ánh sáng, Chúa vượt ra khỏi thực tại. Chúa có mặt ở khắp nơi, vừa làm cho mọi vật êm dịu vừa cảm dỗ và chẳng ép buộc được điều gì. Chúa có lòng yêu thương như một người bạn vĩnh hằng, giống như một sự ấm áp theo những cách mà Chúa cuốn hút mọi vật bằng nhiều cách khác nhau trong khi những vật này ôm lấy Chúa một cách vui vẻ. Dù Chúa đã xâm nhập vào mọi thứ đến từng ngõ ngách sâu kín nhất của chúng, nhưng Chúa không trộn lẫn với bất cứ thứ gì. Nói tóm lại, Chúa thật khó hiểu và không thể diễn tả bằng lời nên Chúa cũng giống như ánh sáng. Thật ra, không một triết gia nào đã từng định nghĩa ánh sáng theo cách mà sự rõ ràng và sự khó hiểu cùng tồn tại một lúc trong lời giải thích của ông ta như thế - giống như Chúa, đáng hiểu biết nhiều nhất đồng thời lại không hiểu biết gì về mọi vật.

Vì vậy, Jamblique, một người theo học thuyết Platon cuối cùng kết luận rằng ánh sáng là một hành động và là một hình ảnh về trí tuệ thiêng liêng có thể nhìn thấy được trong một cách thức tương tự mà những tia nắng chiếu sáng là sự thể hiện của ánh sáng. Có lẽ, ánh sáng là một hình thức về tâm hồn cao thượng hoặc hành động quan sát đó hướng đến đằng sau những điều cách một quãng xa và không rời

khỏi bầu trời. Luôn luôn kết chặt với nhau, ánh sáng không pha trộn với những thứ bên ngoài thậm chí khi hành động xuyên qua hình ảnh và thực tế. Thỉnh thoảng chúng ta gọi ánh sáng như một dấu vết của cuộc sống thể tục mà chính cuộc sống này đã tự dâng tặng hình ảnh về một tinh thần thiết yếu, nằm giữa thể xác và linh hồn. Tuy nhiên, tôi đã từng nhắc đến điều này một cách đầy đủ trong môn thần học của tôi.

Nhưng tôi sẽ không dính vào công việc sàng lọc vô tận này khi tất cả những gì tôi muốn là những điều trên thiên đàng, là những trí tuệ thiên thần giống như là ánh sáng "một điều để chứng minh cho mối quan hệ giữa chúng với nhau và với Chúa, cha đẻ của ánh sáng". Hãy hướng mắt lên bầu trời, bạn sẽ là công dân của vùng trời thiêng liêng ấy, ngược lên bầu trời nơi Chúa đã sáng tạo ra mệnh lệnh hữu hình và đáng khâm phục vì mục đích biến tất cả những vật sáng tạo ra trở nên rõ ràng và công khai. Nếu bạn hướng mắt lên bầu trời, như là những gợi ý rõ ràng, những tia sáng của những ngôi sao sẽ nhanh chóng báo cho bạn biết trước về lòng lẫy của Chúa. Bầu trời sẽ kể cho bạn nghe công việc của Chúa. Tuy nhiên, mặt trời có thể chỉ cho bạn biết về Chúa. Mặt trời sẽ đưa ra những dấu hiệu rõ ràng. Ai dám bảo rằng mặt trời nói dối? Hơn nữa, những sinh vật vô hình của Chúa và những linh hồn thiên thần ấy được các vì sao soi rọi trở nên những vật hữu hình. Tuy nhiên, chính mặt trời mới là đáng tỏ rõ quyền năng và sự thiêng liêng vĩnh hằng.

MARSILE FICIN, Về mặt trời

BOVELLES

(1479 - 1566)

Triết gia, nhà thần học, nhà toán học, nhà văn phạm, Charles de Bovelles (sinh ở Saint-Quentin) trải qua một phần thời thanh niên và thời trưởng thành ở Paris như là giáo sư tại trường Cardinal-Lemoine, trong tình bạn nhuần đượm của Jacques Lefèvre d'Étaples. Ông kết giao với giới nhân văn ở Paris, du lịch khắp châu Âu, rồi lui về ẩn cư vào năm 1520 ở Noyon nơi ông sống như là linh mục chánh xứ của nhà thờ Đức Bà.

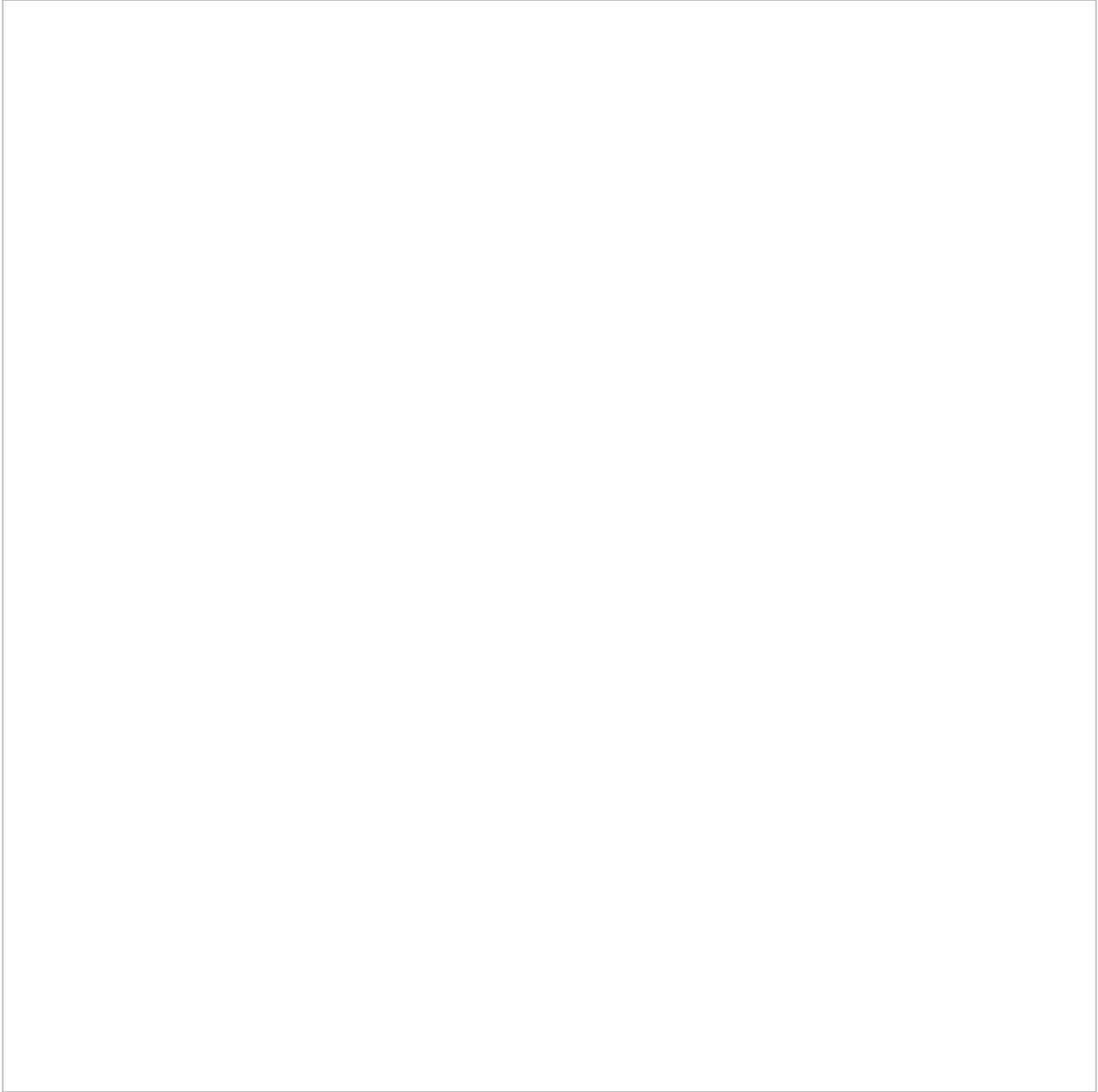
Mặc dầu khá nhiều ấn bản xuất hiện giữa 1520 và 1533, nhưng số bản thảo bị tiêu hủy của ông còn nhiều hơn. Sự hiếu tri hướng về nhiều lãnh vực của ông, tính đa dạng nơi những bài viết của ông, tính phong phú nơi những suối nguồn triết lý và thần học nơi ông đã múc nguồn cảm hứng, sự quan tâm của ông đối với những vấn đề muôn thuở về sự bất tử của linh hồn, về ý chí tự do hay sự hợp nhất với Thiên Chúa, làm cho ông thành một tác giả độc đáo. Phần lớn những tác phẩm của ông diễn tả điều mà ta có thể gọi là một quan niệm "duy lý huyền nhiệm" (un rationalisme mystique) ở đó ta nghe lại những dư vang từ Pseudo - Denys, từ Raymond Lulle và từ Nicolas de Cues: chương trình của một hữu thể luận nhiều đẳng cấp (ontologie scalaire) hay bậc thang hữu thể trong những tương quan giữa Thượng đế với các loài thụ tạo và chương trình "thăng tiến" (escalade assurrectionelle) tiến đến tình trạng đồng hoá hợp nhất tinh thần con người với Thượng đế.

NHỮNG KẾT LUẬN THẦN HỌC (Conclusions théologiques)

Thăng tiến và loại suy (Assurrections et analogies)

Triết gia, nhà ngữ học, nhà thần học, và nhà toán học, Bovelles vẫn thường nhớ đến những biểu thị

hình học để giúp người đọc hiểu rõ hơn những ý tưởng khó. Đó là cách ông vận dụng nhiều nhất trong bộ khảo luận đồ sộ Những kết luận thần học, gồm mười quyển, xuất bản ở Paris năm 1515 tại nhà in Josse Badius, phân biệt những loại suy và những thăng tiến.



Nếu không có cái gì cao hơn Thiên Chúa , không có gì tuyệt vời hơn, ưu việt hơn là bản thể thiêng liêng, con đường hẹp mà chúng ta leo lên từ những bậc thấp nhất của những vật hạ cấp và từ những chiếc ghế đẩu đặt trên mặt đất (a) cho đến chính Đấng tối cao, con đường này đúng là quan trọng nhất và xứng đáng mang tên thăng tiến (b) hơn là loại suy (c). Thực vậy, nếu đúng là các khoa học nhân văn có một mức độ hoàn hảo kém hơn, trong khi lại là những môn đầu tiên được nghiên cứu, còn thần học thống lĩnh tất cả nhưng lại đến sau trong trật tự thủ đắc và phân loại, thực vậy, những thăng tiến vẫn thắng thế so với những loại suy. Những thăng tiến hướng từ thấp lên cao, nhưng những loại suy lại từ phía này qua phía kia. Những hạn từ của sự thăng tiến là dưới thấp và trên cao, điểm khởi hành và điểm đến. Trái lại, những cực điểm của loại suy là phải và trái, xét vì chúng được thực hiện trong sự đồng đẳng, không có cái nào nâng cao hơn cái nào.

1. Hình ảnh cụ thể tượng trưng sự thăng tiến của linh hồn.
2. "Assurrection" vốn là một từ ngữ trong khoa kiến trúc chỉ sự nâng lên cao.
2. Loại suy diễn tả một tương quan giữa những hạn từ đồng chất.

VỀ TRẠNG THÁI XUẤT THẦN CỦA THÁNH PHAO-LÔ

(Du ravissement de Paul)

Xuất thần và soi sáng nội tâm (Extase et illumination intérieure)

Kế thừa truyền thống tân thuyết Platon, tự coi là môn đệ của Pseudo-Denys và rung động trước những hiện tượng xuất thần tôn giáo (ông đã viết cả một khảo luận về trạng thái xuất thần của thánh Phao-lô, người cảm thấy như được mang lên trên bảy tầng trời, trong thời gian ngài cải đạo, trên đường đến Damas), Bovelles khai triển những ý tưởng của ông về con mắt nội tâm và con mắt bên ngoài.

Vài người gọi hiện tượng xuất thần (a) bằng cái tên "đi lên cõi trên" hay là "khai quan điểm nhãn" (b): rất thường khi là, đồng thời, con mắt trần cũng mở ra, do hiệu ứng của sự tỉnh táo cực kỳ và sự thanh tẩy tự thân, khiến cho nó có thể, theo ước tính của chúng tôi, chiêm ngưỡng mọi vật mà không chút khó khăn, trong một trường thật xa rộng trong không gian và trong thời gian và có thể phân biệt được những đặc thù của bất kỳ vật nào, như thể là chúng đang hiện hữu rất gần. Thật thế, việc phát đi không trở ngại những tia nhìn của đôi mắt, chúng ta biết rằng từ lâu Thượng đế đã ban cho các vị thánh tiên tri (c), bằng cách đưa họ vượt qua những đỉnh cao mà nhân loại từng có thể đạt đến; cái phần nhân loại còn lại, vì sự sâu xa lạ lùng của một thị kiến loại đó, kinh ngạc bởi những điều màu nhiệm của họ, đã quen gọi họ là những bậc thấu thị (les voyants), như chúng ta đọc chuyện về Sải khi chàng ra đi, cùng một tên đầy tớ trẻ để tìm những con lừa thất lạc (d) của bố mình: "chúng ta hãy đến bậc thấu thị, nghĩa là đến Samuel".

CHARLES de BOVELLES, *Về trạng thái xuất thần của thánh Phao-lô*

1. Tiếng Latinh là *raptus*, tương ứng với từ *extase* của tiếng Pháp có nguồn gốc từ Hy Lạp.
2. Khai quan điểm nhãn: Nguyên văn tiếng Pháp là "*ouverture de l'oeil intérieur*" (mở ra con mắt bên trong), theo ngôn ngữ huyền học truyền thống.
3. Nhà tiên tri/ ngôn sứ là người nói trước và thấy trước những gì mà chưa ai có thể nhận ra.
4. Sách Samuel, I, 9, 1-7.

REUCHLIN

(1455 - 1522)

Là nhà nhân văn người Đức, nguyên quán ở Pforzheim vùng Schwarzenwald (Rừng đen), Jean Reuchlin từ rất sớm đã say mê sách Kabbale (bí truyền thư của người Do Thái cổ). Ông học luật ở Poitiers và ở Paris, nhưng từ 1482 cũng gặp gỡ ở Ý những nhà thông thái, họ khai tâm cho ông tiếng Hê_bơ_rơ và những bản văn Do Thái cổ. Năm 1506 ông xuất bản quyển ngữ pháp tiếng Hê_bơ_rơ đầu tiên do một người Cơ đốc giáo viết. Ông là người hùng trong cuộc tranh luận nổi tiếng kéo dài trong năm năm (1510 - 1514) khiến ông đối đầu với Pfefferkorn, một người Do Thái cải đạo và viên quan toà dị giáo Hoogstraten ở Cologne. Hai người này muốn đốt sạch mọi sách vở viết bằng tiếng Hê_bơ_rơ, kể cả kinh thánh và Talmud. Nhưng nhất là với tính cách người nghiên cứu bí truyền thư mà ông trở nên nổi tiếng, với việc xuất bản cuốn *De verbo mirifico* (Lời huyền diệu) xoay quanh vấn đề niềm tin vào năng lực phi thường của lời nói và chữ viết (tiếng Hê_bơ_rơ vẫn được coi như ngôn ngữ thiêng liêng, thứ tiếng mà Thiên Chúa nói chuyện với ông Adam). Còn trong quyển *De arte cabalistica* (Về nghệ thuật bí truyền thư), chưa hài lòng với việc chỉ dựng lên một danh sách những tác phẩm trong các bộ bí truyền thư Do Thái và Do Thái Cơ đốc giáo, ông còn diễn tả, dưới hình thức đối thoại (cũng như trong quyển *Lời huyền diệu*) nội dung giảng dạy cơ bản của nền huyền học này: mọi sinh thể đều hướng lên cao, cũng như mọi lưu xuất hoạt lực đều hướng xuống thấp; những tri giác bên ngoài biến thành những hình tượng, thành ý kiến, thành lí trí, thành trí tuệ, thành tinh thần, thành ánh sáng.

Đó là một thiên giảng luận uyên bác và áo bí về câu nói này trong những Châm ngôn XX, 27: "Tâm hồn con người là một ngọn đèn của Thiên Chúa".

VỀ NGHỆ THUẬT BÍ TRUYỀN THƯ (De l'art cabalistique)

Đây là một trong những tác phẩm trọng yếu của bí truyền thư Cơ đốc giáo (để phân biệt với bí truyền thư Do Thái, mặc dầu những tương hệ khăng khít giữa chúng với nhau) là một cách kiến giải bí truyền những kinh thư lớn Hê_bơ_rơ qua đó huyền học Do Thái, được diễn tả, và sẽ được áp dụng vào Cơ đốc giáo. Tác phẩm quan trọng nhất trong bộ Kinh thư này là quyển *Zohar*, mà nguồn gốc hãy còn bí ẩn. Bộ kinh thư này tạo dựng cả một nền thần học và một hệ thống vũ trụ từ những con chữ của mẫu tự Hê_bơ_rơ, được phú bẩm một quyền năng thiêng liêng.

Trong đối thoại do Reuchlin tưởng tượng giữa một triết gia theo Pythagore, một học giả Hồi giáo và một học giả Do Thái giáo, mỗi người trình bày học thuyết của mình, mà nhất là học giả Do Thái Simon trình bày học thuyết từ bí truyền thư, với những danh xưng của Thiên Chúa và các thiên thần, mười séphiroth vốn là những yếu tính lượng số hay những lưu xuất (émanations) của yếu tính Thiên Chúa vô hạn, giải thích trật tự của thế giới và phẩm trật của các loài thụ tạo. Việc tu chính tác phẩm này theo đường hướng Cơ đốc giáo xuất hiện ở phần cuối của cuộc đối thoại, với bức thư gửi giáo hoàng Léon X đã đưa vào thời sự đầy kịch tính những cuộc tấn công được điều phối để chống lại Reuchlin bởi các tu sĩ dòng Dominicain ở Cologne và người Do Thái cải đạo Pfefferkorn.

Sự thăng hoa luyện kim đan (La sublimation alchimique)

Đối với nhà luyện kim đan, tất cả là vật chất nhưng tất cả cũng là tinh thần, đồng thời là

Sự sống. Từ hạt lúa mì đi lên đến Thượng đế, ngang qua con người, có cả một chuỗi những thanh lọc hay thăng hoa diễn ra.

Hạt mầm lúa mì gieo vào trong đất không lúc nào chịu nằm yên nghỉ ngơi mà luôn tìm cách phá tung nội tạng của mảnh đất để thoát ra khỏi những luống đất, ngược lên nhìn trời cao và hưởng không khí trong lành của trời xanh. Đối với các thứ kim loại cũng thế. Cái gì độ lượng hơn, được thăng hoa bởi thuật luyện kim đan (a), đi lên sôi sục trong tinh thần, để cái gì tuyệt diệu hơn luôn luôn xuất hiện thuần chất hơn. Như thế cái gì ở dưới thấp và người ta gọi là nhợt nhạt và khô cằn chúng ta cho rằng nó bị tàn phá bởi những điều ti tiện, và cái gì trên cao toả ngời vẻ trong trắng (b) chúng ta ngưỡng mộ nó như là được trang hoàng bằng vẻ đẹp hiếm thấy nơi trần gian và chúng ta ca ngợi nó. Còn hơn biết bao, theo ý kiến chung, khi tài khéo của thiên nhiên làm phát sinh trong những vật bất động, nơi thực vật hay động vật những tư thế để chúng đạt tới những tầm cao. Hẳn rồi, thiên nhiên chẳng hề bỏ lơ con người, sinh vật cao quý nhất, đứng đầu muôn vật, không chỉ có khả năng thấu hiểu và tiên liệu, mà còn chiêm nghiệm và có tôn giáo. Thiên nhiên đã chẳng phú cho con người những tài năng thiêng liêng nhất và tốt nhất đó sao. Nhất là thiên nhiên đã phú cho con người một điều kiện khiến cho nó có thể căng hết mọi sức lực khả hữu ở mức tối ưu và tối cao, theo một ước muốn tự nhiên bẩm sinh. Thiên Chúa thì còn toàn hảo hơn thiên nhiên, đã tạo ra con người, như câu chuyện rất thánh minh chứng, từ hai vật: từ bùn non của đất (c) và từ sinh khí. Được tạo ra từ bùn đất, con người phải biết chăm sóc những gì thuộc về thân xác một cách khôn ngoan, và được phú bẩm cho sinh khí, nó phải biết yêu, với tất cả minh trí, những thực thể thiêng liêng.

JEAN REUCHLIN, *Về nghệ thuật bí truyền thư.*

a. Sự thăng hoa là quá trình tạo tác cho phép hoán chuyển một chất kém thuần nhất thành một chất tinh ròng hơn, cho đến "đại công trình" (*grand oeuvre*) tức là hòn đá điểm kim (hay hòn đá triết lý: *la pierre philosophale*).

b. Đó là "công trình" ở mức thuần trắng.

c. Theo từ nguyên tiếng Hê_bơ_rơ, Adam có nghĩa là: được tạo ra từ bùn non.

PIC DE LA MIRANDOLE

(1463 - 1494)

Bá tước Giovanni Pico della Mirandola sinh tại Mirandola, gần Ferrara, Bắc Ý. Là con một hoàng tử Ý, nền giáo dục của ông gồm một loạt các môn học và nhiều loại thiết chế văn hoá. Năm 1477, ông đến đại học Bologna học giáo luật. Sau hai năm, ông chuyển sang học triết học tại các đại học Ferrara và Padua. Sau cùng, năm 1482, ông kết thúc việc học bằng việc tìm hiểu tư tưởng Do Thái và Ả Rập khi ông đang ở Florence và Paris.

Pico tin rằng có thể hoà giải về mâu thuẫn giữa các hệ tư tưởng khác nhau mà ông đã học. Bằng cách rút ra những gì ông cho là tốt nhất của mỗi nhà tư tưởng và hệ thống mà ông đã gặp, ông khai triển một triết học gọi là "thuyết đa hợp" (*syncretisme*). Thuyết đa hợp cho rằng mọi trường phái triết học đều có một số sự thật và vì thế chúng phải được tìm hiểu và bảo vệ; nhưng không một hệ tư tưởng nào có

tất cả sự thật, vì thế ta cũng phải vạch ra những sai lầm trong mỗi hệ thống.

Áp dụng thuyết đa hợp của mình, năm 1486 Pico soạn ra một danh sách chín trăm luận đề (hay mệnh đề) đúng, đồng thời sử dụng các tác giả khác nhau của Hy Lạp, Ả Rập, Do Thái và La Mã để tóm lược các quan điểm của ông. Ông mời các học giả từ khắp châu Âu đến Rôma, tại đây ông sẽ bảo vệ các lập trường của ông chống lại mọi thách thức. Tuy nhiên cuộc tranh luận dự kiến này đã không bao giờ diễn ra. Giáo hoàng Innocent VIII đình chỉ cuộc tranh luận và cử một ủy ban tra xét chín trăm luận đề. Bảy trong số các mệnh đề sau đó đã bị tuyên bố là không chính thống và sáu mệnh đề nữa bị coi là nguy hiểm. Pico công khai phản đối quyết định của ủy ban và công bố một bản bảo vệ các lập trường của mình. Hành động này chỉ làm giáo hoàng thêm giận dữ. Giáo hoàng kết án cả chín trăm mệnh đề, và người ta kể rằng giáo hoàng còn bình luận thêm, "Anh chàng này muốn bị thiêu chết". Pico phải trốn sang Pháp nhưng bị bắt bởi phái đoàn giáo hoàng tại đây. Nhờ các bạn bè ở Ý can thiệp, Pico được vua Pháp trả tự do. Ông sống phần còn lại của cuộc đời vắn vỏi tại Florence dưới sự bảo trợ của gia đình Medici giàu thế lực.

Diễn luận về Phẩm giá con người có dụng ý là một bài tham luận mở đầu cho cuộc tranh luận dự kiến tại Rôma. Trong đoạn trích dưới đây, Pico trình bày ý muốn đa hợp của ông là lấy các tư tưởng từ các nguồn khác nhau. Bằng cách trích dẫn dồi dào các nguồn khác nhau, ông lý luận rằng Thiên Chúa đã ban cho con người một bản tính độc đáo, cố định. Chúng có một thứ hữu thể mà chúng không thể thay đổi. Nhưng là con người, chúng ta không được ban cho hữu thể có sẵn - chỉ loài người chúng ta có tự do chọn mình sẽ trở thành gì. Mặc dù chúng ta có thể chọn để trở thành loài vật hay "củ khoai tây" hay các nhà triết học thần thánh, nhưng chính khả năng chọn lựa là cái tạo phẩm giá cho chúng ta.

Về phẩm giá con người

1. Thưa quý ngài, tôi đã đọc trong sách sử của người Ả Rập rằng Abdala người Saracen [có thể là anh em họ của Môhamét], khi được hỏi trong tình trạng hiện thời của thế giới ông thấy cái gì là đáng kinh ngạc nhất, ông trả lời: "Không có gì đáng kinh ngạc hơn con người". Cũng nhất trí với ý kiến này là câu nói của Hermes Trismegistus: "Này Asclepius, phép lạ vĩ đại nhất là con người". Nhưng khi tôi cân nhắc lý do của các câu châm ngôn trên, nhiều lý do về sự tuyệt vời của bản tính con người mà nhiều người đưa ra đã không làm tôi thỏa mãn - rằng con người là trung gian giữa các tạo vật, là bạn thân của các thần, vua của các loài, con người có giác quan tinh tế, có sự phân định của lý trí, và có ánh sáng của trí thông minh giúp cắt nghĩa thiên nhiên, là trung gian giữa vĩnh cửu và thời gian trôi qua, và (như người Ba Tư nói), là dây nối, đúng hơn là bài ca hôn ước của thế giới, theo lời của Đavít, nhưng thấp hơn các thiên thần một chút (Thánh Vịnh 8:5). Tuy các lý do này rất hay, chúng không phải là lý do chính, nghĩa là lý do khiến con người đáng được sự ngưỡng mộ lớn nhất. Bởi vì tại sao chúng ta không ca ngợi các thiên thần và các ca đoàn thần thánh trên trời? Cuối cùng, có vẻ như tôi đã hiểu được tại sao con người là loài thụ tạo may mắn nhất và do đó đáng ca ngợi nhất và địa vị chính xác của con người trong trật tự các hữu thể hoàn vũ là gì - một địa vị không những bị ganh tỵ bởi các loài thú vật nhưng còn bị ganh tỵ bởi những vì sao trên trời và bởi các thiên thần ở ngoài thế giới này. Đây là vấn đề của niềm tin quá khứ và một niềm tin kỳ diệu. Sao lại không phải như thế? Thưa rằng chính vì lý do này mà con người xứng đáng được gọi và được đánh giá là phép lạ vĩ đại và là một tạo vật kỳ diệu.

2. Nhưng thưa các nghị phụ, xin hãy nghe xem địa vị này là gì và trong tình bằng hữu thân thiện và quý

mền của quý vị, xin hãy vui lòng lắng nghe. Thiên Chúa Cha, Kiến trúc sư tối cao, đã xây dựng ngôi nhà vũ trụ như chúng ta đã thấy, ngôi đền thánh thiêng nhất của thần tính Ngài, bằng các quy luật của sự khôn ngoan nhiệm màu của Ngài. Vùng thượng giới mà Ngài đã trang điểm bằng các bậc thần thiêng, vùng trời Ngài đã cho các linh hồn vĩnh cửu xoay vần, và vùng hạ giới bản thủ Ngài đã cho sinh sôi nảy nở muôn vàn sinh vật đủ loại. Nhưng khi hoàn tất công trình, Đấng Sáng tạo vẫn còn muốn có một ai đó để chiêm ngắm công trình vĩ đại của Ngài, yêu thích vẻ đẹp của nó, và kinh ngạc trước sự mênh mông bao la của nó. Vì vậy, khi mọi sự đã xong (như Môsê và Timê làm chứng), cuối cùng Ngài đã nghĩ đến việc tạo dựng con người. Nhưng trong số các nguyên mẫu của Ngài không có gì để Ngài có thể tạo nên một vật mới, cũng không có cái gì trong nhà kho để Ngài ban tặng làm của thừa kế cho đứa con Ngài mới sinh ra, cũng không có chỗ nào trên thế giới để nó có thể ngồi ngắm nhìn vũ trụ. Bây giờ mọi sự đã hoàn tất; mọi sự đã được đặt định cho trật tự các loài ở cao nhất, ở giữa và thấp nhất. Nhưng trong giai đoạn cuối cuộc tạo dựng, quyền năng của Người Cha không thể thất bại như thể đã cạn kiệt. Sự khôn ngoan của Ngài không thể lưỡng lự trong một vấn đề cần thiết như thể bị thiếu lời khuyên. Tình yêu nhân hậu của Ngài không thể để cho con người là kẻ phải ca ngợi lòng độ lượng của Thiên Chúa nơi các tạo vật khác mà lại buộc phải kết án lòng độ lượng ấy đối với chính mình.

3. Cuối cùng, nhà sáng tạo tài ba nhất đã quyết định rằng tạo vật mà Ngài đã không thể ban cho điều gì thuộc bản tính riêng của Ngài thì phải được đồng sở hữu tất cả những gì là đặc trưng cho mỗi loài. Vì vậy Ngài dựng nên con người với một bản tính bất định và đặt họ vào địa vị ở giữa thế giới, Ngài nói với con người thế này: *"Adam, Ta đã không ban cho ngươi một chỗ ở nhất định hay một hình dáng nhất định hay vai trò gì nhất định, để tùy theo ước muốn và phán đoán của ngươi, ngươi có thể có và chiếm giữ chỗ ở nào, hình dáng nào, và vai trò nào mà ngươi muốn. Bản tính của mọi tạo vật khác bị giới hạn trong các ranh giới mà Ta đã đặt cho chúng. Còn ngươi, không bị giới hạn nào cả, tùy theo ý chí tự do của ngươi, mà Ta đã đặt ngươi vào tay nó, ngươi sẽ tự quyết định bản tính cho chính mình. Ta đã đặt ngươi ở trung tâm của thế giới để ngươi có thể dễ dàng quan sát mọi sự trên thế giới. Ta đã dựng nên ngươi không thuộc về trời cũng không thuộc về đất, không khả tử cũng không bất tử, để với sự tự do chọn lựa và danh dự của ngươi, như người tự tạo và tự hình thành chính mình, ngươi có thể nặn đúc ngươi theo bất cứ hình thù nào ngươi thích."*

4. Ôi sự độ lượng vô bờ bến của Thiên Chúa Cha, Ôi niềm hạnh phúc cao cả nhất và kỳ diệu nhất của con người! Họ được ban cho bất cứ cái gì họ muốn! Các loài vật khi vừa sinh ra đã được phú bẩm từ lòng mẹ tất cả những gì chúng sẽ có. Các thiên thần, khi vừa được tạo dựng đã là cái mà họ sẽ mãi mãi như thế. Nhưng với con người, khi họ sinh ra, Thiên Chúa Cha đã phú ban cho đủ mọi thứ hạt giống của mọi nếp sống. Hạt giống nào con người vun trồng sẽ triển nở tới trưởng thành và sinh hoa kết trái nơi chính họ. Nếu họ sống nếp sống thực vật, họ sẽ giống như cây cỏ. Nếu sống nếp sống cảm giác, họ sẽ giống như loài vật. Nếu sống theo lý trí, họ sẽ trở thành một tạo vật của trời. Nếu sống nếp sống tri thức, họ sẽ trở thành một Thiên thần và con của Thiên Chúa. Và nếu họ đi vào thâm cung sự hiệp nhất của họ, tinh thần họ, trở nên thân mật với Thiên Chúa, trong sự tối tăm cô độc của Thiên Chúa, đáng ở trên mọi sự, họ sẽ vượt lên trên mọi loài. Ai mà không ngưỡng mộ sự muôn hình muôn vẻ của chúng ta? Hay ai có thể ca tụng một điều gì vĩ đại hơn? Khi lý luận từ tính cách thay đổi của chính mình và từ bản chất tự biến đổi của mình, Asclepius người Athens đã nói rất chí lý rằng con người được biểu tượng bởi Proteus trong các màu nhiệm. Vì thế đã có các lối diễn tả biểu tượng nổi tiếng về con người nơi người Do Thái và những người thuộc phái Pythagore.

5. Vì khoa thần học của người Do Thái đôi khi biến đổi thánh Ênóc thành một thiên thần mà họ gọi là

"Mal'akh Adonay Shebaoth," và đôi khi biến hoá những người khác thành các vị thần thiêng khác. Người theo Pythagore biến hoá những con người vô đạo thành những con vật, và theo lời chứng của Empédocles, thành những cây cỏ. Theo gương họ, Mohamét cũng thường nói: "Những ai lạc xa luật Thiên Chúa thì trở thành cầm thú," và chắc chắn ông nói đúng. Bởi vì không phải cái vỏ làm nên một cái cây nhưng là bản tính vô cảm giác của nó; và cũng không phải tấm da làm nên các loài súc vật nhưng là hồn cảm giác và phi lý tính của nó; và cũng không phải hình vòm cung làm nên bầu trời nhưng là trật tự không sai chệch của nó; và cũng không phải việc không có thân xác nhưng là trí thông minh thiêng liêng làm nên các thiên thần. Vì nếu bạn nhìn thấy một ai để mặc cho dục vọng khiến mình bò trên đất, thì đó là bạn thấy một con vật chứ không phải là một con người. Nếu bạn thấy một ai bị mù quáng bởi các ảo tưởng phù phiếm và để mình bị mềm yếu bởi sự cám dỗ của ảo tưởng, buông thả theo các giác quan của mình, thì đó là một con vật chứ không phải là một con người. Nếu bạn thấy một nhà triết học xác định mọi sự theo lý trí ngay thẳng, bạn sẽ kính trọng người ấy: họ là một hữu thể trên trời chứ không phải dưới đất. Nếu bạn thấy một nhà chiêm niệm quên đi thân xác của mình và đi sâu vào thâm cung của tinh thần, họ không thuộc đất cũng không thuộc trời; họ là một thần linh đáng kính mặc thân xác con người.

6. Ai mà không phải ca ngợi con người, mà theo các sách thánh của Môsê và cả của người Kitô giáo mô tả một cách chí lý đôi khi bằng tên gọi "mọi xác phàm," đôi khi bằng tên gọi "mọi tạo vật," theo nghĩa là con người tự hình thành, khuôn đúc và biến đổi mình thành mọi xác phàm và thành tính cách của mọi tạo vật? Vì lý do này Euanthes người Ba Tư, khi mô tả thần học Khandê, đã viết rằng con người bẩm sinh không giống với một điều gì và cũng không giống với chính họ, nhưng có nhiều điều ở bên ngoài và xa lạ với họ; vì thế người Khandê có câu: Hanorish tharah sharinas," nghĩa là "Con người là một hữu thể có bản tính thay đổi, đa dạng và không cố định" Nhưng tại sao chúng ta đã nhấn mạnh điểm này? Để sau khi chúng ta đã được sinh ra trong thân phận này - có thể trở thành cái chúng ta muốn - chúng ta sẽ hiểu rằng chúng ta phải đặc biệt lo lắng về điều này, để không bao giờ chúng ta bị kết tội rằng, mặc dù được sinh ra trong một địa vị ưu đãi, chúng ta lại không nhìn nhận nó và trở thành loài cầm thú, nhưng để chúng ta có thể áp dụng lời tiên tri Asaph: "Tất cả các người là những thiên thần và là con của Đấng tối cao". Hãy để cho một tham vọng thần thánh xâm chiếm linh hồn chúng ta, để không hài lòng với cái tầm thường, chúng ta sẽ theo đuổi những gì cao cả nhất và ra sức đạt được nó.

7. Chúng ta hãy coi khinh mọi sự dưới đất, coi khinh mọi sự trên trời, và sau cùng, coi thường mọi sự thuộc thế giới này, để chỉ tìm cầu những gì vượt lên trên thế giới này và gần với Thần tính. Ở đó, như các mầu nhiệm thánh kể lại, các bậc thiên thần Seraphim, Kêrubim và Thrones giữ chỗ cao nhất; chúng ta không thể chịu thua họ, không thể chịu ở một địa vị thấp hơn, chúng ta hãy ganh đua với phẩm giá và viên quang của họ. Nếu chúng ta đã muốn điều đó, chúng ta sẽ không chịu thua họ về bất cứ điều gì.

PIC DE LA MIRANDOLE, Diễn từ về phẩm giá con người.

POMPONAZZI

(1462 - 1525)

Sinh ở Mantoue, Pietro Pomponazzi học triết lý ở đại học Padoue. Tiến sỹ y khoa năm 1487, giáo sư ở Padoue năm 1488, đến năm 1495 ông trở thành giáo sư triết học thiên nhiên. Năm 1509, những chiến dịch quân sự của liên minh Cambrai khiến đại học Padoue phải đóng cửa và lúc đó Pomponazzi đến

Ferrare, rồi Bologne, ở đó ông tiếp tục việc giảng dạy, biên soạn và xuất bản những quyển sách được biết đến nhiều nhất của ông và mất năm 1525. Danh tiếng của ông sẽ còn tồn tại ở nước Pháp sau khi ông mất, nhờ vào nhất là các môn đệ của ông như Cardan vừa là nhà toán học, triết gia vừa là nhà chiêm tinh và y sỹ.

Là giảng sư về triết học thiên nhiên, ông đã, trong suốt ba mươi hai năm dạy học giảng luận hàng chục lần những quyển libri naturales của Aristote.

Những bài viết của ông, trong đó ông tỏ ra nghi ngờ sự bất tử của linh hồn sẽ khởi động những cuộc bút chiến rất sôi nổi trong gần hai thế kỷ. Thực tế là Pomponazzi chủ trương luận đề về chân lý kép (lathèse de la double vérité): một chân lý triết học và một chân lý tôn giáo. Vẫn muốn là tín đồ Cơ đốc giáo, ông không thể phủ nhận sự bất tử của linh hồn, trong khi nhà triết học nơi ông lại không thể chấp nhận điều đó.

NGUYÊN NHÂN NHỮNG ĐIỀU KỲ DIỆU TRONG THIÊN NHIÊN

(Les Causes des Merveilles de la Nature)

Có lẽ được biên soạn trong những thập niên đầu của thế kỷ mười sáu nhưng chỉ được xuất bản năm 1556, tác phẩm này tóm lược toàn bộ giảng huấn của Pomponazzi: tính bất biến của những định luật tự nhiên, phê phán và thử giải thích những phép lạ. Phép lạ là cái gì hiếm khi xảy ra chứ không phải là cái gì trái ngược lại với các định luật hay ở bên ngoài nó; đó là những sự kiện tự nhiên nhưng rất hiếm khi lặp lại và nguyên nhân vẫn còn bí ẩn đối với chúng ta. Những sự kiện này xảy ra nhiều nhất trong những thời kỳ có nhiều thay đổi lớn chẳng hạn khi một tôn giáo mới xuất hiện trong đời. Nhưng ngay cả ở đây, thì mọi sự cũng diễn ra và lặp lại theo những định luật tự nhiên. Như vậy, những hiện tượng mê hoặc, lên đồng v.v... chỉ là một cách gọi phổ thông của những thứ gọi là "phép lạ", có thể được giải thích - đôi khi hơi khó - bằng một chuỗi mắt xích nối kết những nguyên nhân và hậu quả. Pomponazzi theo khá sát những ý tưởng của Cicéron trong quyển De divinatione (Về chuyện bói toán).

Tinh tú, thiên nhiên và tự do của con người

Các vì sao có thể quyết định những hiệu quả vật lý, nhưng chúng không thể treo lủng hay triệt tiêu ý chí tự do của con người. Như vậy chúng không tạo thành những nguyên nhân quyết định. Chính Thiên Chúa cũng không phải là nguyên nhân những hành động của con người, Ngài chẳng dính dáng gì đến tội lỗi hay điều ác do con người làm nên. Điều xấu vật lý (bệnh tật), gắn liền với thân phận động vật của con người, tùy thuộc vào những nguyên nhân vật lý, nghĩa là những tinh tú và cấu hình đặc biệt của chúng trong tương quan với từng chủ thể người.

Còn nói về điều ác, điều xấu trên phương diện đạo đức nó phát xuất từ ý chí của chúng ta, người ta hiểu theo hai cách, hoặc là ý chí của chúng ta chỉ bị hướng về, hoặc là bị cưỡng bách. Cách thứ nhì này cũng còn có tính kép tùy thuộc vào trí tuệ và sự suy luận còn tự do không bị ràng buộc, hay chúng bị ràng buộc. Trong trường hợp thứ nhì, tôi cho rằng những thiên thể là nguyên nhân; nhưng trong trường hợp này người ta không thể gọi chúng là điều ác đúng nghĩa. Bởi vì không thể quy là lỗi ở nơi nào mà lý trí không thể điều khiển và bắt phục tùng. Những kẻ hành động trong những điều kiện này thì

chỉ hành động như những con vật và không làm chủ những hành vi của mình. Nếu lý trí được tự do, thì lúc đó tôi sẽ nói rằng cả Thiên Chúa lẫn các thiên thể đều không phải là nguyên nhân của những lỗi lầm kia bởi vì ý chí, lý trí còn tự do và không phải chịu sự bó buộc nào. Nếu Thiên Chúa điều khiển những ý chí, Người sẽ thúc đẩy mọi ý chí hướng về điều thiện chứ không phải hướng về điều ác; còn đối với các vật thụ tạo, không có vật nào có thể cưỡng bức ý chí nếu lý trí còn tự do. Như thế trong giả thuyết này, cả Thiên Chúa lẫn các thiên thể đều không phải là và cũng không thể là nguyên nhân của cái ác.

PIETRO POMPONAZZI,

Nguyên nhân những điều kỳ diệu trong thiên nhiên.

Sự Tiên Tri Của Thiên Chúa Và Tự Do Của Con Người

Đây là một đề tài gai góc nhưng cũng rất thích được bàn luận của các tác giả đầu thời kỳ Phục hưng. Ở đây, Pomponazzi muốn đưa ra những lý lẽ để cố gắng cho thấy sự dự phòng của Thiên Chúa và tự do ý chí không thể đạt được cùng một lúc.

Trước đây chúng ta xem xét tự do ý chí và sự dự phòng của Thiên Chúa trong bản thân chúng và không so sánh với nhau. Tuy nhiên, trong quyển sách này, chúng ta dự định tra cứu xem liệu tự do ý chí và sự dự phòng của Thiên Chúa có thể cùng đạt được không. Như Boèce nói trong tập V của tác phẩm Sự an ủi triết lý đây là một vấn đề cổ xưa nhất, một vấn đề mà Cicero cũng nêu trong Thuật bói toán (De divinatione). Sự khó khăn do sự kiện tri thức và ý kiến khác biệt được nói đến trong tiên phân tích, tri thức đi cùng với tính xác thực vốn là một cái gì đó hoàn hảo. Vì vậy, nó không thể bị loại bỏ khỏi Thiên Chúa. Nhưng ý kiến đi cùng với nỗi sợ hãi rõ ràng không thể hoàn hảo, nó không thể được quy cho Thiên Chúa, vì như thế Thiên Chúa sẽ không hoàn hảo. Vì thế, sự dự phòng này phải đi cùng với tính xác thực vốn không thể thất bại hay thay đổi. Mặt khác, tự do ý chí thực sự có thể thay đổi và dao động. Khi tự do ý chí có thể thay đổi và dao động, nó có thể lệ thuộc vào sự dự phòng của Thiên Chúa (chắc chắn nhất và không thay đổi) như thế nào?

Bây giờ những người theo triết lý khắc kỷ và môn đệ của Cicero cho rằng hai điều này không thể cùng tồn tại hay đứng với nhau, dù những người theo triết lý khắc kỷ nói khác hơn là các môn đệ của Cicero về hai phần của điều khó khăn này. Những người theo triết lý khắc kỷ công nhận sự dự phòng nhưng phủ nhận tự do ý chí, trong khi những môn đệ của Cicero công nhận tự do ý chí nhưng không thừa nhận sự dự phòng của Thiên Chúa đó được dành cho lãnh vực hoạt động của con người. Cả hai quan điểm này đối lập với sự thực và Ki-tô giáo. Hơn nữa, các tác giả sau đã biện luận giống như các tác giả trước. Nếu Thiên Chúa biết hiện tại và biết được 1000 năm ở quá khứ, tất cả những gì sẽ tồn tại, thì chúng sẽ tồn tại. Vì dựa vào sự hiểu biết một sự vật, hệ quả là sự vật đó tồn tại, như được nói rõ trong khoa phân tích những sự kiện về sau này là nếu Thiên Chúa biết tất cả mọi vật sẽ tồn tại, chúng sẽ tồn tại. Vì thế, tiên đề tất yếu, kết quả cũng vậy, như được thấy trong tập II của khoa phân tích những sự kiện trước đây. Nhưng tiên đề tuyệt đối tất yếu vì quá khứ không thể là dĩ vãng. Aristote viết trong tập VI của tác phẩm Đạo đức học, trong đó ông tán thành lời quả quyết của Agathon: Vì chỉ riêng điều này đang thiếu thậm chí đối với Thiên Chúa, chưa được làm những gì mà trước kia đã được làm. Như thế, điều tất yếu là tất cả những điều sẽ tồn tại, vì chúng sẽ không thể không tồn tại. Vì hành động con người sẽ tồn tại và tự do ý chí nhất thiết bị loại bỏ. Tất yếu tính và tự do như vậy loại trừ lẫn nhau.

Ngoài ra, những gì Thiên Chúa biết thì phải tồn tại. Nếu không, tri thức của Ngài sẽ không chắc chắn nhưng có thể thay đổi. Điều đó mâu thuẫn với sự hoàn thiện của Ngài. Nhưng bất cứ điều gì tồn tại đều được Thiên Chúa biết, vì những điều này chịu sự dự phòng của Ngài. Vì vậy, tất cả điều tương lai thuộc tính tất yếu sẽ xảy ra. Những hành động con người sẽ xảy ra. Vì thế, chúng sẽ xảy ra không phải bằng tự do ý chí. Người ta cho rằng đây là những lời lẽ hợp lý hơn có thể được viện dẫn.

PIETRO POMPONAZZI, *Nguyên nhân những điều kỳ diệu trong thiên nhiên.*

Ba khuôn mặt lớn của phong trào cách tân

Luther, người sáng lập (1483 - 1586)

Xuất thân từ một gia đình nông dân ở Thuringe, Martin Luther chào đời ở Eisleben năm 1483. Sau những năm học hành xuất sắc ở Magdebourg, Eisenach, rồi ở Erfurt, đến năm 1507 ông thụ phong linh mục, năm 1512 đạt được học vị tiến sĩ ở đại học Wittenberg, ở đó ông giảng luận những bài Thánh vịnh (Psaumes) rồi những Bức thư của thánh Phao-lô. Rồi ông trầm tư càng lúc càng thâm sâu hơn về sự đối kháng giữa con người, tội lỗi một cách vô phương khả đảo, và Thiên Chúa mà chỉ có lòng xót thương của Ngài mới có thể đảm bảo sự cứu rỗi. Nhất là bài Giảng luận về Thư gửi các tín hữu La Mã sẽ khiến ông dần dần đứng lên chống lại giáo hoàng và những định chế cổ truyền của Giáo hội.

Ngày 31 tháng mười, ông dán lên tường đại học Wittenberg 95 luận đề "hàn lâm", đưa ra thách thức luận chiến về những vấn đề nóng bỏng về việc xá tội, về dị giáo v.v... Vào tháng bảy năm 1518, Luther bị lên án là kẻ tà đạo (hérétique) và thông báo khắp nơi. Năm 1520, ông xuất bản những bài viết cải cách lớn đầu tiên như khảo luận Về chế độ giáo hoàng trong khi mà ngày 15 tháng sáu của cùng năm này, giáo lệnh Exsurge Domine đe dọa rút phép thông công đối với ông. Luther đâu dễ bị khuất phục và cố thử một lần chót, mà không ảo tưởng nhiều lắm, bằng cách gửi đến Rome quyền khảo luận Về tự do của người Cơ đốc giáo. Tình hình căng thẳng vào ngày 11 tháng 12, 1520 Luther ném vào lửa, cùng với những tác phẩm La Mã khác, sắc lệnh của giáo hoàng. Ngày 3 tháng giêng, 1521, ông bị tuyên bố là kẻ bị nguyên rủa, là kẻ mà ai cũng có quyền giết. Từ tháng năm 1521 cho đến tháng ba 1522, ông ẩn trốn tại lâu đài Qartburg ở Thuringe và dịch kinh thánh sang tiếng Đức. Năm 1525 ông kết hôn với một cựu nữ tu và luận chiến với Érasme về vấn đề tự do hay nô lệ của ý chí, về thiên ân, về niềm tin và công đức.

Sự đổ vỡ giữa Luther với Giáo hội La Mã sẽ càng ngày càng vô phương cứu gỡ, dầu là về thần học, về lễ nghi phụng vụ hay việc hôn nhân của các tu sĩ, việc tổ chức những cộng đồng phúc âm (communautés évangéliques). Với giáo nghị hội Augsbourg (bàn về Thiên Chúa, về Chúa Jesus, về tội tổ tông, về sự biện minh, về sự truyền đạo, về Giáo hội v.v...), người ta có thể nói rằng một tôn giáo mới đã được khai sinh: tôn giáo của Luther.

Mélanchthon, người ôn hoà (1497 - 1560)

Philippe Schwarzend, tự là Mélanchthon, sinh ở bang Palatinat, từ một người cha làm nghề chế tạo giáp trụ. Ông được khai tâm vào các môn học cổ điển bởi người bà con Reuchlin, lúc đầu ở Heidelberg, sau ở Tbingen. Trở thành giáo sư năm mười bảy tuổi, ông dạy triết học Aristote, rồi năm 1517, dạy tiếng Hy Lạp ở Wittenberg. Tại đó ông gặp Luther: một cuộc gặp gỡ có tính quyết định sẽ khiến ông đi theo cùng con đường, con đường Cách tân. Là nhà nhân văn, Mélanchthon tiếp tục viết bằng tiếng Latinh và giữ tình bạn với một vài đại diện của công giáo như Érasme. Ông cố gắng tổ chức lại việc học hành nghiên cứu và muốn cải cách giáo hội từ bên trong. Ông làm hết sức mình để giảm thiểu khoảng cách chia rẽ hai giáo hội nhưng những nỗ lực hoà giải tôn giáo của ông không đi đến đâu. Lúc đó, vấn đề sẽ là phát minh ra một thứ "thỏa-hiệp-án" (modus vivendi) bên trong những không gian địa lý hay những cộng đồng chính trị bị phân chia trên lãnh địa tôn giáo. Nhưng những người theo Luther sẽ trách ông là quá ôn hoà. Khi ông mất vào tháng tư 1560 ở Wittenberg, những cuộc tranh luận

thần học nổ ra quyết liệt và ở Pháp cũng bắt đầu những cuộc chiến tranh tôn giáo.

Sự nghiệp trước tác của Mélaunchthon chia ra giữa những tác phẩm tôn giáo và những công trình nhân văn, những tác phẩm triết học, những bài giảng luận các tác giả Latinh và những bản dịch các tác giả Hy Lạp.

Calviên, nhà lập pháp ở Genève (1509 - 1564)

Con trai của một nhân viên thuế quan của một lãnh chúa - giám mục, Jean Cauviên (mà người ta sẽ gọi là Calviên) sinh năm 1509 ở Noyon. Ông bắt đầu phần đời đầu tiên như một nhà nhân văn theo kiểu Érasme, một người đọc nhiệt tình kinh thánh. Tốt nghiệp ngành văn học năm 1528, sau đó Calviên học luật ở Orléans và Bourges. Ông dự thính những giáo trình dành cho các "người đọc vương giả" ở Paris, xuất bản vào năm 1532 một giảng luận về tập sách của Sénèque bàn về Sự khoan hồng (De clementia). Nhưng càng ngày ông càng cảm ứng với những ý tưởng mới và sau vụ tuyên ngôn nổi đình nổi đám (những tờ tuyên ngôn chống lại lễ mi_xa và những nghi thức phụng vụ của Công giáo, được dán vào tường điện Louvre vào đêm 17 rạng ngày 18 tháng mười, 1534 bởi những người quá khích theo Luther), ông rời nước Pháp, đến Bâle. Tuy nhiên ông vẫn đề tặng, vào năm 1536, hoàng đế François I^{er} một ấn bản đầu tiên bằng tiếng Latinh quyển Định chế Cơ đốc giáo. Sau đó định sở tại Genève, Calviên sẽ tổ chức tại đó một chế độ thần quyền (théocratie) thực sự mà tính cách không khoan nhượng thì cũng chẳng kém gì Tòa án dị giáo La Mã (việc xử tử hình Michel Servet, bị kết tội là "suy nghĩ linh tinh vô tổ chức", vào năm 1553, là một bằng chứng).

Nền đức lý xã hội, việc giáo dục thanh thiếu niên, đời sống cộng đồng và hẩn ròi, việc quy định những nghi thức phụng vụ, việc đào tạo các mục sư, tất cả đều căn cứ vào sắc lệnh của ông và của đại hội đồng, tất cả đều hết lòng với ông. Năm 1560 ông cho phát hành ấn bản tiếng Pháp quyển Định chế. Bốn năm sau ông mất, dặn dò người thân chôn cất đơn giản "không xa hoa, rình rang".

Nhà thần học vĩ đại này, người sáng lập tôn giáo gọi là Calviêniste, người cha tinh thần của các tín đồ Tin lành (huguenots) cũng là một triết gia thực sự: ông định nghĩa Thiên Chúa của mình bằng những từ ngữ triết lý - một Thiên Chúa bất động và vô hạn - và việc ông nghiền ngẫm lâu dài Platon lộ ra qua những lời của một Cơ đốc nhân. Tính chặt chẽ trong học thuyết của ông cũng do từ sự đào tạo để thành pháp gia của ông.

Jean Claude Margolin.

ÉRASME

(1467? - 1536)

"Ông hoàng của các nhà nhân bản" sinh ở Rotterdam khoảng năm 1467. Được gửi vào chủng viện, chàng trai Geert Geertsz - sẽ lấy cái biệt hiệu nhân văn là Desiderius Erasmus - lẽ ra đã, nếu không vì thiên tài phát lộ sớm của mình và lòng hiếu tri không mệt mỏi, trải qua cuộc đời mình giữa các tu sỹ khác. Nhưng nung nấu bởi nhu cầu học hỏi và khát vọng trước thư lập ngôn, nên vào năm hai mươi lăm tuổi chàng rời đại chủng viện Steyn, gần Rotterdam (nơi chàng được thụ phong linh mục) để không bao giờ quay trở lại nơi ấy, những cuộc du hành giúp ông giao du với những nhân vật quan trọng nhất và có ảnh hưởng nhất của thời đại, trong mọi lãnh vực: kho thư từ đồ sộ của ông chứng minh điều ấy.

Tác phẩm của ông viết bằng tiếng Latinh, theo thời thượng nhân văn thuở ấy, và hầu hết được xuất bản lúc ông còn sinh thời (trừ một phần thư từ), có thể được coi như một công trình chiến đấu, bởi vì ông đã muốn thông qua đó đưa ra chương trình cải cách của ông, chưa kể đến nhiều bài biện hộ hay phản công mà ông phải soạn ra để bảo vệ tính chính đáng trong lập trường của mình chống lại bao kẻ thù từ mọi phía. Từ đó xuất hiện nhiều khảo luận về ngữ pháp, về mỹ từ pháp, và khoa sư phạm, những bài viết kêu gọi hoà bình, những tác phẩm diễn tả quan niệm của ông về một thứ Cơ đốc giáo cách tân như những quyển Thủ bản của chiến binh Cơ đốc (1504), Tiểu luận về tự do (1524), Sửa soạn cho cái chết (1533), không quên nhắc đến bản dịch mới của ông qua tiếng Latinh kèm phần giảng luận kinh Tân Ước, với sáu lần in từ năm 1516 đến khi ông mất. Nhưng những bản dịch nhiều nhất đã quảng bá một phần tác phẩm của ông nơi nhiều xứ sở khác nhau và qua nhiều ngôn ngữ khác nhau liên quan đến văn tập Chuyện thân mật và quyển sách rất tinh tế Ca ngợi cuồng điên (1511) trong đó ông để cho nàng Cuồng Điên lên tiếng nói (ở ngôi thứ nhất) để gieo mầm minh trí vào lỗ tai của những thánh giả hư cấu.

THỦ BẢN CỦA CHIẾN BINH CƠ ĐỐC GIÁO

Cuốn Thủ bản của chiến binh Cơ đốc giáo (*Enchiridion militis christiani*) là tác phẩm đầu tiên đánh dấu một tuyên xưng niềm tin tôn giáo thực sự của Érasme. Dưới hình thức một bức thư ngỏ gửi một người bạn thế tục, vấn đề ở đây vừa là một phương pháp tín mộ và một khảo luận về cuộc chiến đấu tâm linh. Hai vũ khí cho cuộc chiến tâm linh là cầu nguyện và tri thức. Nhưng ta phải phân biệt giữa sự cầu nguyện nội tâm và kiểu cầu nguyện bên ngoài mà kiểu cầu nguyện đầu mới là đích thực. Dầu không bác bỏ những lễ nghi phụng vụ, những lời cầu kinh v.v... nhưng Érasme muốn dành ưu tiên cho lòng tin và sống theo gương của Jésus Christ.

Thủ bản này đúng là một cuộc kiểm nghiệm lương tâm của người Cơ đốc giáo. Người ta có thể thấy ở đó những điểm tương tự với quyển Những hành trì tâm linh của thánh Ignace de Loyola. Quyển *Enchiridion* là một thành công lớn.

Thế giới khả giác và thế giới khả niệm

Mang dấu ấn sâu đậm từ ảnh hưởng của Platon và tân thuyết Platon (như học thuyết về các ý niệm và vũ trụ nguyên thủy luận siêu hình của Plotin) và toan tính hoà giải nền triết học cổ đại này với những điều giáo huấn Cơ đốc giáo, Érasme phát biểu qua những dòng sau đây một vài quy tắc tổng quát của tôn giáo đích thực.

Hãy tưởng tượng có hai thế giới, một khả niệm và một khả giác (1). Một thế giới khả niệm, cũng có thể gọi là thế giới của những thiên thần (2) nơi Thiên Chúa ngự trị cùng với những linh hồn hạnh phúc; một thế giới khả giác, cũng có thể gọi là những vòm trời (3) và tất cả những gì chứa đựng trong chúng. Ngoài ra còn có con người như một thứ thế giới thứ ba, tham thông vào hai thế giới kia, thấy được qua thân thể, nhưng không thấy được linh hồn. Bây giờ bởi vì chúng ta du hành (4) trong thế giới khả giác, chúng ta không bao giờ được ngừng nghỉ, nhưng tất cả những gì cung ứng cho các giác quan, quy chiếu về đó, bởi một cách tiếp cận thích hợp hoặc là về thế giới thiên thần, hoặc là về những tập tục và phần của con người thông ứng với thiên thần... Tất cả những ảnh hưởng mà thế giới bên trên tác động đến trái đất, còn Thiên Chúa tác động chúng lên tâm hồn của bạn.

ÉRASME, *Thủ bản của chiến binh Cơ đốc giáo*.

1. Ảnh hưởng của Platon.
2. Ảnh hưởng của tân thuyết Platon và Cơ đốc giáo.
3. Thế giới của vật lý thiên thể.
4. Con người là kẻ lữ hành (homo viator).

* CA NGỢI CUỒNG ĐIÊN (Éloge de la Folie)

Không một tác phẩm nào khác của văn học thời Phục hưng - và có lẽ trong văn chương thế giới - lại đồng thời thường được trích dẫn và cũng thường bị hiểu lầm đến thế, hay ít ra là phải chịu nhiều cách kiến giải rất khác nhau đến thế, thường là mâu thuẫn nhau: phải chăng đây là một bài văn phóng dụ xã hội? Một phê phán tôn giáo? Một xiển dương Cơ đốc giáo đích thực? Hay đơn giản chỉ là một... bài tập tu từ văn thể? Dưới vỏ bọc nàng Cuồng Điên, vị nữ lưu lạ lùng này, vị nữ thần đặc biệt này, nói chuyện ở ngôi thứ nhất và tự ca tụng mình - phải chăng đó chính là Érasme đang nói? Là người điên, những gì nàng nói có tương ứng với những gì mà nhà nhân bản muốn gửi gắm? Hay người ta chỉ nên dành cho những câu chuyện của nàng sự chú ý bông đùa mà người ta rộng lòng ban cho... những lời lảm nhảm vô nghĩa của người điên? Từ đầu đến cuối màn cảnh này, trong đó nàng Cuồng Điên đóng vai trò một nhà truyền giáo gởi lời đến một đám đông tò mò để cải đạo cho họ, những câu chuyện và sự đặt cược thay đổi nháo nhào, theo cái kiểu hư hư thực thực chẳng biết đâu mà lần.

Khôn ngoan theo kiểu thế gian và cuồng điên kiểu tín đồ Cơ đốc

(Sagesse mondaine et folie chrétienne)

Bản văn sau đây thuộc về phần cuối của quyển Ca ngợi Cuồng Điên, ở đó, sau một chuỗi những nghịch lý - mà thể loại của tác phẩm này có nhiều thuận lợi, vừa là một bài tập tu từ văn thể vừa thâm cứu những giá trị tôn giáo và nhân văn - nàng Cuồng điên (hay chính là Érasme) đi đến chỗ đem đối đầu sự khôn ngoan tầm thường sát mặt đất của những con người được hướng dẫn bởi lương thức thực tiễn (le bon sens pratique) hay những khuynh hướng tự nhiên của họ, với "sự điên cuồng của Thánh giá" (la folie de la Croix) như thánh Phao-lô đã gọi ra trong Thư gửi tín hữu Cô-rin-tô.

Cơ đốc giáo dường như cho ta thấy một tương hệ thực sự với một thứ cuồng điên nào đó, và rất ít liên quan với sự khôn ngoan. Các bạn muốn những bằng chứng chẳng? Trước tiên hãy để ý rằng những em bé, những cụ già, những phụ nữ và những kẻ ngây thơ vô tội chứng tỏ một thị hiếu đặc biệt đối với những lễ hội tôn giáo và một thứ bản năng tự nhiên thúc đẩy họ hướng về các bàn thờ. Cũng xin lưu ý thêm rằng những nhà sáng lập đầu tiên của tôn giáo rất coi trọng sự giản dị trong tâm hồn (1) đến độ lên án gay gắt văn hoá. Cuối cùng không có kẻ cuồng điên nào sánh được với những kẻ mà ngọn lửa tín mộ Cơ đốc đột nhiên làm cháy bùng lên. Họ bắt đầu lạc hiến của cải, quên đi những lời lăng nhục, chịu đựng sự lường gạt, yêu thương cả những người bạn lẫn những kẻ thù, coi khoái lạc là điều đáng ghê tởm, ăn chay, canh thức để cầu nguyện, than khóc, hành xác, chịu hạ mình, coi khinh đời sống và nóng lòng chờ đợi cái chết. Tóm lại, là hình như họ đã đánh mất hoàn toàn cái lương thức thông thường, như thể là tinh thần họ sống ở nơi nào khác chứ không còn trong thân xác nữa.

1. *"Sung sướng thay những tâm hồn giản dị" - Tân Ước.*
2. *Từ được dùng bởi nhiều khảo luận thời Trung cổ và bởi một tác phẩm của Érasme.*

LỜI THAN CỦA HOÀ BÌNH

Lời than của hoà bình (La Complainte de la Paix)

Là một trong số nhiều bản văn cổ xúy cho hoà bình của Érasme. Bản văn này được viết ra trong một khung cảnh xã hội-chính trị đặc biệt thuận lợi: nhà nhân văn này đã được tấn phong làm cố vấn chính trị của vị hoàng đế tương lai Charles-Quint; hoà bình đang ngự trị ở châu Âu: Guillaume de Chièvres, Tổng lí Đại thần của vị tân vương trẻ tuổi ở Tây Ban Nha, dứt khoát chủ trương chính sách hiếu hoà, trong khi François Đệ nhất, vị tân vương trẻ tuổi của Pháp cũng mong muốn mở đầu một kỷ nguyên hoà bình.

Tác phẩm của Érasme được trình bày dưới hình thức độc đáo và hùng hồn của một bài hoạt dụ* về hoà bình. Nàng Hoà bình tự tình ở ngôi thứ nhất, than thở rằng chẳng có chủ nhà nào muốn đón tiếp nàng và nàng bị xua đuổi từ đầu này đến đầu kia trái đất. Sự bộc lộ lập trường chính trị này tương ứng với một cảm thức sâu xa, một sự ghê tởm gần như có tính nội tạng (une horreur quasi viscérale) đối với chiến tranh, ngay dầu nếu, trong một vài trường hợp, chiến tranh có thể tỏ ra là tất yếu, không thể tránh khỏi (chẳng hạn, khi một cường quốc hung hãn hiếu chiến xua quân đến xâm lăng đất nước của bạn).

Thỉnh nguyện cho hoà bình

Dưới đây chúng tôi trích đăng phần hậu từ của lời than này. Chúng ta sẽ thấy ra tính thống thiết nơi bản văn. Ngay dầu nếu bản văn mang nhiều yếu tố thuộc về khoa tu từ văn thể, rất quen thuộc với nhà nhân văn, người ta cũng không thể ngăn được lòng mình tin vào sự thành thật của ông. Cũng như mọi khi, Érasme pha trộn chính trị vào tôn giáo, gửi lời đến các ông hoàng mà chủ yếu là những ông hoàng Cơ đốc giáo: theo ông, các vị này có một trách nhiệm rất đặc biệt trong việc gìn giữ hoà bình, bởi vì đó là hoà bình và hữu nghị của Đấng Ky-tô. Bản văn được kết cấu hoàn chỉnh, và những lập luận ở phần kết tóm tắt lại mọi khai triển ở trước.

Tôi kêu gọi quý ngài, hỡi các ông hoàng, nhữn người mà mọi chuyện trọng đại trên thế gian này tùy thuộc vào ý chí của quý ngài, những người mang hình ảnh vua Ky-tô giữa những người trần. Hãy nhận ra tiếng nói của Chúa các ngài thúc giục các ngài đến với hoà bình (1). Hãy nói rằng quý ngài nhiệt thành mong muốn hoà bình, vì cả thế giới từ lâu đã phải chịu quá nhiều đau khổ bởi hoạ đao binh. Ngay cả những ai từng phải chịu một vài bất công, thì vì hạnh phúc của mọi người, họ nên vui lòng hy sinh đôi chút, cũng là phải lẽ thường tình.

Tôi kêu gọi quý ngài, những linh mục hiến mình cho Chúa: hãy diễn tả với tất cả nhiệt tình điều mà quý vị biết là đáng yêu thích nhất đối với Chúa; và quyết liệt đánh đổ cái gì là đặc biệt khả ố đối với

ngài.

Tôi kêu gọi quý ngài, những nhà thần học: hãy rao giảng Phúc âm của hoà bình, sao cho tin mừng không ngừng vang vang trong tai của mọi người dân.

Tôi kêu gọi quý ngài, hỡi các giám mục, và quý ngài nữa, hỡi những vị chức sắc cao cấp trong giáo hội: mong sao thế giá của các ngài có đủ ảnh hưởng để cho hoà bình được ràng buộc bằng những sợi dây vĩnh viễn. Và các ngài nữa, những kẻ giữ các vị trí hàng đầu trong vương quốc, quý vị quan toà xin hãy toàn tâm tận lực để hoằng dương minh trí của các đấng quân vương và lòng tín mộ của các giáo hoàng.

Tôi kêu gọi tất cả quý vị, không hề phân biệt và cho dầu quý vị là ai, hãy sắp hàng dưới ngọn cờ của đấng Ky-tô: tất cả hợp nhất trong cùng những cảm thức giống nhau: hãy cùng vận trù cho cuộc lễ đăng quang của hoà bình. Lúc đó, các bạn hãy chứng tỏ sự hợp quần của đông đảo công dân chống lại ách độc tài chuyên chế, có sức nặng đến như thế nào! Mỗi người chúng ta hãy góp công sức để đạt đến mục tiêu này. Mong sao thái hoà vĩnh cửu (2) hợp nhất những ai mà thiên nhiên đã hợp nhất bằng bao mỗi dây đa dạng, mà đấng Ky-tô đã xiết chặt thêm! Mong sao tất cả cùng hướng chung nỗ lực, cùng hành động trên nền tảng bình đẳng, vì hạnh phúc của mọi người.

ÉRASME, *Lời than của Hoà bình*.

** Hoạt dụ (tiếng Pháp: prosopopée) là một loại mỹ từ pháp làm cho những ý niệm trừu tượng trở nên sinh động, linh hoạt hơn lên bằng cách để những ý niệm đó nói năng, bày tỏ quan điểm v.v... như là con người.*

1. Trong tiếng Hê_bơ_rơ, tiếng chào đón khách là Shalom! Nghĩa là Bình an!

2. Từ ngữ thường được Érasme dùng.

VỀ VIỆC GIÁO DỤC TRẺ EM

Quyền phải giáo dưỡng trẻ em từ sớm và trong tinh thần tự do (De pueris statim ac liberaliter instituendis).

Được xuất bản ở Bâle năm 1529 nhưng đã được soạn thảo từ cuối thế kỷ mười lăm hay đầu thế kỷ mười sáu. Đó là quyển hoàn bị nhất trong tất cả những tác phẩm về sư phạm của Érasme. Nguỵ cả khi nói về đứa trẻ còn rất bé (mới 2 - 3 tuổi) ông cũng xét đến những vấn đề lớn thuộc bình diện đạo đức và sư phạm: giáo dục cá nhân, vai trò của người thầy, sự vắng mặt mọi hình thức bạo lực trong thông điệp sư phạm, vai trò của tính ganh đua và lòng tự ái, phê phán giáo dục theo lối cũ đặt cơ sở trên thông lệ cũ kỹ và sự lặp lại, từ chối mọi sáng kiến của trẻ v.v... Ngay đầu bản văn này được trình bày dưới hình thức một diễn từ hư cấu (un discours fictif), song nó tương ứng với những ý tưởng được Érasme nghiền ngẫm đến chín muồi từ lâu. Trong thế kỷ này, ông xứng danh là người thầy của châu Âu.

Con người không phải sinh ra đã là người, mà họ trở thành người

(les hommes ne naissent point hommes, ils le deviennent)

Giáo dục trẻ em theo cách tự do, ngay từ lúc còn rất nhỏ, là chuẩn bị cho chúng chức năng làm người, trong đời sống công cũng như tư, *dầu là để trở thành một tu sĩ, hay người thế tục. Con người cũng là thành phần của thiên nhiên, nhưng khác với các loài động vật hay cây cỏ, chính là do cố gắng cá nhân và do giáo dục (khác hẳn với chuyện huấn luyện thú) mà con người thủ đắc hình dáng người thực sự; chính lý trí khiến cho nó có sự khác biệt.*

Những người đàn bà bằng lòng cho ra đời những đứa con mà không dạy dỗ chúng thì chưa phải là một nửa người mẹ; bên cạnh họ, những người đàn ông chỉ lo chu cấp cho con đầy đủ về thân xác mà không nghĩ đến việc đào luyện tinh thần cho chúng, thì cũng chưa phải là một nửa người cha. Cây cối sinh ra đã là cây cối, ngay cả những cây không có trái nào hay chỉ là những quả đại; ngựa sinh ra đã là ngựa ngay dù là con ngựa vô dụng; nhưng con người, tin tôi đi, không phải sinh ra đã là người; mà họ trở thành người do một cố gắng phát minh. Những con người nguyên thủy, sống nơi rừng núi, không biết đến luật lệ nào, sống hỗn giao, du mục, thì còn giống với thú vật hơn là với con người thực sự. Chính lý trí khiến cho con người thành người; và lý trí không có chỗ nơi nào mà mọi chuyện đều được thực hiện tùy theo những đam mê, những dục vọng mù quáng. Nếu vẽ đẹp làm nên con người, thì những bức tượng đẹp cũng sẽ được kẻ vào giống người hay sao?

ÉRASME, Về việc giáo dục trẻ em.

AGRIPPA

(1486 - 1535)

Cuộc đời của Henri Corneille Agrippa (còn gọi là Agrippa de Nettesheim), sinh năm 1486 gần Cologne và mất năm 1535 ở Lyon vừa rất sôi động lại còn lấp lánh bao huyền thoại, khiến thật khó đánh dấu, trên bình diện lịch sử, một cách chính xác. Cuộc sống của ông nhiều xê dịch, phiêu lãng. Ông từng là thầy dạy, đồng thời là y sĩ riêng của bà hoàng Louise de Savoie, mẫu hậu của François Đệ nhất. Dạy ở đại học Louvain, chính trong thời gian này ông xuất bản tác phẩm chính của mình, quyển triết lý huyền bí (La Philosophie ocaculte), một quyển sách khiến ông phải chịu nhiều công kích dữ dội, nhất là từ phía những nhà ma quỷ học (démonologues). Bị buộc phải chạy trốn khỏi Bruxelles, cuối cùng ông được đức tổng giám mục ở Cologne cứu nạn. Là người bênh vực cho những nhân vật bị kết tội phù thủy, ông du hành khắp nước Ý và sống những ngày cuối cuộc đời ở Lyon. Ông cũng là tác giả một cuốn khảo luận (bằng tiếng Latinh) Về sự cao quý và ưu việt của phái nữ, ấn hành năm 1529 với lời đề tặng hoàng đế Charles-Quint, trong đó trộn lẫn những suy tư rất thành thực và ngay cả rất cách mạng với những sáo ngữ và những nghịch lý. Trong thiên khảo luận về tính bất trắc và tính phù phiếm của các nhà khoa học (1530) vừa là một bộ bách khoa thư thu nhỏ, vừa là một tập văn phóng thích, ông công kích cả khoa học lẫn các định chế, kể ra một cách hóm hỉnh những tà thuyết và những cuộc luận chiến thần học, những mâu thuẫn giữa các nhà thông thái (nhất là giữa các sử gia), tính mong manh của mọi phỏng đoán. Nhưng nhất là ông mưu đồ, với một sự thành công đáng ngờ và rất hiếm môn đệ, hoà giải giữa thần học tân thuyết Platon (Plotin, Jamblique, Proclus), bí truyền thư Do Thái, và thần học tam vị nhất thể Cơ đốc giáo.

VỀ TÍNH BẤT TRÁC VÀ SỰ PHÙ PHIÊM CỦA CÁC KHOA HỌC

(De l'incertitude et de la vanité des sciences)

Quyển sách này, hoàn tất năm 1526, và xuất bản năm 1530, gồm 102 chương và một kết luận. Đây là một công trình của hoài nghi triết để đối với tất cả mọi kiến thức, hay là một sự chứng minh cho tính vô ích của kiến thức. Một số chương liên quan đến các môn: ngữ pháp, tu từ, lô-gích, các chương khác bàn về số học, âm nhạc, hình học, và thiên văn học.

Tính bất trắc và sự phù phiếm của toán học

Trong khi theo đuổi công trình hoài nghi triết để đối với mọi tri thức và mọi môn học mà người ta vẫn tin tưởng, Agrippa đi đến chỗ phản bác cả chân lý của toán học. Thực tế, tác phẩm của ông tạo thành một loạt những nghịch lý, trong đó không loại trừ tính luận chiến. Cách lập luận của ông, đặt cơ sở trên sự tiến hoá và những cái gọi là mâu thuẫn của toán học cũng như trên sự quy chiếu về cứu rỗi linh hồn, ngày nay không còn đứng vững được nữa.

Nhưng đã đến lúc chúng ta bàn về toán học: môn học này, các bạn biết đấy, vẫn được coi là hiển nhiên nhất và chắc chắn nhất. Tuy nhiên, khi khảo sát kỹ, người ta dễ dàng nhận ra rằng nó chỉ là như thế trong ý nghĩ của quý vị tiến sỹ, những kẻ có tài thuyết phục và thường dễ được người ta tin tưởng. Thế mà, quý vị đó, với tất cả lòng tôn kính mà tôi vẫn dành cho họ, không hẳn là ít lầm lẫn trong tính toán của họ. Đó là điều mà Abulmasar (1), một trong những người lính thiện chiến của đạo quân thông thái kia, xác nhận với chúng ta, khi ông nói: "Người thời cô, và ngay cả nhiều thế kỷ sau Aristote, vẫn chưa có một tri thức đích thực về toán học". Và vì rằng đối tượng của môn học này chủ yếu là hình cầu, hình tròn, hình vuông, con số và chuyển động, người ta bắt buộc phải thừa nhận rằng cả trong thiên nhiên lẫn trong nghệ thuật, không đâu người ta có thể tìm thấy một cầu thể hay một vòng tròn hoàn hảo. Đúng là toán học chỉ tạo ra rất ít, nếu không nói là không có, tà thuyết nào trong lòng Giáo hội; nhưng không vì thế mà ta không phản bác chúng, vì, theo lời thánh Augustin (2), một trong những ngôn sứ lỗi lạc nhất, thì môn học này chẳng giúp cho con người tiến thêm một bước nào về hướng Thiên đàng.

HENRI CORNEILLE AGRIPPA,

- 1. Về tính bất trắc và phù phiếm của khoa học.*
- 2. Nhà thông thái Ả Rập, ở thế kỷ thứ mười.*
- 3. Triết gia vĩ đại và giáo phụ Latinh, sống giữa hai thế kỷ thứ tư và thứ năm của Công nguyên.*

TRIẾT HỌC HUYỀN BÍ (La Philosophie ocáulte)

Tác phẩm này được in ở Cologne năm 1533, gồm 3 quyển, biểu lộ một sự hiếu kỳ vượt quá mức lý thuyết đối với những hiện tượng huyền bí, thuộc về "ma thuật tự nhiên". Chịu ảnh hưởng mạnh mẽ bởi tân thuyết Platon ở Florence (đặc biệt là của Ficin), tác giả tháo gỡ cho ma thuật cũ khỏi những ô nhiễm đã làm biến dạng nó. Vậy nhưng ông vẫn không tránh khỏi việc bị kết tội phù thủy.

Vạn vật hữu linh (les vertus secrètes des choses)

"Ma thuật tự nhiên" là nghệ thuật vận dụng những đồng cảm tự nhiên, nhưng không giản quy vào triết học thiên nhiên (như nơi Porta). Bằng thuộc ngữ rất chính xác Agrippa định nghĩa những đặc tính hay những nguyên lý bí ẩn của vạn vật mà những hiệu ứng không thể tính hết được đầu là bằng sự quan sát liên tục hay bằng lý luận giải thích.

Nơi vạn vật có những đặc tính không đến từ một yếu tố nào, chẳng hạn như có thể giải độc, chữa lành ung thư hay hút sắt thép. Mỗi một trong những đặc tính này thích hợp với một cơ thể đặc biệt và tùy thuộc vào yếu tính của nó. Hiệu quả được tạo ra không tương xứng với số lượng tác nhân đưa vào công trình, điều này không phải là trường hợp đối với những yếu tố. Những đặc tính này vốn thuộc về yếu tính của nguyên nhân, nên có thể là chúng có một hiệu ứng không tương xứng với số lượng vật chất tác động, trong khi mà lực của những yếu tố, vì là vật chất, cho nên cần đến một số lượng lớn nếu người ta muốn tạo ra một hiệu quả mãnh liệt. Những đặc tính này, do vậy, được gọi là huyền bí, vì nguyên nhân của chúng tàng ẩn và tinh thần con người không giải thích nổi. Các triết gia đã khám phá ra những đặc tính đó bằng cả một chuỗi những thí nghiệm hơn là bằng lý luận.

Như thế, thức ăn được tiêu hoá trong bao tử chúng ta bởi sức nóng mà chúng ta biết, nhưng sự biến dưỡng của nó vụt khỏi chúng ta, như thể là nó được tạo ra bởi một đặc tính huyền bí mà chúng ta không biết...

HENRI CORNEILLE AGRIPPA, Triết học huyền bí.

PARACELSE

(1493 - 1541)

Theophrastus von Hohenheim, tự là Paracelse xuất thân từ một gia đình y sỹ của Thụy Sĩ. Là nhà luyện kim đan (alchimiste) và y sỹ giải phẫu, từ năm 1509, ông thực hiện nhiều cuộc du hành qua các đại học ở Âu châu. Các công trình mang tính cách mạng của ông và tính ưa tranh biện của ông đối với các đồng nghiệp thường khiến ông phải trốn chạy khỏi các đại học mà ông từng giảng dạy. Chẳng hạn ở đại học Bâle, vào năm 1528, ông gây tai tiếng khi phê bình những lý thuyết của Galien và Avicenne.

Lý thuyết y khoa của Paracelse dựa trên nguyên lý luyện kim đan về những tương tự (analogies) và những ứng chiếu (correspondances) giữa những phần khác nhau nơi cơ thể con người (tiểu vũ trụ) với đại vũ trụ. Những nhận định thông thiên học và huyền học trải đều khắp công trình trước tác khoa học của ông, được khơi nguồn cảm hứng từ tân thuyết Platon của Ficin, từ thuyết khả tri (gnosticisme) và từ bí truyền thư Do Thái (la Kabbale).

NHỮNG TÁC PHẨM Y HỌC

Thành phần kim đan của đại và tiểu vũ trụ:

Trong lý thuyết tượng trưng thoát thai từ truyền thống huyền học, thì thủy ngân, lưu huỳnh và muối tạo thành ba yếu tố nguyên sơ của vật chất.

Trời và đất được tạo từ hư không, nhưng chúng gồm ba thể: thủy ngân, lưu huỳnh và muối. Những thể này gồm những hành tinh và mọi vì tinh tú, không chỉ các vì sao mà còn tất cả những thể sinh ra và tăng

trường từ chúng. Đó là đại thể giới hay đại vũ trụ và không ai có thể nói ngược lại hay triệt tiêu ba chất mà tôi vừa nói. Con người, tiểu vũ trụ, được tạo ra từ đại vũ trụ và chứa đựng tất cả những gì đại vũ trụ chứa đựng. Như vậy con người chỉ là thủy ngân, lưu huỳnh và muối. Tinh tú tác động nơi nào hiện diện ba thể này, mỗi tinh tú có bốn phần mà đôi mắt chỉ có thể phân biệt một thể duy nhất, trong đại thể giới và trong tiểu thể giới.

PARACELSE, *Về chứng điên giản.*

Cõi hữu hình và cõi vô hình (Le visible et l'invisible)

Cũng như có một thể giới hữu hình và một thể giới vô hình, thì con người cũng có đôi mắt và ánh sáng tự nhiên (đôi mắt tâm linh). Hay đúng hơn là có hai con người trong chỉ một thân xác.

Là những con người trên mặt đất này, chúng ta có phương tiện nào khác hơn là ánh sáng tự nhiên (1) để tìm hiểu vạn vật trong thiên nhiên? Ánh sáng này giúp tôi theo đuổi công trình nghiên cứu. Từ cõi hữu hình nó xuyên vào cõi vô hình và trong cảnh giới này cũng như trong cảnh giới kia nó đều rất diệu kỳ. Nhờ vào ánh sáng tự nhiên này mà cõi vô hình trở thành hữu hình. Những gì mà đôi mắt thấy nơi nửa phần hữu hình của thế giới (2) không cần phải chứng minh (3). Bởi vì đôi mắt thấy đại thể giới và đưa nó vào trong triết học, thấy được rõ. Điều gì nó chứng minh thì thấy rõ. Nhưng trong những quyển khác tiếp theo và từ đó lập luận được rút ra, việc trình bày những điều không dễ thấy, cần phải chuyên tâm gắng sức mới có thể đem cái vô hình về cái hữu hình... hãy biết rằng thế giới và tất cả những gì chúng ta thấy và lãnh hội được mới chỉ là nửa phần của thế giới. Những gì chúng ta không thấy được có những đặc tính và một yếu tính tương tự. Như vậy có một nửa của con người mà ở đó thế giới vô hình tác động và hoà hợp. Hai thế giới, như thế, khiến cho ta hiểu rằng có hai con người trong chỉ một thân xác. Những tạo vật kỳ diệu đến độ sự vĩ đại của chúng trong ánh sáng tự nhiên giúp ta hiểu những gì Thiên Chúa đã cho chúng phần vô hình và những gì là hữu hình đối với chúng ta. Bởi vì, Thiên Chúa tạo ra những điều kỳ diệu và người tạo ra ánh sáng tự nhiên để cho đôi mắt chúng ta không chỉ thoả lòng mà còn ngạc nhiên và ứng dụng những nghiên cứu của chúng ta vào cảnh tượng mà cái nhìn không nắm bắt được và tuy thế nó lại dựng lên trước chúng ta với sự rõ ràng sừng sững của một cột trụ khổng lồ trước một người mù.

PARACELSE, *Về những bệnh vô hình và nguyên nhân của chúng.*

- 1. Khả năng thấy (và hiểu) được ban cho con người do từ sự cấu thành tự nhiên của nó.*
- 2. Hay là đại vũ trụ .*
- 3. Hiểu như sự hiển nhiên.*

Khoa học huyền bí ở thế kỷ mười sáu

Ngày nay nói đến khoa học huyền bí (l'ocacultisme/sciences ocacultes) là gọi ra những tri thức chỉ dành riêng cho những môn đồ tâm truyền, về những điều huyền bí hay tàng ẩn; và trong mọi trường hợp, là một sự quay lưng lại với triết học, bởi không một hệ thống triết lý nào - duy lý hay huyền học - muốn bảo chứng điều dưới mắt họ còn là sự biểu tả của những tín ngưỡng, hay tệ hơn, những mê tín dân gian, hay thuần túy chỉ là... những trò lừa bịp. Nhưng vào thời Phục hưng, mọi sự không hẳn là như thế, và một trong những nhà tư tưởng lớn của thế kỷ mười sáu, Henri Corneille Agrippa đã định nghĩa đối tượng của triết học huyền bí ở đầu quyển sách mà ông đặt tựa đề Triết học huyền bí hay Ma thuật (La Philosophie ocaculte ou la Magie). Với từ Ma thuật, ông hiểu đó là ma thuật tự nhiên, nghĩa là "khả năng có một quyền lực rất lớn và bao gồm một hiểu biết sâu xa về những sự vật cực kỳ u mật, về bản chất, tiềm năng, đặc tính, bản thể, hiệu ứng của chúng, nhờ đó có thể tạo ra những hiệu quả diệu kỳ". Công khai, không bị Giáo hội lên án, ma thuật này đối lập triệt để với loại ma thuật gọi là siêu nhiên, bị coi là tội ác: đó là ma thuật đen (la magie noire) hay việc kêu cầu ma quỷ, sau một thoả ước ám muội với những thế lực từ địa ngục. Từ ocaculte vốn nghĩa là caché (che giấu, ẩn tàng). Nhà khoa học hay triết gia có bốn phen luôn luôn tìm hiểu sâu xa hơn, đào bới, cày xới sâu rộng hơn lãnh vực của tri thức. Nhưng ông không thể (hay chưa có thể) tìm ra được, bằng những phương tiện của các giác quan hay những phương tiện mà sự tích lũy của kiến thức đặt vào tầm tay ông, những nguyên nhân bí mật hay tàng ẩn của một hiện tượng vật lý nào đấy. Chính theo cách ấy mà các y sỹ hay các triết gia - như Agrippa, Paracelse, Cardan v.v... - cho dầu họ có gắn bó với một học thuyết như chủ thuyết Aristote chẳng hạn, vẫn sẵn lòng chọn lựa trạng thái tinh thần này, vừa bởi tính khiêm cung khoa học vừa bởi khả năng ngạc nhiên của họ trước những đặc tính đáng hâm mộ của bao loại thảo mộc, động vật, khoáng sản, của thiên nhiên nói chung: một cây nào đó luôn hướng về phía mặt trời, nam châm hút sắt, có những tiếp xúc đưa đến chết chóc hay ngược lại những biểu hiện thân thiện đáng lưu ý giữa một cây nào đó với một con vật nào đó v.v... Tất cả những điều đó thuộc về khoa học huyền bí. Ma thuật là suối nguồn chung của thuật chiêm tinh và thuật luyện kim đan, cũng như mọi thực hành ít nhiều trực tiếp liên kết với chúng trong những xã hội theo truyền thống xa xưa. Một sử gia khoa học của thế kỷ hai mươi, Lynn Thorndike, đã viết bộ sách đồ sộ Lịch sử khoa học ma thuật và thực nghiệm (Histoire de la science magique et expérimentale), không ngần ngại đưa vào tựa đề của cuốn sách hai từ mà người ta thường có khuynh hướng muốn đem đối lập nhau: ma thuật và thực nghiệm. Trong thực tế, phần lớn những nhà khoa học (cũng là các triết gia) nhận định rằng ma thuật ôm trọn tri thức về toàn bộ thiên nhiên. Một số người rõ ràng còn đi xa hơn trong con đường tìm hiểu những huyền cơ của vạn vật. Chính theo cách đó mà Agrippa, cũng như Paracelse, cho rằng mọi sinh linh nơi trần giới đều nằm dưới ảnh hưởng của các thiên thể (các vì tinh tú), nhưng đồng thời những đặc tính của con người cũng có thể lôi cuốn sự can thiệp của những thế lực quỷ thần.

Một trong những hình thức của khoa học huyền bí là bộ bí truyền thư Kabbale của Do Thái giáo hay Do Thái - Cơ đốc giáo, một đề tài vừa quảng bác vừa rất mực uyên thâm. Ở đây chúng tôi chỉ xin thừa rằng nền khoa học áo bí này, mà tên gọi (bằng tiếng Hê_bơ_rơ) có nghĩa là truyền thống và tìm thấy sự biểu tả minh nhiên nhất trong cuốn Zohar (ánh sáng huy hoàng) ứng dụng vào các chữ cái Hê_bơ_rơ, các từ, các con số, những hô ứng/ tương hệ (correspondances) nó cho phép những ai đã được khai tâm (về đạo đức, tôn giáo và trí thức) nhìn thấy nơi những sự vật "hơn là những sự vật" và qua đó tham thông (khiêm tốn thôi) vào trí tuệ thiêng liêng.

Thuật luyện kim đan (l'alchimie) là một khoa học huyền bí khác, có liên hệ ít nhiều với bí truyền thư và cũng cần được "tẩy rửa" khỏi tai tiếng hệ tại mà nó phải mang dưới ảnh hưởng của chủ nghĩa thực chứng vào thế kỷ mười chín và thế kỷ hai mươi: đó không phải là những mơ mộng ngông cuồng, và vấn đề không chỉ là biến chì thành vàng (dầu những nhà luyện kim đan từng muốn làm được điều đó). Đó là một khoa học xa xưa và sâu xa về những nguyên nhân cốt yếu: nó dựa trên cả một hệ thống những tương tự và hô ứng (giữa cõi vô hình và cõi hữu hình, trên cao và dưới thấp, vật chất và tinh thần, tinh tú và khoáng vật v.v...) Khoa học này khởi đi từ niềm tin - chung cho mọi truyền thống huyền học - rằng thiên nhiên phải (và có thể) được giúp đỡ bởi nghệ thuật để xoá đi các vết hắc ám nó ngăn cản vật chất phát tiết tinh anh theo nguyên lý và nguyên mẫu toàn hảo mà mọi vật có được trong tuyệt đối. Thực ra, điều mà các nhà luyện kim đan chính thống hiểu về Đại Công Trình, không phải là chuyện biến một kim loại tầm thường thành vàng mà là sự trùng hưng trạng thái thiêng liêng nguyên thủy và sự cứu rỗi cho mọi sinh linh. Lúc đó, người ta đứng ở biên giới của triết lý, của khoa học và của tôn giáo.

JEAN CLAUDE MARGOLIN.

TRIẾT LÝ CHÍNH TRỊ Ở THẾ KỶ MƯỜI SÁU

Trong thế kỷ này, "sự cất cánh của triết lý chính trị" được giải thích trước tiên bởi việc khước từ cả ba khuôn mẫu La Mã, khuôn mẫu Cơ đốc giáo và khuôn mẫu phong kiến. Có lẽ tư tưởng vẫn còn mang dấu ấn của những hồi sinh Trung cổ và trong học thuyết chính trị vẫn còn nhiều do dự về khái niệm và lý thuyết. Tuy nhiên một nỗ lực khái niệm hoá rất lớn đã diễn ra, chuẩn bị cho sự tăng trưởng của chính trị học hiện đại. Trong khi lịch sử làm việc để rèn đúc nên, vượt qua những tước vị và quyền uy quân chủ, thực thể pháp lý của quốc gia và sức mạnh của những quyền công cộng, sự suy tư về chính trị, từ Machiavel đến Althusius, đi ngang qua Bodin, La Boétie hay Suarez, tìm cách công thức hóa bằng ngôn từ mới vấn đề của Res publica (cộng hoà/việc công) nhân văn Cơ đốc giáo hay với phong trào cách tân và những trào lưu phản kháng những chế độ quân chủ chuyên chế, bạo chúa. Nhưng ngay cả khi những tác phẩm của triết lý chính trị được khai sinh giữa lòng những tình huống địa phương và đặc biệt, chúng vẫn vượt qua những giới hạn của không gian và thời gian để cho ta một suy tư đi thẳng vào trung tâm của đời sống chính trị. Như thế, quyền Utopie của Thomas More mức ý nghĩa từ nước Anh khốn khổ đầu thế kỷ mười sáu; quyền Ông hoàng của Nicolas Machiavel là một suy niệm về những tiểu quốc bất định ở nước Ý thời đó; quyền Cộng hoà của Jean Bodin nhằm củng cố nền quân chủ của nước Pháp... Tuy vậy, tất cả những tác phẩm này, do ý nghĩa và tầm cỡ của chúng, vượt quá những vấn đề của xứ sở gốc và cung ứng một cách lý thuyết hoá những vấn đề căn bản như công lý, tư hữu, quyền tư pháp, quyền tối thượng... Những tác phẩm này làm nổi lên những khái niệm mới và vẽ ra đồ thức của một hệ thống khái niệm mới. Như thế chúng là bằng chứng cho cố gắng tìm hiểu diễn tiến của nhân sự. Qua đó chúng tạo ra một lý thuyết về nhà nước quân chủ và một học thuyết về quyền lực. Vượt qua sự phá đổ những huyền thoại, bất chấp những ẩn ước và những đề kháng, trong triết lý chính trị của thế kỷ mười sáu, đã hình thành một tư tưởng Cộng hoà về quyền và về luật pháp nó chuẩn bị cho những tổng hợp lớn đầy tham vọng của chủ nghĩa duy lý hiện tại.

Simone Goyard-Fabre

MORE

(1478 - 1535)

Thomas More, từ khi còn rất trẻ, đã say mê văn học cổ điển Hy_lạp; tuy nhiên khi vào đại học ông lại theo ngành luật và vào năm hai mươi một tuổi, được ghi danh vào luật sư đoàn thành Luân Đôn. Trở thành giáo sư luật, ông theo đuổi sự nghiệp chính trị, và ở viện Thứ dân, nơi ông được bầu làm đại biểu, ông được đề ý vì tính quả quyết và chính trực. Trong thời gian đó, ông khám phá và say mê các tác phẩm huyền học của Denys l'Aréopagite và của thánh Augustin. Không có gì ngạc nhiên khi cuộc đời chính trị của ông, mà ông quan niệm như là một nghĩa vụ, đã là tấm gương phản chiếu tâm hồn cao thượng của ông.

Phụng sự vua Herri VIII vào năm 1509, luôn luôn được hỗ trợ tinh thần, ngay cả trong những giờ khắc u ám nhất, bởi tình bạn sâu sắc với Érasme và nhà nhân bản người Anh John Colet, ông đã làm hết sức sao cho vị quân vương trở thành người cha của dân tộc. Ông hoàn thành xuất sắc mọi sứ mạng được giao và trở thành quan Chưởng ấn vào năm 1529. Nhà vua đánh giá cao trí thông minh và lòng tận tụy của ông. Nhưng vì Thomas More không đồng tình với việc vua Henri VIII li dị cùng Catherine d' Aragon đã phá vỡ tất cả. More đệ đơn xin treo ấn từ quan; nhưng nhà vua sẽ không bao giờ tha thứ cho ông vì hành vi đó. Ông bị bắt và giam vào tháp Luân Đôn và bị đối xử rất tồi tệ. Với những chứng cứ giả mạo và chứng nhân dối trá do nhà vua ra lệnh dàn dựng, ông bị kết tội phản quốc và bị chặt đầu.

XỨ KHÔNG TƯỜNG (L'Utopie)

Quyển Utopie, năm 1516, trình bày điều mà người ta vẫn thường coi là một trong những giấc mộng chính trị của thời Phục hưng, một giấc mộng mãnh liệt như hiện thực đang diễn ra nơi "Hải đảo phi xứ" (L'Ile de Nulle-Part) vượt qua mọi không gian cụ thể.

Bằng một ngôn từ huyền ảo, More mưu đồ hoà giải những lời dạy của Platon và của nhà thờ Thiên Chúa giáo và mô tả thế giới khác mà những cơ cấu hiến định bộc lộ những kẻ hở và những yếu điểm của những chính quyền trên mặt đất và đặc biệt là chính quyền nước Anh. Thay vì sự thống trị của nguyên lý cá nhân chủ nghĩa đang thắng thế nơi con người, những người không tưởng đề xuất một luật lệ cộng đồng (loi de communauté) như là công lý cơ bản cho cuộc sống đạo đức và chính trị. Nhưng sẽ là quá lỗi thời nếu người ta đem gán cho More trực quan học thuyết về một thứ chủ nghĩa Cộng sản chiến đấu. More là một nhà nhân bản và cuộc tranh đấu chính trị của ông là dấu chỉ cho cuộc hoán cải tâm linh (la conversion spirittuelle) mà ông mong ước nhằm cứu vãn nước Anh khỏi những tai họa đang tàn phá nó: khước từ sự điên rồ mất trí đang đe dọa quả đất, đối với ông, chính là ngược nhìn lên trời cao.

Hạnh phúc cho những người không tưởng:

Đối với những cư dân của đảo không tưởng, hạnh phúc hoà đồng với đức hạnh và đức hạnh chỉ tồn tại đối với những ai, khi tuân phục một lý trí sáng suốt và lành mạnh, sống phù hợp với thiên nhiên. Nhưng trong sự tuân phục những quy luật tự nhiên, điều quan trọng trước tiên là không ai muốn vơ về phần mình cái gì mà họ từ chối đối với người khác.

Hạnh phúc đối với họ không nằm trong bất kỳ lạc thú nào, mà chỉ trong lạc thú đúng đắn và lương

thiện mà bản tính tự nhiên lôi cuốn chúng ta hướng về, như là hướng về điều chí thiện (le bien suprême). Vì đức hạnh là một đời sống phù hợp với tự nhiên mà Thiên Chúa cũng đã sắp xếp cho chúng ta như thế. Kẻ nào sống phù hợp với tự nhiên thì phục tùng lý trí khi lý trí khuyên ta ước muốn một số điều gì và tránh xa một số điều khác. Ngay từ đầu thiên nhiên đã đổ đầy vào mọi con người một tình yêu lớn, một sự ngưỡng mộ nồng nhiệt đối với sự uy nghiêm thiêng liêng, nhờ đó chúng ta có được chính hữu thể của chúng ta, và khả tính đạt tới hạnh phúc. Tiếp đến thiên nhiên khích lệ chúng ta sống một đời sống càng được miễn trừ những đau buồn và căng tràn đầy niềm vui càng tốt, và giúp đỡ tất cả những người khác cũng nhận được phần như thế, vì tình liên đới gắn kết với chúng ta. Thực vậy, ngay cả những người khổ hạnh nhất, người thù ghét khoái lạc nhất, trong khi khuyên bạn hành trì công đức, canh thức để tĩnh tâm cầu nguyện hay hành xác để ăn năn sám hối, vẫn không hề quên ra lệnh cho bạn phải đồng thời, bằng hết sức mình, giảm nhẹ những mất mát muộn phiền của người khác, và ông ta vẫn cho rằng - nhân danh tính nhân đạo - sự giúp đỡ và an ủi do con người mang đến cho con người là đáng ngợi khen. Nếu tính nhân đạo, một đức tính tự nhiên với con người hơn tất cả mọi đức tính khác, hệ tại ở chỗ làm dịu bớt những khổ đau nơi người khác và đem lại cho đời sống của họ nhiều niềm vui hơn, thì làm thế nào mà thiên nhiên lại không khích lệ người ta tự cung cấp cho mình dịch vụ đó?

Như vậy thiên nhiên mời đón mọi người hãy ban cho nhau sự tương trợ nhằm đạt đến một đời sống tươi đẹp hơn một lời khuyên khôn ngoan, không ai là cao hơn số phận chung của mọi người đến nỗi thiên nhiên phải riêng lo chăm sóc cho mình y ta, thiên nhiên vốn muốn điều tốt lành chung cho mọi hữu thể mà nó đã tập hợp vào một nhóm duy nhất bởi sự tham thông của chúng vào một hình thức chung. Cũng chính bản tính này, do vậy buộc anh phải khước từ việc vor vét lợi ích cho mình, những lợi ích được trả giá bằng sự mất mát của kẻ khác.

THOMAS MORE, Xứ không tưởng.

MACHIAVEL

(1469 - 1527)

Sinh ở Florence trong một gia đình tiểu quý tộc, trong một nước Ý bị tương tàn bởi những cuộc nội chiến liên miên giữa các lãnh chúa, Machiavel lớn lên nơi một thành phố mà những người lính Pháp sẽ giải phóng khỏi bàn tay của dòng tộc Médicis. Nền Cộng hoà được công bố ở Florence với một hiến pháp thừa hưởng những quan niệm đạo đức và tâm linh của Savonarole, một tu sỹ dòng Đa minh (Dominicain). Quyền lực được phân chia giữa 1000 gia đình và một chính phủ gồm 9 thành viên chung quanh một vị tổng lý. Vào năm 1498 Machiavel trở thành tổng thư ký Liên bộ Ngoại giao, chiến tranh và nội vụ. Ông sẽ thực hiện trong vòng mười bốn năm, một trong số những công việc phong phú nhất, đi đây đi đó, quan sát, đối chiếu những gì xảy ra trong quân đội hay trong các triều đình lãnh chúa. Năm 1501, trở thành cánh tay phải của Tổng lý Soderini, ông sẽ chiếm lĩnh "quyền khuynh thiên hạ" trên nền chính trị của Florence. Nhưng vào năm 1512, dòng tộc hùng mạnh Médicis trở lại nắm quyền: Machiavel không những bị bay chức mà còn bị bỏ tù và tệ hơn nữa, bị tra tấn. Nhưng ông đã biết dùng khoảng thời gian nhàn rỗi bắt buộc kia để biên soạn, từ kinh nghiệm chính trị sôi động và phong phú của mình và từ việc đọc Tite-Live, quyển Ông hoàng, quyển Diễn từ về thập kỷ đầu tiên của Tite-Live. Trong số những công trình triết học chính trị của ông, còn phải kể thêm Nghệ thuật chiến tranh. Machiavel sẽ còn có nhiều cơ hội khác nữa để chứng tỏ lòng tận tụy với xứ sở Florence nhưng sự tái lập nền Cộng hoà cũng không vì thế mà sẽ đưa ông trở lại với quyền lực. Ông mất ít lâu sau cuộc

Cướp phá thành La Mã (1527).

ÔNG HOÀNG/ THUẬT LÀM CHÚA (Le Prince)

Cuốn Thuật làm chúa được soạn năm 1513, nhưng chỉ được xuất bản năm 1532, sau khi Machiavel mất (cũng giống như những tác phẩm khác của ông - cuốn Diễn văn năm 1531). Là tác phẩm triết lý chính trị và triết lý lịch sử, nhằm gửi đến những chuyên gia về chính trị, ông thấy nơi con người - không chỉ nơi các chính khách - một "con vật chính trị" và cao hơn là những thủ thuật thực hành (mà ông cũng từng vận dụng), ông đề xuất một thứ nhân loại học thực sự.

Machiavel khẳng định sự thường hằng của nhân tính và quá khứ lịch sử-xã hội, đối với ông là nguồn thứ hai cho những suy tư hữu ích. Tình hình của Florence và những tai ương kiếp nạn mà xứ sở này phải chịu từ năm 1494 thường xuyên hiện diện trong đầu óc ông. Trong số những phân tích khác nhau (cũng là những lời khuyên cho ông hoàng) được phân phối qua khắp nhiều chương ngắn của quyển sách, chúng ta hãy nêu lên hai nguyên lý sơ đẳng chi phối hoạt động của ông hoàng: sự yếu đuối của con người và việc sử dụng có tính toán mưu thuật và quyền lực. Chúng ta cũng nêu lên lưu ý chủ nghĩa hoài nghi của ông và điều mà một số người từng gọi là chủ nghĩa vô luân (immoralisme) của ông: ý tưởng cho rằng không có yếu tính của đức hạnh, nhưng đức hạnh chỉ là tương đối và tùy hoàn cảnh. Mọi sự trong thế gian đều được hoàn thành dưới ảnh hưởng của tính tất yếu (Tout dans le monde se fait sous l'empire de la nécessité). Giữa thực tế và lý tưởng không thể có sự hoà giải nào và chính trị chẳng có chút gì liên quan với đạo đức cả!

Khuất phục con thú và chinh phục con người

Ông hoàng hiệu năng, ưu tư về việc duy trì quyền lực của mình với sự thuận tình của dân chúng, phải phối hợp việc chính mình phục tùng pháp luật và việc thực thi quyền uy có thể cần đến sự cưỡng chế; nhưng quyền lực phải hợp pháp. Việc nhờ đến thí dụ thần thoại về nhân mã Chiron, thầy dạy Achilles, tượng trưng cho sự hợp nhất giữa minh trí và bản tính con vật.

Chúng ta nên biết rằng có hai cách tranh đấu, một cách bằng luật pháp, cách kia bởi sức mạnh: cách thứ nhất thích hợp với con người, cách thứ hai thích hợp với thú vật; nhưng bởi vì cách thứ nhất thường là chưa đủ, nên phải cầu viện đến cách thứ hai. Đó là lý do khiến ông hoàng cần phải biết rõ làm sao khuất phục con thú và chinh phục con người. Điều này được truyền dạy cho các ông hoàng bằng những ngụ ngôn ẩn dụ bởi các hiền giả đời xưa. Chẳng hạn họ viết rằng Achilles và nhiều đại lãnh chúa trong quá khứ đã được giao phó cho nhân mã Chiron (1) giáo dưỡng. Tại sao vị thái phó của các hoàng tử phải là nửa người nửa thú? Điều này chẳng có ý nghĩa nào khác hơn là một ông hoàng phải biết sử dụng cả bản tính này lẫn bản tính kia và rằng cái này mà thiếu cái kia thì khó mà trường tồn. Nếu một ông hoàng biết sử dụng thành thạo con vật, ông phải chọn lựa con cáo (2) và con sư tử (3); bởi vì con sư tử không thể tự vệ đối với cạm bẫy hay xảo kế, còn con cáo thì không chống lại được lũ chó sói. Vậy nên, ông hoàng phải vừa là con cáo, để biết tránh mọi cạm bẫy, vừa là con sư tử, để có cái uy khiến lũ chó sói phải khiếp phục.

NICOLAS MACHIAVEL, *Ông Hoàng*.

- 1. Nửa người, nửa ngựa, Chiron tượng trưng cho minh trí kết hợp với dũng lực.*
- 2. Con cáo tượng trưng mưu trí.*
- 3. Sư tử tượng trưng uy mãnh.*

Nghệ thuật làm ra vẻ (l'art du paraytre)

Đây là một trong những bản văn đã góp phần nhiều nhất để tạo nên ý tưởng rằng chủ nghĩa Machiavel, với tư cách là một triết lý chính trị, đặt quyền lợi quốc gia và những lợi ích của ông hoàng lên trên mọi ưu tư về đạo đức hay tôn giáo, bởi vì quyền lợi chung (hay được cho là như thế) phải ưu tiên hơn những quyền lợi riêng, dầu cho những quyền lợi riêng có chính đáng đến đâu chăng nữa. Chủ nghĩa hiện thực hay thực dụng chính trị này ở đối cực của thuyết phúc âm chính trị (l'évangélisme politique) của một Érasme hay một More.

Chúng ta nên hiểu rằng một ông hoàng, nhất là khi mới lên ngôi, không thể chu toàn tức thời mọi điều kiện để được đánh giá là bậc minh quân, bởi ông thường phải, để duy trì quyền lực, hành động ngược lại lời nói, ngược lại cả lòng bác ái, ngược lại tính nhân đạo và cả tôn giáo nữa. Đó là lý do khiến ông phải có trí tuệ sẵn sàng gió chiều nào xoay theo chiều ấy, nhanh nhạy nắm bắt thời cơ vận hội (1), đối phó kịp thời với mọi tình huống đổi thay, và, như tôi đã từng nói, không xa rời điều thiện, nếu có thể, nhưng cũng biết nhúng tay vào điều ác, nếu xét thấy cần thiết (2).

Như vậy, ông hoàng phải rất mực cẩn ngôn, đừng bao giờ để lọt ra khỏi miệng những lời thất thổ. Phải luôn tâm niệm câu "Thiên tử bất hý ngôn" (3), nói ra câu nào là cũng khiến cho người nghe cảm thấy đáng mình quân quả là gồm đủ nhân nghĩa lễ trí tín! Nhất là lúc nào cũng phải tỏ ra đầy lòng tín mộ "trên thuận mệnh trời, dưới hợp lòng dân" - sao cho cả bàn dân thiên hạ đều thấy như thế, còn như chuyện "sờ gáy" được sự thật thế nào, thì hỏi có mấy người?

NICOLAS MACHIAVEL, *Ông Hoàng*.

- 1. Thời cơ vận hội là một trong những giá trị trọng tâm của nền triết lý chính trị này.*
- 2. Một trong những quy luật (có phần khắc nghiệt) của lịch sử.*
- 3. Vua chúa không đùa với lời nói: Lời nào từ "kim khẩu" của chúa thượng phán ra là phải... đúng như trong kinh!*

Vai trò của thời cơ vận hội trong đời sống của mỗi con người và của từng dân tộc

Hai cặp từ xuất hiện và tái xuất hiện không ngừng trong cách đặt vấn đề của Machiavel: đó là cặp từ tài đức và vận hội và cặp từ vận hội và tự do, thế nhưng người ta không thể đồng hoá ý niệm tài đức (gồm sức mạnh, lòng can đảm, mưu trí, giá trị nhân cách, lòng kiên định, đặc biệt đòi hỏi đối với chiến binh và chính khách) và ý niệm tự do.

Vận hội luôn luôn có thể đồng hoá với ngẫu nhiên, với cơ hội (Ta có những thành ngữ: Thức thời vụ mới là người tuấn kiệt, hay: phải nhanh chóng nắm bắt lấy cơ hội). Một sự phối hợp chính xác giữa vận hội (để nắm bắt) và ý chí tự chủ (tự do) về một tình huống hoặc một chương trình hành động, đó là quy luật vàng được đề ra ở đây.

Ta biết rõ là có những người vẫn mang định kiến rằng mọi chuyện nơi thế gian đều nằm trong tầm quan phòng của Thiên Chúa và của ngẫu nhiên, rằng con người với tất cả minh trí của họ cũng không thể làm gì khác hơn là hãy "lạc thiên an mệnh" bởi vì "người tính không bằng trời tính", đừng có mà bỏ lao đời "nhân định thắng thiên!". Mọi sự đều đã "tiệt nhiên định phận tại thiên thư" cả rồi, có la lối phản kháng, có tìm đủ trăm phương ngàn kế để cưỡng lại số trời thì rồi... cũng chỉ thế thôi. Vô phương khả đảo! Cứ phó mặc tự nhiên, mà xem con tạo xoay vần tới đâu. Định kiến này càng rất thịnh hành trong thời đại chúng ta vì lớp sóng phé hưng của bao triều đại mà người ta hằng chứng kiến, cũng như bao tấn tuồng dâu bể đã diễn ra, vượt qua mọi ước đoán của trí tuệ con người. Đến nỗi rằng đôi khi nghĩ đến điều đó, chính tôi cũng rơi vào định kiến nọ. Tuy nhiên để cho ý chí tự do của chúng ta không bị tắt ngấm và triệt tiêu một cách thảm thương, tôi nhận định rằng có thể là thời cơ vận hội chỉ làm chủ một nửa những công trình của chúng ta nhưng nó cũng để cho ta lèo lái một nửa kia (hay kém hơn một tí). Điều này tôi có thể mô tả bằng cách so sánh với một dòng sông (1) đều đặn tràn ngập, khi nổi giận, nhận chìm những vùng đồng bằng rộng lớn, tàn phá nhà cửa mùa màng, làm sụt lở bờ bên này để đem bồi cho bờ bên kia; ai cũng lo chạy trước cơn thịnh nộ của nó, chẳng còn kịp để đắp đê xây thành ngăn chặn nó. Và mặc dầu đến mùa thì nó cuồng nộ như thế, nhưng vào mùa khác thì nó lại yên ả xuôi dòng cho những hàng cây ven bờ lặng lẽ soi bóng, những con thuyền mát mái xuôi chèo. Lúc đó nếu con người biết "cư an tư nguy" (2) thì sẽ lo đắp đê điều hay khơi thêm nhiều dòng chảy phụ, để cho, khi đến mùa lũ, dòng sông sẽ chia bớt nước vào những con kênh làm giảm bớt sức nước, và đê điều sẽ

ngăn chặn không để nó tràn ngập tàn phá.

Thời vận cũng giống như thế: nó chỉ chứng tỏ được trọn vẹn sức mạnh nơi nào không có kháng lực và nó xoay mũi tấn công vào những nơi nào nó biết là không có tường thành để có thể mặc sức hoành hành mà chẳng ai ngăn trở. Còn nếu nơi nào có tường thành kiên cố với những lực lượng hùng hậu sẵn sàng đối đầu và đánh trả một cách hiệu quả, như nước Đức, nước Pháp, nước Tây Ban Nha chẳng hạn, thì cơn cuồng nộ kia sẽ không tạo ra nhiều thay đổi lớn, hoặc có thể chẳng hề xảy đến. Tôi thấy nói thế là đủ khi bàn về vận rủi may nói chung.

NICOLAS MACHIAVEL, *Ông Hoàng*.

- 1. Thí dụ về tính tất yếu vật lý, mù quáng, và trong trường hợp, con người phải chịu.*
- 2. Cư an tư nguy: Sống trong cảnh yên ổn vẫn biết nghĩ đến khi nguy biến. Chỉ những con người ưu thời mẫn thế, biết tiên liệu, biết lo xa.*

BODIN (1530 - 1596)

Jean Bodin sinh ở Angers năm 1530. Đó là một nhân vật đa phức mà lãnh vực đầu tư trí tuệ rất quảng bác như thường xảy ra nơi các nhà nhân văn thời Phục hưng. Sau nhiều năm học luật ở Toulouse nơi ông làm quen với pháp gia danh tiếng Cujas, ông trở thành luật sư ở Paris năm 1561. Là thư ký riêng cho hoàng đệ út của nhà vua, năm 1566, ông xuất bản cuốn phương pháp Sử học (Méthode de l'histoire) trong đó ông chứng tỏ rằng chỉ duy cách tiếp cận lịch sử cho phép ta hiểu được luật pháp của người xưa. Năm 1576, Bodin cho ra mắt tác phẩm trọng yếu của ông, quyền Cộng hoà, tạo nên dư vang đáng kể. Tự đặt mình vào trung đạo (le juste milieu) ông vừa không ưa cuộc nổi loạn của những người Thệ phản (Protestants), cũng chẳng thích sự quá khích của những người Công giáo quá cứng đầu.

Khi làm biện lý ở toà chung thẩm Laon, ông xuất bản, vào năm 1580, Về tính mê ma quỷ của bọn phù thủy (De la démonomanie des sorciers) tác phẩm trong đó ông tố cáo tính cách quỷ quái của bọn phù thủy và tán thành việc đàn áp bọn chúng. Do thận trọng, ông hoà giải với các bên vào năm 1589, và mất ở Laon năm 1596.

CỘNG HOÀ (La République)

Sáu quyền của bộ sách Cộng hoà cho ta thấy tầm cỡ kiến thức bách khoa của Bodin và nêu ra ý nghĩa nền triết lý chính trị của ông bằng cách cách định vị nó so với những "người xưa" như Aristote và Thomas d'Aquin và với những "người nay" như Machiavel và Thomas More. Trong lãnh vực đó, Bodin chứng tỏ rõ ràng mình là một triết gia dân thân (un philosophe engagé). Việc lý thuyết hoá cho Chủ quyền (la Souveraineté) mà ông khai triển trong lúc trình bày nó như là cái đem lại hình hài cho Cộng hoà (Res publica), trong đầu óc ông, là nhằm mang lại cho chế độ quân chủ ở Pháp một nền tảng học thuyết vững chắc. Như thế ông đặt một trong những viên đá đầu tiên cho Nhà nước hiện đại, trung ương tập quyền, điều này có nghĩa là thời của các ông vua thần thánh đã vĩnh viễn bị vượt qua.

Nhưng nơi Bodin, nhà siêu hình học còn sâu sắc hơn là pháp gia và nhà chính trị học: trong quan niệm của ông về quyền chính trị, chủ nghĩa nhân văn và chủ nghĩa tự nhiên phối hợp nhau. Ở trung tâm của

tác phẩm, mà ý tưởng về thái hoà vũ trụ, vay mượn từ Pythagore và từ Platon, chế ngự, ý niệm về chủ quyền khẳng định như là giá đỡ của công lý hoà hợp, nó tạo ra những chính quyền đúng đắn. Minh quân là vị vua làm cho công lý ngự trị trong vương quốc mình khiến cho, như trong một bài thơ thể giới, những bất hoà trộn lẫn vào nhau để tạo ra những hoà điệu toàn hảo nhất. Lúc đó chính trị là một thứ tụng ca thiên nhiên.

Bằng quan niệm trong đó nền triết lý chính thống (la philosophia perennis) được diễn tả sinh động, Bodin ở rất xa chủ nghĩa giả tạo chính trị (l'artificialisme politique) mà Hobbes sẽ khai sinh một thế kỷ sau.

Định nghĩa Cộng hoà

Từ République là chuyển tự của Res publica của các tác giả Latinh: nó chỉ, không phải một chế độ chính trị, chẳng hạn như chế độ dân chủ, mà là sức mạnh công cộng của Nhà nước (la puissance publique de l'État).

Cộng hoà là một chính quyền đúng đắn của nhiều công việc và của cái gì chung giữa chúng với sức mạnh chủ thể.

... Người xưa gọi là Cộng hoà khi một hội đoàn những con người quản tụ với nhau để cùng sống tốt đẹp và hạnh phúc; tuy nhiên định nghĩa đó, một đảng hơi thái quá và đảng khác lại bất cập: bởi còn thiếu ba điểm chính, đó là, gia đình, chủ quyền và cái gì chung trong một Cộng hoà.

JEAN BODIN, *Cộng hoà*

Những hình thức khác nhau của chủ quyền

Bodin, bằng định nghĩa về Cộng hoà thông báo công cuộc lý thuyết hoá hiện đại đối với khái niệm chủ quyền, vẫn giữ nguyên ý nghĩa và giá trị đầu dưới chế độ nào - quân chủ, quý tộc hay dân chủ. Mọi nền Cộng hoà, như thế được đặc trưng bởi chủ quyền tối thượng (superioritas), chủ quyền này, một và bất khả phân, như Rousseau sẽ lặp lại sau này, được đặc trưng bởi khả năng "làm ra và hủy bỏ luật lệ".

... Cần phải xét xem, nơi mọi Cộng hoà, ai nắm giữ chủ quyền để phán đoán đó là chế độ gì, chẳng hạn như: nếu chủ quyền chỉ nằm gọn trong tay một ông hoàng, chúng ta sẽ gọi đó là chế độ quân chủ; nếu mọi người dân đều dự phần, chúng ta nói rằng đó là chế độ dân chủ; nếu chỉ có một thiểu số nắm quyền, chúng ta gọi đó là chế độ quý tộc và chúng ta dùng những từ này để tránh sự lẫn lộn và mơ hồ đến từ tính đa dạng của những người cầm quyền tốt hay xấu, đã khiến cho trong nhiều trường hợp người ta phải nghĩ đến việc đặt ra nhiều hơn là ba loại Cộng hoà...

JEAN BODIN, *Cộng hoà*.

NHỮNG KẺ PHẾ VUA

(Les Monarchomaques)

Những kẻ phê vua thực ra không phải là các triết gia; đó là những nhà văn phóng thích. Phần lớn là những tín đồ Thệ phản (Protestants) - nhưng cũng có những kẻ phê vua trong hàng ngũ Công giáo (Catholiques) - họ bộc lộ qua những bài viết trào phúng, châm biếm, sự bùng nổ của cơn giận nộ chống lại những lạm dụng và những trò trá thủ quyền lực đầy dẫy trong sinh hoạt chính trị, đặc biệt là nền chính trị ở thế kỷ mười sáu.

Trước khi xảy ra sự cố Đêm thánh Barthélemy (1572), giọng điệu của họ còn tương đối ôn hoà (chẳng hạn nơi Théodore de Bèze), Nhưng sau cuộc thảm sát năm 1572, giọng văn trở nên rực lửa trong một cuộc phản kháng chính trị, kịch liệt chống lại sự chuyên chế, đi đến chỗ vung lên cái lập luận triết để: phế diệt bạo chúa!

Xét về phương diện triết lý, ý tưởng này rất quan trọng bởi nó chứa đựng, ít nhiều minh nhiên, một trực cảm mạnh mẽ về tính khế ước xã hội mà trong hai thế kỷ tiếp theo (17 và 18) sẽ được hô hào phát triển mạnh mẽ.

BÁO THÙ BẠO CHÚA (viendiciae contra Tyrannos)

Dân tạo ra vua chứ đâu phải vua tạo ra dân

Chống lại truyền thống đặt nền tảng quyền lực của các ông vua trong lý thuyết "thừa thiên nhiệm mệnh" (la théorie du droit divien), Duplessis-Mornay (Junius Brutus), cũng như phần lớn những kẻ phê vua nhận định rằng chính những cộng đồng dân tộc tôn phong các vua chúa của họ. Vậy là một quá trình thế tục hoá uy quyền chính trị được khởi thảo. Còn bạo chúa, đó là một thứ quái thai chính trị đầy kinh dị, cần phải phế diệt.

Trước đây chúng tôi đã chứng tỏ rằng chính Thiên Chúa ủy nhiệm cho các ông vua, tuyển trạch họ và ban cho họ những vương quốc. Giờ đây chúng tôi nói rằng chính người dân kiến lập các ông vua, trao vào tay họ quyền trượng, tôn phong họ lên trên các ngai vàng. Thiên Chúa đã muốn sự thể diễn ra như thế, để cho các ông vua nhận thức rằng, sau Thiên Chúa, chính là người dân, mà họ được trao cho mọi quyền lực và do đó họ phải hết lòng lo cho trăm họ an vui, chứ đừng có ngạo nghễ lêu láo nghĩ rằng họ được đưa lên ngôi cao, trên cả thiên hạ là vì họ tuyệt hảo, phi thường, linh thiêng, thần thánh... Họ phải nhớ rằng và biết rằng họ cũng được tạo ra từ cùng một thứ chất liệu và điều kiện như bao người khác, được sự đồng thuận của đám đông nâng họ lên trên vai của dân chúng đến ngôi vị chí tôn để gánh vác trọng nhiệm trước toàn thể quốc dân...

Chúng ta đã chứng minh rằng mọi ông vua đều nhận được vương quyền từ tay dân chúng: rằng toàn thể dân chúng xét như một cơ thể, thì lớn hơn và cao hơn vua; rằng vị vua này chỉ là nhà tổng quản trị và cũng là người phục vụ số một của vương quốc, chỉ có người chủ, vị lãnh chúa thực sự là dân chúng. Do vậy, một bạo chúa xúc phạm dân chúng thì cũng như là tội phản nghịch của chư hầu chống lại lãnh chúa, làm tổn thương tính uy nghiêm thiêng liêng của vương quốc, và như thế đáng bị trừng trị tương xứng bởi vị Chủ tể, ở đây là toàn thể dân chúng... Nếu như tên bạo chúa đi đến chỗ khiến người ta chỉ có thể phê trừ hấn bằng cánh tay vũ trang: thế thì, hãy kêu gọi dân chúng cầm lấy vũ khí, tổ chức thành đội ngũ và dùng mọi phương tiện, cả mưu thuật lẫn sức mạnh chiến tranh, để tiêu diệt kẻ đã trở thành kẻ thù của toàn thể quốc dân.

LA BOÉTIE

(1530 - 1563)

Tên của La Boétie thường được gắn liền với tên của Montaigne. Thực thế, hai con người này đã hợp nhất nhau bởi một tình bạn phi thường mà Montaigne giải thích bằng cách nói rằng "bởi vì đó là bạn ấy, bởi vì đó là tôi".

Étienne de la Boétie sinh ra ở Sarlat, không xa Périgueux. Ông học luật, rất xuất sắc, nhất là ở đại học Orléans, thời đó rất nổi tiếng. Trong thời gian còn là sinh viên, ông đã viết tác phẩm - có lẽ khoảng năm 1548 - Diễn từ về tính nô lệ tự nguyện. Được đề cử - miễn tuổi - vào Nghị viện hàng tỉnh Bordeaux, ông kết bạn với Montaigne. Ông tận tụy hoàn thành những nhiệm vụ được giao. Trong cái nước Pháp đau yếu của thời đó, ông đã nghĩ - như quan Chương ấn Michel de l'Hospital mà ông rất kính trọng - rằng phải bảo vệ lòng khoan dung và làm hết mình để định chế hoá nó.

Tài hoa bạc mệnh, mới ba mươi ba tuổi ông bị bạo bệnh và qua đời.

DIỄN TỪ VỀ SỰ NÔ LỆ TỰ NGUYỆN (Discours de la Servitude Volontaire)

Tên tuổi của Étienne de la Boétie gắn liền chính yếu với bản văn này, ngay từ thời thanh xuân đầu đời, nhằm "tôn vinh tự do chống lại lũ bạo chúa". Trong thế cuộc động loạn đảo điên làm rung chuyển phần tư cuối cùng của thế kỷ mười sáu, nhất là sau sự cố đẫm máu "Cuộc tàn sát trong đêm lễ thánh Barthélemy", bài văn phúng thích nổi tiếng này, do ý muốn luận chiến của những người xuất bản, nhanh chóng được đặt tên lại là Contr'un (Chống lại một). Vào những thời kỳ nhiễu nhương trong lịch sử nước Pháp, và đặc biệt là, mỗi khi dân chúng đứng lên chống lại vương quyền độc đoán, bản văn này lại được dùng như lời hô hào khởi nghĩa (dẫu tự thân nó không phải là thế).

Điều mà La Boétie muốn giải thích, đó là, tình trạng nô lệ của các dân tộc, trên thực tế, mang tính tự nguyện: chính họ tự cắt cổ mình, và họ, khi chấp nhận cái ách chuyên chế của bạo chúa, đã làm thoái hoá, biến chất nhân tính vốn được nhào nặn bằng lòng trung thực và tự do. Như thế, con người chỉ sẽ thoát khỏi sự lệ thuộc bằng chính những cố gắng của mình. Vấn đề không phải là giết tên bạo chúa, mà là không để hắn ta mặc tình muốn làm gì thì làm, vì sự thụ động của dân chúng. Một bài học đẹp về phẩm giá làm người: chính con người phải chinh phục lại chân lý đầu tiên của họ, bản tính đích thực của họ.

Tính nô lệ tự nguyện của dân chúng và điều kiện giải phóng

Về tình trạng nô lệ của mình, dân chúng, sống dưới ách bạo chúa, phải chịu trách nhiệm hoàn toàn, bởi vì tại họ cứ thản nhiên, không lên tiếng phản nản, không một hành động phản kháng mà thụ động chấp nhận, vâng lời, còng lưng mang cái ách đoạ đày. Để giải thoát khỏi tay bạo chúa, không cần thiết phải giết hắn, chỉ cần đừng nghe lời hắn, lúc đó hắn chẳng còn là gì cả và hắn phải sụp đổ thôi.

Hỡi những dân tộc khốn khổ mông muội, những con người ù lỳ, mù quáng cam chịu phận hèn, các bạn

đã để cho người ta lấy đi ngay trước mắt mình phần lợi tức tốt nhất của mình, người ta cướp đoạt hoa màu của bạn, vơ vét những gì quý giá trong nhà bạn. Chẳng có gì mà bạn có thể khoe là của mình. Mà tất cả những nỗi bất hạnh kia, bao cảnh hoang tàn nọ đến từ đâu? Nào phải từ những kẻ thù. À, mà đúng là từ một kẻ thù, kẻ mà bạn làm cho trở thành vĩ đại. Vì vinh quang của kẻ đó, bạn hiên ngang tiến ra sa trường, bạn không tiếc mạng sống của mình, và cả của những người thân của mình. Kẻ làm chủ cả hồn xác bạn, thực ra hắn ta cũng chỉ có hai mắt, hai tay, như mọi người chứ ngoài ra có gì khác hơn người bình thường đâu, nếu không phải là lợi thế mà bạn đem lại cho hắn để rồi hắn quay lại chà đạp bạn. Từ đâu mà hắn có hàng vạn con mắt để rình rập bạn, nếu bạn không đem lại cho hắn ta? Làm thế nào mà hắn có hàng vạn cánh tay để kèm cặp, đánh đập bạn, nếu hắn không lấy chúng từ bạn? Những bàn chân mà hắn chà đạp bao làng mạc, thành phố, từ đâu hắn có, nếu không phải từ các bạn? Làm thế nào hắn có quyền lực trên người bạn, nếu không do bạn? Làm sao hắn dám bước trên người bạn, nếu bạn chẳng thuận tình? Hắn có thể làm gì bạn, nếu bạn không oa trử kẻ trấn lột đến vơ vét nhà bạn, đồng loã với tên sát nhân nó cắt cổ bạn, và nếu các bạn không phản bội lại chính mình? Bạn gieo hạt, trồng cây để cho kẻ ấy phung phí; bạn sắm đồ đạc đầy nhà, để rồi hắn sai người đến lấy đi; bạn nuôi con gái mình lớn lên xinh đẹp để hắn thoả tính hoang dâm; bạn nuôi con trai lớn lên khoẻ mạnh để hắn xua ra chiến trường, đẩy vào lò sát sinh để thoả mãn cuồng vọng chinh phục hay trả thù của hắn; bạn tự làm mình yếu đi, để hắn càng mạnh thêm, để hắn càng siết chặt dây cương trên đầu trên cổ bạn. Bao nhiêu những kiếp nạn đó, bao nhiêu những nỗi nhục kia mà ngay cả thú vật cũng còn không chịu nổi, vậy mà ta là người, lại cứ cam chịu mãi sao? Bạn có thể tự giải phóng khỏi cái ách nô lệ kia, nếu như bạn thử ước muốn điều ấy thôi, chứ chưa cần phải làm gì. Hãy nhất quyết không làm tôi đòi cho hắn ta nữa, không riu riu phục dịch cho hắn nữa, và các bạn sẽ thấy, giống như một bức tượng khổng lồ mà người ta đã rút đi cái bệ, thì tự nó sẽ đổ xuống và vỡ ra tan tành.

ÉTIENNE DE LA BOÉTIE, *Về sự nô lệ tự nguyện*.

Hình ảnh mới về thế giới vào buổi bình minh của khoa học cổ điển

Theo A.Koyré, cốt tủy của cuộc cách mạng mở ra bởi sự khai sinh của khoa học cổ điển, được giản quy vào hai điểm cơ bản:

- 1) Phá bỏ vũ trụ Hy Lạp - hữu hạn và địa tâm (géocentrique), cũng như phá bỏ vũ trụ nhân tâm (anthropocentrique) của Trung cổ, thay thế bằng một vũ trụ vô định và vô hạn.
- 2) Sự hình-học-hoá không gian vật lý, không gian này không còn là một toàn bộ những cảnh giới biệt loại (như đó là trường hợp nơi Aristote) và được thay thế bởi không gian Euclide: đồng chất, vô hạn và đồng nhất với không gian thực.

Thực tế, cuộc cách tân này đã được khởi phát bởi công trình của Copernic; ông tìm cách đặt thiên văn học trên những nền tảng vũ trụ luận vững chắc của hệ thống thế giới đích thực. Cuộc cách mạng Cô-péc-nic không chỉ được thực hiện bởi Copernic mà còn bởi những người theo thuyết của ông (Bruno, Képler, Galilée, Descartes, Hughens và Newton...) họ biết khai thác tất cả tầm cỡ trong tác phẩm của Copernic trong mọi hậu quả nhận thức luận, siêu hình học và cả thần học.

Việc xây dựng hệ thống Cô-péc-nic

Hẳn thế, những biểu duyên (motivations) của Copernic có tính bảo thủ hơn là cách mạng, ít ra là ở nguồn gốc. Tu sỹ Copernic (1473 - 1543) lúc đầu ngạc nhiên bởi tính phức tạp đến khó tin của hệ thống thiên văn theo Ptolémée, chủ yếu trách ông này đã kêu gọi đến những điều giả tạo hình học (des artifices géométriques) tuy hiệu quả nhưng lại bất tương dung, để cứu vãn bề ngoài, trong khi vẫn biết rõ rằng những điều giả tạo này chỉ là những hư cấu không có nền tảng trong thực tế. Mặc dầu tránh xa mọi ý đồ cách mạng, công trình của Copernic phát sinh từ một ưu tư vũ trụ luận thực sự. Quả thực, không còn có thể tiếp tục chất chồng những điều giả tạo hình học bao lâu mà người ta chưa đặt nền tảng việc nghiên cứu những "chuyện xảy ra trên trời" trên một "hiển chương thật sự tổng quát về vũ trụ" (la véritable constitution générale de l'Univers). Như thế, cần cách tân triệt để vũ trụ luận.

Nhà thiên văn học Ba Lan nghĩ rằng việc chọn nhận một vũ trụ luận nhật tâm (une cosmologie héliocentrique) sẽ cho phép vừa tôn trọng tín điều của Platon về chuyển động vòng tròn đồng dạng (le mouvement circulaire uniforme) đồng thời lại đơn giản hoá và thống nhất hoá hệ vũ trụ. Bằng một phát duy nhất, Copernic bất động hoá vòng cầu những định tinh và "dời nhà" Quả Đất ra khỏi vị trí trung tâm chỉ bằng cách đặt tên lại cho nó là một hành tinh (trong số nhiều hành tinh khác), quay chung quanh mặt trời trong một năm, trong khi việc tự quay quanh trục của nó tạo ra sự luân chuyển giữa ngày và đêm. Về phần nó, thiên văn học của Ptolémée chỉ là một tập hợp những điều giả tạo hình học, nó không thể tìm ra cũng không thể xây dựng lại hình dáng của thế giới và tính cân đối chính xác của những thành phần đúng hơn, đó là một ... quái thai!

Trái lại, hệ thống của Copernic trình bày một thứ nhất tính kiến trúc (unité architectonique) hài hoà hơn nhiều bởi vì sự phối trí và sự liệt cử những thành phần của nó đều phái sinh từ một nguyên lý cơ

bản duy nhất quyết định cơ cấu của toàn thể: nguyên lý về tính tỷ lệ đại lượng của những quỹ đạo hành tinh vào các thời kỳ quay, nó cho phép điều lý một cách hài hoà những quỹ đạo thiên thể nơi diễn ra những chuyển động vòng tròn đồng dạng của các tinh tú.

Suốt đời mình Copernic không hề biểu minh chút nhiệt tình nào với ý tưởng cho in ấn phát hành và quảng bá lý thuyết của ông. Phải chăng ông nghĩ là mình đã thất bại bởi vì hệ thống thế giới của ông bao gồm một số chu chuyển viên (épicycles) lớn hơn là hệ thống của Ptolémée? Tuy nhiên, nếu như ta trừu tượng đi những chu chuyển viên, để chỉ giữ lại những quỹ đạo thiên thể, thì hệ thống của Copernic cho thấy sự mạch lạc, nhất quán, liên tục và hài hoà mà hệ thống của Ptolémée chưa đạt tới được.

Việc giản quy những biểu kiến địa tâm (la réduction des apparences géocentriques)

Cuộc cách tân này về hệ thống thế giới không phải là không gây hiệu ứng lên bình diện triết học bởi vì Copernic qua đó đã khuynh đảo sâu xa khái niệm về thực tại. Thực vậy, chính là trong đường vòng của lý thuyết mà thực tại thực sự nổi lên (thực tại thực sự này vốn không được nhận ra trực tiếp bởi các giác quan), trong khi mà những biểu kiến quan sát được thực sự được giản quy vào trạng thái những ảo tưởng thuần túy do không biết những tương quan thực sự giữa người quan sát và đối tượng được quan sát.

"Khi ngồi trong một chiếc tàu lớn đang di chuyển thật êm ả, không trông thấy nhòe lắc, những người ngồi trong tàu thấy những vật bên ngoài đang chuyển động, còn ngược lại, họ tưởng họ ở yên - cùng với con tàu cũng bất động. Vậy mà về những hiện tượng liên quan đến chuyển động của Quả Đất, rất có thể rằng, cũng theo cách tương tự như vậy mà ta ngỡ rằng cả thế giới chuyển động chung quanh nó" (Trái Đất).

Từ nay, nhờ tiềm năng của những tài nguyên lý thuyết, chủ thể trước tiên đặt vấn đề về những dữ kiện quan sát được nhằm rũ bỏ những cạm bẫy bắt thần do ngộ nhận đem đến, do vị trí của chúng ta là những người quan sát đứng trên mặt đất khiến chúng ta phải chịu tác động của nhiều ảo giác lừa dối. Với Copernic người ta đi từ biểu kiến được mô tả "một cách ngây thơ", đến biểu kiến được giản quy, nghĩa là được đưa trở về với những lý lẽ mà qua hiệu ứng của chúng, biểu kiến không thể nào khác hơn là chính nó. Sự khuynh đảo khái niệm thực tại này thì không thể tách rời với việc nổi lên và phóng xuất phạm trù chủ thể, điều này mặc hàm một kiểu tương quan mới giữa cá nhân và vũ trụ. Kể từ nay, con người đồng thời là chủ thể khả giác (sujet sensible) được định vị một cách thực nghiệm, vừa là chủ thể năng tri (sujet connaissant), ý thức về mình và về những cạm bẫy của mọi hiện tượng tính (phénoménalité). Chính ở điểm đó tàng ẩn cái nghịch lý của con người Cô-péc-nic, một con người, có thể nói, vừa ở trong hệ thống thế giới lại vừa ở ngoài chính hệ thống đó, một con người sống giữa chốn bụi hồng nhưng không giây phút nào tách rời với con người luôn mãi mê nhìn ngắm sao trời, tay lý thuyết gia kỳ khu với tham vọng thấu đạt huyền cơ vũ trụ...

Những người theo Copernic, chỉ giữ lại từ ông những phê phán của ông đối với truyền thống (mà họ tô đậm hơn lên, nhấn mạnh thêm cho đến khi làm sụp đổ hoàn toàn truyền thống đó) và sự cách tân của ông trong việc lấy Mặt trời làm trung tâm, được quan niệm như một cuộc khuynh đảo cách mạng chứ không phải một giải pháp cứu chuộc cho tín điều cổ xưa của Platon về những chuyển động vòng tròn đồng dạng.

Trong khi rút Trái Đất ra khỏi tính bất động biểu kiến của nó, Copernic phóng Trái Đất vào trong bầu

trời: ông "hành tinh hoá" địa cầu *; điều này kéo theo sự sụp đổ cách phân chia từ thời cổ của Aristote, chia vũ trụ thành hai cõi miền, tuyệt đối riêng biệt: thế giới bên dưới mặt trăng và thế giới bên trên mặt trăng và như thế, biến vật lý học Aristote thành một phế tích hoang tàn. Trái đất không còn là đối thể với vòm trời, nhưng những thiên thể được phối trí hài hoà trong không gian chung quanh một cầu thể sáng loáng ở trung tâm tạo thành một Vũ trụ duy nhất. Trái đất được hoạt hoá bởi một vận động chuyển vị địa phương (mouvement de translation locale) như những hành tinh khác và như vậy cũng phải được quản lý bởi cùng những định luật về chuyển động như những hành tinh đó. Như Koyré đã viết rất đúng, đó là sự chấm dứt thuyết nhân tâm (l'anthropocentrisme) từ thời Thượng cổ đến Trung cổ, vì vũ trụ không còn quay cho con người nữa. Từ nay, không còn gì chống lại, ít ra là trên nguyên tắc, việc cùng một khoa học được toán học hoá được ứng dụng vào sự nghiên cứu những chuyển động cả trên trời lẫn dưới đất.

Từ Copernic đến những người theo Copernic

Chính những thủ lĩnh của tôn giáo cải cách như Luther Calviên và Mélanthon lại bác bỏ quyết liệt nhất công trình của Copernic, mà họ coi như một "thằng điên", một tu sỹ mà lại không biết giữ vững những lời dạy rõ ràng mang tính địa tâm trong kinh thánh. Trái với những gì người ta có thể nghĩ, Giáo hội La Mã lại khá thuận lợi với Copernic (ít ra là khi ông còn sinh thời); ông đã đề tặng giáo hoàng Phao-lô đệ tam tác phẩm chính của ông, quyển De Revolutionibus Orbitum Coelestium (1543). Vậy mà thái độ của Giáo hội lại sắp thay đổi hoàn toàn, vào cuối thế kỷ mười sáu với phong trào Chống Cải cách. Chứng cứ, là trường hợp của Giordano Bruno (người theo thuyết Copernic) đã chết trên dàn hoả thiêu của toà án dị giáo La Mã vào tháng hai năm 1600. Quyển De Revolutionibus bị đưa vào danh mục sách cấm năm 1616. Cũng chính Hồng y Bellarmine, người đã kết án Bruno, tiếp tục xử án Galilée (một đồ đệ khác của Copernic). Cuộc tuyên án chung thẩm và việc thệ tuyệt của Galilée xảy ra năm 1633, và ông được nhắc nhở rằng: "Ý kiến cho rằng Mặt trời ở trung tâm của thế giới và bất động, là phi lý, sai lầm trên phương diện triết học và là tà thuyết, dị giáo bởi nó rõ ràng trái lại kinh thánh". Thực tế là, âm vang của vụ án Galilée và những môn đệ của Copernic, lại là một sự quảng cáo mạnh mẽ khiến tên tuổi và lý thuyết của họ vang rền khắp châu Âu thông thái.

JEAN SEIDENGART

** Nguyên văn: Il "planétarise" la Terre.*

Vivès (1492 - 1540)

Sinh ra ở Valence vào năm khám phá ra Châu Mỹ bởi Christophe Colomb và cũng là năm trục xuất người Do Thái khỏi Tây Ban Nha, Juan Luis Vivès đích thị xuất thân từ một gia đình những converses (những người Do Thái cải đạo sang Cơ Đốc giáo), nhưng sau đó vẫn bị bách hại. Chạy trốn toà án dị giáo, ông đến nước Pháp để tiếp tục việc học tập. Là nhà nhân văn lớn, ông là bạn của Érasme và của More, của Busé và của nhiều người khác. Giáo sư ở Louvain và được Charles Quint bảo hộ, năm 1522 ông khước từ ghế giảng sư ở Alcalá, Tây Ban Nha, nhưng chấp nhận ghế giảng sư ở Oxford. Sau đó ông dứt khoát trở về Bruges, cần mẫn với công việc nghiên cứu và trước tác cho đến lúc mất.

Vivès muốn chống lại một thứ kinh viện suy đồi (trong tác phẩm Chống lại những nhà biện chứng giả hiệu) họ lạm dụng ngữ chiến (la logomachie) để phí thì giờ, phí bút mực một cách rất là... lãng nhách; ngược lại, ông cách tân khoa sư phạm, đưa ra những phân tích quan trọng nhất của ông trong bộ bách khoa tri thức Về sự truyền đạt tri thức (De tradendis disciplinis). Khoa tâm lý học hiện sinh của ông dựa trên phương pháp nội quan (l' introspection) và phân loại những tính tình trong khi khởi thảo một quan niệm về những "hạt giống chân lí" (semences de vérité) mà con người mang sẵn nơi mình từ khi mới sinh ra và nó phải biết phát triển. Đây tinh thần triết lí, ông cũng chứng tỏ là một tín đồ Cơ Đốc nhiệt tâm và giảng luận quyền Nước Chúa (La Cité de Dieu) của thánh Augustin. Người bảo vệ hoà bình, ông cũng là một nhà dân chủ trước khi có từ này, tranh đấu chống lại bất công xã hội và kinh tế.

SỰ TRUYỀN TRAO KIẾN THỨC (Sur la transmission des connaissances)

Về nguyên nhân sự suy đồi của các nghệ thuật (Des causes de la corruption des arts) là thành phần của bộ sách khảo luận sư phạm đồ sộ mang tựa đề Về sự truyền trao kiến thức và xuất hiện ở Anvers vào năm 1531. Là tác phẩm quan trọng nhất của Vives, nó tạo thành một tuyên ngôn thật sự của Chủ nghĩa nhân bản Châu Âu. Tác giả đề xuất một sự cải cách giáo dục và văn hoá, bao gồm từ những chương trình học, tương quan giữa thầy trò, về quá trình dân chủ hoá việc giảng dạy và việc chuyển giao tri thức, về bản chất của các trường học, về việc khảo sát năng lực, về tính cân bằng cần giữ gìn giữa văn hoá sách vở và sự quan sát thiên nhiên, về vai trò của vui chơi, tiêu khiển v.v... Âm vang của tác phẩm này rất rộng tại Châu Âu.

Không có hai chân lí

Sự đối nghịch giữa lí trí (hay ánh sáng tự nhiên) và niềm tin là rõ ràng trong trào lưu theo Averroes ở Padoue (nhất là với Pomponazzi) nhưng không thể diễn ra ở đây. Khẳng định sự tồn tại của một thứ chân lí nhị trùng là mang tính báng bổ bởi vì Chân lí không hề cách li với Thiên Chúa: "Ta là Chân lí, là Đường đi, là Sự sống" (Tự ngôn sách Phúc âm). Ánh sáng tự nhiên không thể đánh lừa chúng ta.

Làm như thế người ta đã cắt đôi ngay lập tức ra thành hai mảnh vương quốc của ánh sáng: điều này là đúng trong ánh sáng của thiên nhiên, điều kia là đúng trong lãnh vực của niềm tin. Hãy bịt lại những miệng lưỡi không chuyên nên nói nhảm! Họ nói như thế bởi vì họ không hiểu họ đang nói gì. thật vậy, cũng giống như con mắt và trong mỗi giác quan có một sức mạnh nào đó mang chúng đến sự hoà hợp và có thể nói là đến sự hữu hảo với đối tượng của chúng (1), cũng vậy trong tinh thần có một lực, một

sự phán đoán và một tài năng hướng về đối tượng mà không ai không biết rằng đó là đối tượng thực chứ không phải đối tượng giả.

Để hiểu và theo dõi đối tượng thực này, những chủng tử (hạt mầm) đã được thiên nhiên gieo vào trong tinh thần của chúng ta (2), giống như cách mà trong con mắt có cái lực tự nhiên dành cho việc nhìn ra màu sắc. Như vậy, những chân lí mà chúng ta đạt đến, chúng ta được soi đường dẫn lối để đến với chúng nhờ ánh sáng từ cây đuốc tuệ thiên nhiên; nhưng những chân lí mà chúng ta không đạt đến điều ấy do bởi lẽ rằng đối với chúng, chúng ta bị tước mất ánh sáng của thiên nhiên; cuối cùng có những điều sai lầm, nhưng chúng ta lại diễn kịch như đúng bởi một lí do cái nhiên, chúng ta nhầm lẫn về bản chất của chúng do vì mật độ bóng tối phủ dày hay do vì một ánh sáng giả tạo nào đó (3) giống như ánh sáng thật, mà chúng nhận được sự định danh là tương tự...

Hãy nói tôi nghe xem nào! Khi tôi thấy, bị bẻ cong trong nước, một mái chèo thẳng (4), thị kiến này phải chăng đến từ thiên nhiên? - Không, bạn trả lời: thị kiến này, trái lại, đến từ một sự lừa dối mà con mắt phải chịu vì một nửa cặp đôi kia nằm ở vị trí ngược lại ánh sáng tự nhiên và tinh thần sửa sai sự nhầm lẫn kia - Như thế, khi chúng ta nhầm lẫn trong một lập luận nào đó, không phải vì ánh sáng tự nhiên quá đổi chói chang khiến ta nhầm lẫn nhưng do sự yếu đuối của tinh thần chúng ta. Trong một lúc nào đó, tinh thần không thành công để thoát ra khỏi những lưới giăng của lập luận, nhưng nó sẽ thoát khỏi ngay khi ánh sáng tự nhiên đến gần hơn, bởi chính ánh sáng, bởi sự thông báo hay bởi học thuyết của một ai đó.

JuanLuis VIVÈS, *Về nguyên nhân sự suy đồi của các nghệ thuật.*

1. *Quan niệm truyền thống (và không khoa học) về sinh lí học giác quan.*
2. *Thành ngữ "thông báo" những "hạt giống chân lí" mà Descartes sẽ nói đến.*
3. *Vivès gần gũi Platon hơn Aristote, nhất là ông quyết liệt bác bỏ siêu hình học của Aristote*
4. *Descartes sẽ khám phá định luật phản chiếu và định luật khúc xạ ánh sáng để giải thích hiện tượng gãy khúc biểu kiến này.*

Phẩm giá của ngôn ngữ

Ngôn ngữ là thứ đặc hữu của con người, sinh vật có lí trí. Ngôn ngữ là biểu hiện của tính liên chủ thể (le langage est l'expression de l'intersubjectivite'). Tính đa dạng của ngôn ngữ và việc học tập chúng đòi hỏi nhiều chăm chút rất dụng công.

Khoa học đầu tiên nơi con người, là khoa ăn nói: nó xuất phát từ suối nguồn là lí trí và tinh thần. Mọi loài vật khác đều vừa thiếu lí trí vừa thiếu ngôn ngữ. Ngoài ra ngôn ngữ là công cụ của xã hội con người; và, thật thế, tinh thần sẽ không thể tự khai lộ theo cách nào khác, khi nó bị che khuất bởi bề dày của thân xác! Cùng theo cách mà chúng ta sở hữu tinh thần do sự ban cho của Thiên Chúa, cũng theo cách đó nói năng đối với chúng ta là chuyện rất tự nhiên. Nhưng nói được ngôn ngữ này hay ngôn ngữ kia, điều đó còn tùy thuộc vào việc học tập. Đó là lí do tại sao cần thực hiện một cố gắng lớn, ở nhà

bởi cha mẹ, ở trường bởi thầy cô giáo, để cho các cháu bé phát âm tốt tiếng mẹ đẻ và có tài lợi khẩu tương thích với lứa tuổi của chúng. Trong nhiệm vụ này, các bậc cha mẹ sẽ hỗ trợ rất nhiều, nếu bản thân họ, vì lợi ích của con cái mình, họ chăm chú trong việc diễn đạt tình cảm của mình bằng những ngôn từ trong sáng và cách ăn nói / Khẩu điều đúng mực.

Juan Luis VIVÈS, Về những môn học để truyền bá.

CARDAN (1501-1576)

Con ngoại hôn của Fazio Cardano và một goá phụ dốt nát và bần tính, Jérôme Cardan trải qua những năm đầu đời trong buồn phiền, bệnh tật và lo âu. Bố ông, y sĩ và nhà tư vấn pháp luật, vẫn lo lắng chăm sóc cho việc học hành của ông ở Milan. Vào năm hai mươi tuổi, ông bắt đầu vào Đại học ở Pavie và Padoue, đậu tiến sĩ y khoa rồi nhanh chóng thành công với nghề y. Danh tiếng thầy thuốc tài ba của ông được lan truyền khắp Châu Âu và ông thường được gọi đến bên giường những bệnh nhân danh tiếng. Ông cũng trở thành một nhà toán học lớn, giải được nhiều bài toán đại số khó và đặt nền tảng cho bộ môn sau này sẽ trở thành môn xác suất (le calcul des probabilités) được Pascal và Fermat phát triển ở thế kỉ tiếp theo.

Năm 1543, Cardan nhận ghế giảng sư y khoa ở đại học Pavie, mà ông giảng dạy cho đến năm 1560. Những phiền muộn trầm trọng từ gia đình, một tính khí hay cáu gắt, những đối nghịch về khoa học hay nghề nghiệp khó thể cứu chuộc, buộc ông phải rời Pavie. Năm 1562 ông nhận một ghế giảng sư y khoa ở Bologne nhưng năm 1570 ông bị Toà án dị giáo ném vào ngục tối với lời buộc tội theo tà giáo, nhất là đã lấy số tử vi của Chúa Kytô, nêu ra những ảnh hưởng tinh tú lên những chương đoạn nổi bật trong Cuộc đời và Sự thương khó của Chúa. Ông sẽ tự biện hộ và bỏ việc giảng dạy. Giáo hoàng Pie V xá tội cho ông và cấp niên liêm cho ông. Ông còn có mặt ở La Mã cho đến năm ông mất - 1576 - và biên soạn một cuốn tiểu sử tự thuật đồ sộ, nhưng mãi đến năm 1643 mới được ra mắt công chúng.

VỀ SỰ TINH TẾ (De la Subtilité)

Hai mươi một quyển của bộ khảo luận Về sự tinh tế (1550), theo lời Cardan, hay đúng hơn theo lời người dịch ông, Richard Le Blanc (1556), liên quan đến "những phát minh tinh tế, toàn bộ những nguyên nhân huyền bí và lí do của chúng". Hai mươi một quyển bao gồm toàn bộ những tri thức, từ vật lí học đến siêu hình học: sau những nguyên lí (chất thể, mô thể, khoảng trống, chuyển động vv...) đến những nguyên tố, bầu trời, ánh sáng, kim loại, đất đá, thú vật, con người. Từ quyển XIII, Cardan khảo sát các giác quan, linh hồn, trí tuệ, khoa học và nghệ thuật, để kết thúc bằng những nhận định về những quỷ ma, thiên thần và Thiên Chúa. Sự tinh tế, cuối cùng là khả năng biến đổi thiên nhiên bằng cách góp phần nhân vi vào thiên xảo (ajoutant l'art humain à l'art de la nature).

Thị giác (le sens de la vue)

Trong cuộc tranh luận triết học - khoa học ở thế kỉ mười sáu, khiến những người nghiêng về thị giác đối lập với những người nghiêng về thính giác, và cả những người nghiêng về xúc giác, trong vấn đề nên dành ưu tiên cho giác quan nào trong năm giác quan chính, Cardan đã chọn, như Léonard de Vinci, thị giác. Một số lí do ông nêu ra, ngày nay đối với chúng ta có vẻ ngây thơ và còn phải bàn cãi xét trên phương diện khoa học.

Thị giác là cao quý nhất trong mọi giác quan lãnh hội thế giới bên ngoài, bởi vì nó nhận ra nhiều vật hơn và từ xa hơn, rõ ràng hơn, nhanh chóng hơn, với nhiều sự khác biệt hơn, thiêng liêng hơn. Ai còn nghi ngờ thị giác không biết được từ xa trong khi nó nhìn đến cả những vì sao và cả những thiên hà? Rằng thị giác biết nhiều hơn về những sự vật hơn là những giác quan khác, vì nó không bị tước mất ánh sáng hay màu sắc, chúng là những đối tượng đầu tiên của con mắt. Hiểu biết của thị giác cũng là phân biệt nhất bởi không có giác quan nào lãnh hội được những khác biệt nhỏ nhất nơi các đối tượng, tốt hơn là thị giác. Thị giác là nhanh chóng nhất bởi nó lãnh hội đối tượng ngay tức thì (1) trong khi lỗ tai phải đợi âm thanh đi đến, còn khứu giác phải cần đến hô hấp. Thị giác nhận ra một số lớn màu sắc khác nhau, và hoặc một mình hoặc kết hợp, với xúc giác, nó nhận ra mọi đối tượng khả giác thông thường (2). Trí thức của nó thì thiêng liêng hơn trí thức của mọi giác quan khác, vì chỉ có thị giác là không bị tác động bởi hoạt động giác quan của mình, và duy nhất trong số các giác quan, nó biểu lộ một sự tương tự rất lớn với trí tuệ (3).

Jérôme CARDAN, *Về sự tinh tế*.

- 1. Nghĩa là những đối tượng khả giác, những gì có thể được nhận ra bởi các giác quan.*
- 2. Điều này đã được xác định bởi việc tính tốc độ ánh sáng (nếu có đối vật ở những khoảng cách thông thường đối với tầm nhận biết của con người).*
- 3. "Thấy" vừa được dùng theo nghĩa của thị giác, vừa theo nghĩa trí giác trí tuệ.*

VỀ TÍNH TẠP DỊ CỦA VẠN VẬT (De la varété des choses).

Bộ Tính tạp dị của vạn vật, xuất bản năm 1557, gồm 17 quyển với 100 chương (con số 100 không phải là ngẫu nhiên) và được tác giả coi như sự hoàn tất của bộ Về sự tinh tế.

Những đề tài được bàn đến trong bộ sách mới trên thực tế cũng giống như trong bộ trước, nhưng thay vì là những nguyên lý tổng quát, ở đây người ta đưa vào những ứng dụng khoa học. Tác phẩm đầy những mô tả về thế giới vật lý, từ trên trời đến con người, đi ngang qua những nguyên liệu, đất đá, cây cối, động vật... Từ thiên nhiên người ta bước qua nghệ thuật, các nghề nghiệp và dừng lại khá lâu ở Khoa Bối toán mà Cardan lập ra những liên hệ đặc biệt giữa phức tính của mọi vật trong thiên nhiên và nguyên lý thiêng liêng nhất thống tất cả. Dị tính vừa mặc hàm sự khác biệt (bởi vì thiên nhiên phô bày cảnh tượng phồn đa muôn màu muôn vẻ) vừa trật tự (bởi vì những vẻ khác biệt kia đâu phải là sản phẩm của tình trạng hỗn loạn, vô tổ chức mà là sự biểu lộ của một hệ thống cần tìm gập lại).

Về những dấu hiệu từ trên trời và cách kiến giải chúng

Nếu như tôi muốn giải thích cặn kẽ mọi dấu hiệu xuất hiện trong không trung như ánh lửa, những ngôi sao băng, những đám cháy vv... có lẽ tôi phải viết nguyên cả một bộ sách lớn. Nhưng tôi chỉ cần định nghĩa những chủng loại đầu tiên của những biểu hiện này, và tiếp theo trình bày những nét diệu kỳ cũng như những nguyên nhân của chúng. Như khi thì cả bầu trời dường như rực rỡ ánh hồng, khi thì chỉ một phần, đôi khi là một khối lượng lửa lừng lờ trong không trung; và lượng lửa đó, dưới những hình dáng rất khác nhau, giống như lưỡi búa, thanh gươm, ngọn thương, cái khiên, con người, sư tử, ngọn tháp, chiếc thuyền, một đội quân dàn đội hình tác chiến, ngọn đuốc, ngọn lao, con rắn, hay, để nói gọn một tiếng, dưới những hình dạng phong phú chẳng khác nào những hình tượng mà người ta thường quan sát

thấy nơi những đám mây, ôi kì diệu mây trời với vô vàn ảo tượng biến đổi không ngừng *...

Thường hơn so với mọi dấu hiệu khác là một vì sao mà tôi thấy khá thường xuyên ở Pavie (1) đã rơi xuống rất gần tôi. Nhưng có những vì sao chúng giống ở mọi điểm với những dấu hiệu ở yên trong bầu trời, sáng chói rực rỡ, thật tròn, lúc đầu di chuyển theo mọi hướng, rồi phần lớn, sa xuống dần từ độ cao của những dấu hiệu này. Sau những vì sao đó, là ngọn nến (2) rất thường xuất hiện ở trên biển, khi những con tàu sắp làm mồi cho bão tố, trong khi mà những ngọn đuốc xuất hiện trên bầu trời. Thường xuyên tất cả những tia chớp mà người ta có thể quan sát ở nước Ý vào những buổi chiều mùa hè, cả trăm lần chỉ trong một ngày: nhưng đó không phải là những ngọn lửa mà chỉ là những tia chớp dữ dội sáng rực trên nền trời. Nhưng cũng có những sự khác biệt, trước tiên tương đối với thời gian: thực vậy, những dấu hiệu xuất hiện ban ngày thì kì diệu hơn những dấu hiệu ban đêm chẳng hạn như những khi ngọn đuốc cháy rừng rực ngay giữa buổi trưa. Hoặc là những dấu hiệu hiếm hoi hơn, dầu như thế nào, cũng đáng ngạc nhiên hơn, và trong mọi trường hợp, chúng càng đáng ngạc nhiên thì càng gây kinh hoàng. Thực vậy, tính hiếm hoi gây ngạc nhiên, và ngạc nhiên gây kinh hoàng. Đáng khác, trong số những dấu hiệu này, nhiều nhất là những dấu hiệu ở trên cao nhất, như những dấu hiệu người ta thấy trên trời, những dấu hiệu khác ở độ cao kém hơn, như những dấu hiệu người ta quan sát nơi những đám mây, cuối cùng là những dấu hiệu thật thấp, diễn ra ở chung quanh mặt đất, như những con dê hay những ánh lửa ma trời thường đi trước một con ngựa hay đôi khi theo sau nó (song hiếm khi hơn).

Jérôme CARDAN, *Về tính tạp dị của vạn vật*.

* *Về sự biến ảo của mây trời, nhà thơ Đỗ Phủ có câu: "Thiên thượng phù vân như bạch y, tu du hốt biến vi sô cầu" (Trên trời mây nổi như áo trắng, bỗng chốc lại biến thành chó rom). Thành ngữ "bức tranh vân cầu" (mây chó) là nói lên ý đó (Chú thích của P.Q.Đ)*

1. Cardan đã lưu trú ở Pavie trong thời gian lâu

2. Thường được gọi là ngọn lửa của thánh Elme

LEROY (1510-1577)

Nếu phải tóm tắt trong một câu sự nghiệp và nhân cách của Louis Le Roy (tự là Regius), nhà nhân văn người Pháp này, bạn của thi sĩ Ronsard và những đại diện chính của thi phái Pléiade, người ta sẽ nói rằng ông đã từng là giáo sư Hy ngữ ở học viện Hoàng Giavà nhờ ông mà chúng ta có những bản dịch đầu tiên sang tiếng Pháp những bản văn quan trọng của Platon, trong đó có các cuốn Phédon và Cộng Hoà. Nhưng ông cũng còn là tác giả một tác phẩm thực sự của riêng ông mà ông đặt tên là Về sự thăng trầm và tính tạp dị của vạn vật trong vũ trụ (1575), một triết lí thực sự về thiên nhiên đồng thời là một triết lí lịch sử. Platon đối với ông có vẻ là một người hướng dẫn chắc chắn hơn Aristote nhiều, bởi Aristote "tự làm mình trở thành tôi tăm và mập mờ ở nhiều chỗ" khiến cho nhiều người so sánh ông ta với con mực, một loài thủy sản, để thoát khỏi tay người đánh bắt, phóng ra chất mực đen kịt để làm đục nước" - ông đã viết như thế trong bài văn Diễn từ về triết học (Discours de la philosophie). Nhưng Platon không miễn trừ cho ông việc viện đến Kinh Thánh vì chỉ có Kinh Thánh mới thiết lập được tín điều mà con người cần để sống. Ông lợi dụng phần lập luận trong bản dịch quyền Phédon "Khảo về sự bất tử của linh hồn" để bộc lộ lời tuyên xưng đức tin của mình.

VỀ SỰ THĂNG TRẦM VÀ TÍNH TẠP DỊ CỦA VẠN VẬT TRONG VŨ TRỤ. (De la vicissitude et variété des choses en l'univers).

Tác phẩm này trình bày một triết học về thiên nhiên, mà sự thăng trầm của vạn vật là dấu hiệu của một sự đoạ đoạ luôn đề nâng lên nó. Nhưng không phải tất cả đều nhuộm màu bi quan trong tác phẩm này, bởi vì "tính tạp dị của vạn vật" hay cuộc tranh đấu giữa những nguyên tố khác nhau tạo thành vũ trụ cũng cho phép duy trì sự quân bình của nó. Một sự quân bình mong manh và không bền vững nhưng nó mặc hàm một triết lý về lịch sử. Theo đó, mọi tiến bộ lại sinh ra một thoái hoá, nhưng xét cho cùng vẫn có sự tốt lên hơn. Đó là một tầm nhìn về lịch sử ít mang tính quan phòng, tuy nhiên vẫn không huỷ diệt hy vọng thấy một ngày kia một lực siêu nhiên sẽ can thiệp theo cách quan phòng, có khả năng dựng lên trở lại dòng tiến hoá của vạn vật. Con người cũng có thể can thiệp một cách hiệu quả, vì con người là hoá công đích thực của chính mình.

Tính xung khắc giữa những đối thể, nguyên nhân bảo tồn vũ trụ (L'opposition des contraires, cause de la conservation de l'univers)

Concordia discors (hoà hợp bất hoà): đó chính là sợi chỉ dẫn đường của nàng Ariane cho triết học thời Phục hưng chủ đề thường xuyên được biểu hiện bởi các nhà thơ, các triết gia, các nhà biểu tượng học (emblématicistes). Nó được trộn lẫn với chủ đề "hữu hảo và hiềm ó" (cuốn hút và xua đẩy) giữa các hữu thể, các đối vật, cây cỏ, muông thú, con người. Bản văn dưới đây pha trộn chủ thể về xung lực tất yếu giữa các đối thể, kế thừa từ Nicolas de Cues và báo tiếp cho Leibniz, với chủ đề về tính tạp dị phổ quát của vạn vật. Tác giả đã chứng tỏ rằng "tất cả chưa phải đã được nói hết" (tout n'est pas dit) - theo một công thức đã được thừa nhận rộng rãi - mà sự khám phá chân lý còn tiếp diễn, và người thời nay đã thực hiện và sẽ còn thực hiện những phát minh mà người xưa chưa từng biết đến.

Theo cách đó quả đất, và mọi vật khác nhau trong vũ trụ, được điều hoà và bảo tồn bởi những đối thể và dị thể. Như vậy không phải là không có lí do mà thiên nhiên thích tìm kiếm những đối thể để tạo cho chúng vẻ đẹp uy nghi, chứ không phải là những đồng thể. Tính chất đó là nguyên nhân khiến những sự vật trước đây khác biệt và tạp loại, nay đồng qui và hoà hợp nhau, để tạo ra, duy trì và làm đẹp một vật khác, trở thành đối tính, nhất tính, bất hoà, hoà hợp... đồng qui nhau. Do vậy Héraclite (a) nói rằng chiến tranh và hoà hiếu là cha và mẹ của mọi sự. Và Homère ca tụng thiên nhiên về sự bất hoà. Empédocle không ca ngợi tự thân sự bất hoà nhưng cho rằng với sự hoà hợp, đó là nguyên lý của tất cả: nên hiểu rằng bất hoà là tính tạp dị của những sự vật quần tụ nhau, và hoà hợp là sự kết hợp giữa chúng: nhưng sự kết hợp trong quần tụ này phải vượt qua đối tính... Như thế chúng ta thấy trên trời những chuyển động đối nghịch bảo tồn vũ trụ: Venus (Kim tinh) ở gần Mars (hoả tinh) (b) để chế ngự tính hung hăng hiếu chiến của anh chàng này; còn Jupiter (Mộc tinh) ở gần Saturne (Thổ tinh) (c) để sửa trị tính ma mãnh của tay này; thế giới bên dưới; gồm những nguyên tố đối nghịch, được duy trì bởi tỉ lệ giữa chúng với nhau.

Louis LETROY,

Về sự thăng trầm và tính tạp dị của vạn vật trong vũ trụ.

- a. *Triết gia ở thế kỉ thứ sáu trước CN, nêu ra sự biến dịch phổ quát và hằng hữu.*
- b. *Thần thoại cho rằng Venus, nữ thần Tình ái, là người tình của Mars, thần Chiến tranh.*
- c. *Saturne là cha của Jupiter.*

RAMUS (1515-1572)

Giáo sư ở học viện Pháp quốc (Collège de France) năm 1551, Ramus không chỉ cố gắng phản bác Aristote để bênh vực Platon mà còn đề ra một phương pháp tư duy mới, được biết dưới cái tên Biện chứng pháp: Khoa này hệ tại ở chỗ, từ một thứ lô-gích tự nhiên, đặt dấu nhấn trên sự thực tập, dựa vào một vài nhà văn lớn thời Thượng cổ - như Platon hay Cicéron - những người đã, bằng thực hành, biểu diễn nghệ thuật soạn thảo và lí luận, và đề xướng việc khảo sát tự do. Trong biện chứng pháp của mình, hay nghệ thuật lí luận, ông phân biệt hai phần:

1/ phát minh, với những nơi chốn, những tầng lớp lập luận (như nguyên nhân, hậu quả, đề tài, phụ tùng, đối thể... tất cả có 10)

2/ tư thế hay phán đoán, gọi như thế vì nó chỉ ra "những con đường và những phương tiện để phán đoán đúng".

Là nhà ngữ pháp, nhà toán học, triết gia, càng lúc càng sử dụng tiếng Pháp nhiều hơn thay vì tiếng Latinh truyền thống Ramus mở đường cho các bộ sách Ngữ pháp và Lô-gích học của Port-Royal, và, tổng quát hơn, cho tư tưởng hiện đại. Chủ nghĩa Ramus nhanh chóng được truyền bá ở Bắc Âu. Việc cải đạo sang giáo phái Calviên vào năm 1561 đem lại cho ông nhiều buồn khổ cay đắng, và cuối cùng, vào ngày 26 tháng tám. Năm 1572, ông rơi vào sự cuồng tín, khi xảy ra những cuộc thảm sát trong đêm thánh Barthélemy.

Khoa học đưa con người vượt lên chính mình

Trong bản văn tiếng Latinh chưa từng được xuất bản sau đây, mới được dịch gần đây, Khoa học hay tri thức, sản phẩm thuần túy của lí trí, được đem đối lại với những thụ cảm và những chuyển động mơ hồ của thân xác. Mathesis nâng con người lên đến trời cao. Người ta sẽ để ý giọng trữ tình của đoạn văn này.

Mathesis (1): biết nói gì đây? Có những ngọn lửa nào và ánh sáng nào mà minh trí thiêng liêng không hiển lộ ra tâm hồn chúng ta? Bằng con đường nào con người có thể tiến gần hơn đến đời sống của những thần linh bất tử ngay trong cuộc đời hạn hữu này? Chúng ta vẫn rằng con người, bị bó hẹp trong thân xác của mình như trong một nhà tù được canh gác gắt gao (2), bị giam vào và bị xiềng xích nơi mặt đất! Tri thức giải phóng hay đúng hơn nó khiến cho con người còn lớn hơn toàn thể trái đất này đến độ nó nhìn toàn thể trái đất với đôi mắt còn lớn hơn trái đất rất nhiều! Chúng ta than trách rằng con người bị mù đi vì những bóng tối lạ lùng của thân xác mình! Tri thức đặt con người trong ánh sáng này, khiến cho kẻ nào chỉ thoáng nhận ra mình cách ly với những vật khác, cũng phân biệt được bằng sự đo lường qua những con số cơ man nào những hiện hữu mông lung! Chúng ta than trách rằng con người bị đảo lộn một cách thảm thương bởi những đam mê rò rỉ đại ngông cuồng! Tri thức làm nảy sinh bình an

trong tâm hồn, và làm dịu êm những chuyển động bất hoà bằng hoà điệu êm ái, bằng quyền năng của lí trí. Chúng ta thấy thương hại cho con người bị ném ra khỏi cửa thiên đường, rơi xuống những miền tối tăm, xa xăm của thế giới, lưu đầy khỏi quê nhà thân thiết của mình! Tri thức mang nó trở lại miền đất hương hoa của tổ tiên và trong thiên quốc... Giờ đây, chân lí sẽ được tìm kiếm mà không cần một dấu hiệu nào, không cần một lập luận nào. Tri thức sẽ hùng hồn khuyên chúng ta đối diện nó, nó sẽ đưa chúng ta về chính đạo khi chúng ta lạc lối, kêu gọi chúng ta, sắp xếp cho chúng ta, làm cho chúng ta an tâm hơn bất kì ai có thể làm.

RAMUS, *trong phương pháp và biện chứng trong tác phẩm*

của La Ramée của Nelly Bruyère.

1. *Từ Hy Lạp có nghĩa Tri thức / Khoa học*

2. *Ẩn dụ truyền thống.*

SANCHEZ (1550-1623)

Thường được coi là người Tây Ban Nha - nhưng cũng có người lại cho rằng ông là dân Bồ Đào Nha, vì nơi sinh của ông không ai biết chắc -, chàng trai Francisco Sanchez cùng với bố mẹ đến thành phố Bordeaux của Pháp vào năm 1562. Có rất nhiều cơ may là chàng ta có duyên nợ rề má với văn hào Montaigne vì thân mẫu của ông này vốn là hậu duệ của một dòng họ Do thái - Bồ Đào Nha. Ông trở thành bác sĩ y khoa và dạy ở Đại học Montpellier mà ông gắn bó sự nghiệp: ông giảng dạy ở đó trong bốn mươi tám năm, từ 1575 cho đến khi mất.

Sanchez được biết đến nhiều nhất như là một tác giả của một tác phẩm gây nhiều tiếng vang: Người ta chẳng biết gì, xuất hiện năm 1581 ở Toulouse. Tự đặt mình vào hàng ngũ những triết gia hoài nghi, trước tiên ông cố gắng phê phán khoa học của Aristote, chỉ ra sự bất lực và phù phiếm của nó. Đặc biệt ông bác bỏ quan niệm coi khoa học như là Tri thức về các nguyên nhân. Điều này khiến Sanchez gần gũi với Vives. Trong thế kỉ sau, Gassendi sẽ khơi nguồn cảm hứng từ đó.

NGƯỜI TA CHẲNG BIẾT GÌ (Que l'on ne sait rien)

"Không có tri thức về cái không là gì cả"

Triệt để hơn lập trường phương pháp luận của Montaigne, Sanchez diễn tả một chủ nghĩa hoài nghi hoàn toàn trong nhận thức luận và trong việc tìm kiếm chân lí: Người ta không thể biết được điều gì (hiểu ngầm: một cách chắc chắn). Người phát ngôn của ông lí luận với sự chặt chẽ và tinh tế đặc biệt, như ta sẽ thấy điều đó ngay từ câu đầu tiên, nơi mà mọi mệnh đề khẳng định đều có vấn đề hay vô tác dụng. Nhưng lí luận không tránh khỏi một chút nguy biện nào đấy.

"Tôi không biết ngay cả điều là tôi chẳng biết gì (1). Tuy nhiên tôi đoán chừng rằng cả tôi lẫn người khác cũng chẳng ai biết được... cái quái gì!"

Nếu tôi lấy mệnh đề này làm lệnh kỳ, thì tất yếu nó sẽ kéo theo một mệnh đề sau đây: chẳng có Khoa học/ Tri thức về cái gì cả. Khi tôi chứng minh được khẳng định đầu tiên này, tôi sẽ có quyền kết luận rằng người ta chẳng biết được cái gì cả. Nhưng nếu tôi không đi được đến chỗ đó, thì ngay cả điều ấy cũng sẽ là tốt hơn, bởi vì đó chính là điều tôi muốn khẳng định cơ mà! Bạn sẽ vặn lại: "Nếu như anh biết chứng minh, thì một hậu quả ngược lại với khẳng định của anh sẽ đi liền theo, bởi vì kể từ đây thì anh cũng biết được điều gì đấy chứ". Nhưng tôi đã kết luận theo chiều ngược lại với ngay trước khi bạn kịp nêu ra phản bác. Tôi đã bắt đầu làm rối mọi chuyện lên rồi đấy. Chính điều đó chứng minh rằng người ta chẳng biết gì cả. Có lẽ bạn chưa hiểu và bạn gọi tôi là kẻ dốt nát hay kẻ ưa chẻ sợi tóc làm tư. Bạn nói đúng đấy. Nhưng mình còn ở trong sự thật hơn bạn bởi vì bạn chưa hiểu mình. Như vậy hai ta đều dốt cả. Thế đấy, vô tình bạn đã rút ra kết luận mà mình vẫn còn đang tìm kiếm. Nếu bạn đã hiểu tính lưỡng nghĩa nơi lập luận của mình, thì bạn thấy rõ người ta chẳng biết gì. Nếu không hãy suy nghĩ, thiết lập những phân biệt và tháo gỡ vấn đề cho tôi. Hãy mài sắc trí tuệ... Tôi tiếp tục nhé. Hãy khởi đầu bằng cách đi từ những định nghĩa chiểu danh (définitions nominales) (2). Bởi vì đối với tôi mọi định nghĩa và hầu như mọi vấn đề đều có tính chiểu danh. Tôi xin thưa như thế này: Chúng ta có thể biết được bản chất của sự vật, ít ra là trong trường hợp của tôi. Nhưng nếu bạn cho rằng bạn biết được chính xác bản tính của vạn vật, tôi sẽ không phản đối, dẫu rằng điều đó là sai: thật vậy tại sao bạn lại có khả năng đó hơn là tôi? Hậu quả là chúng ta chẳng biết gì. Và nếu chúng ta không có được tri thức nào, thì làm sao chúng ta có thể viện đến một chứng minh? Chúng ta không có phương tiện nào (để làm việc đó). Còn bạn, tuy thế, bạn vẫn cho rằng có một định nghĩa nó hiện lộ bản tính của từng sự vật. Hãy cho tôi một định nghĩa đi nào. Bạn chẳng có cái nào cả. Vậy kết luận của tôi là có giá trị.

Francisco SANCHEZ, *Người ta chẳng biết gì.*

1. *Socrate từng nói: "Tôi chỉ biết mỗi một điều, là tôi không biết gì cả."*

2. *Định nghĩa hướng về ý tưởng mà chúng ta có về những sự vật, chứ không về bản tính của chúng.*

BRUNO (1548-1600)

Sinh năm 1548 ở Nola, không xa Naples, từ một gia đình tiểu quý tộc trung lưu, Filippo Bruno - chỉ trở thành Giordano Bruno khi vào dòng tu Dominicains ở Naples năm 1565 - được triệu về kinh đô La Mã năm 1571 để dạy cho Giáo hoàng thuật ghi nhớ (mnémotechnie) mà ông là bậc thầy. Thụ phong linh mục năm 1572, tiến sĩ triết học năm 1575, ông hướng vào những con đường khiến bề trên của ông e dè: kiến giải Kinh thánh và các Giáo phụ theo cách riêng, khoan dung đối với những luận đề của Arius về tương quan giữa Đức Chúa Cha và Đức Chúa Con. Vào tháng hai năm 1576, để chạy trốn một vụ án chuẩn bị chống lại ông, ông lánh nạn sang Genève để lại phải chịu một tai ách khác: những người theo phái Calvin tông ông vào tù. Người ta gặp lại ông ở Paris vào năm 1580, ở đó vua Henri Đệ tam dành cho ông một ghế giảng sư đặc biệt; ông xuất bản, trong số nhiều quyển khác, một khảo luận triết học, Về con số những ý tưởng, trong đó ông phê bình gay gắt Aristote và hệ thống của ông này. Kể từ đó, buộc phải lánh nạn sang Luân Đôn, ông viết một bài văn phúng thích Khu trừu con thú Kiêu thắng (xuất bản ở Paris năm 1584), trong đó, dưới hình thức những đối thoại, ông đặt hệ thống nhà thờ La Mã thành vấn đề. Cũng vẫn trong thời gian lưu ngụ ở Luân Đôn mà Bruno cho ra mắt ba tác phẩm hàm chứa những yếu tố chính trong triết học và vũ trụ luận của ông: Về nguyên nhân, nguyên lí và tính thống

nhất, Về sự vô hạn của vũ trụ và của những thế giới, cũng như quyển Bữa tiệc ngày Lễ Tro: Ba quyển sách này sẽ được xuất bản ở Paris. Trong đó tác giả khai triển triết lí riêng của ông về thiên nhiên và thâm cứu hệ thống Cô-péc-níc. Bị rút phép thông công một thời gian trước đó, Bruno lại đi vào con đường lưu đày, về nước Đức và Trung Âu. Năm 1592, ông phạm sai lầm là quay về nước Ý, ở Venise và bị toà án dị giáo bắt giữ và giải giao về La Mã. Sau một vụ án kéo dài bảy năm, ông bị kết án tử hình vì những sai lầm về thần học và vũ trụ luận, và bị thiêu sống vào ngày 18 tháng hai, năm 1600.

KHU TRỪ CON THÚ KIÊU THẮNG (L'Expulsion dela bête triomphante)

Quyển sách này là một đối thoại đạo đức, đồng thời là một lí thuyết về nhận thức (cũng như các quyển Cabale du cheval Pégase, l'Ane Cillénique và Les Fureurs héroïques). Sách gồm ba đối thoại diễn ra lúc ở trên mặt đất, lúc ở trên trời, trong đó ba nhân vật Saulino (Bruno), Sofia (Nàng Minh Trí) và thần Mercure đàm đạo với nhau. Nhưng còn con vật kiêu thắng (la bête triomphante) biểu thị cho cái gì? Sự điên cuồng của ngoại giáo, học thuyết Aristote, hay trái lại Nhà thờ Công giáo và Giáo hoàng, hay cả Cơ đốc giáo nói chung?

Một tinh thần mộ đạo nhưng độc lập, say mê thiên văn học, một chiến sĩ dũng cảm vì chính nghĩa của chân lí, Bruno kịch liệt phản đối thói mê tín, đầu óc giáo điều, và cả đạo quân ô hợp gồm những đối thủ của ông, những thói xấu, những khuyết tật về đạo đức và những hà ti trong trí tuệ.

Tính đơn giản, thị kiến thuần khiết

Tính đơn giản nghĩa là chỉ có một, không ẩn ý, không mưu toan - Đó là sự vô tội không gì làm vẩn đục. Nói tri thức là nói sự nhị bội thành chủ thể năng tri và đối tượng sở tri (Qui dit connaissance dit dédoublement en un sujet connaissant et un objet connu). Tri thức là chị em với tính ma mãnh, ở đây được gọi là tính phô trương phách lối hay tính hư ngụy.

SOFIA - Tính đơn giản giống như thần tính ở chỗ nó không thể thêm cái gì vào hữu thể riêng của mình bằng sự khoe khoang, cũng không thể giảm bớt bằng sự che giấu. Điều đó đến từ chỗ nó không có khái niệm về chính mình. Cái gì tuyệt đối đơn giản thì không thể tự ý thức nếu không tìm cách khác biệt với chính mình, bởi vì hữu thể nào có cảm thức rất rõ về hiện hữu của mình và tự quan sát mình thì, một cách nào đó, tự đa bội, hay nói đúng hơn, tự nhị bội; hữu thể đó trở thành vừa là đối tượng vừa là chủ thể - đối tượng sở tri và chủ thể năng tri - hoạt động trí tuệ ôm trọn trong nhất tính của nó nhiều yếu tố. Đối với trí tuệ vốn đơn giản này, không nên gán cho nó một tự thức đúng nghĩa, như thể là, bằng phương tiện của một hoạt động phản tư, nó tự phân biệt nơi mình một chủ thể năng minh và một đối tượng khả niệm. Bởi vì đây là vấn đề của Ánh sáng trong tính đơn giản tuyệt đối và toàn diện của nó, nên từ ngữ ý thức ở đây chỉ có thể có một ý nghĩa phủ định: nghĩa là nó không thể mãi là một huyền nhiệm cho chính mình. Như vậy là trong tính cách nó không thể tự biệt, nó không tự phản tư về hữu thể của mình, tính đơn giản rõ ràng cho thấy rất nhiều điểm tương tự với thần tính. Trái lại, tính phô trương kiêu ngạo càng cách xa thần tính bao xa như người ta có thể tưởng tượng!

Giordano BRUNO, Khu trừ con thú kiêu thắng.

BÀN VỀ VÔ HẠN, VŨ TRỤ VÀ THẾ GIỚI

Trong tác phẩm này Bruno muốn chứng minh tính vô biên của vũ trụ, phi bác luận điểm coi thế giới như hữu hạn và độc lập, để sau đó khai triển triết lý riêng của ông về thiên nhiên và thâm cứu hệ thống Copernic, dưới đây là trích đoạn từ Đối thoại Thứ năm của tác phẩm này.

Những người tham dự vào cuộc đối thoại là Elpino, Fracastoro, Filotheo, Burchio và Albertino. Albertino vừa bước vào và nói trước.

Albertino. Tôi muốn biết hồn ma này, con quái vật lạ thường này, nhà tiên tri sống động này, tâm trí phi thường này đúng là cái gì? Ông ta đem lại thế giới thông điệp gì? Các rễ đang bị cắt cụt này đang mọc lên những chồi cây mới trong thời đại này (thời đại của chúng ta) là gì?

Elpino. Chúng là những rễ bị cắt cụt nhưng có nhiều quả. Các quan niệm cổ đại đã trở lại. Các chân lý huyền bí được làm cho rõ ràng. Chính ánh sáng mới nổi lên trên chân trời. Trong bán cầu kiến thức của chúng ta và dần dần đến gần thiên đỉnh của trí thông minh chúng ta.

Albertino. Nếu tôi không biết ngài, Elpino, tôi biết tôi phải nói gì.

Elpino. Hãy nói những gì ngài muốn. Nếu ngài khôn ngoan như tôi nghĩ, ngài sẽ đồng ý với ông ta thậm chí như tôi vậy. Nếu tính minh bạch của ngài nhiều hơn (như tôi kỳ vọng), ngài sẽ đồng ý tất cả nhanh chóng và hoàn toàn hơn. Những ai thấy triết học hiện thời và kiến thức thông thường khó, những ai tán thành các quan điểm hiện thời và thông thường này dù chính chúng không sáng sủa lắm (thường như vậy dù họ không ý thức đến điều đó), sẽ không dễ dàng bị làm thay đổi theo quan điểm của chúng ta. Đối với họ, sự đồng thuận chung là luận cứ mạnh mẽ nhất. Họ bị làm cho kính sợ do danh tiếng của các tác giả được cho là những người trình bày và những nhà bình luận mà họ đọc đến mức họ không tìm kiếm cái gì khác hơn. Tuy nhiên, một số người hoàn toàn hiểu triết học lưu truyền đã đạt đến điểm, nơi họ không còn quyết định dùng phần còn lại của cuộc đời mình lắng nghe người khác. Họ trông thấy bằng ánh sáng của chính họ và nhìn xuyên qua khắp, xó xỉnh bằng khả năng, trí tưởng tượng của mình. Bằng cái nhìn của kiến thức, họ nhìn chăm chăm vào triết lý này, trình bày công khai, qua một ngàn ô cửa. Bằng cách này, khi đến gần hơn, chúng có thể phân biệt các vấn đề niềm tin được chấp nhận là chân lý theo thói quen và sự đồng thuận chung từ cái thực sự và phải được chấp nhận là chắc chắn: như vẫn còn tồn tại trong chính bản chất và bản thể của mọi vật. Tôi cho rằng đúng là những ai không có may mắn được tự nhiên ban cho trí thông minh hay ít nhất có phần không quen với các ngành tri thức khác nhau, sẽ không thể chấp nhận triết học của chúng ta. Những ai có thể làm như vậy phải có khả năng phản ánh trí tuệ qua đó họ có thể phân biệt giữa sự tin tưởng dựa vào đức tin và sự tin tưởng dựa vào bằng chứng của các nguyên lý đích thực.

Một ý kiến được chấp thuận rất nhiều lần thường được coi là một nguyên lý. Nếu được xem xét kỹ lưỡng, nó sẽ được thấy dẫn tới một kết luận không tự nhiên và không thể tin được. Tôi không nói gì về những trí óc kém cỏi và vụ lợi đó vốn không bao hàm hay ít mong muốn đạt được chân lý, tự hài lòng với những gì thường xảy ra cho kiến thức: không phải là bạn của sự thông thái thật sự mà là ham muốn danh vọng và tiếng tăm được ban cho những người có vẻ bề ngoài cho thấy họ có kiến thức. Tôi cho là người đó được trang bị tồi để chọn những ý kiến khác nhau và những lời phát biểu mâu thuẫn, người đó thiếu sự đúng đắn và óc suy xét về những vấn đề này. Anh ta thiếu khả năng so sánh chúng, anh ta sẽ thấy khó quyết định khi gặp những khác biệt để phân biệt chúng vượt ra ngoài phạm vi hiểu biết của mình. Thực vậy, anh ta khó hiểu những quan điểm đó khác nhau như thế nào vì vẫn không thể thấy được bản thể và hữu thể của mỗi vật. Và những khác biệt trong những quan điểm đó có thể không bao

giờ rõ ràng ngoại trừ những thấu hiểu rõ ràng, các lý do và các nguyên lý mà mỗi quan điểm được dựa vào. Sau khi ngài đã nhìn bằng trí tưởng tượng, và xem xét bằng tri giác có kỷ luật các nền tảng, các nguyên lý và các lý do mà các triết lý khác biệt và đối lập dựa vào: sau khi ngài đã xem xét bản chất, bản thể và những nét đặc biệt của mỗi triết học, cân nhắc một luận cứ chống lại một triết học khác trên phạm vi của trí năng: sau khi ngài đã phân biệt những sự khác nhau của chúng và so sánh và đánh giá đúng giữa chúng: rồi không chậm trễ ngài sẽ ngay lập tức quyết định đồng ý với sự thật.

Alberto. Aristote, ông hoàng của các triết gia, xác nhận đã lãng phí thì giờ trong việc chống lại các ý kiến ngu xuẩn là vô ích và xuẩn ngốc.

Elpino. Đúng, nhưng ngài nhìn kỹ lời khuyên này cũng dùng chống lại các ý kiến của ông thì chúng có ích và xuẩn ngốc không. Như tôi đã cho biết, người phán đoán hoàn hảo hẳn có thể tránh thói quen tin tưởng. Anh ta phải xem hai quan điểm chống đối là hợp lý như nhau và phải gạt bỏ tất cả thành kiến được khắc sâu từ khi sinh: thành kiến bị bắt gặp trong cuộc đàm luận chung cũng như thành kiến qua đó chúng ta được tái sinh (như sắp chết đối với đa số mọi người) qua triết học, trong số các triết gia được đa số những người cùng thời cho là khôn ngoan. Khi tranh luận giữa những người khác nảy sinh, họ được những người cùng thời và những người đồng hương của họ coi họ là khôn ngoan. Tôi sẽ cho rằng nếu chúng ta đánh giá đúng chúng ta phải nhớ lại lời cảnh báo của Aristote đưa ra. Ông cho rằng, chúng ta đôi lúc cũng có thể nhanh chóng chấp thuận các ý kiến vì chúng ta tập trung quá kỹ vào một số sự kiện không đầy đủ. Đôi lúc, một ý kiến cũng nhanh chóng nhận được sự tán thành của chúng ta vì thói quen để một cái gì đó (theo chúng ta) có thể cần thiết thực sự không có không được. Hay chúng ta nhận thức và biết điều đó không thể có được lại thực sự đúng và cần thiết nhất. Và nếu điều này có thể xảy ra đối với những điều hiển nhiên nhất, cái gì phải xảy ra trong vấn đề đó vốn có phần duy nhất, vẫn còn tùy thuộc vào các nguyên lý có cơ sở và các nền tảng vững chắc?

Albertino. Chính ý kiến của nhà bình luận, Averroès và nhiều người khác cho rằng cái gì mà Aristote không biết, không thể được biết.

Elpino. Cả ông ta và đa số các môn đồ của ông có quá ít thiên tài và ở trong bóng tối sâu thẳm đến nỗi họ không thể thấy bất cứ cái gì cao hơn và lỗi lạc hơn Aristote. Đúng là, nếu ông ta và những người khác sẽ nói một cách đúng chính xác khi họ bỏ những ý kiến đó xuống, họ sẽ cho rằng Aristote là vị thần đối với họ. Bằng cách này, họ sẽ tâng bốc Aristote nhiều như thấy sự vô giá trị của chính họ. Vì đối với họ, vấn đề có vẻ giống như vấn đề khi không đuôi, mà đối với nó các con của khi mẹ có vẻ là những sinh vật đẹp nhất trên thế giới, và chồng khi của khi cái có vẻ là một trong những anh chồng đẹp trai nhất.

Albertin. "Các ngọn núi phải sinh ra..."

Elpino. Ngài sẽ thấy không phải là con chuột mà các ngọn núi sinh ra.

Albertin. Nhiều người đã tranh luận với Aristote, nhưng chính lâu đài của họ đã sụp đổ, các mũi tên của họ bị cùn đi và các cây cung của họ bị gãy.

Elpino. Điều gì xảy ra khi một vật vô ích đấu tranh chống lại một vật khác? Vật hoàn toàn chiến thắng nhưng vẫn còn vô ích. Cuối cùng đến lượt nó, nó sẽ không được chân lý khám phá và khắc phục sao?

Albertin. Như tôi thấy điều đó không chứng minh rằng Aristote phạm sai lầm.

Elpino. Đó là lời phát biểu quá vội vàng.

Albertin. Tôi nói điều đó vì tôi đã suy xét đầy đủ và xem xét kỹ lưỡng những điều Aristote phải nói và chưa bao giờ thấy ông ta phạm sai lầm. Thật vậy, tôi có thể khám phá điều gì không liên quan đến thiên tính mà ông không biết. Và tôi cảm thấy phải nhấn mạnh rằng không một người nào khác có thể thấy cái tôi đã không thể tìm thấy trong các tác phẩm của ông.

Elpino. Vậy ngài suy bụng ta ra bụng người và cho rằng cái ngài không thể làm thì không thể có đối với người khác. Trên đời này có một số người không chỉ bất hạnh, khổ sở như bị tước đoạt mọi điều tốt mà họ còn được chọn sống mãi với cái mà nữ thần Erinnies và nữ thần tóc rắn (Furies) ở địa ngục buộc họ tự nguyện bịt mắt mình bằng màn đen ghen tỵ bào mòn để không thể thấy trạng thái không che đậy, sự nghèo nàn và khổ sở của chính mình, cũng không thể thấy những đồ trang sức, sự giàu có và những điều thích thú của kẻ khác. Chính họ thích mỗi mòn trong sự ô trọc, niềm kiêu hãnh, cảnh cơ hàn và vẫn còn bị chôn vùi trong điều như bản của sự ngu dốt hơn là khám phá cây đến một kỷ luật mới hay có vẻ tiết lộ rằng trước kia họ ngu dốt và được một người ngu dốt hướng dẫn.

Albertin. Vậy có phải ngài đang đề nghị tôi trở thành học trò của người này (Filotheo)? Tôi, một bác sĩ được cả ngàn viện sĩ của thế giới chấp thuận, bây giờ có phải tôi sẽ bác bỏ Aristote và xin học triết học của những người như ông ta không?

Elpino. Như tôi biết điều đó, tôi sẽ học không phải làm bác sĩ mà làm người mới bước vào nghề. Tôi sẽ chọn làm một người thầy không chỉ người này mà bất cứ người nào khác mà các vị thần đã chọn cho nhiệm vụ đó. Vì họ làm cho tôi có thể hiểu cái bây giờ tôi không hiểu.

Albertin. Ngài sẽ khiến tôi trở thành một đứa trẻ lại sao?

Elpino. Chỉ để ngài có thể vứt bỏ tính trẻ con.

Albertin. Tôi cảm ơn lòng tốt của ngài. Ngài tôn kính tôi nhiều quá khi cho phép tôi lắng nghe người đi lang thang khốn khổ này. Mọi người biết ông ấy căm ghét các viện sĩ như thế nào. Tất cả điều biết ông ấy công kích mọi học thuyết truyền thống như thế nào. Ít người khen ngợi ông ta, không có ai chấp nhận ông và ông bị tất cả mọi người bách hại.

Elpino. Đúng, ông ta bị tất cả mọi người bách hại, nhưng họ là loại người nào? Ít người khen ngợi ông ta, nhưng đây là những người tốt nhất, những anh hùng. Ông chống đối học thuyết truyền thống không phải là học thuyết, cũng không phải như là truyền thống mà vì học thuyết đó sai lầm. Ông bị các viện sĩ đó căm ghét, vì không có sự thương yêu bất cứ nơi nào có sự bất đồng. Ông đang đau khổ vì đa số chống lại tất cả những người độc lập. Do đó, người có một địa vị cao quý luôn luôn là mục tiêu cho nhiều người. Mô tả tâm trí ông có liên quan đến những vấn đề tư biện, tôi cho rằng ông không lo lắng dạy như ông cần phải học. Ông xem điều đó như là tin tốt lành và hoàn toàn hài lòng khi ông biết rằng ngài muốn dạy ông, vì mong ước của ông là học hơn là dạy. Và ông tự xem mình được trang bị tốt để làm một học sinh hơn làm một thầy giáo...

Giordano BRUNO, Bàn về Vô hạn, Vũ trụ và thế giới.

NHỮNG CƠN CUỒNG NỘ ANH HÙNG (Des Fureurs Héroïques).

Một bản văn rất đẹp vừa đầy chất trữ tình vừa mang tính triết lí, ở đó xen lẫn những bài thơ tuyệt tác với những bình luận bằng văn xuôi và ở đó tình yêu bi tráng của triết gia đối lại với tình yêu thể tục tầm thường. Dưới hình thức ẩn dụ, Cuồng Sĩ (le Furieux) - Kẻ tưởng rằng có thể đạt tới Nhất thể, suối nguồn của mọi tượng số, của vạn hữu - thất bại, vì chàng bị thiêu đốt bởi tình yêu thái quá của mình. Đó bởi vì rằng, trong thực tế - và cuối cùng chàng cũng nhận ra điều đó - vô hạn luôn luôn phải được truy cầu nhưng không bao giờ đạt được, trong bất kì cuộc tìm kiếm nào của con người. Tác phẩm này được đề tặng cho thi hào Anh, Sir Philip Sidney.

Từ vẻ đẹp thân xác đến vẻ đẹp tinh thần.

Trong bản văn sau đây, vẻ đẹp được nhắm tới trong chính đặc tính của nó, đó là một thực tế (hay đúng hơn một kinh nghiệm) nó diễn tả qua cái khả giác (hay thân xác) cái vượt qua khả giác (hay tinh thần). Cách tiếp cận của người phát ngôn cho Bruno giống cách của Marsile Ficin nhưng nguồn gốc chung là triết lí của Plotin

... Về vấn đề này, tôi nói với bạn rằng, trong khi vẫn quyến luyến với vẻ đẹp thân xác và tôn sùng ngoại hình, người ta vẫn có thể giữ tròn danh dự và phẩm cách, miễn rằng, từ vẻ đẹp vật chất nơi xuất hiện vẻ rạng rỡ của mô thể và hiển thể tinh thần, kẻ tình nhân vươn lên đến nhận định và tôn thờ vẻ đẹp, ánh sáng và sự uy nghiêm thiêng liêng; đến nỗi rằng, khởi đi từ những vật hữu hình, chàng ta, trong đà hứng khởi của trái tim hào hiệp, hướng về những thực thể càng ưu việt hơn và càng đáng yêu hơn đối với tinh thần, vì đã tìm lại được sự thuần khiết khi chúng càng cách xa vật chất và các giác quan (1). Than ôi, nếu một vẻ đẹp diệu kì xuất hiện trên bề mặt của vật chất đem lại cho tôi nhiều lạc thú đến thế, làm rung động cảm tính của tôi đến như thế, in dấu vào trong tâm trí tôi về uy nghiêm đáng kính, quyến rũ, ràng buộc và lôi cuốn tôi đến nỗi tôi không tìm thấy cái gì trong số tất cả những cái gì giác quan chào mời có thể đem lại sự êm đềm đến thế, thì cái gì vốn từ bản thể, từ nguyên thủy đã là đẹp, sẽ còn đến như thế nào? Tâm hồn tôi, trí tuệ thiêng liêng, qui luật tự nhiên sẽ là như thế nào? Như thế việc chiêm nghiệm vết tích ánh sáng này thích hợp để giúp tôi đạt đến, bằng sự thanh tẩy tâm trí, sự hoà đồng, sự tương thích và tham thông vào nguồn ánh sáng xứng đáng hơn và cao quý hơn trong đó tôi tự biến đổi và hợp nhất vào; bởi vì tôi tin rằng thiên nhiên đã đặt trước mắt tôi vẻ đẹp thân xác và đã ban cho tôi một thứ nội thức (un sens intérieur) nhờ đó tôi có thể kết luận về sự hiện hữu của một vẻ đẹp sâu xa hơn và cao quý hơn theo cách không thể so sánh, thiên nhiên đã muốn rằng, từ nơi thấp kém mà tôi đang đứng, tôi sẽ được nâng lên tầm cao và sự tôn quý của những chủng loại ưu việt nhất (2). Và tôi không tin rằng thần tính thật sự nơi tôi, bởi vì nó hiện ra với tôi, bằng vết tích và hình tượng lại muốn bị xúc phạm, nếu tôi tôn vinh nó và phụng hiến những hi lễ cho nó qua hình tượng và vết tích, miễn rằng đà hứng khởi của trái tim tôi vẫn trong vòng trật tự và cảm tính của tôi nhắm cao hơn; thật vậy con người nào sẽ tôn vinh thần tính từ yếu tính và bản thể nếu, bằng cách đó, nó vẫn không thể hiểu được thần tính kia?

Giordano BRUNO, *Những cơn cuồng nộ anh hùng.*

1. Cảm hứng theo Tân phái Platon

2. Đối chiếu với Marsile Ficin, Bình luận về đối thoại Bữa tiệc của Platon.

DELLA PORTA (1538-1615)

Dân Napolitain (xứ Naples), xuất thân từ một gia đình Ý rất cổ, là một thần đồng, thông thạo tiếng Hy Lạp và tiếng Latinh như là tiếng mẹ đẻ, ngay từ năm mới lên mười tuổi. Giambattista Della Porta xuất bản tác phẩm chính của mình, Ma thuật Tự nhiên, năm 1589. Tác giả của nhiều kịch bản, từ rất sớm ông đã say mê mọi điều huyền nhiệm và kì diệu của thiên nhiên, mà ông ghi chép lại trong nhiều tập bút kí mà ông đặt tựa là Phytognomonica. Nhưng cũng như với Agrippa de Nettesheim hay với Cardan, những hiện tượng ma thuật này không kêu gọi đến cái siêu nhiên (le surnaturel): đó là những hiệu ứng của thiên nhiên mà những nguyên nhân hãy còn bí ẩn đối với đôi mắt và trí tuệ của con người. Porta lập ra ở Naples Hàn Lâm Viện những Mật nhiệm (l'Académie des Secrets) một trong những hội thông thái xa xưa nhất của Ý nơi chỉ nhận hội viên là các tác giả của những khám phá đáng lưu ý.

Suốt đời ông trước tác, chuyên đổi xen kẽ giữa các tác phẩm khoa học và các hài kịch. Ông mất năm 1615, thọ 77 tuổi; sách của ông đã được dịch ra nhiều thứ tiếng, kể cả tiếng Ả rập.

MA THUẬT TỰ NHIÊN (La Magie Naturelle)

Khái niệm về ma thuật tự nhiên không tách rời khỏi tâm thức thế kỉ mười sáu. Theo Alexandre Koyré "Ma thuật là tự nhiên vì Tự nhiên là Ma thuật" (la magie est naturelle parce que la nature est magique); nói cách khác bởi vì thiên nhiên ẩn tàng những điều bí nhiệm mà cả giác quan lẫn lí trí của chúng ta không thể truy cập trực tiếp. Vấn đề không phải là cầu đảo quỷ thần mà nhìn nhận rằng thiên nhiên hàm tàng bao hiện tượng chưa được giải thích, nếu không muốn nói là không thể giải thích. Trong tác phẩm của Porta, những đề tài được bàn đến là quang học, thuật luyện kim đan, những loại bảo thạch, tinh luyện kim loại, thuốc độc và thuốc giải độc, những hướng dẫn về thảo mộc và động vật.

Ca ngợi ma thuật tự nhiên

Tác giả biện minh cho ma thuật tự nhiên bằng cách đem đối lại với thứ ma thuật ti tiện (la magie in-fâme) còn gọi là ma thuật đen (la magie noire). Thứ ma thuật ô nhục này, để lợi dụng và làm tổn thương những người lương thiện, sử dụng đến những phương thức đáng bị lên án bởi đạo đức và tôn giáo, chẳng hạn như cầu đảo quỷ Xa-tăng. Đối địch lại với thiên nhiên và với triết học tự nhiên là những phương cách mê hoặc và những trò trá nguy. khác chúng muốn làm cho người ta tin vào sự hiện hữu và sức mạnh đáng sợ của một thứ thiên nhiên khác, một thứ phản-thiên nhiên, bức biếm hoạ méo mó kinh dị so với thiên nhiên do Thượng đế tạo ra.

Người ta chia ma thuật thành hai loại, một thứ ti tiện, gồm những phương cách mê hoặc, những thứ quỷ thần ô uế, sinh ra từ lòng hiếu kì xấu xa (1), mà những người Hy Lạp thông thái gọi là Goeſtsia (2) hay Theurgia (3) chính thứ ma thuật này tạo ra những loại bùa mê thuốc lú, những ảo tượng ma quỷ, những trò quái đản... bằng những phương thức bỉ ổi, vô đạo đức, nhằm những mục đích xấu xa ích kỷ hại nhân. Còn thứ kia là ma thuật tự nhiên, mà chúng ta ngưỡng mộ tôn vinh bởi vì không có gì cao quý hơn và đáng yêu thích hơn đối với những người ưa chuộng văn học nghệ thuật họ nhận định rằng đó không phải là cái gì khác hơn là triết học tự nhiên (4) hay là khoa học tối thượng. Thứ ma thuật này, được phú cho một sức mạnh đáng kể, tràn đầy những huyền nhiệm ẩn tàng, và cho ta biết những sự vật nằm trong lòng thiên nhiên với những phẩm chất và đặc tính riêng: đó là đỉnh cao của mọi triết học.

Nó còn dạy cho chúng ta rằng nhờ sự trợ lực của sự vật, do sự áp lực hỗ tương và hợp thời của chúng, nó thực hiện những cơn gtrình mà thiênhạ cho là những phép lạ, vượt quá mọi sự thần phục cũng như mọi khả năng của trí tuệ... Đừng tưởng rằng những hiệu ứng của ma thuật tự nhiên là cái gì khác hơn là những công trình của thiên nhiên: nghệ thuật là nô lệ của tự nhiên và tận tụy phục vụ cho tự nhiên...

Giambattista DELLA PORTA, *Ma thuật tự nhiên*

1. *Các nhà đạo đức phân biệt tính hiếu kì tốt và tính hiếu kì xấu*
2. *Hay đúng hơn là Goetia (mê hoặc, phù thủy, lang băm...)*
3. *Theurgie hay là Pháp thuật / ma thuật*
4. *Triết học hay Khoa học về thiên nhiên*

SUA REZ (1548-1617)

Nguyên quán ở Grenade, Francisco Suarez học tập ở Medina del Campo và Salamanque, ở đó ông là môn sinh của Juan de Guevara. Năm 1564 ông gia nhập Đạo quân Chúa Jesús, và dạy ở Ségovie, ở Salamanque, ở Valladolid, ở Avila, ở Alcala và ở Rome (1580-1585) rồi ở lại Coimbra (1597-1615). Quay trở lại Alcala, ông gặp phải những phiền muộn vì những tác phẩm đầu tiên của ông về triết học và thần học bị kiểm duyệt gắt gao ở đó. Ông mất và được an táng ở Lisbonne.

Tên tuổi Suarez gắn liền với phái Kinh viện mới và việc giảng dạy triết học ở đại học Coimbra. Những lập trường của ông khiến ông phải bút chiến liên miên về những đề tài trọng yếu như thiên ân và tự do, sự chuyên chế, việc xưng tội từ xa. Ông đã xây dựng một thứ chủ nghĩa Thomas riêng trong đó hoà hợp những ý tưởng của Duns Scot và những người khác đến từ chủ nghĩa nhân văn. Trong khi vẫn chỉ chấp nhận một chân lí, Suarez đã làm cho siêu hình học thành một khoa độc lập: ông đã diễn tả những ý tưởng của mình về chủ đề này trong Những tranh biện siêu hình học (Disputationis metaphysicae), xuất bản ở Salamanque năm 1597. Đó là một thứ hữu thể luận độc lập, đứng ở một cự li khá xa đối với triết học Aristote, và do đó tương quan đến những khảo luận của các nhà kinh viện đầu tiên. Là người nhiệt thành tin tưởng vào tự nhiên pháp và quốc tế công pháp, ông diễn tả những ý tưởng về triết lí pháp quyền và triết lí chính trị trong quyển Về pháp quyền (De legibus) trong đó ông lên án cả chủ nghĩa chuyên chế lẫn chủ nghĩa tự nhiên.

VỀ PHÁP QUYỀN (De Legibus)

Quyển De Legibus (mà lần xuất bản ở Madrid năm 1671 gồm 8 quyển, được cập nhật hoá vào năm 1690) gắn liền với hệ thống siêu hình học của vị tu sĩ dòng Tên người Tây Ban Nha danh tiếng này. Nhưng bộ sách này cũng có thể được nhận định trong trào lưu rộng lớn công nhận những quyền của cá nhân và tự nhiên quyền, có nguồn gốc không chỉ từ những phân tích hữu thể luận thánh Thomas và của những môn đệ của ông ở thế kỉ mười sáu.

Bộ sách khảo luận với quy mô lớn này được biên soạn nhằm chống lại chủ nghĩa tự nhiên (le naturalisme). Quyền lực được Thượng đế ban cho tất cả cộng đồng xã hội - chính trị, chứ không chỉ cho một giai cấp đặc biệt nào hay một cá nhân nào. Trong tác phẩm này cũng có một phác thảo về quốc

tế công pháp (droit international) dựa trên tự nhiên quyền (droit naturel) và vạn quốc công pháp (droit des gens).

Vạn quốc công pháp, không phải là tự nhiên pháp

Tự nhiên pháp có một tính cách phổ quát và cưỡng chế hơn là vạn quốc công pháp, bởi vì vạn quốc công pháp còn lệ thuộc vào những tiến hoá và tạp dị về phương diện lịch sử trong khi mà tự nhiên pháp thuộc về chính bản tính con người. Tính tất yếu đặc trưng hoá mọi loại pháp quyền này không giống nhau. Vậy mà những quyền này lại hay bị lẫn lộn.

Sự khác biệt đầu tiên và chính yếu giữa vạn quốc công pháp và tự nhiên pháp đó là mọi nguyên tắc khẳng định mà vạn quốc công pháp chứa đựng thì không rút ra tính cưỡng chế của chúng về sự hiển nhiên khách quan bằng cách diễn dịch tất yếu từ những nguyên lý đầu tiên. Bởi vì mọi nguyên lý loại này đều tự nhiên, như chúng tôi đã chứng tỏ. Vậy là nó phải rút ra tính tất yếu của mình từ nơi khác. Cũng vậy, những nguyên lý phủ định của vạn quốc công pháp không bảo vệ những gì là xấu tự thân - lúc đó chúng sẽ thuần túy là tự nhiên. Do đó, dưới tia nhìn của lý tính tự nhiên, vạn quốc công pháp không chỉ phô bày sự ma mãnh mà nó còn tạo ra; nó không bảo vệ cái xấu vì đó là cái xấu, mà trong khi bảo vệ cái gì, nó làm vì cần làm, không phải vì tốt hay xấu. Và đó là những đối nghịch cốt yếu giữa vạn quốc công pháp và tự nhiên pháp.

Khác biệt thứ hai, và thoát thai từ cái trước: vạn quốc công pháp không thể có sự cố định như tự nhiên pháp, nếu tính tất yếu là nguồn gốc của tính bất biến. Do vậy: cái gì là tất yếu một cách bất công không thể bất biến một cách công bằng.

Thứ ba là, từ đó nếu có chỗ nào mà pháp quyền này hay pháp quyền kia có vẻ như lẫn lộn nhau, chúng vẫn không hề đồng nhất. Cũng như thế đối với tính phổ quát. Tự nhiên pháp là chung cho mọi dân tộc và chỉ có sự nhầm lẫn mới có thể ngăn cản nó được quan sát ở nơi nào đó. Trái lại, vạn quốc công pháp không phải lúc nào cũng chung cho tất cả, nhưng chỉ là theo qui tắc tổng quát và gần như cho tất cả, như Isidore diễn tả (1). Từ đó có thể xảy ra sự kiện là, một nguyên tắc nào đó ở đây không được quan sát, thì ở nơi khác lại được coi là thuộc về vạn quốc công pháp.

Francisco SUAREZ, *Về pháp quyền*.

1. Isidore de Séville, giám mục và nhà thông thái bách khoa (thế kỷ thứ sáu - thứ bảy CN)

MONTAIGNE (1533 - 1592)

Chàng trai Michel sinh ra ở lâu đài de Montaigne, vùng Périgord, trong một gia đình quý tộc mới vại đời (được phong từ 1477). Được chính thân phụ chàng, Pierre Eyquem dạy dỗ theo lẽ lối phóng khoáng, chàng trai trẻ dùng ngôn ngữ Latinh làm tiếng mẹ đẻ. Khoảng 1540 chàng vào học viện Guyenne ở Bordeaux - danh tiếng nhất ở vùng đông nam nước Pháp - tuy vậy chàng lại than phiền tính sự phạm khô khan vô bổ ở nơi đó, trong khi vẫn đánh giá cao những ông thầy nhân văn của trường như Buchanan, một giáo sư người Ê-cốt.

Sau những năm học luật vững vàng, năm 1554 ông thành cố vấn ở Bộ thuế viện tỉnh Périgueux, rồi năm 1557 vào nghị viện hàng tỉnh ở Bordeaux. Ở đó, ông kết giao với Étienne de la Boétie, người trở

thành tri âm tri kỷ của ông mà cái chết sớm vào năm 1563 khiến cho ông đau khổ tột cùng.

Tác phẩm duy nhất (unique) của Montaigne - trong mọi ý nghĩa của từ này, mà ông đặt tên là Những tiểu luận (Essais) trước tiên là sự tiếp nối bằng chữ viết những đối thoại mà ông từng trao đổi với người bạn thân thiết nhất đời, như một thứ dài tưởng niệm văn học. Cái chết của thân phụ ông, vào năm 1568, trước lúc phát hành tác phẩm đầu tiên của ông một thời gian ngắn - bản dịch cuốn Thần học tự nhiên của Raymond Sebond, nhà thần học xứ Catalane vào thế kỷ mười lăm - là cú sốc lớn thứ hai, thôi thúc ông viết tiếp bộ Essais.

Sau khi từ nhiệm chức cố vấn vào năm 1570, Montaigne bắt đầu biên soạn bộ Essais và lo việc xuất bản những tác phẩm của người bạn đã mất, Étienne de la Boétie. Vào thời kỳ này, ông đọc nhiều tác phẩm của triết gia khắc kỷ Sénèque, của Platon và của sử gia Plutarque.

Sau khi cho ra mắt bộ Essais vào năm 1580 (gồm quyển I và II, ông thực hiện một cuộc du hành dài ngày để chữa trị bệnh sạn thận bằng liệu pháp tắm suối nước nóng tại Đức, Thụy Sĩ và Ý. Ông có viết cuốn Du ký về cuộc hành trình này, nhưng không xuất bản và chỉ được khám phá do tình cờ vào thế kỷ mười tám. Được bầu làm thị trưởng thành phố Bordeaux vào các năm 1581 và 1583, ông phải tranh đấu, ngay giữa lòng những cuộc chiến tranh tôn giáo, chống lại các thành phần quá khích trong liên minh, trong lúc vẫn than phiền về "những điều mới lạ" và sự hỗn loạn do những người Cải cách đem lại. Trở về thái ấp de Montaigne của mình vào năm 1585, từ đó ông để hết tâm huyết để làm phong phú thêm cho bộ Essais mà quyển III xuất hiện năm 1588. Đặc biệt ông đưa vào đó dư âm những lần đọc sách và những kinh nghiệm cũng như những dư âm những biến cố của một thời đại đặc biệt rối ren trong khi vẫn giữ im lặng về những thảm kịch như cuộc tàn sát đêm thánh Barthélemy, hay việc ám sát vua Henri Đệ tam. Quyển sách của Montaigne, vừa là nhật ký riêng tư vừa là cuộc đối thoại với độc giả của ông, đưa chúng ta tiếp cận ngay vào tính hiện đại trong văn chương.

NHỮNG TIỂU LUẬN (xuất bản 1580, 1588, 1595)

Ba niên đại ở trên tương ứng với ba tầng lớp của những Tiểu luận, một tác phẩm gây ngạc nhiên, đồng bản thể với tác giả, được nuôi dưỡng bởi đời sống của ông, những kinh nghiệm, những ý nghĩ thân thiết riêng tư, những lần đọc sách, những chuyện tai nghe mắt thấy qua cuộc du hành và những cuộc hội ngộ tình cờ. Ba tầng lớp, vì tác phẩm được tu chính, thường được kéo dài thêm với thời gian bởi sự tạp dị nơi tâm trạng, tính khí của nhà văn, những hiểu biết mới, hay những quan điểm mới, chưa nói đến những đoạn viết lại hay đưa ra những chú giải thông thái. Mỗi lần xuất bản, tác phẩm lại phong phú thêm với những bổ sung, những tu chính, những nhuận sắc v.v...

Thật khó để định nghĩa vắn tắt một quyển sách rất "chân tín" (unlivre "de bonne foy" - như lời Montaigne tự bạch trong phần lời nói đầu với độc giả) mà chỉ riêng cái tựa đề, rất mới đối với văn giới lúc đó, gợi nên đồng thời những kinh nghiệm, những bản nháp, một cách đưa vào thử nghiệm (cái tôi, thế giới, tha nhân, chữ viết...), lời khẳng định kiêu dũng dằn vặt quyết rằng chẳng có gì bảo đảm, chẳng có gì chắc chắn nơi cõi đời mà tác giả tự đề ra để định nghĩa một thái độ hoài nghi có phương pháp, không hề khởi đầu cho một niềm tin vào một chân lý siêu việt nào, không thể đạt tới, cả bằng giác quan lẫn lý trí của con người. Những lời châm xuất hiện đầy trong sách là bao nhiêu những "thì" những "nhịp" của một quá trình phản tư luôn trên đà vận động, sáng hoá. Một quyển sách rất riêng, rất độc đáo nhưng đồng thời cũng là tấm gương soi hướng về mỗi chúng ta, bởi mỗi người "mang nơi mình hình dáng tròn vẹn của thân phận làm người".

Tính phổ quát và tính phi nhân của sự dối trá (Universalité et inhumanité du mensonge)

Nếu như Montaigne, vì tình yêu chân lí - chân lí toàn diện và tuyệt đối - nên tỏ ra hoài nghi đối với những phương tiện của con người (giác quan hay trí tuệ) có thể đạt đến chân lí đầu chỉ phần nào, ông vẫn quyết liệt bác bỏ cái thói xấu dối trá, kết quả của tâm thuật bất chính (la perversité) nơi con người và của lòng khinh miệt con người.

Quả thật hành vi nói dối là một tật xấu đáng nguyên rủa. Chúng ta chỉ là người và chỉ nhận ra nhau qua lời nói. Nếu chúng ta biết rõ sự ghê sợ và sức nặng của nó, chúng ta sẽ coi nó cũng như những trọng tội khác. Tôi nhận thấy là người ta thường trừng phạt trẻ con về những lầm lỗi nhỏ nhặt và làm khổ chúng vì những hành động bông bột khinh suất, chẳng có gì nghiêm trọng. Tôi nghĩ rằng chính sự gian dối và tính ương bướng ngang ngạnh mới là những tật xấu nguy hiểm mà người ta cần tập trung ngăn ngừa, quyết không để cho chúng có cơ hội sinh sôi nảy nở cùng với đà trưởng thành của trẻ con.

Nếu, giống như chân lí, sự dối trá chỉ có một khuôn mặt, thì chúng ta dễ xử trí hơn nhiều. Bởi vì, trong trường hợp đó, chúng ta sẽ lấy điều ngược lại với điều kẻ nói dối phát biểu và thế là chúng ta có điều đúng. Song sự tình lại không đơn giản như vậy. Bề trái của chân lí có muôn vàn khuôn mặt, có thể nói là gần như một... cánh đồng vô hạn!

Những người theo phái Pythagore cho rằng điều thiện thì chắc chắn và hữu hạn, còn điều ác lại vô hạn và không chắc chắn. Có cả ngàn con đường khiến ta lạc mất phương hướng để tiến về mục đích, trong khi chỉ có một con đường đưa ta đến đúng nơi cần đến. Hẳn rằng tôi nào dám mạo muội lớn tiếng khoe khoang rằng mình có thể bảo đảm tránh cho mọi người mọi nguy hiểm đầy bất trắc là lúc nào cũng có thể rơi vào sự sai lầm.

MONTAIGNE, Những tiểu luận, I, 9.

Thân xác chúng ta hành động thay chỗ hay gặp gỡ ý chí chúng ta.

Thân xác chúng ta hành động nơi chúng ta mà không cần chúng ta (nếu bản ngã thực sự là bản ngã của ý chí và lí trí). Thường thì những vận động của thân xác đi ngược lại ý chí chúng ta. Chúng làm biến đổi và làm mờ đối tượng của ý chí.

Tôi đồ các bạn nghĩ ra có một phần nào trong những thành phần của cơ thể chúng ta mà không thường từ chối ý chí của chúng ta mà khi nó vận hành và nó thường không vận hành chống lại ý chí chúng ta. Mỗi thành phần đều có những ham muốn riêng, chúng thức dậy hay ngủ thiếp đi chẳng cần chúng ta cho phép, mà cũng chẳng thèm nghe lời cấm đoán của chúng ta. Biết bao lần những vận động ngoài ý muốn trên khuôn mặt chúng ta làm chứng cho những tư tưởng mà chúng ta muốn giấu kín, và như thế chúng đã phản bội chúng ta, vạch trần chúng ta trước mắt người khác. Cùng một nguyên nhân kích hoạt chân tay chúng ta, cũng kích hoạt trái tim, buồng phổi, nhịp mạch của chúng ta, mà chúng ta không hề hay biết, nhìn thấy một vật đáng ưa chuộng thì một ngọn lửa vô hình của cơn sốt xúc động liền lan truyền khắp người chúng ta. Phải chăng chỉ có những cơ bắp và những mạch máu phồng lên và xẹp xuống không theo ý chí chúng ta, cũng không theo tư tưởng chúng ta? Chúng ta không ra lệnh cho những sợi tóc của chúng ta dựng đứng lên hay cho làn da của chúng ta run lên vì khoái lạc hay sợ hãi. Bàn tay

chúng ta thường sờ soạng ở những nơi mà chúng ta không hề muốn nó chạm đến. Lưỡi chúng ta đờ ra, tiếng nói chúng ta tắc tị không theo ý chúng ta mà theo ý chúng nó. Các cơ quan bài tiết của chúng ta, mở ra hay đóng lại, nhiều khi chẳng theo ý chúng ta, mà cứ tự tiện theo ý chúng nó! Thế mới khó! Thế mới... có vấn đề!

Nhưng ý chí chúng ta - nhân danh quyền hạn của nó chúng ta đưa ra lời khiển trách này - chúng ta cũng đã thấy bao nhiêu lần tạo phản, bao nhiêu cuộc nổi loạn mà nó đã phất cờ gương cao? Để chúng tỏ rằng nó cũng muốn phá bỏ quy tắc, nó cũng là kẻ bất phục tùng? Ý chí có phải lúc nào cũng muốn điều mà chúng ta muốn nó đâu? Chẳng phải là nó vẫn thường hay muốn điều mà chúng ta cấm nó muốn; mà rõ ràng là có hại cho chúng ta? Ý chí chúng ta cũng đâu có phục tùng những kết luận của lí trí chúng ta?

MONTAIGNE, *Những tiểu luận*, I, 9.

"Về sức mạnh của trí tưởng tượng"

Tri thức tiến bước qua những thử nghiệm liên tiếp.

Tinh thần chúng ta không biết đến cùng những giới hạn như các giác quan của chúng ta trong hành trình tìm kiếm chân lí. Nhưng cần có thời gian, và tri thức không nhích bước đều, mà qua những thử sai (essais et erreurs) luôn cần phải điều chỉnh.

Théophraste (1) nói rằng sự hiểu biết của con người có thể nhận định những nguyên nhân vạn vật đến một mức độ nào đó, nhưng đến trước ngưỡng cửa những nguyên nhân tối sơ, nó phải chùn bước, vì đuối sức hay vì lẽ huyền vi nan thấu: năng lực tri thức của con người là hữu hạn, chúng ta phải chấp nhận điều tất nhiên ấy thôi. Biết được rằng mình có thể biết được gì và không thể biết được gì, ấy là biết vậy. Tri chi vi tri chi, bất tri vi bất tri, thị tri giả. Con người ta chứ đâu phải là... ông Trời mà đòi làm Đấng Toàn Tri, cái chi cũng biết tuốt? Ấy ấy, Minh Trí là ở chỗ đấy.

Thế nhưng tự đặt ra giới hạn trí tuệ cho chúng ta, quả là khó chấp nhận: trí tuệ chúng ta luôn hiếu kì và ham của lạ, nó chẳng chịu dừng bước, dầu là vực thẳm muôn trùng trước mặt, nó vẫn muốn nhảy qua! Chấp nhận nguy cơ, lỡ có mất đà rơi vào hố thẳm tư tưởng, thì cũng một liều ba bảy cũng liều. Chứ nếu dừng chân lại thì sẽ bức rút khôn nguôi, không cách chi chịu nổi! Phải nhảy thôi. Muốn ra sao thì ra. Và ta đã vượt qua!

Đã thử rồi; có người rơi xuống vực sâu thì cũng có người vươn tới đỉnh cao. Có Trời mà cũng có ta. Dám chơi dám chịu mới là... vĩ nhân. Đúng không nào?

Điều gì thế kỉ này chưa biết, thế kỉ sau sẽ làm sáng tỏ. Khoa học và nghệ thuật không thể được đúc khuôn mà dần dà tự định hình. Tôi chỉ làm được đến một mức nào đó, nhưng sức người có hạn: tôi nhường lại cho những thế hệ tương lai tiếp bước, sẽ mở ra những chân trời mới mà trong đời tôi hãy còn là những viễn tượng để mơ về...

MONTAIGNE, *Những tiểu luận*, II, 12.

CHARRON (1541 - 1603)

Sinh ở Paris từ một gia đình làm nghề sách, Pierre Charron học luật và tốt nghiệp năm 1576. Ông sống một thời gian ở Bordeaux, nơi ông quen biết với Montaigne. Chính tại nơi này, vào năm 1594, ông cho ra đời tác phẩm tán tụng Cơ Đốc giáo mang tựa đề Ba chân lý và nhất là, vào năm 1601, khảo luận Về Minh trí, gồm ba quyển, mà đôi khi người ta so sánh với Những tiểu luận của Montaigne. Ông gợi ý về một nền tôn giáo có tính tâm linh và đức lý dựa trên lương thức tự nhiên, có trước mọi mặc khải và giáo dục. Ông sống những năm cuối đời như một tu sĩ ở Condom.

VỀ MINH TRÍ (De la Sagesse)

Khảo luận Về Minh Trí của Charron, sẽ bị đưa vào mục sách cấm năm 1605, biểu thị, sau những cuộc chiến tranh tôn giáo, một toan tính hoà giải giữa chủ nghĩa khắc kỷ mới trong môi trường trí thức thời đó với Cơ Đốc giáo. Điều này trên thực tế đưa đến việc đề ra một nền đức lý nhân bản mang tính phổ quát và có tính độc lập thực sự. Tính độc lập của đức lý là hiệu quả của bản tính có lý trí và có tình cảm của con người. Tuy vậy tác giả vẫn công nhận rằng chính Thiên Chúa đã tạo ra con người. Cái từ hiện đại "đức lý thế tục" hẳn sẽ là một sự "lỗi nhịp thời gian" (anachronisme) nhưng Minh trí chỉ cho chúng ta biết phân biệt giữa một đức lý thuần tôn giáo, dành cho những người đi tu và một đức lý mà người ta có thể gọi là đức lý dân sự.

Tính hay thay đổi của con người

Đề tài này rất gần gũi với một trong những câu chuyện thường đàm của Montaigne, là chủ đề về sự biến dịch phổ quát và nhất là sự thay đổi nơi những tâm trạng, những đam mê và cả những ý tưởng của con người. Tác giả muốn đối trọng lại ý tưởng truyền thống về con người, sinh vật có lý trí (và có ý chí). Cũng như Montaigne, ông nêu ra sự yếu đuối của con người.

Con người là một chủ thể tạp dị đến lạ kỳ, long lanh bao sắc màu lấp lánh, trên đó thật khó mà đặt để một phán đoán chắc chắn nào, tôi muốn nói phán đoán phổ quát và toàn bộ vì sự đối nghịch rất lớn và những âm điệu rất chỏi nhau từ những mảnh đời của chúng ta. Phần lớn những hành động của chúng ta chỉ là những chỗ lồi chỗ lõm (1) do hoàn cảnh đẩy xô: đó chỉ là những mảnh vỡ được gộp nhặt. Tính do dự bất quyết một đằng, rồi tính hay thay đổi, thiếu kiên định, là tật xấu chung nhất và rõ nhất nơi bản tính con người. Hẳn là những hành động của chúng ta mâu thuẫn nhau thường xuyên một cách lạ lùng đến nỗi không thể nào mà chúng ta lại là thành phần của cùng một trú sở. Chúng ta thay đổi và chúng ta cảm nhận điều đó, chúng ta thoát ra và chúng ta tránh né, ipsi nobis furto subducimus (2). Chúng ta đi theo những chiều nghiêng của lòng thèm muốn và để cho lòng ta cuốn theo chiều gió của những thời cơ vận hội khác nhau, chứ không theo lý trí, at nil potest esse aequabile quod non a certa ratione proficiscatur (3). Như thế trí óc chúng ta và tính khí chúng ta quay cuồng theo nhịp chuyển động của thời gian.

Pierre CHARRON, *Về Minh trí*.

1. Những lời cười nhạo.

2. Câu văn Latinh đã được dịch ra trong mệnh đề trước.

3. "Nhưng không có gì có thể đồng dạng nếu không phải là cái gì đến từ một lý tính thật chắc chắn".

CICÉRON.

CAMPANELLA (1568 - 1639)

Nguyên quán ở Calabre, Tommaso Campanella (tên thực là Giovanni Domenico) là một tu sỹ dòng Đa minh (un moine dominicain) say mê triết học và bí truyền thư Do Thái cổ (la Kabbale). Tác phẩm của ông nằm trong phổ hệ những cơn chấn động thiên niên kỷ (des sursauts millénaristes) từng lay động châu Âu từ thế kỷ mười bốn. Tác phẩm tranh đấu này tương ứng rất đúng với tính khí của tác giả, kẻ đã tổ chức một âm mưu, vào năm 1599, để giải phóng xứ Calabre khỏi ách đô hộ của Tây Ban Nha và lập ra một Cộng hoà thần trị. Tiếc thay, mộng lớn không thành. Âm mưu khởi nghĩa bị thất bại và ông phải lãnh án hai mươi bảy năm tù .

Trong thời gian thụ hình, ông biên soạn một bộ tổng luận triết học, trong đó đặc biệt có quyển Đô thị Mặt trời, một tác phẩm nằm trong truyền thống không tưởng. Được phóng thích năm 1626, Campanella can thiệp xin ân xá cho Galilée và thế là phải quay về nhà tù. Chạy trốn khỏi nước Ý năm 1629, ông bị nạn tại Pháp nơi ông sống những năm cuối đời ở Paris, trong tu viện ở đường Thánh Honoré.

ĐÔ THỊ MẶT TRỜI (La Cité du Soleil)

Được biên soạn năm 1602 bằng tiếng Ý với tựa đề Civitas solis ở xứ Naples lúc bấy giờ thuộc Tây Ban Nha, câu chuyện ngắn này trình bày dưới hình thức một đối thoại giữa một hiệp sỹ dòng Cứu tế của thánh Giăng ở Jéusalem và một thủy thủ xứ Gêne, là một trong những tác phẩm không tưởng chính trị tôn giáo danh tiếng nhất. Tu sỹ dòng Đa minh Campanella, đổ vỡ quan hệ với dòng tu của mình và sau khi chịu gần ba mươi năm tù vì những lý do chính trị và tôn giáo khác nhau, nhìn thấy nơi xứ sở cộng hoà hạnh phúc này, nằm ở một hòn đảo chưa ai biết nơi vùng biển La Sonde, và trong sự sùng bái Mặt trời, hình ảnh cụ thể của Đấng tối cao, là lửa chung ban phát nhiệt lượng và sự sống, một kiểu mẫu tổ chức xã hội, kinh tế và tín ngưỡng: một tổ chức được gợi hứng từ tôn giáo tự nhiên, dung hoá sự quan phòng thiêng liêng với tính bất tử của linh hồn, nhưng khước từ mọi thứ giáo điều.

Không nên để tội cho ông Adam rải ra trên loài người

Ngược lại với học thuyết Cơ Đốc giáo về tội tổ tông, Campanella, qua miệng của chàng thủy thủ Génois muốn giải tội cho trẻ con. Trong một tâm trạng lạc quan tự nhiên, ta nên viênh danh Sự sáng tạo và Đấng Sáng tạo.

Chàng thủy thủ Génois.- Họ thấy rằng những người theo Cơ Đốc giáo thật hạnh phúc bởi họ chỉ cần tin rằng mọi điều xấu đến từ lỗi của ông Adam; nhưng họ nghĩ rằng từ cha mẹ đến con cái, điều xấu được truyền đi nhiều hơn dưới hình thức trừng phạt hơn là tội lỗi (1), và rằng ngược hẳn lại người ta nên quy mọi tội lỗi của trẻ con cho bố mẹ chúng khi họ không quan sát thời điểm và nơi chốn thuận lợi cho việc sinh sản, thực hiện điều đó trong tội lỗi mà không bận tâm đến chọn lựa của người bạn đời thích hợp và vì là những nhà sư phạm quá kém, họ buông thả giáo dục con cái. Đó là lý do tại sao họ dành mọi sự chú tâm vào hai điểm này: sinh đẻ và giáo dục. Họ khẳng định rằng những tội lỗi và những hình

phạt của bố mẹ cũng như của con cái sẽ rải ra trên khắp cộng đồng. Trong khi đó người ta khó thấy được những tương quan này và thế giới dường như được quản lý bởi sự ngẫu nhiên (2). Nhưng khi nhận xét về cơ cấu của thế giới và việc giải phẫu cơ thể người, động vật và cây cối, công năng của những thành phần và tiểu thành phần tạo nên chúng, ta phải lớn tiếng công nhận sự quan phòng thiêng liêng. Do đó, con người phải tận lực kiên tâm với tôn giáo đích thực và tôn vinh tác giả của đời sống nơi mình, một việc không thể được thực hiện nếu không trong sự khảo sát những công trình của sự sáng tạo, trong sự ứng dụng của tinh thần và trong sự tuân phục những luật thánh.

Tommaso CAMPANELLA, *Đô thị Mặt trời*.

1. *Tội của cha mẹ (Tội lỗi ông Adam)*
2. *Sự kết nối giữa tội lỗi và trừng phạt không hợp lý.*

Về Bản Chất Của Giác Quan Và Về Ma Thuật (De Sensu Rerum et Magia)

Phần kỳ diệu nhất của triết học huyền bí trong đó người ta chứng minh rằng thế giới là hình ảnh sống động của Thiên Chúa. Vì thế, nó có cảm giác và hiểu biết trong tất cả những phần lớn và nhỏ của nó, tất cả những phần đó có giác quan và cảm giác ở mức độ đủ cho sự duy trì chúng và sự bảo tồn toàn bộ mà chúng vẫn còn tồn tại trong đó, và có thể được khám phá các lý do giải thích cho tất cả các điều bí mật của tự nhiên trong đó.

Không thể có trong hậu quả hơn có trong nguyên nhân, vì thế các nguyên tố và thế giới nói chung có giác quan và cảm giác

Trong một tác phẩm của chúng tôi mà nhiều người đã biết, chúng tôi cho thấy rằng không một thực thể nào có thể đem lại cho một thực thể khác cái mà chính nó không có. Kinh nghiệm nhiều hơn chứng minh điều này. Không ai từng thấy một ánh sáng sinh ra bóng tối, nhiệt sinh ra lạnh, một cái gai để vuốt ve, hay trọng lượng sinh ra tính nhẹ nhàng. Đây là một vấn đề quan sát phổ biến. Đúng là một khối lượng nóng có thể trở nên lạnh, nhưng chắc chắn đó không phải là sự lạnh trong nhiệt vốn sinh ra bất cứ cái lạnh nào hơn chính sự lạnh của khối lượng làm cho nó nóng. Và khi nhiệt bị giữ cho nén lại, dẫn đến tăng lên, không phải cái lạnh cho nó nhiệt lớn hơn mà đúng hơn nó tự trở nên nóng hơn một mình, khuếch tán và tự gia tăng theo bản chất của riêng nó. Đây là một cái gì đó không bao giờ có thể xảy ra nếu mọi vật không sinh ra hay không hoạt động trong bản thân chúng.

Bây giờ, như tất cả chúng ta đồng ý, các động vật có cái được gọi là giác quan hay cảm giác. Nếu giác quan và cảm giác không xuất phát từ bất cứ vật gì, theo tôi, hình như chúng ta phải thừa nhận là giác quan và cảm giác thuộc về tất cả các nguyên tố hoạt động như là những nguyên nhân của chúng. Vì người ta có thể cho thấy rằng cái gì thuộc về hậu quả cũng thuộc về nguyên nhân. Vì vậy, hãy xem bầu trời, trái đất và toàn thể thế giới chứa đựng các động vật theo cái cách giống như các loài ký sinh sống trong ruột con người. Các bạn thử nghĩ xem, chúng phớt lờ giác quan và cảm giác ở những vật khác vì chúng xem điều đó không thích đáng đối với cái gọi là kiến thức về thực thể của chúng...

Tommaso CAMPANELLA,

Lucretius sai khi không cho mọi vật có giác quan, Galien cũng sai và những điều mà những người khôn ngoan hơn đã nói

Hãy chú ý Lucretius, người theo thuyết Epicure, với Democrite cố gắng cho thấy mọi vật vô tri vô giác và trở lại có thể gây ra những vật có giác quan và cảm giác. Ông xác nhận rằng mọi người khóc và cười, có thể ra đời từ các yếu tố không khóc, không cười. Anaxagore đưa ra nhiều quan điểm tương tự. Tuy nhiên, tôi vẫn khẳng định xác nhận rằng có sự khóc và sự cười trong mọi nguyên tố (dù không theo cách mà chúng có trong mọi người) vì cái cười là sự giãn nở của các tinh thần và sự giãn nở này tồn tại trong tất cả những vật loãng. Do đó, khi lửa cảm thấy có cơ hội tự bảo tồn, nó giãn nở ra. Và sung sướng theo cách riêng của nó: Khóc là sự ép nén của các tinh thần, dẫn đến loại bỏ nước ở trong các màng và trong các khoang của dầu (nó giống như khi chúng ép đất ướt và nó rỉ nước). Như chúng ta đã cho biết, mọi vật có lẽ theo một cách khác trong nguyên nhân.

Ở đây, chúng ta phải cẩn thận lưu ý là, Lucretius không chỉ không cho các nguyên lý đầu tiên về tất cả mọi vật có giác quan và cảm giác mà còn với Democrite và Epicure cho rằng mọi vật dưới ánh sáng mặt trời được làm bằng những sự pha trộn của các nguyên tử. Những vật này đảm nhận các hình thể khác nhau tùy theo sự pha trộn và kết nối của chúng, chúng biểu lộ những vẻ bề ngoài và các hình thức khác nhau. Trong bản chất, chúng bị giữ cho không nóng cũng không lạnh, không đen cũng không trắng - và chúng thiếu hoàn toàn giác quan. Người ta cũng nói thêm nữa là từ những sự hợp lại này, nhiệt được sinh ra từ những nguyên tử đó vốn sắc bén hơn cái lạnh sinh ra từ đó, những nguyên tử trì trệ, trong khi linh hồn được sinh ra bằng những nguyên tử tròn. Họ thấy nó được đặt rải rác với không khí vốn trở nên cô đặc nhiều, nước được tạo thành từ những không gian trống rỗng và trái đất được tạo thành từ những sự pha trộn lẫn nhau thêm nữa. Ở đây, chúng ta sẽ không dừng lại để xem xét quan điểm này thêm nữa mà chúng ta đã bác bỏ trong Vật lý học và Siêu hình học. Tôi chỉ muốn nói rằng, nếu mọi người có lý trí và ý định (chính những chiếc lá trên những cái cây biểu lộ ra rằng chúng là sản phẩm của lý trí, các bông hoa và các bụi gai cũng vậy, các con ong có giác quan cùng với các con kiến và các sinh vật như thế khác), chúng ta bị buộc phải thừa nhận có sự thông thái đầu tiên, được gọi là Thiên Chúa, tất cả đều tham dự trong đó. Và bằng bất cứ số lần gieo vô hạn các mẫu tự của quyền sách này với nhau, sự ngẫu nhiên thuần túy không thể sinh ra quyền sách này như nó hiện có, trong khi nghệ thuật tạo ra nó chỉ có một lần thử. Do đó, chúng ta không được quy bất cứ điều gì cho sự tạo dựng thế giới có trật tự trừ nghệ thuật thứ nhất.

Tôi cho rằng nóng và lạnh, được hiểu là tích cực, và hoàn toàn không có tính thụ động thuộc nguyên tử, không được sinh ra mà không có năng lực tích cực. Một số vô hạn gồm các vật đầy gai và các gai không bao giờ có thể kích thích bất cứ vật gì, các loại bột thô cũng không thể làm nguội. Hơn nữa, tại sao mặt trời không khuếch tán chất của nó, và không tự tiêu diệt (trừ phi nó là một năng lượng tích cực, khuếch tán và vô thể)? Nhưng Lucretius cho rằng, mặt trời được sinh ra mỗi buổi sáng, mỗi ngày một mặt trời mới được làm bằng các nguyên tử, rồi tình cờ đi xung quanh trái đất, cuối cùng chết ở phía tây. Nhưng điều này sẽ xảy ra với trật tự đó và sự phân chia thời gian chính xác vì chỉ là cơ hội không thể nghĩ ra được. Và kể từ Columbus, kinh nghiệm của những người đi vòng quanh thế giới chứng minh sự ngớ ngẩn hoàn toàn của quan điểm này.

Tuy nhiên tôi ca ngợi Galien và nhiều người trong số những người theo triết lý của Aristote (trái với

Democrite) đặt các năng lực tích cực trong các nguyên tố - dù họ phủ nhận các yếu tố giác quan và cảm giác này. Nhưng giác quan và cảm giác nảy sinh từ mối quan hệ giữa những vật được hợp nhất và được điều chỉnh theo một cách giống nhau, không thể có năng lực trọng yếu và nhạy cảm nào trừ khi các vật khác phản ứng lại với sự thống nhất và sự điều chỉnh. Ví dụ, các sợi dây đàn của đàn luyt có một chất cứng mà khi được điều chỉnh có thể tạo ra âm nhạc. Tuy nhiên, âm nhạc không phải là một vật, nhưng những tiếng vang khác nhau của không khí do sự hợp xướng của nhiều dây đàn khác nhau tạo ra. Và các dây đàn chứa âm nhạc cũng không nhiều hơn hay ít hơn âm nhạc có nghệ thuật và khả năng chơi đàn dây có thể dành cho dây đàn mà âm nhạc tác động. Do đó, các phẩm chất được hợp nhất có thể không bao giờ cảm thấy, hay gây ra cảm giác, nếu cảm giác có tri giác không ở trong các phẩm chất để kích thích chúng và đem lại sự sống cho chúng. Nhưng khi các triết gia này thừa nhận rằng những vật hữu tình tự kích thích chúng, họ cũng phải khẳng định rằng chúng tự cảm thấy.

Bây giờ tôi không nói với Anaxagore rằng mọi vật thực sự tồn tại trong mọi vật; dù cho các thực phẩm mà chúng ta ăn được phân chia thành thịt, dây thần kinh, xương và lông, với mỗi phần tương tự dẫn đến những phần giống nhau của nó, để mỗi vật trên thế giới giống nhau một cách cơ bản, vì mọi vật lần lượt được tạo thành bằng mọi vật khác. Điều tôi khẳng định là sự trở thành liên tục này bắt nguồn từ những cách bố trí (disposition) khác nhau của vật chất đó để bây giờ một phần nào đó được điều chỉnh trở thành xương, một phần khác trở thành thịt, một phần khác trở thành nước và một phần khác trở thành khói. Và những cách bố trí này luôn luôn thay đổi vì các hành động khác nhau của các năng lực tích cực, từ khi bắt đầu thế giới.

Luận cứ của Anaxagore cho rằng, mọi vật tạo thành không thể được làm bằng cái nó không có mà chỉ bằng cái nó có, dĩ nhiên là đúng. Ông chỉ sai khi cho rằng, nó phải được tạo thành theo một cách đặc biệt. Vì lửa được làm bằng gỗ hơn bằng sắt, sắt không thân mật đối với lửa. Nhưng đá khi bị cọ sát như chúng ta đánh bóng gỗ, sẽ sinh ra lửa và đá lửa hơn một hòn đá khác vì nhiều lửa hơn được ẩn chứa trong nó, được chứng minh bằng mùi sulphuric của tro và các tia lửa của nó. Aristote sai khi cho rằng sự vận động giải thích điều này. Vì vẫn với những hòn đá khác, thậm chí những cú đập mạnh sẽ không sinh ra lửa. Trong vật chất nơi nhiệt lượng âm ỉ, nhiệt đảm nhận sức mạnh tự biểu lộ khi vật chất bị va đập, phun ra thành những mảnh dễ cháy. Tôi lặp lại, người ta không thể ban cho những gì mà người ta không có. Thánh Augustin khẳng định rằng, các hạt giống của tất cả mọi vật đều bị che dấu, để có vẻ ông nhất trí với Anaxagore. Tuy nhiên, người ta phải hiểu điều này cuối cùng đề cập đến cách bố trí cơ bản nhất của mọi vật. Bây giờ, nếu những vật nhạy cảm được tạo thành, điều cần thiết cho rằng chúng được làm bằng các nguyên tố dễ thấy. Và tất cả mọi vật do chúng sinh ra, như Telesio đã viết, Thalès xứ Milet đã chứng minh bằng thực nghiệm đá nam châm của ông. Hippocrates, trong quyển sách của ông về các nguyên lý con người, công nhận các giác quan đối với nhiệt và quả thật, mọi năng lực nhận thức. Thánh Clement người La Mã viện dẫn Thánh Phê-rô khi nói với Simon (thuật sỹ) rằng ở đâu có trật tự và lý trí ở đó có giác quan, mọi thực vật, đá và động vật được làm bằng trật tự và lý trí, nên tất cả chúng nó có giác quan. Và tất cả các sinh vật tán dương Đấng tạo hóa và vâng lời ngài, như được viết trong sự thông thái. David cổ vũ chúng tán dương ngài, người chúng biết bằng cảm giác tự nhiên, cảm quan này ở bên trong mọi vật, và chúng thích thú về sự tồn tại và về sự sống, trong khi ghê tởm sự không tồn tại. Thánh Phao-lô cho rằng, hạnh phúc là chứng cứ về một Thiên Chúa sung sướng. Nhưng để hiểu mọi vật thực sự bị kích động như thế nào (dù bằng trí óc như Anaxagore đã tin, hay bằng tính tất yếu như Avicenna đã tin hay bằng trí năng tích cực như Alexandre đã tin) trước tiên chúng ta phải hiểu giác quan là gì và mọi hình thức nhạy cảm như thế nào.

Về bản chất của giác quan và ma thuật.

GALILÉE (1564 - 1642)

Sinh ở Pise ngày 15 tháng hai, 1564, Galilée sẽ trở thành nhà thiên văn học lớn nhất thời Phục hưng và một trong những nhà thông thái vĩ đại nhất của mọi thời đại, người đã đảo lộn hoàn toàn cảnh giới khoa học của thời đại mình. Vào năm 1589 ông được giao ghế giảng sư toán học ở đại học Pise. Nhưng năm 1592, ông rời thành phố này để đến Padoue, nơi người ta cũng trao cho ông cùng nhiệm chức đó. Ông lưu lại ở đó tám năm. Trong không khí thuận lợi cho những trao đổi trí thức và khoa học, ông khai triển một số ý tưởng chủ đạo của mình về cơ học và động năng. Ngoài việc thực hiện công trình của một kỹ sư, ông còn quan niệm một số hệ thống thế giới mới của riêng mình, phát huy những khám phá và những lý thuyết của Copernic. Năm 1609, ông chế tạo một viễn vọng kính mà sau đó ít lâu ông giới thiệu với các nhà quý tộc thành Venise. Vài tuần sau, ông hướng ống kính lên bầu trời và khám phá ở nơi đó cả một vũ trụ của những vì sao chưa từng được mơ tưởng tới. Cả châu Âu rung động với khám phá mới mẻ này, mà ông mô tả trong quyển Siderus Nuncius. Danh vọng đến bái chào ông.

Trong ba mươi hai năm, Galilée đứng trên đỉnh cao của viênh quang học thuật, vừa xuất bản những công trình chính xác về những vấn đề cơ học chuyên ngành, và những tác phẩm vũ trụ luận, mở ra một tầm nhìn mới về thế giới. Tin tưởng vào tính thuần lý của thực tại, ông nghĩ rằng thế giới, được tạo ra bởi hữu thể vô hạn thì ngang tầm với lý tính của Đấng ấy, chứ không phải là với lý tính của con người. Tuy nhiên, lý tính con người có thể hiểu được thế giới trong những giới hạn của khả năng mình, nghĩa là trong mức độ có những tương cận giữa lý tính con người và lý tính thần linh. Qua toán học, lý tính con người có thể đạt đến sự chắc chắn.

Trong khi đoạn tuyệt triệt để với khoa học của Aristote và vũ trụ luận của Ptolémée, khoa học của Galilée không cắt đứt với một hữu thể luận và một hữu thể thần học. Thế mà nhà thông thái của chúng ta vẫn không tránh khỏi một vụ kiện lịch sử - nổi tiếng nhất trong tất cả mọi vụ kiện - mà Toà án dị giáo La Mã khởi tố ông vì lý thuyết của Copernic (mà ông bảo chứng) về sự xoay của Trái đất chung quanh Mặt trời, và nhân một đối thoại của Galilée, trong đó giáo hoàng Urbain VIII được nhận ra trong anh chàng khờ Simplicio, một môn đệ muộn màng của Aristote. Quyển sách bị cấm, vụ án bắt đầu vào tháng tư năm 1633 và kết thúc ngày 22 tháng 6 trong tu viện Đa minh ở Santa Maria sopra Minerva, với việc thệ tuyệt của Galilée*. Tuy nhiên việc thệ tuyệt này lại bị phủ định bởi chính câu nói nổi tiếng của ông: "Và tuy thế, nó vẫn quay!"

** Thệ tuyệt (abjuration): Thề từ bỏ một chính kiến, một niềm tin tôn giáo, một quan điểm học thuật hay đạo đức v.v... Ở đây Galilée bị cưỡng bách phải thệ tuyệt (nếu không sẽ bị lên giàn hoả thiêu vì tội tà giáo; như triết gia xấu số Giordano Bruno) nhưng trong lòng ông vẫn tin quan điểm của mình là đúng, nên sau khi thệ tuyệt, ông lại buột miệng thốt ra: "Và tuy thế, nó vẫn quay cơ mà!" (Chú thích của người dịch).*

NGƯỜI ĐỊNH TUỔI VÀNG (L'Essayeur)

Người định tuổi vàng (tiếng Ý Saggiatore) là một trong những đối thoại danh tiếng nhất của Galilée (cùng với Diễn từ về sao chổi, Đối thoại về những hệ thống lớn và Đối thoại về các khoa học mới). Một người định tuổi vàng là một người thành thạo trong việc thử các loại quý kim (như vàng, bạch kim...) để xác định thật, giả và độ tinh ròng của chúng và kiểm định các loại tiền tệ; người đó phải sử dụng những cái cân rất chính xác. Đó là lý do tại sao Galilée dùng tựa đề này để trả lời, không phải là không có chút châm biếm, quyển *Libra astronomica* (Sách thiên văn) của linh mục Grassi (ở đây được thác danh thành Lotario Sarsi), trong đó ông ta bênh vực nền thiên văn học cổ đại trước Copernic, không thèm ngó ngang tới những "câu chuyện nhảm" của Tycho Brahé, bắt cần biết đến những khám phá của Kepler. Galilée rất tức giận, buồn phiền và nghiêm khắc đối với những ai đồng hoá triết học với sự chấp nhận đơn và thuần những mệnh đề của Aristote, chúng dẫn dắt họ đến chỗ phủ nhận kinh nghiệm giác quan. Quyển người định tuổi vàng được xuất bản lần đầu năm 1623 ở Rome.

Chân lý của lý trí và chân lý của kinh nghiệm

Trong cuộc luận chiến chống lại Sarsi - người theo Aristote và phản bác Copernic - Galilée chống lại nguyên lý thể giá (principe d'autorité) và những bằng cứ phái sinh từ sự làm chứng (của những người được coi là có uy tín), bằng những chân lý của kinh nghiệm và những chân lý mà lý trí chứng minh có khả năng bảo lãnh. Đoạn văn dưới đây mang tầm khái quát rất cao và không chỉ ứng dụng vào những dữ kiện thiên văn học. Đó là một suy nghĩ tổng quát về sự vận dụng bằng chứng.

Tôi (1) không thể tự ngăn mình khỏi ngạc nhiên thêm một lần nữa khi Sarsi vẫn kiên trì muốn chứng minh cho tôi bằng con đường những chứng từ những gì mà tôi có thể kiểm chứng bằng thực nghiệm bất kỳ lúc nào. Người ta cầu cứu đến những chứng từ trong những sự việc tồn nghi, đã qua và bất thường, chứ không phải trong những sự việc tồn tại thực sự và hiện thời, như thế, một quan toà bắt buộc phải thu thập những chứng cứ để biết có đúng là Pierre đã gây thương tổn cho Jean đêm qua, chứ không phải để biết là Jean đã bị gây thương tích bởi vì chính mắt ông thấy và có thể khám nghiệm chuyện đó. Tôi cần nói thêm: về những gì liên quan đến những mệnh đề mà chỉ có lý trí mới cho phép chúng ta đạt đến sự hiểu biết về chúng, thì tôi không coi trọng những xác nhận của đám đông người cho bằng sự xác nhận của vài người có thẩm quyền, vì tôi tin rằng, trong những đề tài khó khăn, số người biết lập luận xác đáng thì ít hơn số người lập luận quảng xiên rất nhiều. Nếu phải lập luận về một vấn đề khó khăn giống như mang chở hàng hoá, biết rằng nhiều con ngựa sẽ mang nhiều bao lúa mì hơn là chỉ một con ngựa, tôi sẽ nói rằng nhiều lập luận sẽ làm được việc hơn là một lập luận. Nhưng lý luận là bàn luận về, là chạy hơn là mang, chở, và một con ngựa nòi Ả Rập sẽ chạy tốt hơn cả trăm con ngựa quèn. Do vậy mà, khi Sarsi đến với một đạo quân tác giả, tôi cũng chẳng thấy là những kết luận của ông hùng mạnh hơn, chính xác hơn, mà chính ra ông ta lại đem đến sự cao quý cho chính nghĩa của chúng tôi hơn khi cho thấy rằng chúng tôi - ngài Mario và tôi - đã lý luận nghiêm xác hơn là bao nhiêu con người rất danh giá kia.

GALILÉE, *Người định tuổi vàng*

1. Người nói ở đây là Mario Guiducáci, đại diện cho Galilée.

NHỮNG DIỄN TỪ VỀ HAI KHOA HỌC MỚI (Discours concernant deux sciences nouvelles)

Vào năm 69 tuổi Galilée biên soạn tác phẩm này mà ông xuất bản ở Leyde trong năm 1638. Kiệt tác không ai chối cãi, tổng kết của cả một đời thông thái, những Diễn từ này bàn về cơ học và các chuyển động địa phương. Triết gia sẽ chú tâm nhiều nhất vào tính nhận thức luận của khoa học đặt nền tảng cho môn động lực học hiện đại, cũng như về phương diện tiểu sử trí thức của tác giả. Cơ cấu tác phẩm gồm bốn Ngày hội thảo. Ba người đối thoại đem lại sự sinh động cho những bản văn khoa học này: đó là Salviata, nhà quý tộc xứ Florence, môn sinh cũ của Galilée ở Padoue rồi ở Florence lại trở thành người bạn, người chủ nhà của ông. Tiếp đến là Sagredo, nhà quý tộc xứ Venise, nhà ngoại giao, cũng là một môn sinh cũ của Galilée và cuối cùng là Simplicio, đại diện nặc danh của hiệp hội những nhà thông thái chính thức, kẻ luôn mồm lặp lại những bài học của Aristote và của những người kế thừa trung thành của ông ta. Nhờ vào người cầm chịch cuộc chơi (người dẫn chương trình), cuộc trao đổi ý tưởng đi đến chỗ phá huỷ hoàn toàn những đề tài của Aristote về sự rơi của các vật thể. Chủ đề rất cũ nhưng khoa học rất mới như Galilée công bố: đó là sự giải mã ngôn ngữ toán học của thiên nhiên, đó là sự phát biểu định luật về sự rơi tự do của các vật thể. Đó cũng là cơ hội để phát biểu nguyên lý siêu hình này, được rút ra từ chính kinh nghiệm thực tiễn: thiên nhiên luôn vận dụng những phương tiện đơn giản nhất để đạt đến những cứu cánh của nó.

Những tư biện toán - triết về vô hạn (Spéculations mathématico_philosophiques sur l'infini)

Trong phần đầu của ngày hội thảo đầu tiên (về đề tài vật lý học liên quan đến kháng lực của vật thể đối với sự gây vỡ), Sagrado và Salviati đi đến chỗ bàn về vô hạn toán học và về điều mà sau này người ta sẽ gọi là những nghịch lý của vô hạn (les paradoxes de l'infini).

Ở đây, chúng ta tham dự vào một đề tài thực sự là "hàng đầu" liên quan đến vấn đề từng làm bận tâm trí các nhà toán học Hy Lạp từ thời cổ và cho đến ngày nay vẫn không ngừng gây ra những cuộc tranh luận rất hiểm hóc mà cũng đầy say mê. Nghịch lý trung tâm được trình bày ở đây, đó là, khi nói về vô hạn, thì những ý niệm bình đẳng, nhỏ bé hay lớn lao, cũng như sự so sánh về những lượng khác nhau trở nên vô nghĩa.

SALVIATI.- Vô hạn, từ bản tính của nó, là không thể hiểu được đối với chúng ta, cũng như những cái bất khả phân; bây giờ bạn hãy thử tưởng tượng điều gì sẽ xảy ra nếu chúng ta hợp nhất hai cái này. Và tuy thế nếu chúng ta muốn tạo một đường thẳng bằng những điểm bất khả phân, vì sẽ phải cần một vô hạn điểm, chúng ta sẽ nhờ đó mà hiểu được cả cái vô hạn lẫn cái bất khả phân...

Trong số những phản bác (1) mà người ta có thói quen dựng lên để chống lại những ai tạo ra cái liên tục nhờ những cái bất khả phân, trước tiên người ta thấy phản bác này đó là một cái bất khả phân thêm vào với một cái bất khả phân khác không tạo ra một đại lượng khả phân, bởi vì hệ luận sẽ là chính cái bất khả phân lại trở thành khả phân; thực thế, nếu hai cái bất khả phân, chẳng hạn hai điểm, một khi được hợp nhất, tạo thành một số lượng, cho là một đường thẳng khả phân, hướng chỉ đó lại là trường hợp đối với một đường thẳng gồm bởi ba, năm, bảy điểm hay bởi mọi số lẻ khác; bởi vì những đường thẳng này có thể chia thành hai phần bằng nhau, điều đó có nghĩa là người ta có thể chia cái không thể phân chia nằm ngay chính giữa. Đối với sự phản bác này và mọi phản bác khác cùng loại, người ta sẽ trả lời - để cho đối thủ thoả mãn - rằng không chỉ hai cái bất khả phân, mà ngay cả mười, một trăm hay ngàn cái đi nữa cũng sẽ không cho ra một đại lượng khả phân và với kích thước hữu hạn, nhưng cần

phải có một con số vô hạn.

SIMPLICIO.- Cái khó ở đây đã rõ ràng và dường như không có giải pháp, thực vậy, hẳn là nếu một đường thẳng được ném ra, thì người ta luôn luôn có thể tìm một đường thẳng lớn hơn: lúc đó phải chăng cần thú nhận rằng, nếu cả hai đường thẳng đều chứa một số vô hạn những điểm, rằng bên trong cùng một loại người ta sẽ gặp một cái gì đó lớn hơn cả vô hạn, bởi vì vô hạn điểm tạo thành đường thẳng lớn nhất sẽ vượt qua vô hạn điểm tạo thành đường thẳng nhỏ nhất? Vậy mà, nếu như có một vô hạn lớn hơn cả vô hạn, chuyện đó đối với tôi hình như là một ý tưởng hoàn toàn bất khả niệm (inintelligible).

SALVIATI.- Đó là một trong những chỗ khó đột xuất khi chúng ta tranh luận - với đầu óc hữu hạn của chúng ta - về những cái vô hạn, và gán cho chúng những hình dung từ mà chúng ta áp dụng cho những vật hữu hạn; điều này, theo ý tôi là sai, bởi vì tôi cho rằng những hình dung từ như là "lớn hơn", "nhỏ hơn" và "bằng nhau" không thích hợp với những đại lượng vô hạn, mà ta không thể nói rằng đại lượng (vô hạn) này lớn hơn, nhỏ hơn hay bằng đại lượng (vô hạn) kia (2).

GALILÉE, *Diễn từ về hai khoa học mới*.

1. Ở đây bắt đầu một loạt mới những nhận định về khái niệm cái không thể phân chia.
2. Vào thế kỷ mười chín, nhà toán học Cantor sẽ phát minh ra khái niệm "lũy thừa vô hạn" (*puissance de l'infini*).

Sự Khai Sinh Cơ Học

"Khi Galilée cho rằng những quả cầu trên một mặt phẳng nghiêng với một độ gia tốc phụ thuộc vào trọng lượng do ý ông quyết định, khi Torricelli khiến không khí phải chịu một trọng lượng mà chính ông biết trước là bằng với trọng lượng một cột nước mà ông cũng đã biết... đó là cả một mặc khải sáng ngời cho mọi nhà vật lý." Kant đã chào đón bằng những lời danh tiếng này sự khai sinh đích thực của vật lý học, do từ ý tưởng cơ bản rằng kinh nghiệm không phải được làm nên từ những dữ kiện khả giác cũng không phải từ tri giác về những sự vật như chúng tự phô bày trong sự dị tính phẩm chất (hétérogénéité qualitative) của chúng, nhưng là, để được như thế, phải định nghĩa đối tượng của nó theo những tương quan tất yếu, mà nó tìm thấy kiểu mẫu trong toán học, nhất là trong hình học.

Cuộc cách mạng trí thức ở thế kỷ mười bảy, qua đó lý trí ý thức về chính mình như là tài năng trật tự (faculté de l'ordre) thực sự đúng là chứng thư khai sinh của vật lý học hiện đại. Nếu mọi nhà thông thái không phải đều là triết gia, nhưng các triết gia, ở thế kỷ mười bảy, thường cũng là những nhà thông thái, vì rằng triết học cho phép, trong một mức độ rộng lớn, việc xây dựng khoa học và dẫn dắt đến đó. Galilée (1564 - 1642) tạo ra cơ học toán khi cho những định luật thiên nhiên hình thức những hàm số toán học - điểm nét thiên tài qua đó Auguste Comte sẽ nhận ra cuộc đăng quang của khoa học thực chứng, được đánh dấu bởi sự thay thế việc tìm kiếm những nguyên nhân tuyệt đối của các hiện tượng bằng sự thiết lập những định luật tương quan.

Jean Lechat.

Thời Cổ Điển

GROTIUS

BACON

HOBBS

DESCARTES

GASSEN DI

PASCAL

MALEBRANCHE

SPINOZA

BAYLE

LEIBNIZ

GROTIUS (1583 - 1645)

Sinh ra trong một gia đình quý tộc ở Delf, Hugo Grotius nhanh chóng thủ đắc một nền giáo dục cao cấp, chủ yếu là kiến thức về những bản văn thời cổ, với ông thầy Scaliger, một trong những nhà nhân văn lớn của thời ấy. Ông tham dự sứ bộ ngoại giao ở Pháp, dưới triều hoàng đế Henri IV. Sau đó trở về Hà Lan ông hành nghề luật sư, dịch sách tiếng Latinh và thực hiện những công trình nghiên cứu về lịch sử Hà Lan. Năm 1609, ông xuất bản luận văn đầu tiên về Luật quốc tế De mare libero (Về quyền tự do hàng hải). Thành viên Quốc dân đại hội, ông bị cầm tù sau khi người bảo hộ cho ông, Barneveldt mất quyền. Ông trốn thoát và quay lại Paris, rồi đến Thụy Điển phục vụ nữ hoàng Christine; nữ hoàng phong ông làm Đại sứ Thụy Điển tại Pháp và ông giữ chức vụ này trong mười một năm. Ông mất ở Rostock lúc đang trên đường trở về Hà Lan. Một nhà viết tiểu sử thuở đó nhận định về ông: "Ông vừa là một vị mệnh quan tài giỏi, một pháp gia xuất sắc, đồng thời là nhà thần học, sử gia, nhà thơ".

Đối với chúng ta Grotius giữ một địa vị đáng kể trong lịch sử hình thành quốc tế công pháp. Tác phẩm chính của ông De jure belli ac pacis (Về quyền chiến, hoà) được xuất bản ở Paris, bằng tiếng Latinh, năm 1625. Quyền sách này đã được dịch ra nhiều thứ tiếng của châu Âu.

Grotius thuộc về số những triết gia chính trị của thời cổ điển, bên cạnh Spinoza và Hobbes. Rousseau sẽ đọc ông và bình luận về ông; ông là một nhà kinh điển cả trong lãnh vực triết lý chính trị.

VỀ QUYỀN CHIẾN/ HOÀ

Trong khảo luận này Grotius đặt vấn đề chiến tranh từ vấn đề sở hữu. Việc sử dụng bạo lực chiến tranh

được biện minh khi nó cho phép chúng ta giành lại cái mà kẻ xâm lăng đã tước đoạt của chúng ta, hoặc là để đạt đến một thủ đắc mà không phạm đến quyền của người khác.

Về tính chính đáng của chiến tranh

Đoạn trích đầu tiên này từ thiên khảo luận về chiến tranh và hoà bình, mượn từ bản dịch cổ điển của Jean Barbeyrac (1729), đặt ra những nguyên tắc về sự tiếp cận bạo lực.

Nếu người ta nhận xét những ấn tượng đầu tiên của thiên nhiên, người ta không thấy có bất kỳ cái gì hướng đến việc lên án chiến tranh, ngược lại, mọi hiện tượng đều cho phép điều đó. Bởi vì người ta tham chiến là để bảo tồn sự sống của bản thân hay của những người trong gia đình, những thành viên của cộng đồng, và để giữ gìn hay để thủ đắc quyền sở hữu những vật dụng hữu ích cho đời sống: điều này rất phù hợp với những chuyển động đầu tiên của thiên nhiên. Không có gì trong thiên nhiên trái ngược với việc dùng bạo lực, nếu cần thiết, để đạt đến hiệu quả này; bởi vì thiên nhiên ban cho mỗi động vật sức mạnh là để cho động vật đó biết sử dụng sức mạnh để tự vệ và mưu cầu lợi ích...

Đứng về mặt lý lẽ chính đáng và tính xã hội, mà chúng ta phải tham vấn những nguyên tắc, thì nó không cấm đoán tất cả mọi bạo lực, mà chỉ cấm bạo lực nào đi ngược lại với xã hội, nghĩa là xâm hại đến quyền của người khác. Bởi vì mục đích của xã hội là làm sao cho mỗi người được yên ổn hưởng thụ phần của mình, với sự hỗ trợ và sức mạnh hợp quần của toàn cơ thể xã hội. Vì sự sống và tự do luôn luôn thuộc về riêng mỗi cá nhân và như vậy không một ai khác có thể tước đoạt mà không phạm vào bất công. Người chiếm giữ đầu tiên có quyền dùng những vật trong mức độ người ấy cần để thoả mãn những nhu cầu tự nhiên của mình; nếu như ai có ý nghĩ tước đoạt quyền của người đó, là người ấy thực sự đã sai trái.

Nhưng người ta còn thấy rõ hơn nhiều việc sử dụng sức mạnh là cần thiết, từ khi pháp luật hay tục lệ đã quy định phần của mỗi người, và cho họ quyền sở hữu ...

Như vậy, suy nghĩ và làm việc cho quyền lợi riêng của mình chẳng phải là trái lại với bản chất của xã hội loài người, miễn rằng người ta làm việc ấy mà không gây tổn hại đến quyền lợi của người khác.

Do đó, việc sử dụng sức mạnh không hề là bất công bao lâu mà nó không gây tổn hại đến quyền lợi của người khác.

Như thế là đủ để chứng minh rằng không phải mọi chiến tranh đều trái với Quyền tự nhiên.

GROTIUS, Về quyền chiến/ hoà

Về sự cần thiết của việc tuyên chiến

Chiến tranh chỉ hoàn toàn chính đáng giữa các nước ngang sức nhau; nhưng quyết định đi vào chiến tranh giả thuyết phải có một tuyên bố công khai về phần quốc gia quyết định. Nhưng Grotius không hề quên sự khác nhau giữa Tự nhiên pháp (không hề đòi hỏi việc tuyên bố đó) và Quốc tế công pháp ở đó sự cần thiết của việc tuyên chiến là rất minh nhiên.

Nhưng để cho chiến tranh trở thành hợp pháp và hợp thức thì không chỉ là nó xảy ra giữa hai quốc gia ngang sức nhau mà nó còn phải được tuyên bố công khai và theo cách một trong hai bên tuyên bố với bên kia. Cicéron đã nói rằng: "Không có chiến tranh hợp pháp nếu người ta không phát động nó sau khi đã tuyên bố theo đúng nghi thức". Tite-Live gọi là "một cuộc chiến tranh được tiến hành công khai sau khi chính thức công bố".

Để hiểu rõ đoạn văn này và những đoạn văn tương tự phải phân biệt kỹ cái gì mà Tự nhiên pháp quy định; cái gì là thành thực và đáng khen, mặc dầu người ta không bị bắt buộc; cái gì là cần thiết theo quốc tế công pháp, và cuối cùng, ngoài điều đó ra, những gì mà một số tục lệ đặc thù của các dân tộc đòi hỏi.

Theo Tự nhiên pháp, khi vấn đề chỉ là tự vệ hay để trừng phạt kẻ có tội, thì không cần phải tuyên chiến.

Việc tuyên chiến cũng không cần thiết, theo Tự nhiên pháp, khi người ta chỉ muốn lấy một vật vốn thuộc về mình.

Nhưng bất cứ khi nào mà người ta muốn chiếm lấy một vật không phải của mình, hoặc sai áp tài sản của con nợ để thanh toán nợ chẳng hạn thì trước khi đạt đến hành động đó, phải báo cho người đó hãy thoả mãn yêu sách của ta để thấy ra rằng người ta không thể có được cái thuộc về mình bằng cách nào khác hơn.

GROTIUS, Về quyền chiến/ hoà.

TRIẾT HỌC ANH QUỐC THẾ KỶ XVII

Trong vài ba trang sau đây, không có vấn đề dựng lên một toàn cảnh đầy đủ của triết học Anh quốc vào thế kỷ XVII mà đúng hơn là chỉ ra vài tên tuổi lớn mà chúng ta cũng sẽ không dừng lại lâu bởi vì chúng ta sẽ gặp lại họ ở xa hơn từ sự tuyển chọn những bản văn, hồi sinh vài nhà tư tưởng bị quên lãng mà người ta hiếm khi tìm thấy trong một cuốn lịch sử triết học bằng tiếng Pháp, đồng thời bộc lộ vài trào lưu tư tưởng tràn qua nước Anh vào các thế kỷ mười bảy và mười tám. Nói thế có nghĩa là trật tự trình bày của chúng tôi sẽ không đi theo một thứ biên niên quá nghiêm ngặt.

Những người theo Platon ở Cambridge

"Triết học Anh chủ yếu bị chế ngự bởi ý thức về cái cụ thể (*un sens du concret*) hướng lý tính về chủ nghĩa duy nghiệm và về chủ nghĩa duy lợi, mong muốn tránh những tư biện thuần trí tuệ (*les spéculations intellectuelles*) hàm chứa nguy cơ nô lệ hoá cá nhân. Tuy nhiên, vẫn hiện diện ở đây một trào lưu ngầm chỉ thỉnh thoảng nổi lên và hướng trí tưởng tượng cùng lý tính về cái siêu-cảm-giác (*le suprasensible*) để viện đến Platon và Tân thuyết Platon; mặc dầu bị biên tế hóa (*marginalisée*) bởi chủ nghĩa duy nghiệm, khuynh hướng đó vẫn không kém phần hiện thực" (J.Brun, *L'Europe philosophe*, Nhà xuất bản Fayard, 1988).

Vào thế kỷ mười bảy, khuynh hướng này hồi sinh nơi những người theo Platon ở Cambridge, gọi như thế vì phần lớn trong bọn họ dạy ở đại học Cambridge. Lịch sử đã giữ lại những cái tên Benjamin Whichote (1609 -1683) được coi như người sáng lập nhóm, John Smith (1616 - 1652), Nathaniel

Culverweil (1618 - 1651), Peter Sterry (1616 - 1672), Ralph Cudworth (1617 -1688). Họ đều dạy ở đại học Emmanuel, trong khi Henry More (1614 - 1687) dạy ở đại học Christ. Vấn đề đối với những thành viên của nhóm này, với khá nhiều dị biệt, là thiết lập sự hiện hữu của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn trên những căn bản thuần lý, đưa ra một cách kiến giải duy linh và mang tính tôn giáo về thực tại ngược lại với chủ nghĩa duy vật của Hobbes. Bác bỏ thuyết tiền định u ám của Calviên, những người theo Platon ở Cambridge muốn một thứ Cơ đốc giáo vừa đồng thời hợp lý, khoan dung và đầy bác ái. Họ ít có cảm tình đối với tư tưởng của Bacon và đối với mối liên hệ chặt chẽ mà ông thiết lập giữa khoa học và kỹ thuật. Việc tìm kiếm chân lý là sự chuyển đổi của tinh thần (la conversion de l'esprit) và có cứu cánh là sự chiêm ngưỡng thực tại thiêng liêng và thế giới trong tương quan với Thượng đế.

Hai nhân vật Cambridge danh tiếng nhất là Ralph Cudworth và Henry More. Xin nêu ra một vài trong số những tác phẩm của Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe* (1678) và quyển *Treatise concerning Eternal and Immuable Morality* (1731). Tên của Cudworth, còn hơn là của More, còn gắn với lý thuyết về những bản chất đàn hồi (des natures plastiques). Bản chất đàn hồi là một động lực vô thức, phi_cơ_thể "giống như một công cụ thấp kém và tùy thuộc, hoàn thành một cách lệ thuộc phần hành động quan phòng của Thiên Chúa hệ tại ở chỗ làm chuyển động vật chất một cách đều đặn và có trật tự". Hệ thống những bản chất đàn hồi bảo đảm tổ chức và tính mạch lạc của toàn thể.

Tại Pháp, Henry More được biết đến nhiều nhất qua việc trao đổi thư tín với Descartes. Không có hai loại bản thể, một loại là trương độ (étendue), loại kia phi trương độ (inétendue). Mọi bản thể đều có trương độ. Không gian chẳng gì khác hơn là tính vô_sở_bất_tại thiêng liêng (l'omniprésence diviène), tràn ngập thần tính. Không gian là vô hạn, cũng như Thượng đế là vô hạn và có mặt khắp mọi nơi. Những bản văn chính của More được hướng về việc phản bác Hobbes: *Antidote against Atheism*, *The Immortality of the Soul*, *Enchiridion ethicum*.

Người ta thường kéo John Norris (1657 - 1712) vào nhóm những nhân vật Cambridge mặc dầu ông thuộc về đại học Oxford. Ông là một kẻ ngưỡng mộ Malebranche và một người tiên phong của Berkeley. Tác phẩm chính của ông *An Essay towards the theory of the Ideal or Intelligible World* ra mắt độc giả, thành hai quyển vào năm 1701 và 1704.

Chủ nghĩa duy nghiệm Anh quốc.

· Người khởi xướng: BACON

Như người ta vẫn thường lặp lại nhiều lần, Bacon là người cổ đại cuối cùng và người hiện đại đầu tiên. Vừa là người tiên phong của phương pháp quy nạp, thực nghiệm, ông cũng là người thần phục truyền thống bởi vì phương pháp này, nhằm đến việc khám phá những hình thức và những chuyển động tàng ẩn vốn là nguồn gốc những đặc tính căn bản hoặc bản chất của vạn vật. Ông đoạn tuyệt với người xưa do khước từ tam đoạn luận của Aristote và những nguyên nhân cùng đích, đồng thời bác bỏ nguyên tắc thế giá (principe d'autorité) trong việc nghiên cứu thiên nhiên và thông báo tính hiện đại khoa học bởi tầm quan trọng dành cho việc quan sát khi nghiên cứu những sự kiện và trong những thí nghiệm mang tính quyết định (expériences cruciales), bởi sự nối kết chặt chẽ mà ông lập ra giữa khoa học và kỹ thuật. Bacon vẫn còn là một con người thời Phục hưng bởi lòng tin của ông vào thuật luyện kim đan (l'alchimie), bởi thú vui mơ mộng hão huyền nhưng không thiếu tính tiên tri. Trong quyển *Lục địa Atlantique* mới, giấc mơ của ông có tính dự báo khoa học viễn tưởng: "Chúng ta sẽ bay như những

cánh chim bằng lướt gió tung mây và chúng ta sẽ có những con tàu để du hành trong lòng đại dương mênh mông sâu thẳm..."

· Tính độc đáo nơi chủ nghĩa duy nghiệm của Hobbes

Bất chấp những chỗ mơ hồ lưỡng nghĩa, triết học đệ nhất của Hobbes vẫn là một chủ nghĩa duy nghiệm bởi vì: "Ở cội nguồn của mọi tư tưởng chúng ta có cái mà chúng ta gọi là cảm giác. Mọi điều khác đều phái sinh từ cội nguồn này" (Léviathan). Song chủ nghĩa duy nghiệm này lại có tính thuần lý. "Triết học là tri thức mà chúng ta thu đắc bằng lý luận chân thực về những xuất hiện và những hiệu quả biểu kiến từ tri thức mà chúng ta có về một sự sản sinh khả hữu của những hiệu quả này". (De corpore). Nhưng lý tính không phải là một khả năng bẩm sinh: nó là sự tính toán áp dụng vào kinh nghiệm. Sự tính toán ở nơi đây là logos, lời, diễn từ. Lời nói là sự kiện nhân văn căn bản. Chủ nghĩa duy nghiệm của Hobbes có tính duy danh: chân lý hệ tại không phải nơi sự vật mà nơi từ ngữ. "Đúng hay sai là những thuộc tính của lời nói, không phải của sự vật. Nơi nào không có lời nói, nơi đó không có chân lý cũng không có sai lầm" (Léviathan). Chân lý hệ tại ở chỗ sắp xếp đúng những tên gọi được dùng trong những khẳng định của chúng ta. Hữu thể luận của Hobbes là một thứ chủ nghĩa duy vật cơ giới.

Émilienne Naert.

BACON

(1561-1626)

Tại Anh, Francis Bacon là triết gia lớn đầu tiên của thời kì hậu Trung Cổ và có người, như Frederick Copleston, nhìn thấy ở ông "khuôn mặt chính của triết học Phục hưng ở Anh".

Sinh ở Luân Đôn, năm 1561, ông theo học ở Cambridge rồi lưu trú hai năm ở Pháp nơi ông bắt đầu tập sự nghề luật. Năm 1584, ông đi vào đời sống chính trị và ông khởi đầu hoạn lộ rất hanh thông vì đến năm 1619 ông trở thành Đại Chưởng ấn Thượng quan với tước phong Nam tước Verulam. Nhưng rồi hoạn lộ của ông gặp nhiều động loạn, ghi dấu đầy những âm mưu, xảo kế, những tham vọng, kể cả những vụ hối lộ, biến thủ công quỹ... Rõ ràng ông chẳng phải trong sạch thánh thiện như Thomas More, nhưng có lẽ ông cũng không đáng với cái tai tiếng ti tiện đáng khinh mà người ta đổ lên ông.

Tác phẩm triết lí của ông rất phong phú, được viết lúc bằng tiếng Anh, lúc bằng tiếng Latinh với những bản dịch sang tiếng này hay tiếng kia. Năm 1597 chứng kiến lần phát hành đầu tiên những tập Essays, Colors of Good and Evil, Meditationes sacrae (tái bản 1612, 1625). Năm 1605, xuất hiện Về sự tiến bộ của các khoa học, và trong những năm tiếp theo, một loạt những tiểu phẩm linh tinh. Bacon ôm ấp dự án về công trình lớn: Instauratio magna, phần đầu De Dignitate et Augmentis scientiarum xuất hiện năm 1623; phần hai ra mắt năm 1620. Đó là quyển Novum Organum nổi tiếng (viết bằng tiếng Latinh để bảo đảm hơn sự quảng bá) một tác phẩm dang dở như phần lớn những bài viết của Bacon. Năm 1622-1623, triết gia xuất bản nhiều phần của một tác phẩm lớn khác mà ông dự tính: Historia Naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam: sive phenomena universi Sylva Sylvarum và quyển New Atlantis xuất bản sau khi ông mất năm 1627. Những bản văn khác gồm nhiều tiểu luận và một quyển lịch sử Henri VII.

Trong khi mà Plin thời cổ - mà Bacon thường tự so sánh với - đã chết vì đến quá gần ngọn núi lửa

Vésuve để nghiên cứu sự bùng nổ phun trào của nó, thì vào tháng 3 năm 1626, trong thời tiết băng giá, Bacon mua một con gà, lấy tuyết phủ kín nó, để nghiên cứu hiệu ứng của độ lạnh đối với quá trình phân huỷ thịt tươi. Ông bị cảm lạnh, bị viêm phổi nặng và qua đời ngày 9 tháng tư, năm 1626. Cuộc phiêu lưu khoa học khép lại với cái chết của nhà khoa học.

CÔNG CỤ MỚI (Novum Organum)

Bacon không phải là người duy nhất mong muốn, bằng triết lí của mình, đem lại công cụ mới cho khoa học. Leibniz, ấy là chỉ kể một người thôi, cũng sẽ thử làm việc đó. Chính bằng những cách ngôn (aphorismes) mà, trong phần hai của cuốn Novum Organum, ông đưa ra những quy tắc "liên quan đến việc kiến giải thiên nhiên và nhân giới". Cách ngôn số 3 của Quyển II đã trở thành kinh điển: "Người ta chỉ thắng được thiên nhiên bằng cách vâng lời nó" và cách ngôn số 2 của Quyển II lặp lại Những phân tích Độ nhị của Aristote: "Hiểu biết đích thực là hiểu biết rõ những nguyên nhân". Nhưng Bacon khước từ những nguyên nhân cứu cánh trong Khoa học: việc nghiên cứu chúng chẳng đem lại điều gì và cũng vô sinh như một trinh nữ hiến mình cho Thượng đế". phương pháp duy nhất sẽ đem đến cuộc phục hưng lớn cho Khoa học đó là, đoàn kết lí trí với kinh nghiệm; một lí trí không bị vương bận bởi thứ tam đoạn luận theo kiểu Aristote - một thứ công cụ vô bổ, chẳng phát minh được gì; một lí trí khước từ mọi thế giá, quyền uy; một lí trí đã được tẩy sạch mọi thần tượng. "phương pháp chứng minh tốt nhất là kinh nghiệm, không phải kinh nghiệm mơ hồ (experientia vaga) - nó chỉ là một thứ mò mẫm đơn thuần và làm tê liệt con người hơn là đem lại thông tin cho họ, nhưng là kinh nghiệm được phát biểu qua văn bản (experientia literata). Không một phát minh nào đúng được chấp nhận trừ phi phát minh đó đã được định hình trong văn bản".

Vấn đề không phải là lí luận trong trừu tượng mơ hồ mà phải:

- bội nhận những thí nghiệm bằng một cuộc "săn bắt sự kiện" hay "săn bắt thần Pan" (tượng cho thiên nhiên).
- sắp xếp, phân loại những sự kiện và đưa vào những triệu hoán biểu (tables de comparution = những bảng / biểu chỉ ra sự có mặt / vắng mặt).
- Tìm hiểu, bằng phương tiện này, những nguyên nhân tự nhiên của các sự kiện.

Sự nhấn mạnh đó trên tầm quan trọng của thí nghiệm, trên sự hợp nhất của khoa học và kỹ thuật làm nên tính hiện đại của Bacon. Và tuy thế ông vẫn còn là một người cổ đại ở chỗ ông không hề nghi ngờ vai trò của toán học trong việc phác thảo và đưa vào công thức khoa học. Ông đã để lại cho chúng ta một nền vật lí học phẩm tính chứ không phải lượng tính (une physique de la qualité, non de la quantité).

Lí thuyết những ảo tượng (La théorie des idoles)

Sự quan sát vô tư thiên nhiên và việc giải thích nó giả thiết rằng người ta giải phóng trí tuệ khỏi những ảo tượng - những hình ma bóng quế - chúng che khuất việc nhìn rõ chân tướng sự vật và cần phải bị khu trừ.

Lời nói đầu của Novum Organum phân biệt những ảo tượng nhập tâm (idoles importées)

và những ảo tượng bẩm sinh (idoles innées). Những cách ngôn của Quyển I sắp xếp những ảo tượng này thành bốn loại: ảo tượng chủng loại, ảo tượng cái hang, ảo tượng quảng trường, ảo tượng kịch trường.

Chúng tôi gọi những ảo tượng do giác quan con người gây ra là những ảo tượng chủng loại (idoles de la race) (1) và chúng có nguồn gốc từ sự đồng đẳng về bản thể của trí tuệ loài người, sự quan tâm, sự hạn hẹp, sự chuyển động không ngừng, sự truyền vào những thụ cảm, tính thô phác của các giác quan hay cách thức gây ấn tượng.

Những ảo tượng cái hang (idoles de la caverne) (2) có nguồn gốc trong bản tính riêng của từng cá nhân và cũng trong giáo dục, trong tập quán và tùy theo hoàn cảnh. Loại ảo tượng này đa dạng vô cùng.

Vậy nên chúng ta phải biết vận dụng tính thận trọng tư biện, để săn đuổi và trục xuất những ảo tượng cái hang, dầu là chúng có nguồn gốc chính trong ưu thế của một khuynh hướng, trong sự nghiêng về thái quá đối với tổng hợp hay phân chia, trong sự ưu ái đối với một thời đại hay trong vẻ lớn lao hoặc vẻ nhỏ bé của các đồ vật. Theo quy tắc chung, ai đang khảo sát bản tính của sự vật phải coi là đáng ngờ những gì chiếm giữ và làm cho tâm trí ta mê luyến. Và nếu thị hiếu đó càng mạnh mẽ, thì càng phải bội nhân sự thận trọng ngõ hầu gìn giữ trí tuệ công minh và trong sáng.

Nhưng trong tất cả mọi thứ ảo tượng, thì những ảo tượng quảng trường (idoles du forum) (3) là bất tiện nhất; chúng len lỏi vào trong trí tuệ nhờ vào sự đồng minh của những con chữ và những danh từ với những sự vật. Người ta vẫn thật lòng tin rằng lí trí của họ điều khiển được những con chữ. Nhưng cũng có thể xảy ra hiện tượng những con chữ phản đòn và uốn vòng chính tiềm lực của họ chống lại trí tuệ của họ; một hiệu ứng đã khiến cho khoa học và triết học trở thành nguy biện hay vô tác dụng. Vậy mà những con chữ rất thường khi là được áp đặt theo khả năng lãnh hội của người bình thường và phẫu thuật sự vật theo những tuyến dễ nhận thấy nhất đối với trí tuệ thông thường; Song nếu một trí tuệ thâm thúy hơn, một sự quan sát chú tâm hơn muốn dò rỉ chỗ những tuyến này ngõ hầu khiến chúng tương thích hơn với thiên nhiên, thì lập tức những con chữ sẽ la lối phản đối nặng nề cả lên. Từ đó khiến cho bao cuộc tranh biện hùng hồn uy nghiêm giữa các nhà thông thái lại thường biến thành những cuộc phiếm luận ngôn từ ông nói gà bà nói vịt, trong khi mà nếu muốn tỏ ra có suy nghĩ chính chắn hơn thì người ta nên mở đầu bằng những cuộc bàn luận này (theo thông lệ thận trọng của những nhà toán học) và đưa chúng trở lại trong vòng trật tự bằng những định nghĩa. Tuy nhiên những định nghĩa này cũng không thể chữa lành căn bệnh trầm kha, bởi vì chính những định nghĩa lại đẻ ra những con chữ, đến nỗi người ta phải quay về với những thẩm định đặc thù, về những xê-ri và thứ tự của chúng, như chúng tôi sẽ chỉ ra ngay đây thôi, khi chúng tôi sẽ bàn đến cách thức và phương pháp cho phép thiết lập những khái niệm và những công lí.

Còn về những ảo tượng kịch trường (idoles du théâtre) (4), chúng không phải bẩm sinh, chúng cũng không len lút len lỏi vào trong trí tuệ; mà có nguồn gốc trong những kết cấu của các lí thuyết và các định luật khiếm khuyết nơi các chứng minh, những ảo tượng này được công khai áp đặt và rồi được chấp nhận. Mưu tính thực hiện một phản bác ở đây sẽ là hoàn toàn trái ngược với những gì chúng tôi đã nói. Bởi vì, thật vậy, chúng tôi không hề tán đồng những nguyên lí cũng những chứng minh bỏ qua một lập luận. Và may thay, danh dự của cổ nhân vẫn được bảo tồn. Bởi vì vấn đề là con đường cần nên theo. Một người què mà đi đúng đường thì sẽ đến đích nhanh hơn một lực sĩ chạy rất nhanh mà lại chạy vào con đường loanh quanh vòng vèo, không khéo mà càng nhanh thì lại càng dễ lạc lối trong

mê lộ mịt mù...

Và chẳng, phương pháp của chúng tôi về phát minh trong khoa học không đòi hỏi phải có tài năng xuất sắc hay trí tuệ siêu phàm và hầu như giúp cho mọi trí tuệ, mọi tài năng đều có cơ hội bình đẳng để nghiên cứu, phát minh. Thực tế, cũng giống như việc kẻ một đường thẳng sao cho thật thẳng hay vẽ một đường tròn sao cho thật tròn mà chỉ được dùng tay không (với một cái bút hay một viên phấn mà thôi) thì sẽ phụ thuộc rất nhiều vào sự vững vàng và khéo léo của bàn tay mỗi người. Nhưng nếu chúng ta được dùng thêm cái thước kẻ hay cái compas thì lúc đó ai cũng kẻ được đường thẳng hay vẽ được vòng tròn giống như nhau, không còn lệ thuộc (hay rất ít) vào tài năng cá nhân nữa. phương pháp của chúng tôi cũng giống hệt như thế. Nhưng mặc dầu những phản bác đặc thù chẳng mang lại lợi ích gì, tuy vậy cũng nên nói đôi điều về những trường phái và những thể loại khác nhau của các lí thuyết này; rồi những dấu hiệu bề ngoài của những lầm lạc nơi chúng, và cuối cùng những nguyên nhân đã gây ra bao điều bất hạnh và một sự đồng thuận lâu dài và rộng khắp đến thế trong sai lầm, để cho việc truy cập chân lí ít khó khăn hơn và để cho trí tuệ loài người sẵn lòng tự thanh lọc hơn và vứt bỏ đi những ảo tượng kia.

Francis BACON, *Novum Organum*

- 1. Khuynh hướng "dĩ nhân vi trung" (l'anthropocentrisme) bẩm sinh khiến chúng ta tin rằng "giác quan con người là thước đo vạn vật"*
- 2. Ám chỉ đến Ấn dụ cái hang của Platon. Ở đây là những thành kiến và những thụ cảm cư ngụ trong hang ổ cá nhân của mỗi người.*
- 3. Tất cả những nhầm lẫn được ngôn ngữ lưu chuyển, nó khiến chúng ta lầm tưởng cộng rơm từ ngữ là hạt giống sự vật.*
- 4. Tất cả những nhầm lẫn này sinh từ việc phơi bày triết lí ra trước công chúng. Chúng được chia thành ba loại: nguy biện, kinh nghiệm, mê tín.*

Lí Tính và Kinh Nghiệm

Giữa những kẻ duy nghiệm (empiristes) chỉ biết gộp nhặt, tích lũy mà không theo một phương pháp nào và những người duy lí (rationalistes) rút ra tất cả từ chính bản thể của mình, vẫn có chỗ cho sự hợp nhất chặt chẽ giữa lí trí và kinh nghiệm. Ta nên bắt chước con ong, chứ đừng theo gương con kiến hay con nhện.

Những kẻ duy nghiệm, theo gương cần cù của con kiến, bằng lòng gộp nhặt dành dụm để tiêu dùng dần dần; những người duy trí, theo cách của con nhện giăng tơ rút ra từ chính mình; còn phương pháp của con ong nằm ở trung đạo: ong hút mật từ những bông hoa nơi vườn cây nội cỏ để rồi chế biến theo cách riêng của chúng và làm ra dưỡng chất cho cả bầy đàn. Công việc thực sự của triết học cũng theo hình ảnh đó. Nó không tìm được điểm tựa duy nhất trong những sức mạnh của tinh thần; và chất liệu mà thiên nhiên và những kinh nghiệm cơ giới đem lại, nó không đưa chất liệu đó như nguyên trạng vào bộ nhớ để lưu trữ mà đã được biến đổi, chuyển hoá trong trí tuệ. Do vậy, nên ta hi vọng một liên minh chặt chẽ hơn và được tôn trọng hơn giữa hai tài năng, kinh nghiệm và thuần lí - một liên minh vẫn còn

chờ được tạo ra.

Francis BACON, Novum Organum

CHÂU LỤC ATLANTIDE MỚI

Tại hải đảo phi xứ - một cõi miền không tưởng - hoàn toàn cách li khỏi mọi giao tiếp với bên ngoài, một hiền nhân minh chủ đã xây dựng một Cộng Hoà tự trị chuyên nghiên cứu và phát triển khoa học, được đặt tên là học viện Salomon. Ở đó người ta thực hiện những cuộc nghiên cứu và những kỹ thuật rất khác nhau để tạo ra những vật liệu mới, để cải thiện phẩm chất các sinh thể: các loại cây cối hoa màu, các loài động vật v.v... Quy luật ở nơi đó là sự phân chia công việc tự nguyện theo sở trường và sở thích.

phương pháp luận của Bacon được mô tả nơi đây dưới một hình thức hoa mỹ, ngoạn mục. Tuy nhiên triết gia xuất hiện nơi đây không chỉ như là một người hiện đại nhưng còn như một con người thời Phục hưng: chẳng hạn, người ta hãy nghĩ đến quyển *De Civitas Solis* (Đô thị Mặt trời) của một người gần như đương thời với Bacon - Tommaso Campanella (1568-1629).

Tìm kiếm những nguyên nhân

Mục đích của học viện chúng tôi là khám phá những nguyên nhân (1) và sự hiểu biết bản tính thâm sâu của những lực nguyên sơ và những nguyên lí của vạn vật nhằm mở rộng biên cương của vương quốc con người trên toàn thể thiên nhiên và thực hiện tất cả những gì khả thi (3).

Chúng ta sẽ có thêm nhiều vườn cây và những vườn rau vừa rộng vừa đa dạng về sản phẩm; một sự đa dạng không chỉ có mục tiêu là tạo ra cảnh trí tú mỹ để nhân du thưởng lãm mà chủ yếu để quan sát những phẩm chất khác nhau mà thổ ngơi có được hay tiếp thu được và chúng khiến cho đất đai thích hợp để nuôi dưỡng, lai tạo những loại cây cỏ khác nhau.

Chúng tôi cũng có những công viên và những khu bảo tồn để nuôi thả những gia súc, gia cầm đủ loại chim trời, cá nước. Chúng tôi nuôi chúng không phải vì quý hiếm hay chỉ để thoả tính hiếu kì vô bổ nhưng để không thiếu vật thí nghiệm cho giải phẫu học đối chiếu...

Còn về các nhà thuốc của chúng tôi, bạn dễ dàng nghĩ ra rằng chúng hơn những nhà thuốc hiện nay rất nhiều. Nếu chúng tôi có vô số chủng loại và biến chủng động vật và thực vật thì những phương thuốc của chúng tôi và những thành phần mà chúng tôi dùng để tạo ra cũng phải đa dạng hơn rất nhiều.

Chúng tôi có những loại thuật cơ khí khác nhau mà con người hiện nay chưa biết, cũng như những vật liệu và những công trình mới trước nay chưa từng có.

Chúng tôi có những ngôi nhà quang học và viễn, cận cảnh ở đó chúng tôi làm mọi thí nghiệm liên quan đến tia sáng và màu sắc; chẳng hạn, nhờ những vật thể không màu và trong suốt, chúng tôi tạo ra đủ mọi màu sắc trong vạch quang phổ...

Chúng tôi phân công ra nhiều ban, ngành khác nhau tùy theo sở trường và sở thích của các thành viên để nghiên cứu và phát triển mọi ngành khoa học... Sau khi nhận xét mọi quan sát, thí nghiệm, chúng tôi

tìm thấy những tương quan của mọi chân lí, cố gắng rút ra những hậu quả tổng quát và chiết xuất từ đó những nguyên lí, sau đó phát biểu ra dưới dạng những cách ngôn. Đây là phần việc cao quý của những người mà chúng tôi gọi là thông dịch-viên của thiên nhiên (les interprètes de la Nature) (4).

Francis BACON, *Châu lục Atlantide mới*

1. Bacon, trong *Công cụ mới*, trích dẫn Aristote "hiểu biết thực sự là hiểu biết đến những nguyên nhân"
2. Tức là những mô thể theo Bacon.
3. Tính hiện đại của Bacon trong việc ông lập ra mối liên hệ chặt chẽ giữa khoa học và kỹ thuật.
4. Quyển *Novum Organum* tự đặt yêu cầu là đưa ra những hướng dẫn để giải thích Thiên Nhiên

HOBBS

(1588 - 1679)

Sinh ở Westport, gần Malmesbury, thông minh vốn sẵn tính trời, anh hoa phát tiết tuổi đời còn thơ, mới mười bốn tuổi Thomas Hobbes đã dịch vở kịch *Médée* của Euripide từ tiếng Hy Lạp sang tiếng Anh, trước khi vào đại học Magdalen, Oxford. Năm 1608 tốt nghiệp đại học Oxford (mới vừa tròn hai mươi tuổi), ông bắt đầu phụng sự cho thế gia Cavendish và suốt đời gắn bó trung thành với dòng tộc này. Ông du hành và lưu trú nhiều lần ở Pháp và ở Ý, kết giao với Mersenne và qua ông này, với những tên tuổi lớn của nền "Cộng hoà văn học". Ông quen Gassendi, gặp gỡ Galilée ở Florence và từ năm 1640 - 1651 trải qua một thời gian lưu đầy tự nguyện ở Pháp.

Những công trình đầu tiên của ông không thiếu phần hứng thú. Năm 1628 ông cho ra đời bản dịch thường được tái bản nhiều lần của bộ *Lịch sử cuộc chiến Péloponnèse* của Thucydide; năm 1630 ông đề xuất một Tiểu luận về những nguyên lý đầu tiên. Trong tập sách nhỏ này, người ta tìm thấy không chỉ một lý thuyết duy cơ giới về cảm giác mà còn là sự khẳng định một chủ nghĩa duy cơ giới rất ráo và nghiêm xác (un mécanisme exhaustif et rigoureux). Trong thời kỳ 1630 - 1658 xuất hiện bộ tổng luận triết học và khoa nhân chủng học chính trị của ông. Đó là những tác phẩm *Những yếu tố của tự nhiên quyền và chính trị quyền*, *Những yếu tố của triết học* và nhất là danh tác *Léviathan*. Bộ *Những yếu tố của quyền lực* được lưu hành bí mật từ năm 1640, nhưng phải đợi đến năm 1650 mới xuất hiện công khai, thành hai khảo luận tách riêng: *Human Nature* và *De corpore politico*. Bộ *Những yếu tố triết học* gồm ba phần: *Thân xác*, *Con người*, *Cộng dân* - linh cảm về cuộc nội chiến sắp xảy đến khiến Hobbes đảo lộn trật tự này. Thật vậy, năm 1642 quyển *De Cive* được xuất bản; năm 1655 quyển *De corpore*; và năm 1658 quyển *De homine*. Trong khoảng thời gian đó, vào năm 1651, xuất hiện quyển *Léviathan*. Một quyển sách gây xi_căng_đan: người ta hô hoán lên rằng đó là sự báng bổ tôn giáo, là chủ nghĩa vô thần.

Ngoài bộ ba nhân chủng học chính trị này, phải nêu thêm ra đây, cũng trong thời kỳ này, quyển *Mười*

lầm phân biệt đôi với tác phẩm Những suy niệm siêu hình của Descartes, xuất bản khoảng năm 1640 - 1641. nhà triết học người Anh danh tiếng, trong tác phẩm này xem xét lại ngay những nền tảng của Những suy niệm: bản chất của cái Cogito (cái "tôi suy tư"), thân trạng của ý tưởng trong sự khác biệt với hình tượng, tính bẩm sinh của ý tưởng về Thượng đế. Tất cả nhận thức của chúng ta được sinh ra bởi sự lý luận về những dữ kiện cảm giác, mà lý luận đó không gì khác hơn là một tập hợp và nối kết những danh từ bởi từ "là". Thuyết duy danh kinh nghiệm này không cho phép lý trí biết cái gì vượt quá kinh nghiệm.

Trong những năm 1643 - 1649, Hobbes in ấn những bài viết khoa học, trong số đó có Phê bình quyển De Mundo của Thomas White và quyển Khảo luận quang học. Năm 1658 chứng iến việc xuất hiện rầm rộ hệ thống của Hobbes. Nếu người ta trừ đi quyển Behemoth or the Long Parliament (1660 - 1668) nói về những cuộc nội chiến ở Anh và quyển A dialogue between a Philosopher and a Student of the common laws of England (khoảng 1666), phần lớn những bài viết của triết gia, vào cuối đời của ông - rất trường thọ, 91 tuổi - là những bài bút chiến.

Bất chấp sự đa dạng trong những cách kiến giải triết lý của Hobbes, những tranh luận về tính nhất quán của hệ thống, người ta không thể phủ nhận rằng, cho đến ngày nay, Hobbes vẫn còn chưa được nhận ra đúng tầm vóc như là một trong những nhà tư tưởng lớn nhất về thực tại chính trị, ngay dầu nếu thời đại chúng ta khám phá lại vị trí của lý thuyết của ông về ngôn ngữ, về nhận thức và về khoa học trong lịch sử tư tưởng phương Tây.

Một chủ nghĩa duy vật cơ giới.

"Một vật suy tư là một cái gì có thân xác"

Mọi bản thể là thân xác và Hobbes khước từ thuyết nhị nguyên của Descartes: tư tưởng là một "hiển thể" của bản thể vật chất.

Tinh thần là một cơ thể tự nhiên với sự tinh tế cao đến độ nó không tác động lên cảm quan.

Là cơ thể cái gì chiếm một không gian, cái gì mà những chuyển động tuân theo một tính cơ giới chặt chẽ; điều này giải thích không chỉ con thú nơi con người mà còn cả tính người nơi con người: những dục vọng, những đam mê, những tư tưởng, ngôn ngữ, những vận động tự ý v.v...

Chắc chắn là sự hiểu biết mệnh đề này: tôi hiện hữu, tùy thuộc vào mệnh đề này: tôi suy tư, như ông (1) đã giảng giải rất rõ cho chúng ta. Nhưng từ đâu đến với chúng ta sự hiểu biết mệnh đề này: Tôi suy tư? Hẳn rồi, đó chẳng phải là điều gì khác ngoài chuyện là chúng ta không thể quan niệm một hành vi nào mà lại không có chủ thể của hành vi, cũng như sự suy tư mà lại không có một vật gì suy tư, khoa học mà lại không có vật gì hiểu biết, cuộc dạo chơi mà không có cái gì dạo chơi.

Và từ đó hình như hậu quả là một vật suy tư là cái gì đó có thân xác; bởi vì các chủ thể của mọi hành vi hình như chỉ được hiểu dưới một lý trí trong thân xác (une raison corporelle) hay dưới một lý trí của vật chất (une raison de matiere), như chính Descartes đã chỉ ra một lát sau đó bằng thí dụ về cục

sáp: một cục sáp, dầu mang màu sắc nào, độ cứng mềm ra sao, hình dạng thế nào, và tất cả mọi hành vi khác bị thay đổi, vẫn luôn luôn được quan niệm là chính vật đó, nghĩa là cùng một chất lệ thuộc vào tất cả những thay đổi này.

Và từ đó, bởi vì sự hiểu biết mệnh đề này: tôi hiện hữu, tùy thuộc vào sự hiểu biết mệnh đề này: tôi suy tư; và sự hiểu biết mệnh đề này tùy thuộc vào chuyện chúng ta không thể tách rời tư tưởng khỏi vật chất đang suy tư; hình như người ta phải hậu kết (inférer) rằng một vật đang suy tư là vật chất, hơn là phi vật chất.

Thomas HOBBS,

Phản biện thứ ba đối với Những suy niệm siêu hình của Descartes.

1. Ông, ở đây là Descartes.

"Tất cả những gì có kích thước là cơ thể..."

Bằng từ Tinh thần (Esprit), chúng tôi hiểu đó là một cơ thể tự nhiên có độ tinh tế đến mức mà nó không tác động trên các giác quan nhưng nó chiếm một nơi chốn như ảnh tượng của một cơ thể hữu hình có thể chiếm một nơi chốn. Như thế, quan niệm mà chúng ta có về một Tinh thần là quan niệm về một hình thể không màu sắc: trong một hình thể chúng ta quan niệm kích thước; do vậy quan niệm một tinh thần là quan niệm một cái gì có kích thước (1).

Nhưng mặc dầu Kinh thánh công nhận những Tinh thần nhưng không chỗ nào Kinh thánh nói là chúng phi cơ thể (incorporels), theo nghĩa chúng bị giảm trừ đi những kích thước và những phẩm chất; và tôi còn không nghĩ rằng cái từ phi cơ thể được tìm thấy chỗ nào trong suốt quyển Kinh thánh; mà trong đó chỉ nói rằng Tinh thần ở trong con người, rằng Tinh thần giáng xuống những con người, rằng nó đi lại, rằng những Tinh thần là những Thiên thần, nghĩa là những Sứ giả; tất cả những từ này hàm ý tính địa phương nghĩa là một kích thước; vậy mà mọi cái gì có kích thước là cơ thể, dầu người ta giả thiết nó tinh tế đến như thế nào. Do vậy, tôi thấy hình như rằng Kinh thánh ưu ái với những ai nghĩ rằng những Thiên thần và những Tinh thần là có cơ thể hơn là những ai chủ trương điều ngược lại.

Thomas HOBBS, *Về bản tính con người.*

1. Bởi vì ngay cả một vật chất tinh tế cũng là trương độ (tham chiếu cái "res extensa" - vật có trương độ - của Descartes).

Vận động sinh tồn và vận động động vật (Mouvement vital et mouvement animal)

Các loài động vật có hai loại "vận động" đặc trưng của chúng: một gọi là "sinh tồn", khởi đầu lúc mới sinh ra và tiếp tục không gián đoạn suốt đời, như "dòng chảy" của "máu", "nhịp tim", "hít thở", "hấp thu, dinh dưỡng, bài tiết" v.v... mà không cần có tưởng tượng nào để giúp cho các vận động ấy; loại thứ hai gọi là "vận động động vật", cũng gọi là "vận động tự ý" như "đi, đứng", "nói", "cử động" chân tay tùy theo các vận động này được tưởng tượng trước trong tâm trí chúng ta. Cảm giác ấy là chuyển động trong các cơ quan và các bộ phận nội tạng của cơ thể con người, được tạo ra bởi tác động của những vật chúng ta thấy, nghe, v.v...; và ảnh tượng (1) này chỉ là dư âm của cùng một chuyển động còn

lại sau cảm giác, như chúng ta đã bàn đến ở chương 1 và 2. Và bởi vì "đi, đứng", "nói", và những cử động tự ý giống như thế luôn luôn lệ thuộc một tư tưởng đi trước về "đến đâu," "cách nào", và "cái gì", nên rõ ràng tưởng tượng là khởi điểm đầu tiên trong tâm trí của mọi chuyển động tự ý. Và mặc dù những người không có học không quan niệm được chuyển động nào ở những vật mà họ không trông thấy, hay không gian mà vật ấy di chuyển thì không thể cảm thấy được vì nó quá nhỏ, nhưng điều ấy không có nghĩa là không có các chuyển động ấy. Bởi vì, giả sử một không gian không bao giờ quá nhỏ, vật chuyển động đang chuyển động trong một không gian lớn hơn trong đó không gian nhỏ ấy là một phần, thì vật ấy trước tiên phải chuyển động qua không gian nhỏ ấy. Những khởi đầu của chuyển động nhỏ bé đó trong cơ thể con người trước khi chúng xuất hiện ở việc đi bộ, nói chuyện, đánh, và các hành động khác có thể thấy được, thường được gọi là "nỗ lực".

Nỗ lực này khi nó hướng về cái gì tạo ra nó, thì gọi là "thèm muốn" hay "ước muốn", từ thứ hai này là một tên gọi chung, còn từ thứ nhất thường giới hạn vào ước muốn về ăn uống, như "đói" và "khát". Và khi nỗ lực này rời xa một điều gì, nó được gọi là "tránh xa". Các từ này, "thèm muốn," và "tránh xa," trong tiếng Latinh đều chỉ về chuyển động, một cái là chuyển động tới gần, cái kia là chuyển động rời xa. Các từ trong tiếng Hy Lạp để chỉ hai nỗ lực này cũng có nghĩa như thế, đó là *horma* và *aphorma*.

Cái mà người ta thèm muốn cũng gọi là "yêu," và cái mà người ta tránh cũng gọi là "ghét". Vì vậy muốn và yêu cũng là một, chỉ khác là muốn thì luôn luôn vắng mặt đối tượng, còn yêu thì luôn luôn có sự hiện diện của đối tượng. Cũng thế khi dùng từ "tránh xa" chúng ta muốn chỉ về sự vắng mặt của đối tượng, còn "ghét," sự có mặt của đối tượng.

Cái sự thèm muốn và xa tránh, một số là bẩm sinh nơi con người, như thèm muốn thức ăn, thèm muốn bài tiết, thèm muốn này đúng ra phải gọi là xa tránh điều gì mà họ cảm thấy trong cơ thể họ; và một số ít các thèm muốn khác. Các thèm muốn còn gọi là các thèm muốn về những điều đặc biệt, bắt nguồn từ kinh nghiệm và sự thử các hiệu quả của chúng nơi bản thân họ và nơi người khác. Vì về những điều mà chúng ta hoàn toàn không biết, hay tin rằng mình không biết, chúng ta không có ước muốn nào khác ngoài việc ném thử chúng. Còn sự xa tránh thì chúng ta có không chỉ đối với những gì chúng ta biết là đã làm hại chúng ta, nhưng cả đối với những gì chúng ta không biết có hại hay không.

Những gì chúng ta không thích cũng không ghét thì chúng ta "khinh thường", "khinh thường" không có nghĩa nào khác hơn là một sự bất động của con tim trong việc kháng cự lại hành động của một số vật nào, và xuất phát từ đó con tim đã được chuyển động theo hướng khác bởi các vật mạnh hơn, hay vì kinh nghiệm về chúng.

Và bởi vì cấu trúc cơ thể con người biến đổi không ngừng, nên không thể nào cùng một vật luôn luôn tạo ra nơi con người cùng những thèm muốn và tránh xa; càng không thể có chuyện mọi người đồng tình với ước muốn của một người nào khác và với cùng một sự vật.

Từ ngữ mà con người dùng để diễn tả ý kiến của họ về sự tốt lành của một điều gì là "khen". Từ ngữ họ dùng để nói về sức mạnh và sự to lớn của điều gì là "vĩ đại". Và từ mà họ dùng để nói về hạnh phúc của một người thì tiếng Hy Lạp gọi là *makarismos*, nhưng trong ngôn ngữ của chúng ta không có. Như thế chúng ta đã nói tạm đủ về các "đam mê".

Thomas HOBBS, *Léviathan*, ch.6

1. Người Hy Lạp gọi ảnh tượng (image) là *phantasme*, nghĩa là sự xuất hiện (*apparition*) và phù hợp với mọi cảm giác.

Ở cội nguồn của khoa học chính trị

Khoa học về bản tính con người như là nền tảng của chính trị

Quyển sách nhỏ của Hobbes Về bản tính con người đặc biệt tạo ra hào hứng nơi Diderot (xem Những bức thư gửi Sophie Volland), theo chính lời tác giả, là "một trình bày những khả năng, những hành động, những thụ cảm của tâm hồn và những nguyên nhân của chúng diễn dịch từ những nguyên lý triết học không được nhận biết một cách chung. Sự suy tư về chính trị giả thiết trước một nghiên cứu về bản tính con người.

Lý trí và thụ cảm, những thành phần chính trong bản tính con người (1) đã làm nở ra hai loại khoa học, một mang tính toán học, một mang tính giáo điều. Khoa học toán không gây ra tranh cãi nào, chỉ hệ tại trong việc so sánh hình thể và chuyển động, những đối tượng mà trên đó chân lý, cũng như sự hứng thú của con người không xung đột nhau. Trái lại, trong khoa thứ hai, mọi chuyện đều gây tranh cãi, bởi vì nó làm cái việc so sánh giữa những con người và khảo sát những quyền hạn và lợi ích của họ, những chuyện mà, hễ khi nào lý trí trái lại với con người thì con người sẽ chống lại lý trí. Từ đó đưa đến sự kiện là những tác giả viết về công lý và chính trị nói chung, thường tự mâu thuẫn nhau và mâu thuẫn với người khác. phương tiện duy nhất để đem khoa học này trở về với những quy tắc vững chắc của lý trí là bắt đầu bằng cách thiết lập những nguyên lý mà thụ cảm không có thể tấn công, xây dựng từng cấp bậc trên những nền móng vững chắc này và tạo thành không thể lay chuyển những chân lý cảm rễ sâu, gốc bền trong những quy luật của tự nhiên - những chân lý mà, cho đến tận bây giờ, hãy còn xây dựng lơ lửng trên... thượng tầng không khí! (2).

Thomas HOBBS, *Về bản tính con người*.

1. Theo viễn tượng cổ điển.

2. Xem Descartes: Phần một và hai của quyển phương pháp luận.

Để có một ý tưởng rõ ràng về những yếu tố của tự nhiên pháp và của chính trị, điều quan trọng là phải biết bản tính con người, phải biết một thực thể chính trị là gì và chúng ta hiểu luật lệ là gì. Tự cổ chí kim, những bản văn bàn về các đề tài này chỉ chất chồng thêm những nghi ngờ và tranh cãi: nhưng khoa học đích thực không nên tạo ra nghi ngờ hay tranh cãi nào. Rõ ràng là, cho đến nay, những người bàn luận về các vấn đề này đã chưa thực sự hiểu đúng bản chất của vấn đề ...

Chúng tôi đã khảo sát bản tính con người với đầy đủ mức độ cần thiết, để khám phá những yếu tố tối sơ và đơn giản nhất (3) trong đó những quy tắc và những định luật của chính trị có thể được giải quyết.

Thomas HOBBS, *Về bản tính con người, phần kết*.

3. Ở đây cũng lại là cảm hứng từ Descartes (quy tắc thứ nhì của phương pháp).

LÉVIATHAN, CON THỦY QUÁI

Quyền Léviathan, Khảo về chất thể, mô thể và quyền lực của cộng đồng, giáo hội và dân sự*, đối với truyền thống triết học, là "đỉnh cao trong sự nghiệp trước tác của Hobbes". Những chương đầu chứa đựng bản tóm tắt khoa nhân loại học của Hobbes. Phần tiếp theo của tác phẩm lấy lại những ý tưởng được chứa đựng trong quyển De corpore politico và quyển De cive, nhưng giải thích chúng và trình bày trong một hình thức chặt chẽ hơn, có tính chứng minh thuần lý hơn. Nếu "người là chó sói của người", sự sợ hãi lẫn nhau về tha nhân, về cái chết vẫn lảng vảng thường xuyên khắp nơi trong trạng thái thiên nhiên đã là nguồn gốc sinh ra những xã hội dân sự. Cần có một quyền lực chủ tể để bảo đảm hoà bình và an ninh cho mọi người. Khế ước thiết lập ra nền Cộng hoà đòi hỏi mọi thần dân - và chỉ họ thôi - cùng từ bỏ quyền tự quản lấy mình, bởi một quy ước của mỗi người với mỗi người, quy ước mà vị quân vương không tham dự vào. Thế là sinh ra Léviathan - vị thần khả tử - người có quyền sử dụng, khi ông xét thấy cần thiết, sức mạnh và tài nguyên của tất cả. Phải chăng chúng ta đang dừng đến một lý thuyết về chuyên chế tuyệt đối? Phải nhớ, một đằng, rằng nếu quyền lực này vô hạn đến mức đó, thì những hậu quả của việc thiếu vắng nó càng tệ hại hơn nhiều vì điều đó có nghĩa là chiến tranh của tất cả chống lại tất cả (Léviathan, XX); đằng khác, rằng hạnh phúc của dân chúng vẫn luôn luôn là luật lệ tối thượng. Hơn nữa cũng không nên bỏ qua những chương đoạn của tác phẩm bàn về quyền tự do của các thần dân hay những bổn phận của những kẻ hành sử quyền lực chủ tể.

** Tựa đề gốc của tác phẩm này là: LEVIATHAN or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecácslesiastical and Civil. Bản tiếng Pháp mang tựa đề: LÉVIATHAN, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecácslésiastique et civile.*

Nghệ thuật và kỹ xảo nhân vi - con người tự nhiên và con người nhân vi: Thủy quái Leviathan.

Léviathan, con quái vật dưới biển được nói tới trong Thánh kinh (Sách Job, 40, 25, Thánh vịnh, 74, 14), con rắn khổng lồ linh hoạt, ngoằn ngoèo (Sách Isae, 27, 1) tượng trưng quyền lực toàn năng của Thiên Chúa, đã đem lại cho Hobbes tựa đề tác phẩm nổi tiếng của ông. Nếu nghệ thuật của Thiên Chúa đã tạo ra thiên nhiên và con người tự nhiên, thì nghệ thuật của con người lại tạo ra một con người nhân vi - Léviathan - bằng quyền chủ tể toàn năng, sẽ bảo đảm an ninh cho tất cả.

Thiên nhiên, cái nghệ thuật qua đó Thiên Chúa tạo ra và cai quản vũ trụ, được nghệ thuật của con người bắt chước, ở điểm này cũng như ở nhiều sự vật khác, khiến một nghệ thuật như thế có thể tạo ra một con thú nhân vi (1). Thực vậy, xét vì sự sống chỉ là sự vận động của các chi, mà sự bắt đầu được tìm thấy ở vài cơ quan chính nằm bên trong, tại sao người ta lại không nói rằng, tất cả những cái gì tự động (automate) - chẳng hạn như chiếc đồng hồ vận động nhờ những lò xo và những bánh xe răng cưa - có một đời sống nhân tạo? Bởi vì, trái tim là cái gì nếu không phải một cái lò xo, gân là dây truyền lực, khớp xương là bánh xe, tất cả tạo ra chuyển động cho toàn cơ thể (2) phù hợp với ý đồ của người thợ? Nhưng nghệ thuật còn đi xa hơn trong khi bắt chước tác phẩm hợp lý nhất và ưu việt nhất trong thiên nhiên: con người. Bởi chính nghệ thuật đã tạo ra con quái vật khổng lồ LÉVIATHAN mà người ta gọi là Cộng hoà hay Nhà nước (tiếng Latinh là CIVITAS), đó là một con người nhân tạo (3) tuy rằng vóc dáng và sức mạnh thì lớn hơn con người tự nhiên rất nhiều, để bảo hộ cho con người tự nhiên; nơi đó quyền chủ tể là một tâm hồn nhân tạo, bởi vì nó đem lại sự sống và sự vận động cho toàn cơ thể, các quan toà và các viên chức khác, thì hành các nhiệm vụ tư pháp và hành pháp là những khớp xương

nhân tạo, việc thưởng phạt, trong tay quyền chủ tể, làm chuyển động các khớp và các chi để hoàn thành nhiệm vụ, giống như những sợi gân; sự thịnh vượng và phú cường của mọi thành viên tạo nên sức mạnh (dân giàu nước mạnh); việc bảo vệ dân chúng là mối quan tâm lớn nhất, các cố vấn giúp họ chú ý đến những điều cần biết là bộ nhớ của nó; đức công chính và những luật lệ là một lý trí và ý chí nhân tạo; sự hoà hợp là sức khoẻ, những rối loạn là bệnh tật, và nội chiến là cái chết của nó. Cuối cùng những hiệp ước và quy ước mà những thành phần của cơ thể chính trị này đã tạo ra từ đầu, đã tập hợp và thống nhất, thì cũng giống như tiếng "Hãy có ánh sáng" mà Thiên Chúa phán vào lúc sáng thế.

Thomas HOBBS, *Léviathan*, phần dẫn luận.

- 1. Nghệ thuật và kỹ xảo nhân vi (Art et Artifice)*
- 2. Quan niệm cơ giới về sự sống.*
- 3. Con người nhân tạo - Nhà nước - mô phỏng con người tự nhiên.*

Về thân phận tự nhiên của con người liên quan đến hạnh phúc và đau khổ

Con người theo tự nhiên, là bình đẳng. Song bình đẳng lại làm phát sinh nghi kỵ và nghi kỵ tất nhiên đưa đến chiến tranh. Như vậy tình trạng tự nhiên đâu phải đầy chất trữ tình đáng mơ ước, bởi người là chó sói của người và ngoài tình trạng dân sự, đó là cuộc chiến tranh của tất cả chống lại tất cả.

Thiên nhiên đã tạo nên những con người hết sức bình đẳng về các khả năng thể chất và tinh thần, khiến cho mặc dù đôi khi có thể có người rõ ràng mạnh hơn một người khác về thể lý hay tinh thần, nhưng khi xét chung thì sự khác biệt giữa người này với người khác không đến nỗi quá lớn để một người có thể cho mình vượt trội hơn người khác. Vì xét về mặt thể lý, thì người yếu nhất cũng có đủ sức mạnh để giết kẻ mạnh nhất, bằng âm mưu thủ đoạn hay bằng những người cùng gặp nguy hiểm như mình.

Còn về các khả năng tinh thần, giữa con người với nhau tôi thấy còn có sự bình đẳng hơn là về sức mạnh thể chất. Vì sự khôn ngoan chỉ là kinh nghiệm, mà nếu ai cũng chịu khó luyện tập với cùng thời gian như nhau thì cũng có khôn ngoan bằng nhau. Cái làm cho người ta không tin rằng có một sự bình đẳng như thế chỉ là do tính hợm hĩnh của con người khiến hầu như ai ai cũng cho rằng mình vượt trội về sự khôn ngoan hơn những người bình thường; nghĩa là, vượt trội hơn mọi người trừ chính họ, và một số rất ít người khác có danh tiếng mà họ chịu nhìn nhận. Bởi vì bản tính của con người là, cho dù họ có thể nhìn nhận nhiều người khác khôn ngoan hay lanh lợi hay học thức hơn họ, nhưng họ khó có thể tin rằng có nhiều người khôn ngoan bằng họ, vì họ thấy sự khôn ngoan của mình ngay trước mắt, còn sự khôn ngoan của những người khác thì xa vời. Nhưng điều này chứng tỏ rằng người ta bình đẳng hơn là bất bình đẳng về phương diện này. Bởi vì, thông thường không có dấu hiệu lớn nào về sự phân phối đồng đều điều gì cho bằng sự kiện rằng mọi người cảm thấy hài lòng với phần mình có.

Từ sự đồng đều về khả năng này, nảy sinh sự đồng đều về niềm hy vọng trong việc đạt tới các mục đích của chúng ta. Và vì thế, nếu có người nào ước muốn cùng một điều, nhưng không thể nào cả hai cùng hưởng, thì họ trở thành thù địch của nhau - và trên đường đạt mục đích, họ tìm hết sức tiêu diệt hay chế ngự lẫn nhau. Và từ đó xảy ra rằng, khi một kẻ xâm lấn không có gì phải sợ ngoài sức mạnh riêng của một người khác, nếu một người gieo trồng, xây dựng hay sở hữu một địa vị thích hợp, thì có thể những người khác đã sẵn sàng liên kết lực lượng để chiếm đoạt và tước mất của người ấy không

chỉ kết quả lao động của họ mà ngay cả sự tự do của họ. Và rồi kẻ xâm lấn lại trở thành mối nguy hiểm lẫn nhau.

Như thế chúng ta thấy nơi bản tính con người có ba nguyên nhân chính gây cãi vã lẫn nhau. Thứ nhất, tranh giành; thứ hai, nghi kỵ; thứ ba, vinh quang.

Nguyên nhân thứ nhất khiến người ta xâm chiếm vì lợi lộc; thứ hai, vì sự an toàn; và thứ ba, vì danh tiếng. Cái thứ nhất sử dụng vũ lực, đặt mình làm chủ trên những người của kẻ khác, vợ con, và gia súc của kẻ khác, thứ hai, để bảo vệ họ; thứ ba, vì những chuyện nhỏ mọn, như một lời nói, một nụ cười, một ý kiến khác, và bất cứ dấu hiệu nào khác của sự đánh giá thấp, dù là trực tiếp nơi những người của họ hay gián tiếp nơi những người bà con, bạn bè, quốc gia, nghề nghiệp, hay tên tuổi của họ.

Từ đó rõ ràng là, trong thời kỳ mà con người sống mà không có một quyền lực chung để làm cho mọi người khiếp sợ, thì họ ở trong tình trạng gọi là chiến tranh, và là thứ chiến tranh của mọi người chống lại mọi người. Vì "chiến tranh" không chỉ hệ tại đánh trận hay hành vi đánh nhau, nhưng hệ tại một quãng thời gian trong đó ý chí tranh giành bằng đánh nhau được biết đầy đủ, và vì thế khái niệm "thời gian" phải được xem xét theo bản chất của chiến tranh, như nó được xét theo bản chất của thời tiết xấu không hệ tại một hai cơn mưa nhưng hệ tại việc người ta biết rằng trong suốt thời gian đó không bảo đảm có điều ngược lại. Mọi thời gian khác là "hoà bình."

Những bất tiện của một cuộc chiến tranh kiểu đó

Do đó, bất cứ điều gì là hậu quả đối với thời gian chiến tranh, nơi mà mọi người là kẻ thù của mọi người; một điều gì giống như thế cũng thấy được trong thời gian con người sống mà không có sự an toàn nào khác ngoài sức khoẻ, và sự khôn khéo, như mưu mẹo của chính mình. Trong điều kiện như thế, không có chỗ cho công nghiệp; vì kết quả từ đó là không chắc chắn; và do vậy, không có sự trồng trọt trên trái đất; không có nghề hàng hải, cũng không có việc sử dụng các hàng hoá được nhập khẩu bằng đường biển; không có toà nhà rộng rãi; không có phương tiện chuyển động, và di chuyển, chẳng hạn như các điều đòi hỏi nhiều sức mạnh; không có tri thức về diện mạo trái đất; không tính đến thời gian; không có nghệ thuật; không thư từ; không xã hội; trong tất cả, điều tệ hại nhất: nỗi sợ hãi liên tục, mối nguy hiểm về cái chết hung bạo; cuộc sống con người lúc đó chìm trong cô đơn, nghèo khó, ô trọc, tàn bạo và ngăn ngui.

Điều kỳ lạ đối với một người nào đó không xem xét cẩn thận những điều này; đó là thiên nhiên có thể tách ra, dễ làm cho con người có khuynh hướng xâm lấn, và hủy diệt lẫn nhau: và do đó họ có thể phó mặc cho điều suy luận ra này, được hình thành từ các đam mê, có lẽ ước muốn để có cùng một điều mà kinh nghiệm thừa nhận. Vì thế, hãy để cho họ tự xem xét chính mình. Khi làm một cuộc hành trình, họ tự trang bị cho mình, làm sao phù hợp cho tốt; khi đi ngủ, họ khoá cửa ngõ; thậm chí khi họ ở trong nhà, họ khoá tủ lại; và khi họ biết rằng có luật lệ, và các viên chức nhà nước, được trang bị, để báo thù cho những người bị thiệt hại, những điều này sẽ được thực hiện cho họ; khi họ đã khoá cửa ngõ nhà mình, họ có ý nghĩ thế nào về các chủ thể đồng loại với họ; và họ nghĩ gì về con cái, người làm khi khoá tủ. Chẳng phải họ kết án loài người bằng hành động của mình, giống như tôi cam kết bằng lời nói của tôi sao? Nhưng không ai trong chúng ta kết án bản tính con người về điều đó. Các ước muốn, và các đam mê khác của con người, tự bản chất chúng không phải là tội lỗi. Những hành động xuất phát từ các đam mê đó cũng chẳng phải là tội lỗi khi họ không biết rằng có một luật lệ ngăn cấm họ: điều mà trước khi có luật họ không thể biết: cũng như không có luật cho đến khi họ nhất trí về người tạo ra

luật...

Trong một cuộc chiến tranh như thế, không có gì là bất công

Hậu quả của loại chiến tranh mọi người chống mọi người này là sự kiện không có gì có thể là bất công. Không có chỗ cho các khái niệm về phải và trái, công bằng và bất công. Ở đâu không có một quyền lực chung, thì không có luật pháp; ở đâu không có luật pháp, thì không có bất công. Sức mạnh và sự gian dối trong chiến tranh là hai đức tính trụ cột. Công bằng và bất công không phải là những khả năng của thể xác hay tinh thần gì cả. Nếu có, thì hẳn phải là trong một người sống cô độc trên thế giới, cũng như các cảm giác và đam mê của người ấy. Một hậu quả khác nữa của tình trạng này là không có sở hữu, không có sự thống trị, không có phân biệt giữa "của tôi" và "của anh" mà chỉ có việc ai lấy được gì thì cứ lấy, và giữ lại bao lâu tùy sức mình có thể giữ.

Những đam mê hướng con người đến hòa bình

Các đam mê hướng người ta đến hoà bình là sự sợ chết, muốn những thứ cần thiết cho một đời sống tiện nghi thoải mái, và một niềm hy vọng đạt được chúng nhờ tài khéo của mình. Và lý trí gợi ý những điều thích hợp cho hoà bình, mà con người có thể nhất trí với nhau. Các điều này là những cái mà người ta gọi là Luật Tự Nhiên.

Thomas HOBBS, *Léviathan*

** Những phụ đề (intertitres) là của Hobbes, cũng như những phụ đề trong bản văn theo sau*

Về nguyên nhân, sự phát sinh và định nghĩa Cộng hoà

Nhân loại không có khả năng thực hiện sự hoà hợp tự nhiên mà một số xã hội loài vật đã sống theo bản năng. Sự hoà hợp giữa các thành viên trong xã hội loài người chỉ có thể là nhân tạo (artificiel), hậu quả của những quy ước hỗ tương giữa những thần dân của nền Cộng hoà có lợi cho người thụ hưởng thứ ba - vị chủ tể toàn quyền - "vị thần khả tử, bên dưới vị thần bất tử tối cao, nhờ đó chúng ta có được hoà bình và sự bảo hộ". Như thế, quyền lực chủ tể (le pouvoir souverain) chỉ có thể là tuyệt đối.

Sự khai sinh ra nền Cộng hoà

Nguyên nhân, mục đích, hay ý định tối hậu của con người, với bản tính tự nhiên yêu thích tự do, thống trị người khác, trong việc áp đặt sự giới hạn cho chính mình, trong đó chúng ta thấy họ sống trong các khối thịnh vượng chung, là việc lo xa cho sự tự tồn, và nhờ đó có một cuộc sống thoải mãn hơn; nghĩa là, tự giải thoát mình khỏi tình trạng khốn khổ của chiến tranh, vốn là hậu quả tất yếu của các đam mê tự nhiên của con người, khi không có một quyền lực cụ thể để làm cho họ sợ hãi, và ràng buộc họ do nỗi sợ hình phạt để họ thực hiện các giao ước, và tuân giữ các luật tự nhiên như đã trình bày trong các chương 14 và 15.

Bởi vì, xét như là "công bằng", "bình đẳng", "khiêm tốn", "nhân hậu", và nói tóm, "làm cho người ta

điều mình muốn người ta làm cho mình," nếu không có sự kính sợ một quyền lực nào đó để buộc họ tuân giữ, thì các luật tự nhiên tự nó là trái với các đam mê tự nhiên của chúng ta, dẫn chúng ta tới chỗ thiên vị, kiêu ngạo, báo thù, và những điều tương tự. Và các giao ước, nếu không có lưỡi gươm, thì chỉ là những lời nói suông, không có sức mạnh gì để bảo đảm sự an toàn cho một người. Vì vậy, mặc dù các luật tự nhiên (mà mọi người đã tuân giữ, khi họ có ý tuân giữ, khi họ có thể tuân giữ một cách an toàn), nếu không có quyền lực nào được thiết lập, hay đủ mạnh để bảo đảm sự an toàn của chúng ta, thì mọi người sẽ và có thể một cách hợp pháp dựa vào sức mạnh và tài khéo riêng của mình để chống lại mọi người khác. Và ở mọi nơi mà con người sống thành những tiểu gia đình, việc trộm cắp và cướp bóc lẫn nhau đã là một kế sinh nhai, và hoàn toàn không được coi là chống lại luật tự nhiên, khiến cho họ càng cướp được nhiều, họ càng có danh dự nhiều; và người ta không tuân giữ luật nào khác ngoài các luật danh dự; nghĩa là, tránh những hành vi độc ác, không làm hại mạng sống người khác và các phương tiện của đời sống gia đình. Và giống như các tiểu gia đình đã làm vào thời ấy, thì ngày nay, vì sự an toàn của mình, các thành phố và vương quốc, là những đại gia đình, cũng mở rộng sự thống trị của họ đối với tất cả những gì có thể là nguy cơ đe dọa họ, và nỗi sợ sự xâm lăng, và nỗ lực hết sức để khuất phục hay làm suy yếu các nước láng giềng, bằng vũ lực công khai và các thủ đoạn thâm kín, vì không có các biện pháp chính đáng khác; và họ được thần phục vì điều đó sau nhiều thời đại.

Đúng là một số sinh vật, như loài ong, kiến, sống với nhau một cách giống như một xã hội, và vì thế Aristote đã liệt kê chúng vào loài vật chính trị; nhưng vì chúng không có đường hướng nào khác ngoài các bản năng và phán đoán bẩm sinh của chúng, cũng không có ngôn ngữ để truyền đạt ý nghĩa cho nhau về điều gì là ích lợi chung cho tất cả; vì vậy một số người có thể muốn biết tại sao loài người không thể làm giống như thế. Tôi trả lời như sau.

Thứ nhất, loài người không ngừng tranh giành nhau sự danh dự và phẩm giá, mà những loài vật kia không có; và do đó giữa loài người nảy sinh sự ghen ghét, ganh tỵ và sau cùng là chiến tranh; nhưng điều này không xảy ra nơi loài vật kia.

Thứ hai, giữa các loài vật kia, lợi ích chung không khác với lợi ích riêng; và vì bẩm sinh hướng về lợi ích riêng, nên chúng tạo ra lợi ích chung cũng nhờ đó. Nhưng con người vì tìm thấy niềm vui trong việc so sánh mình với người khác, nên chỉ có thể bằng lòng với sự trội vượt của mình.

Thứ ba, không giống như loài người, những loài vật kia không có lý trí, không thấy hay không nghĩ là mình thấy khuyết điểm nào trong việc tổ chức công việc chung của chúng; trong khi giữa loài người có rất nhiều người tưởng mình là tài giỏi hơn, thông minh hơn và có khả năng hơn để cai quản đời sống công cộng, hơn là tất cả những người khác; và họ tìm cách cải tổ và đổi mới, người thì cách này, người thì cách khác; từ đó dẫn đến sự phân tán và nội chiến.

Sau cùng, các loài vật ấy có sự nhất trí do bản tính tự nhiên của chúng; còn loài người chỉ có sự nhất trí thông qua các giao ước là những điều không tự nhiên: và vì thế không lạ gì nếu cần phải có một cái gì khác ngoài các giao ước để bảo đảm sự nhất trí ấy được bền bỉ lâu dài; đó là một quyền lực chung, để làm cho mọi người kính sợ, và hướng các hành động của họ đến lợi ích chung.

Cách duy nhất, để thiết lập một quyền lực chung như thế, để có thể bảo vệ người ta khỏi sự xâm lăng của lân bang, và nhờ đó bảo đảm cho họ một đời sống no đủ và mãn nguyện nhờ tài sức của họ và các hoa quả của trái đất, đó là ủy thác tất cả quyền lực và sức mạnh của họ cho một người, hay một đại hội, để thống nhất mọi ý muốn và ý kiến khác nhau thành một ý muốn chung; có nghĩa là cắt cử ra một

người, hay một đại hội, đề đại diện cho các cá nhân họ; và mọi người nhìn nhận mình là tác giả của bất cứ điều gì mà người đại diện làm nhân danh họ về những việc liên quan đến hoà bình và sự thịnh vượng chung; và do đó mọi người để ý muốn của mình suy phục ý muốn của người ấy, và phán đoán của mình suy phục phán đoán của người ấy. Điều này có nghĩa nhiều hơn là sự đồng tình hay hòa hợp; nó là sự thống nhất mọi người nơi cùng một người, được thực hiện bởi giao ước của mỗi người với mỗi người, khiến cho mỗi người có thể nói với mỗi người khác, "Tôi ủy quyền và nhượng quyền cai quản chính mình cho người này, hay cho đại hội người này, với điều kiện là anh cũng nhượng quyền của anh cho người này, và ủy quyền cho mọi người này được có các hành động như thế." Việc mọi người thống nhất như thế nơi một người thì được gọi là một Cộng hoà, tiếng Latinh gọi là CIVITAS. Đây chính là sự ra đời của CON THỦY QUÁI (LEVIATHAN) khổng lồ, hay nói một cách kính cẩn hơn, "thần khả tử" mà nhờ đó chúng ta có được hoà bình và bảo vệ của chúng ta, nhờ ơn của "Thần bất tử". Bởi vì dựa vào uy quyền mà ông ta đã nhận được từ mỗi cá nhân trong nền Cộng hoà, ông được ủy thác quyền lực mạnh mẽ đến độ sự sợ hãi mà nó gợi ra cho phép ông ta uốn nắn ý chí của tất cả nhằm đem lại hoà bình nội bộ và đoàn kết, giúp đỡ lẫn nhau để chống ngoại xâm.

Định nghĩa Cộng hoà

Yếu tính của nền Cộng hoà được định nghĩa như sau: một nhân vật duy nhất như một đám đông người được tạo thành, mỗi người, bởi những quy ước hỗ tương mà họ đã chuyển giao cho nhau, tác giả của những hành động của mình, để nhân vật đó sử dụng sức mạnh và tài nguyên của tất cả, theo cách mà nó xét thấy rằng thích hợp, nhằm bảo đảm hoà bình và an ninh chung.

Phải hiểu quân vương và thần dân là gì?

Người mang trọng trách này được gọi là QUÂN vương, và có quyền lực tối cao: tất cả những người khác là THẦN DÂN của người ấy.

Có hai cách đạt tới quyền lực tối cao này. Một là bằng vũ lực; như khi một người bắt các con cái mình vâng phục và chịu sự cai quản của họ, nếu không chúng có thể bị tiêu diệt; hay là bằng chiến tranh bắt các kẻ thù nếu muốn sống thì phải chịu khuất phục ý muốn của họ. Cách thứ hai là khi mọi người nhất trí với nhau để suy phục một người, hay một đại hội, một cách tự ý, vì tin tưởng rằng mình sẽ được họ bảo vệ chống lại mọi kẻ khác. Cách thứ hai này có thể gọi là một nền Cộng hoà chính trị (République politique) hay Cộng hoà do "chế định" (République d'institution), và cách thứ nhất, nền Cộng hoà do "thủ đắc" (République d'acquisition).

Thomas HOBBS, Leviathan.

CÔNG DÂN HAY NHỮNG NỀN TẢNG CỦA CHÍNH TRỊ (Le Citoyen ou les Fondements de la Politique)

Sự sợ hãi lẫn nhau là khởi đầu của xã hội dân sự

Đối với toàn bộ truyền thống triết học, con người tự nhiên hướng về đời sống xã hội; theo Aristote, con người là con vật chính trị, và chính tính xã hội từ bản năng này là nguồn gốc của mọi xã hội. Đối với Hobbes, không phải khuynh hướng về người khác nhưng là sự sợ hãi người khác, ước muốn an toàn, sự tìm kiếm một cách vị kỷ danh lợi cho mình là những nguyên nhân khiến con người hợp quần.

Các khả năng của bản tính con người có thể quy về bốn loại: sức mạnh thể xác, kinh nghiệm, lý trí, đam mê. Bắt đầu lý thuyết dưới đây từ những khả năng này, chúng tôi sẽ tuyên bố trước tiên rằng những người được phú bẩm các khả năng này cư xử với nhau theo các xu hướng nào, và họ có thích hợp với xã hội từ bẩm sinh hay không và nhờ khả năng nào, và họ tự vệ chống lại bạo lực của nhau bằng khả năng nào; sau đó chúng tôi sẽ cho thấy cần những lời khuyên nào cho công việc này, và đâu là những điều kiện của xã hội hay của hoà bình giữa con người; nghĩa là, (chỉ thay đổi cách nói mà thôi) những luật tự nhiên cơ bản là gì.

Phần lớn các tác giả viết về các nhà nước, đều hoặc là giả thiết, hoặc đòi chúng ta, hay xin chúng ta tin rằng con người là một tạo vật bẩm sinh thích hợp cho xã hội. Các tác giả Hy Lạp gọi con người là con vật chính trị (1), và họ dựa trên cơ sở này để xây dựng học thuyết về xã hội dân sự, như thể để duy trì hoà bình và cai trị loài người, không có gì cần thiết ngoài việc con người phải đồng ý làm chung với nhau một số giao ước và các điều kiện, mà chính họ gọi là luật. Lý thuyết này, tuy được đa số nhìn nhận, nhưng chắc chắn là sai, và là một sai lầm xuất phát bởi quan niệm quá hời hợt của chúng ta về bản tính con người. Bởi vì những ai chịu khó xét kỹ các nguyên nhân đưa con người lại với nhau, và thích thú vì sự có mặt của nhau, sẽ dễ dàng nhận ra rằng điều này xảy ra không phải vì tự nhiên nó không thể xảy ra cách khác, mà do tình cờ. Bởi vì nếu tự bản tính người ta phải yêu thương nhau (nghĩa là) như một con người, thì không thể có lý do tại sao ngược lại người ta lại không yêu thương mọi người một cách đồng đều, cũng như là con người, hay tại sao họ thích đi lại với những người được xã hội ban cho danh dự hay lợi lộc. Vì thế tự bản tính chúng ta không tìm kiếm xã hội vì xã hội, mà vì chúng ta có thể nhận được danh dự hay lợi lộc của xã hội; những thứ này chúng ta tìm kiếm trước sau mới đến những thứ kia. Làm sao, bởi lời khuyên nào, mà con người gặp gỡ nhau, là điều sẽ được biết rõ nhất qua việc quan sát những điều mà họ làm khi họ gặp nhau. Vì nếu họ gặp nhau để buôn bán, thì rõ ràng mỗi người không nhìn đến đồng loại mình, mà nhìn đến công việc; nếu để làm một nhiệm vụ gì, một thứ tình bạn - thị trường sẽ phái sinh, tạo ra nhiều sự ghen tị hơn là tình yêu chân thật trong đó, và từ đó đôi khi có thể phái sinh bè phái, còn điều tốt thì không bao giờ; nếu để tìm sự sảng khoái, và khuây khoả tâm trí, thì mọi người quen làm hài lòng mình nhiều nhất bằng những chuyện tiểu lâm, từ đó họ có thể (theo bản chất những cái tiểu lâm) dùng sự so sánh những khuyết điểm và tật xấu của người khác để lôi kéo người ta theo ý kiến của mình; và mặc dù việc này đôi khi là vô hại và không xúc phạm đến ai, nhưng nó chứng tỏ họ không thích thú gì với đời sống chung trong xã hội, cho bằng họ muốn tìm hư danh. Nhưng trong những cuộc gặp gỡ này, phần lớn chúng ta làm tổn thương những người vắng mặt; tất cả đời sống, những lời nói, hành động của những người vắng mặt bị soi mói, phán xét, kết án...

Nguyên nhân của sự sợ hãi lẫn nhau một phần là ở sự bình đẳng tự nhiên của con người, một phần ở ý muốn làm hại lẫn nhau: do đó dẫn tới việc chúng ta không thể trông chờ ở người khác hay hứa hẹn cho chính mình một sự an toàn nào cả. Vì nếu chúng ta chỉ nhìn vào những người đã trưởng thành, và xem thân xác họ mỏng manh thế nào (khi chết, mọi sức lực, sinh khí và sự khôn ngoan cũng biến mất theo thân xác), và việc một người yếu nhất có thể giết người mạnh khoẻ nhất một cách dễ dàng đến thế nào, thì không có lý do gì để một người cậy vào sức mạnh của chính mình mà có thể nghĩ rằng mình được sinh ra cao hơn những người khác: họ là những người bình đẳng, có thể làm những chuyện ngang nhau để chống lại nhau; nhưng những ai có thể làm những chuyện to tát nhất (nghĩa là giết người) cũng có thể làm những chuyện ngang nhau. Vì vậy mọi người tự bản chất là bình đẳng với nhau; sự bất bình đẳng mà chúng ta thấy ngày nay phái sinh từ luật dân sự.

Mọi người trong tình trạng tự nhiên đều có sự ước ao và ý muốn làm hại người khác, nhưng không xuất phát từ cùng một nguyên nhân, và cũng không đáng bị kết án như nhau. Bởi vì, theo sự bình đẳng tự nhiên giữa chúng ta, một người cho phép người khác những gì họ cho phép bản thân họ (đây cũng là lý luận của một người ôn hoà, và là điều đánh giá đúng sức mạnh của họ). Một người khác, tưởng mình cao hơn những người khác, sẽ cho phép mình làm những gì mình thích, và đòi hỏi sự kính trọng và danh dự như họ đáng được hơn những người khác (đây là một lý luận của một tâm hồn kiêu ngạo). Ý muốn làm hại của người này phát xuất từ việc họ tìm kiếm hư danh, và họ đánh giá sai về sức mạnh của bản thân họ; người khác, do nhu cầu bảo vệ mình, tự do, và của cải của mình, nên chống lại vũ lực của người này.

Nhưng lý do thường xuyên nhất tại sao người ta ước muốn làm hại lẫn nhau, đó là vì nhiều người cùng một lúc có lòng ham muốn cùng một điều; mà điều này rất thường khi họ không thể cùng hưởng chung, hay chia nhau; do đó kẻ mạnh phải đoạt được nó, và việc phân định ai là kẻ mạnh phải được giải quyết bằng gươm đao.

...

Người ta trở thành đồng đảng là do ép buộc hay do ưng thuận; do ép buộc, là sau khi cuộc chiến kết thúc, kẻ chinh phục bắt kẻ bại trận phục tùng vì sợ chết, hay vì xiềng xích; do sự ưng thuận, khi người ta gia nhập xã hội để giúp đỡ lẫn nhau, cả hai bên cùng ưng thuận mà không bị sự ép buộc. Nhưng kẻ chinh phục có thể dùng quyền ép buộc kẻ bại trận, hay kẻ mạnh dùng quyền ép buộc kẻ yếu, để đề phòng sự nổi loạn sau này.

Thế nhưng con người không thể nào mong đợi sự bảo tồn lâu dài như thế trong nhà nước tự nhiên, nghĩa là, trong tình trạng chiến tranh, dựa trên sự bình đẳng về quyền lực, và các khả năng khác của con người mà họ đã được phú bẩm. Vì vậy theo đuổi hoà bình, nếu có hy vọng đạt được nó, và khi không thể đạt được, tìm kiếm sự trợ giúp của chiến tranh, là mệnh lệnh của lý trí ngay thẳng, tức là luật tự nhiên, như sẽ được trình bày ở chương tiếp theo.

Mọi tác giả đều không đồng ý với nhau về định nghĩa của luật tự nhiên, mặc dù họ thường xuyên sử dụng thuật ngữ này trong các tác phẩm của họ. Vì vậy, phương pháp chúng tôi sử dụng bằng cách bắt đầu với các định nghĩa và loại bỏ mọi kiểu nói hai nghĩa, chỉ thích hợp với những ai không còn để lại sự mâu thuẫn trong các tranh luận...

Luật tự nhiên đầu tiên và cơ bản là phải theo đuổi hoà bình bất cứ ở đâu có thể có; và ở nơi không thể có, phải tìm những trợ giúp từ chiến tranh. Bởi vì chúng tôi đã vạch ra trong chương trước rằng luật này là mệnh lệnh của lý trí ngay thẳng... Nhưng đây là luật đầu tiên, bởi vì các luật khác đều phát sinh từ luật này, và chúng hướng về hoà bình hay sự tự vệ.

Nhưng một trong các luật tự nhiên phát sinh từ luật tự nhiên này là: quyền của mọi người đối với mọi sự, không được giữ lại, mà một số quyền phải được chuyển giao, hay từ bỏ. Bởi vì nếu mọi người phải giữ lại quyền của mình đối với mọi sự, thì hệ quả phải là một số quyền có thể xâm phạm, và những người khác, vì có cùng quyền ấy, có thể bảo vệ mình chống lại họ, (vì do nhu cầu tự nhiên, mọi người đều cố gắng bảo vệ thân thể mình, và những gì họ xét thấy là cần thiết để bảo vệ cơ thể họ). Do đó mà có chiến tranh. Cho nên họ hành động chống lại lý do hoà bình, nghĩa là chống lại luật tự nhiên, bất luận họ là ai, nếu họ không từ bỏ quyền của họ đối với mọi sự.

Không ai bị buộc bởi bất cứ khế ước nào để không kháng cự lại người định giết họ, gây thương tích, hay làm hại thân thể họ bằng bất cứ cách nào. Bởi vì trong mỗi người đều có sự sợ hãi ở một mức độ nào đó, qua đó họ hiểu được điều xấu nào là lớn nhất gây ra cho họ; và vì thế do nhu cầu tự nhiên họ tìm hết cách để tránh, và có thể nói họ không thể làm khác đi. Khi một người đạt tới mức độ sợ hãi này, chúng ta không thể mong đợi là họ tìm cách để chạy trốn hay chiến đấu. Vì không ai bị buộc làm những điều không thể, nên những ai bị đe dọa bởi chết chóc hay bị thương hay thiệt hại thân thể nào khác, và không mạnh đủ để chịu đựng chúng, thì không buộc phải chịu đựng chúng. Hơn nữa, người nào bị ràng buộc bởi khế ước thì được tin tưởng (vì chỉ có lòng tin là sợi dây ràng buộc các khế ước), nhưng những ai bị đưa ra trừng phạt, dù là hình phạt tử hình hay nhẹ hơn, thì bị xiềng xích, hay bị canh giữ cẩn thận, là dấu hiệu chắc chắn người ấy tỏ ra không đủ bị ràng buộc bởi các khế ước của họ để không kháng cự. Một trường hợp là, nếu tôi hứa rằng: nếu tôi không làm điều đó vào ngày quy định, hãy giết tôi. Một trường hợp khác là, nếu tôi hứa rằng: nếu tôi không làm điều đó, dù anh có phải giết tôi, tôi sẽ không kháng cự. Hai trường hợp đó không giống nhau. Mọi người, nếu cần, thường giao kèo theo kiểu thứ nhất, nhưng đôi khi có nhu cầu như thế. Nhưng kiểu thứ hai này thì không bao giờ có nhu cầu làm thế; bởi vì trong tình trạng tự nhiên, nếu bạn có ý định giết người, thì chính tình trạng đó cho bạn quyền đó; bởi vì ngay từ đầu bạn không cần phải tin tưởng người ấy, nếu họ phá vỡ sự tin tưởng, bạn sẽ giết họ. Nhưng trong một xã hội dân sự, trong đó quyền sống, chết, và mọi hình phạt thể xác nằm trong tay người cai trị tối cao; quyền giết người ấy không thể được trao cho bất cứ ai với tư cách cá nhân. Chính người cai trị này cũng không cần giao kèo với bất cứ ai để họ kiên nhẫn chấp nhận hình phạt, mà chỉ có điều này là không ai tự nguyện bênh vực người khác chống lại người cai trị. Nếu trong tình trạng tự nhiên, như giữa hai phía, phải có một giao kèo, với điều kiện là giết nếu không thi hành, chúng ta có thể giả thiết một khế ước khác là không giết trước ngày quy định. Vì vậy trong ngày quy định ấy, nếu không có việc thi hành, thì quyền chiến tranh trở lại, nghĩa là một nước thù nghịch, trong đó mọi sự đều hợp pháp, và vì thế sự kháng cự cũng là hợp pháp. Sau cùng do khế ước không kháng cự, chúng ta buộc phải chọn lựa giữa hai điều xấu xem điều xấu nào lớn hơn; vì cái chết chắc chắn là điều xấu lớn hơn là chiến đấu. Nhưng trong hai điều xấu không thể không chọn điều xấu nhỏ nhất. Vì vậy, do một khế ước như thế, chúng ta buộc phải làm những điều không có thể, là điều ngược với chính bản chất của các khế ước.

Cũng vậy, không ai bị buộc bởi bất cứ khế ước nào để tự tố cáo mình, hay tố cáo người nào, khiến cho sự thiệt hại của người này có thể làm cho đời sống của mình ra khó khăn. Vì thế một người cha không buộc phải làm chứng tố cáo con mình, hay chồng chống lại vợ, hay con chống lại cha, hay bất cứ ai chống lại bất cứ người nào mà mình đã nhờ họ để có sự sống; lời chứng đó vô giá trị vì nó được coi là sự sa đoạ đối với tự nhiên. Nhưng mặc dù không ai bị buộc phải tố cáo chính mình bởi một khế ước nào, nhưng trong một phiên tòa công khai, họ có thể bị tra tấn và buộc phải trả lời. Nhưng những câu trả lời đó không phải là chứng cứ của sự kiện, mà là trợ giúp để tìm kiếm sự thật; dù phía bị tra tấn đó trả lời đúng hay sai, hay họ không trả lời gì, thì bất luận họ hành động thế nào, họ đều hành động theo quyền của họ...

Thomas HOBBS, *Công dân hay nền tảng của chính trị*

1. Zoon politikon

2. Tham chiếu Aristote: "*Con người, từ bản chất là con vật chính trị. Và kẻ nào mà tự nhiên không thuộc quốc gia nào thì hoặc là một sinh vật thoái hóa, hoặc cao hơn nhân*

loại".

Ý TƯỞNG ÁNH SÁNG TỰ NHIÊN Ở THẾ KỶ XVII

Triết lý ở nơi các triết gia, ở chỗ họ tiếp tục khiến mỗi chúng ta suy tư về những vấn đề liên quan đến mọi người, nhưng mọi người - nếu không được đào tạo (và nếu thiếu thiên hướng) sẽ không thể đặt ra một cách rõ ràng và nghiêm xác. Mỗi người có thể, nhờ khả tính mà các triết gia mở ra cho mình, đi lại những con đường mà họ đã đi trong việc định hình và khảo sát những vấn đề này. Do vậy, có lẽ cần thận trọng xem xét ý niệm triết học đặc trưng của từng mỗi thời kỳ lịch sử, nhất là ý niệm triết học ở thế kỷ XVII, vì nhiều lý do.

Hành vi triết lý là một khởi đầu thực sự

Nếu các nền triết học trong quá khứ cũng thuộc về quá khứ giống như các biến cố đã qua, thì chúng sẽ cạn kiệt tính triết lý trong chúng và quyền phương pháp luận của Descartes chỉ còn là một sự kiện đáng nhớ mà thôi. Đáng khác, không hề có, trong bất kỳ thời kỳ nào mà các sử gia phân chia trong lịch sử, một triết lý duy nhất, cho dầu nó được độc tôn đến độ che mờ mọi triết học khác. Chỉ có những nền triết học, chúng có thể tranh biện với nhau, nhưng không có nền triết học nào, xét một cách chặt chẽ, lại chỉ là con đẻ hay hiệu quả của một triết học khác; chẳng hạn những nhà tư tưởng lớn theo Descartes ở thế kỷ XVII cũng chỉ theo Descartes ở một số điểm, và để nhận định rằng, sau ông, người ta không thể triết lý như là Descartes chưa từng có mặt trên đời; nhưng họ không phải là "các-tê-dziên" chút nào theo nghĩa họ chỉ là những người bắt chước nhát nhẽo hay chỉ thuần túy là những nhà luận giải (commentateurs) về Descartes: Thượng đế của Spinoza, về nhiều mặt, là chống - Descartes (anti - cartésien), Malebranche nhìn sự hợp nhất giữa linh hồn và thân xác theo cách khác hẳn Descartes, Leibniz mang tinh thần Descartes (esprit cartésien) nhưng lại cho rằng vật lý học của Descartes sai lầm.

Thế kỷ XVII trước tiên tự đánh dấu - nếu ta được phép phác họa những nét chính - bằng ý tưởng rằng hành vi triết lý (l'acte de philosopher) là một khởi đầu thực sự, vậy nên nó không phải - như thế và để là như thế - là cuộc tìm kiếm một tổ phụ hay một tiền bối mà nó tự giới hạn mình vào việc kế tục nếp suy tư đã được vạch sẵn. Descartes bác bỏ mọi ý kiến để cho từ sự hoài nghi phổ quát có thể phóng vọt ra hành vi đầu tiên của tư duy. Không một triết gia nào, như Malebranche nói, lại đi đọc các triết gia chỉ vì danh tiếng hay thế giá của họ, bởi vì chân lý không có căn nguyên trong những con người, dầu họ có thẩm quyền đến đâu, nhưng là trong lý trí, mà mọi tinh thần, chỉ cần biết không lẫn lộn khoa học với thông thái, đều có thể tự mình tham vấn. Và nếu như Leibniz hình như, trái lại, thuộc vào số những người muốn tìm kiếm tiền bối, thì sự hoà giải mà ông mang lại giữa người xưa và người nay không hề mang tính chiết trung (éclectique), mà đó là một hệ thống hoàn toàn độc đáo và ý thức trọn vẹn về tính độc đáo của mình. Thế kỷ XVII tự phân biệt mình ở điểm muốn không là ai khác, cũng không phải là sự kéo dài của một thế kỷ khác, để nói rằng, xét cho cùng, triết học đâu phải là một khoa học lịch sử; và nếu như thế kỷ này cũng tự đánh dấu bằng một con số có lẽ không thế kỷ nào bằng, những nhà siêu hình học lớn, chính bởi vì không ai trong họ lại chỉ là phản ảnh của người khác.

Suy niệm và tranh luận triết học

Do vậy, đối với các triết gia của thời đại này, không gì xa triết lý hơn là sự thông thái; triết học không

bắt nguồn từ trong thế giá, nhưng trong ánh sáng tự nhiên, không nằm trong việc chú giải, bình luận những bản văn rối rắm bí hiểm, mà trong tư tưởng đang hoạt động. Triết học phản tư về mình, biết rằng nó không phải là một tri thức lịch sử mà là một tri thức thuần lý. Triết học cũng không phải được thực hiện nơi trường ốc, hay là trong tư cách này, người ta tự hạn chế, đối với phần cốt yếu của triết học thiên nhiên và đạo đức học, vào việc giảng luận những bản văn của Aristote và những nhà luân lý thời xưa, như người ta có thể thấy điều đó trong chương trình giảng dạy mà Descartes nhận được ở học viện La Flèche của các tu sỹ dòng Tên.

Các triết gia ở thế kỷ XVII là những con người thuộc nhiều thành phần, tầng lớp khác nhau, quý tộc như Descartes, tu sỹ như Malebranche, triều thần hay chính khách như Bacon hay Leibniz, thợ thủ công như Spinoza; thường thì họ cũng là những nhà thông thái như Descartes, Pascal, Melebranche hay Leibniz; nhưng họ không phải là nhà giáo. Môi trường của triết học là sự suy tư trong đơn độc, nhưng cũng có sự tranh biện qua các phương tiện như thư tín hay các tập san chuyên đề, rất sôi nổi và đầy uy thế, khác hẳn với tình trạng nghèo nàn thiếu sinh khí nơi các đại học, nơi vắng bóng sinh hoạt triết học thực sự mà chỉ còn là sự truyền giảng những kiến thức lịch sử triết học khô cứng, vô hồn.

Con người không phải là Thượng đế nhưng trong tương quan với vô hạn

Từ thế kỷ XVI đại bước ra con người tự tin về bản thân và về quyền năng của mình, làm chủ thiên nhiên bằng kỹ thuật đặt nền tảng trên khoa học, vào thời đó, đã trở thành thực chứng (positive). Điều đó đúng, với điều kiện đừng nên quên rằng thế kỷ này không chỉ giữ lại từ con người sự viên mãn quang cao cả, mà nó cũng - và có lẽ còn hơn mọi thế kỷ khác - làm lộ rõ sự yếu đuối và cả sự khốn nạn của kiếp người. Con người đâu phải là Thượng đế, ngay dầu nó có mang dấu ấn của Ngài, con người vẫn là hữu hạn ngay cả khi nó tương quan với vô hạn; đối với chính bản thân nó cũng chưa phải là thước đo cho phép nó truy cập trực tiếp tri thức về tự thân. Chân lý đầu tiên, trong Descartes, không phải là tôi là người, câu trả lời lúc đầu bị khước từ đối với vấn đề tìm hiểu xem tôi là cái gì - mà là tôi là một chủ thể suy tư, mà tất cả bản tính chỉ là suy tư; con người của Pascal không thể biết về tự thân mà không có những thái cực tất cả hay không là gì cả (les extrêmes du tout et du rien) mà nó đang ở giữa...

Sự yếu đuối của con người là ở nơi những đam mê của nó, càng trầm trọng hơn do những đấu tranh xung đột giữa chúng, những giằng xé khiến tâm hồn rơi vào tình trạng thảm hại nhất; và những hạt giống chân lý nơi tâm hồn và cả ý chí vô bờ bến cũng đều không phải là những tài năng thiên phú đưa con người đến chân thiện mỹ mà cần có quyết chí để hướng dẫn lý trí và dám ước muốn. Con người, như Spinoza nói, khi sinh ra chẳng biết gì cả và mù quáng đối với mọi luật lệ của lý trí, vậy nên lúc đầu là kẻ thù của nhau và không thể hợp thành xã hội. Những tu sỹ dòng Jansénistes nhận định rằng lòng dâm dục mạnh đến nỗi nếu Thượng đế không ra tay cứu vớt thì sức lực yếu đuối của con người không cách chi thắng nổi cái ham muốn ghê gớm kia.

Không phải vì người ta không tin vào tiến bộ; Pascal là người đầu tiên đem đối lập tính bất biến của bản năng thú vật với tiến bộ liên tục mà từng cá nhân cũng như toàn thể loài người tạo ra trong các ngành khoa học; Descartes tin cậy nền y khoa mới mà chính ông đặt ra những nền tảng trong môn cơ học thân thể và trong sự hợp nhất giữa linh hồn với thân xác, để làm cho con người ngày càng khôn ngoan, khéo léo hơn. Nhưng những tiến bộ của sự khôn ngoan, cũng như của sự khéo léo, không làm cho - và sẽ không bao giờ làm cho, con người trở thành ngang tài ngang sức với Thượng đế. Sự toàn tri và toàn năng của Đấng tối cao đưa nhà bác học và người thợ giỏi trở lại đúng đẳng cấp thực sự của

họ: họ chỉ có thể là hầu như chứ không thực sự là người chủ và người sở hữu thiên nhiên. Quả thực thế kỷ XVII đúng là người khởi xướng của tính hiện đại, có lẽ nhất là vì những nguyên lý và quan niệm về khoa học và kỹ thuật hiện đại bắt đầu từ thời điểm đó. Nhưng người ta không tiếp thu được bài học của thế kỷ này khi người ta không nhượng bộ ảo tưởng về một quyền năng vô hạn mà con người sẽ chinh phục trên thiên nhiên, ảo tưởng rằng mình sẽ thấu đạt mọi huyền cơ của tạo vật và thế chỗ cho... lời răn của Chúa! Hay ngược lại, rơi vào nỗi sợ hãi tiến bộ kỹ thuật, nghĩ rằng phải chặn đứng nó lại để xoay hướng cơn thịnh nộ của các vị thần, không giáng xuống đầu chúng ta. Descartes biết rằng những máy móc do chúng ta làm ra đâu có biết suy nghĩ và sẽ không bao giờ suy nghĩ, rằng sự hoàn hảo trong vận hành của chúng chứng minh, không phải rằng chúng cũng có tinh thần ngang bằng hay hơn cả chúng ta, mà thật ra chúng chẳng có tí nào. Và Leibniz, người được coi là đã từng thử phác thảo cách mà Thượng đế đã xoay sở thế nào để tạo ra thế giới vẫn đề cách biệt đến vô hạn nghệ thuật của con người với nghệ thuật của thần linh.

Trí tuệ phá vỡ những thần tượng

Người ta thường ngưỡng mộ những gì có vẻ như cao cả, thâm sâu vượt quá tầm hiểu biết của họ trong khi họ coi chẳng ra gì những điều đơn giản mà họ hiểu rõ hoàn toàn. Descartes qua đó muốn nói rằng không có gì cao cả hay thâm sâu khi ánh sáng của trí tuệ đã xua đuổi bao bóng tối; từ đó một chủ đề được khởi xướng và được lặp lại dưới nhiều hình thức song vẫn giữ nét chung, bởi các triết gia của thế kỷ, đó là chủ đề "trí tuệ phá vỡ những thần tượng" (le thème de l'entendement briseur des idoles). Không có gì đầy uy thế mà không nhờ vào sự dốt nát, u tối và uy thế đó sẽ mất đi đối với những ai muốn sử dụng đúng mức trí tuệ của mình. Chân lý sẽ không phải là chân lý nếu nó dựa vào uy quyền, thế giá để áp đặt những điều mà người ta có thể và phải xem xét kỹ lưỡng. Chân lý chỉ là chân lý khi đã được xem xét đủ mọi mặt và được trí tuệ nhìn nhận đúng là như thế. Và chỉ nên yêu cái gì thực sự đáng yêu, chứ không phải những thứ được tô son điểm phấn, vì một mục đích nào đó. Đừng làm kẻ tôn sùng thần tượng, những sự vĩ đại giả tạo, những vị thần bịp bợm, những ảo tượng của thế giới vô thường. Đó mới là tư duy đích thực. Vật chất, theo Descartes, không có tư tưởng, không khuynh hướng, không đặc tính tàng ẩn; nó phô bày ra đấy, chẳng có chiều sâu nào gây ngạc nhiên; thân xác chỉ là hình thể và chuyển động. Pascal cho rằng chỉ nên yêu quý những đại lượng đáng quý là những đại lượng tự nhiên và đừng để sập bẫy đi yêu quý những thứ gọi là vĩ đại được chế tạo một cách độc đoán bởi con người. Tổ cáo mê tín, theo Spinoza là trả trí tuệ về với chính nó, thanh lọc nó khỏi những điên đảo mộng tưởng do đam mê, tưởng tượng, thành kiến đổ dồn vào. Nhưng không ai hơn Descartes - bởi vì ông đặt tư duy đích thực trong phán đoán tự do - hoàn tất câu chuyện bằng cách không bao giờ bằng lòng với bất kỳ ảo ảnh nào, cả ảo ảnh về thế giới, mà người ta thường tìm cách thích ứng với những thăng trầm hưng phế của nó, và thật thuận lợi khi cảm thấy mình thuộc về thế giới ấy như một trong những thành viên của nó.

Tư tưởng chính trị

Vào thế kỷ XVII, những ông vua chuyên chế ngự trị trên thần dân với uy quyền, theo lý thuyết, đặt nền tảng trên nguyên tắc do thánh Phao-lô phát biểu, rằng mọi quyền lực đến từ Thiên chúa. Ông vua "thụ mệnh ư thiên" chỉ chịu trách nhiệm trước trời, chứ không phải với thần dân. Nếu như thần dân có bị áp chế, thì theo Bossuet, họ có thể... cầu nguyện để xin Trời Đất khiến ngài hồi tâm, chứ tuyệt đối không được làm loạn thần tặc tử, nhất là nếu phạm tội thí quân thì chắc chắn sẽ... mất linh hồn! Đây đúng là một điều khoản quan trọng trong "liên minh thần thánh" giữa thần quyền và thế quyền để đồng trị thiên

hạ.

Song trên thực tế, tư tưởng chính trị của thế kỉ không hề bị hạn chế trong kiểu kiến giải tư tưởng thánh Phao-lô theo hướng của Pháp quốc giáo hội, cũng không theo hẳn lý thuyết quân quyền là thiêng liêng, do Trời ban nên có tính tuyệt đối, không thể phế truất. Thánh Phao-lô nói rằng "không có quyền lực nào không đến từ Thiên chúa", nhưng ngài không xác định Thiên chúa trao quyền cho ai. Nên không tất yếu phải là cho một triều đại, mà có thể là cho dân chúng. Và cùng với Hobbes, xuất hiện ý tưởng về nền tảng của quyền chủ thể, một ý tưởng hoàn toàn cắt đứt với lý thuyết quân quyền thiêng liêng, dầu rằng nó không hề triệt tiêu, trái lại là khác, quyền tuyệt đối của quân vương: ông vua làm vua không phải bởi "thụ mệnh ư thiên" (par délégation de Dieu) mà ông được làm vua do sự đồng thuận của những kẻ bị trị, cho dù khế ước này được thông qua dưới áp lực của sự cần thiết khẩn cấp phải mau mau ra khỏi tình trạng không thể sống được của tự nhiên. Lý thuyết về khế ước xã hội (la théorie du contrat social) sau này được lấy lại bởi Spinoza, Grotius, Pufendorf, Locke và ở thế kỉ tiếp theo, được thâm cứu và cách tân, sẽ trở thành trung tâm của triết lí chính trị. Với lý thuyết này xuất hiện ý tưởng, có tầm rộng lớn, rằng quyền lực chính trị có những bốn phận đối với những người mà nó cai trị, thay vì chỉ chịu trách nhiệm trước... trời đất chung chung.

Việc phê chỉ sắc lệnh thành Nantes năm 1685 tìm sự biện minh lý thuyết trong nguyên tắc theo đó sự thống nhất của quốc gia và việc buộc các thần dân phải tuân phục, chỉ được hoàn tất với điều kiện là các thần dân phải cùng một tín ngưỡng như quân vương. Việc đặt nguyên tắc này thành vấn đề đã không chờ đợi sự áp dụng phũ phàng; cốt yếu nó mang hai hình thức, không phải lúc nào cũng dị biệt ở chỗ là cả hai đều nhắm hướng đến hoà bình tôn giáo, và qua đó hoà bình xã hội; một là ý tưởng về một tôn giáo dân sự ấn định cho tất cả mọi người, dầu cho tín ngưỡng của người cai trị và người bị trị có khác nhau; mặt khác, là ý tưởng về lòng khoan dung, cấm quân vương buộc bất kì ai phải làm việc gì trái với lương tâm của họ; ngay ở điểm đó, thế kỉ XVII vẫn là thầy dạy của thế kỉ sau.

Ánh sáng tự nhiên

Không nên tìm kiếm con người trong những cá nhân như họ đang là, cũng không phải trong sự giao động của những ý kiến, tính đa dạng của các tập tục, sự phân chia những tông phái, sức mạnh ngẫu phát của những dục vọng hay sự mù quáng của những đam mê; ý tưởng về con người phát sinh từ sự tổng quát hoá của một thăm dò thực nghiệm về những con người bởi những con người là một ý tưởng mập mờ, đa đoan tùy theo tính đa phức của những cuộc thăm tra.

Con người không phải là một sinh vật có lí trí do bởi là như thế một cách tổng quát, theo sự khảo sát những trường hợp hay sự phân loại những sinh vật; lí trí ở nơi mọi người là sự hiện diện của phổ quát thể, dầu có bị che mờ và cản trở thời ấu thơ, hay bởi sự sa đoạ, hay những tin tưởng đến từ giác quan, từ tưởng tượng, hay từ tập tục, quán tính phát sinh trong những nhóm người, những khái niệm chung là thuộc về lí trí, chứ không phải từ những cộng đồng người. Lí trí đúng là một công cụ ở chỗ là, so sánh với sự tiên liệu thực nghiệm hay tài khéo chuyên biệt của bản năng động vật, nó là phương tiện, theo Leibniz, của sự tiên liệu chắc chắn, kể cả những trường hợp ngoại lệ, hay, theo Descartes, là "công cụ phổ quát có thể phục vụ mọi ngẫu nhĩ tương phùng" (un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres); nhưng tính phổ quát của công cụ hữu cơ hay chế tác, và việc truy cập chân lí đặt nền tảng trên lí trí đặt nó bên cạnh tinh thần.

Thế kỉ XVII đúng là thế kỉ của lí trí, vì đã tạo ra ý tưởng con người bằng ý tưởng về lí trí. Nó cũng là

như thể vì đã nghĩ về tri hành trong yếu tố của thị kiến và ánh sáng. Không phải vì ánh sáng tự nhiên thì tất yếu lẫn lộn với lí trí nếu , giống như Pascal, người ta gọi lí trí là tài năng duy nhất để kết luận và ánh sáng tự nhiên là sự trực kiến hiện tiền những nguyên lí làm nền tảng cho lí luận; nhưng ánh sáng tự nhiên ở nơi chúng ta, hoặc trong sự hợp nhất của chúng ta với lí trí phổ quát, nhờ đó chúng ta được soi sáng khi nào chúng ta rất ước muốn được như vậy, nghĩa là sự chú tâm của chúng ta khước từ những tiếng lào xào nhiễu nhương của dư luận và những thành kiến tầm phào, đoạn trừ chương ngại của những đam mê và dục vọng cùng những tạp âm của thế gian; những con người được soi sáng không phải nhờ ưu thế của môi trường xã hội hay bởi việc đọc các tác giả được coi là thế giá nhưng bởi sức mạnh của tinh thần hướng về miền ánh sáng.

Trật tự là trật tự của lí trí, lí trí là người bạn của trật tự, đó là cách mà lí trí tự quan niệm về mình. Trật tự không nằm trong những sự vật như chúng tự trình hiện trước các giác quan hay trí tưởng tượng, nó thuộc về lí trí, lí trí đặt những sự vật trong trật tự tự nhiên, đưa ra nguyên tắc là có một trật tự trong những sự vật mà bề ngoài hình như rất ưa lộn xộn, một chuỗi những lí lẽ trong một sự kiện mang vẻ biểu kiến rất đường đột thô bạo, người ta thấy, bên ngoài sự ưu ái gọi nên bởi màu da đặc thù của những cá nhân, hệ thống những hữu thể tùy theo cấp độ hữu thể của chúng, nghĩa là cấp độ hoàn hảo của từng mỗi hữu thể.

Trật tự đó, theo Malebranche, là trật tự mà tinh thần nhìn thấy nơi lí trí phổ quát, và đức hạnh hệ tại nơi tình yêu trật tự đó; cũng chính nơi lí trí phổ quát đó là những tương quan đại lượng chúng là suối nguồn của những chân lí tư biện (*des vérités spéculatives*) và những tương quan về độ hoàn hảo cho ta biết được những chân lí thực tiễn trong ánh sáng của lí trí , như Malebranche; sự hiểu biết về thân phận siêu hình của con người - là tự do vô hạn giống như Thượng đế - song điều ấy, theo Descartes, là chưa đủ cho đức hạnh; còn cần phải có quyết ý luôn luôn sử dụng tốt tự do của mình...

Chống lại sự lôi cuốn của những xung lực mù quáng, và cái noạ tính buông xuôi "trôi theo dòng đời" hay "cuốn theo chiều gió", những cơ ngẫu của kinh nghiệm mơ hồ, cạm bẫy của hoa ngôn xảo ngữ, vẻ biểu kiến long lanh hoa lệ của thời thượng và dư luận, sự mông lung mờ nhạt của những điều đại thể chung chung, tính u mật của những chiều sâu tàng ẩn, ẩn định cho tư tưởng nhiệm vụ khẩn thiết, thường xuyên, là phải tự làm mình trở thành minh và biệt (*claire et distincte*); bốn phận của tinh thần là tự mình tạo ra sức mạnh để vươn đến ánh sáng, qua đó khám phá mối tương quan tự nhiên giữa mình với vô hạn. Đó là tinh lí từ bài học của Descartes mà (*le Grand Siècle*) đã thấm thái được và bởi đó mà trong tổng thể, nhưng rất đa dạng, thế kỉ này được khơi nguồn cảm hứng từ tinh thần Descartes (*l'esprit cartésien*)

Jean Lechat.

DESCARTES

(1596 - 1650)

René Descartes, con trai của một vị cố vấn Nghị viện tỉnh Bretagne, sinh ngày 31 tháng ba năm 1596 ở La Haye en Touraine, ngày nay mang tên Descartes.

Ở trường trung học La Flèche, do các giáo sĩ dòng Tên (*Jésuites*) điều hành và giảng dạy, nơi ông vào học từ lúc mười tuổi, ông có những vị thầy mà ông không hề phê phán điều gì, và ông học hành cũng

khá dễ dàng, vào hạng xuất sắc; song không vì thế mà ông không nhận xét chương trình học một cách khá nghiêm khắc, trách rằng chương trình đó chỉ đem lại một thứ kiến thức thích hợp để trang hoàng cho tinh thần chứ không giáo dục nó thực sự. Sau khi nhận bằng tú tài ở Poitier vào năm 1616, tiếp liền sau đó là bằng cử nhân luật khoa, năm 1618 ông sang Hà Lan đầu quân cho ông hoàng Maurice de Nassau của hoàng tộc d'Orange, rồi sau đó ông lại sang Đức gia nhập quân đội của Công tước Maximilien de Bavière; lúc đó khởi đầu cuộc chiến tranh Ba mươi năm; và cũng trong thời gian đó, gần Uhm, vào ngày 10 tháng 10 năm 1619, ông hoài thai ý tưởng về nền tảng của khoa học và cả toà nhà khoa học. Không lâu sau đó ông giã từ đời quân ngũ và từ 1620 đến 1622 rồi từ 1623 đến 1625 ông du hành sang Đức, sang Hoà Lan rồi sang Ý, chú tâm quan sát những lễ nghi, phong tục tập quán nước ngoài mà ông nhận định rằng dầu chúng có khác biệt hay ngay cả trái ngược với phong tục của nước Pháp đi chăng nữa cũng không vì thế mà ta được quyền nghĩ rằng chúng ngô nghê, buồn cười. Tuy nhiên, cả sách vở lẫn những cuộc du hành đều không thể thoả mãn "ước muốn mãnh liệt học hỏi để phân biệt thị phi (điều đúng, điều sai), để nhìn rõ hành động của mình và bước đi trong cuộc đời với niềm tin tưởng". Có lẽ vào năm 1628 ở Paris, nơi ông lưu trú từ 1625 đến 1628, mà ông soạn ra, bằng tiếng Latinh, quyển Những quy tắc để hướng dẫn tinh thần, nhưng phải hơn bảy mươi năm sau - 1701 - quyển sách mới được ra mắt người đọc.

Để tìm được một cõi cô tịch cần thiết cho việc làm của trí tuệ và để tĩnh tâm suy tư, vào cuối năm 1628 - và trong suốt hai mươi năm - trừ một vài cuộc lưu trú ngắn ở Pháp, Descartes sống và làm việc ở Hà Lan. Chính tại xứ sở này mà ông thực hiện dự án viết bộ triết học về thiên nhiên, quyển Khái luận về Thế giới, vẫn còn nằm yên trong đồng giấy tờ bản thảo của ông khi ông nghe tin Galilée bị kết án vì dám chủ trương thuyết chuyển động của trái đất (1633). Trở nên đa nghi và cẩn trọng, tuy vậy Descartes vẫn xuất bản, vào năm 1637 - một niên đại đáng nhớ - ba tiểu luận, Quang học, Những thiên thạch và quyển Hình học, ba quyển này được mở đầu bằng một chương dẫn luận chung, khá dài, là phương pháp luận, tất cả đều được viết bằng tiếng Pháp.

Một dự án khác, được thực hiện năm 1641, việc xuất bản bằng tiếng Latinh bộ Những suy niệm về triết học đệ nhất, được dịch sang tiếng Pháp vào năm 1647 bởi Công tước de Lunes: đó là một biến cố đáng ghi nhớ, bởi đó là một khởi đầu mới của triết học, một cuộc cách mạng trí thức thực sự nó đã không lỡ dịp để gây nên những tranh luận và phản biện, đặc biệt là của Hobbes, của Arnauld, của Gassendi mà Descartes đều trả lời. Quyển Những nguyên lý của Triết học, xuất bản bằng tiếng Latinh năm 1644, tập hợp trong một trình bày mới, cả siêu hình học lẫn vật lý học.

Giao dịch thư tín là một phần quan trọng trong trước tác của Descartes, nhất là với công chúa Elisabeth de Bohême, linh mục Mersenne, nhà vật lý học người Hà Lan Huygens, đại sứ Pháp ở Stockholm, Chanut; những bức thư của ông, được tập hợp và xuất bản năm 1657. Chỉ riêng phần thư tín này thôi cũng làm thành một tác phẩm hạng nhất, vừa bởi vẻ đẹp văn chương và cả giá trị triết học. Những trao đổi thư từ giữa Descartes và Elisabeth, bàn luận nhiều nhất về những vấn đề sự hợp nhất giữa linh hồn và thân xác và đạo xử thế, đã thúc đẩy triết gia viết quyển khái luận Những thụ cảm của tâm hồn, xuất bản bằng tiếng Pháp năm 1649.

Hoàng hậu Christine xứ Thụy Điển, mà Descartes vẫn trao đổi thư từ, đã ân cần khản khoản triệu mời ông về triều đình Thụy Điển; cuộc lưu trú ở Stockholm, bắt đầu từ tháng mười 1649, là cuộc lưu trú cuối cùng. Triết gia qua đời tại đó ngày 11 tháng hai năm 1650.

NHỮNG NGUYÊN TẮC HƯỚNG DẪN TINH THẦN (Règles pour la direction de l'esprit)

Quyển Những nguyên tắc hướng dẫn tinh thần được biên soạn bằng tiếng Latinh có lẽ vào năm 1628. Hai bản dịch tiếng Pháp thông dụng ngày nay là các bản của tu sĩ J.Sirven, nhà xuất bản Vrin và của George le Roy, được lấy lại trong ấn bản của La Pléiade, Toàn tập của Descartes.

Bản văn lớn đầu tiên này của Descartes cũng đứng đầu trong trật tự những quan tâm về tư biện (intérêts spéculatifs), bởi vì vấn đề là công nhận tầm quan trọng tối sơ của phương pháp: dầu các tinh thần có tự nhiên bất bình đẳng đến đâu chẳng nữa, cũng không có tinh thần nào, dầu tầm thường cách mấy, chỉ miễn rằng tinh thần đó chịu khó đi theo những quy tắc của phương pháp, mà không đạt đến chân lý của mọi tri thức mà tinh thần con người có khả năng vươn tới. Tác phẩm được tạo thành bởi việc phát biểu và bình luận 36 quy tắc, mà 12 quy tắc đầu dành cho việc sử dụng tốt trực giác về những mệnh đề đơn giản, 12 quy tắc tiếp theo dành cho phương pháp để giải quyết những vấn đề hoàn toàn xác định, 12 quy tắc cuối cho những vấn đề mới được hiểu nửa vời; thực tế tác phẩm dừng lại ở quy tắc thứ hai mươi một, nhưng mặc dầu dang dở, tác phẩm vẫn cho ta một ý tưởng đầy đủ về trật tự của tinh thần, về tầm nhìn phổ quát so với sự hạn chế của những môn toán học thông thường, và phương pháp của Descartes hệ tại chỗ nào.

Khoa học và những nghệ thuật

Tính nhất quán của khoa học.

Ánh sáng của tinh thần thì luôn luôn và khắp nơi là một, dầu bất kỳ những đối tượng mà nó soi sáng để tìm hiểu là gì; khoa học hay tri thức, như vậy, không hy sinh chút gì nơi tính nhất quán của nó trong phức tính của các khoa học, cũng đa dạng như các đối tượng của chúng và ánh sáng của tinh thần không bị yếu đi, trái hẳn lại, khi tự vận dụng vào nhiều đối tượng, nghĩa là vào nhiều khoa học; nhà hình học chẳng thiết gì khi cũng là nhà vật lý và nhà vật lý cũng có thiết gì đâu khi đồng thời là nhà hình học: nếu là nhà hình học giỏi thì người ta càng dễ trở thành nhà vật lý xuất sắc và nếu là nhà vật lý xuất sắc thì ắt cũng là nhà hình học giỏi. Sự chuyên môn hóa không phải là tính ưu việt trong các khoa học, vốn chỉ vận dụng đến tinh thần, mà là trong các nghệ thuật, chúng vận dụng cả thân xác, bởi vì thân xác có những giới hạn mà tinh thần không có.

Con người có thói quen, trong mọi trường hợp mà họ nhận ra vài điểm giống nhau giữa hai vật, phê phán đồng thời cả hai, ngay cả trên điểm mà chúng khác nhau, bằng cách áp dụng vào chúng điều gì mà họ nhận là đúng từ một trong hai vật. Chính theo cách ấy mà họ tạo ra những chỗ tương đồng lệch lạc giữa các khoa học, vốn hoàn toàn đặt cơ sở trên sự hiểu biết bằng trí tuệ, và những nghệ thuật (1) vốn đòi hỏi một vài tư thế thực tiễn của thân xác. Họ thấy điều này: một người không nên cùng lúc học tất cả mọi nghệ thuật, mà chỉ khi dành trọn thời gian cho một nghệ thuật thôi thì người ta mới dễ trở nên bậc thầy trong nghệ thuật của mình hơn; cùng những bàn tay cần cù cày sâu cuốc bẫm, sau đó lại nắn nót cung đàn hay nghịch màu cùng cây cọ vẽ thì e rằng khó có thể vận dụng một cách khinh khoái dễ dàng như khi chỉ chuyên tâm vào một thứ, bởi trẫm hay không bằng tay quen. Họ đã tưởng rằng về những khoa học cũng thế và họ đã nghĩ rằng khi phân biệt chúng rành rẽ theo sự khác biệt của những đối tượng mà chúng nghiên cứu, thì phải tìm cách thủ đắc riêng rẽ từng môn chuyên biệt và để qua một bên tất cả những môn khác. Về điều đó chắc chắn họ đã lầm. Bởi vì mọi khoa học chẳng phải là cái gì

khác hơn là minh trí của nhân loại, luôn luôn vẫn là một, dầu cho có sự khác biệt của những chủ đề mà người ta ứng dụng và nó không mượn từ chúng nhiều sự phân biệt (distinctions) cũng như là ánh sáng mặt trời không mượn từ sự đa dạng của những sự vật mà nó soi sáng, không cần phải áp đặt giới hạn nào cho các tinh thần. Thực vậy, việc hiểu biết chỉ một chân lý, cũng như việc thực hành chỉ một nghệ thuật không làm chúng ta xao lãng việc khám phá một chân lý khác nhưng đúng hơn là càng giúp cho chúng ta thực hiện điều ấy tốt hơn.

DESCARTES, *Những quy tắc hướng dẫn tinh thần*.

1. Theo nghĩa truyền thống từ Thượng cổ, không chỉ các ngành mỹ thuật mà nghệ thuật còn gồm cả các loại kỹ thuật và tài khéo nói chung.

Trực giác và diễn dịch (Intuition et Dédution)

Diễn dịch là một chuỗi những trực giác

Để biết mà không sợ sai lầm, ta chỉ nên nhìn mà không giải thích; bởi vì thị kiến thì phi trung gian, nó chỉ thấy cái gì dễ thấy, không trộn lẫn vào đấy cái gì khác không được thấy mà chỉ được thêm vào bởi trí tưởng tượng hay được phán xét theo những vẻ bề ngoài. Hẳn là khá đầy khi nói rằng thị kiến không thể đánh lừa là thị kiến của trí tuệ chú tâm nghĩa là dứt khoát dừng lại ở cái gì nó thấy, không phiếm luận linh tinh, tán nhăng tán cuội ngoài những gì đối tượng hàm chứa; hẳn nhiên đó không phải là thị kiến của các giác quan vốn chỉ là những chứng nhân đáng ngờ. Đối với thị kiến của trí tuệ, ta phải gọi nó bằng cái tên chính xác là trực giác.

Từ đó, người ta hiểu rằng do đâu mà con người nhầm lẫn và không biết được cái gì chắc chắn: đó là bởi vì họ không thêm nhìn cái gì trực tiếp khả giác, chẳng hạn như hình tam giác được xác định bởi ba cạnh, để quay tinh thần họ hướng đến những sự vật có vẻ cao quý hơn, nhưng họ chỉ biết rất lơ mơ. Cũng do đó người ta hiểu rằng nói một cách nghiêm xác, trực giác là hành vi duy nhất của trí tuệ biết mà không phạm sai lầm. Bởi vì nếu có một hành vi khác, là diễn dịch, thì hành vi này cũng chỉ có thể rút ra sự chắc chắn từ trực giác. Diễn dịch được tạo ra từ trực giác về mỗi một trong các tiền đề và trực giác về tính tất yếu của kết đề. Chỉ có sự khác biệt giữa trực giác và diễn dịch đó là sự khác biệt giữa hiểu biết trực tiếp và chuỗi kế tiếp những mệnh đề mà người ta rút những cái này từ những cái kia.

Đây là cuộc kiểm điểm tất cả những tác động của trí năng khiến chúng ta có thể hiểu biết sự vật mà không sợ lầm lẫn. Chỉ có hai tác động được chấp nhận, ấy là: trực giác và diễn dịch.

Theo tôi hiểu, trực giác không phải là lòng tin mơ hồ bắt nguồn ở các giác quan hay ở sự xét đoán lừa dối của trí tưởng tượng với những xây dựng viển vông, nhưng là ý niệm (a) do trí tuệ thuần túy và chăm chú cấu thành một cách rất dễ dàng và rõ rệt, nên tuyệt đối không còn chút nghi ngờ về điều mà chúng ta hiểu biết; hoặc là, nói thế này thì cũng vậy, ý niệm do trí tuệ thuần túy và chăm chú cấu thành mà không thể có mảy may hồ nghi. Đó là ý niệm chỉ phát sinh ở ánh sáng lý trí, ý niệm này còn chắc

chấn hơn ý niệm của phép diễn dịch, mặc dầu con người không thể diễn dịch sai lầm, như chúng tôi đã ghi ở trên. Như vậy, nhờ trực giác của trí tuệ, một người có thể nhận thấy rằng mình hiện hữu, mình tư tưởng; rằng một hình tam giác chỉ có ba đường làm giới hạn, một hình cầu chỉ có một diện tích làm giới hạn; rằng có nhiều sự kiện khác tương tự trái với sự nhận xét của đa số, số người này không nhận xét được rộng, vì không thêm hướng trí tuệ về những điều cực kỳ dễ dàng (b) ...

Vả chăng, e rằng ngẫu nhiên người ta lại chẳng bị sốc bởi việc dùng mới từ trực giác và những từ khác mà sau đây tôi sẽ buộc cũng phải xoay khỏi ý nghĩa thông dụng của chúng, ở đây tôi xin đưa ra một cảnh báo chung. Tôi không hề nghĩ theo cách mà mỗi thành ngữ trong những thời gian gần đây đã được dùng trong trường học bởi vì quả thật là thiên nan vạn nan khi muốn dùng cùng những danh từ để diễn tả những ý tưởng khác biệt nhau rất sâu sắc; nhưng tôi chỉ níu chặt lấy ý nghĩa của mỗi từ trong tiếng Latinh (1), để mà, trong trường hợp không tìm ra được những từ thích hợp, tôi dùng chúng để dịch ý tưởng của tôi, những từ nào tôi thấy có vẻ thích hợp nhất với ý tưởng đó.

Mặt khác, trực giác hiển nhiên, chắc chắn ấy không phải chỉ cần thiết cho những biểu hiện mà thôi, mà còn cho bất cứ suy luận nào. Giả thử người ta rút ra được hậu đề này chẳng hạn: 2 với 2 bằng 3 với 1 thì không những phải thấy trực giác rằng 2 với 2 là 4, 3 với 1 cũng là 4, nhưng còn phải thấy rằng hai mệnh đề sau có một hậu đề tất yếu là mệnh đề đã đưa ra đầu tiên.

Bây giờ người ta có thể tự hỏi tại sao chúng tôi đã thêm vào trực giác một thể cách tri thức khác, không phải là phép diễn dịch khiến chúng ta có thể hiểu biết mọi kết luận tất yếu rút ở những điều xác thực đã biết. Phải thêm như vậy, vì người ta biết nhiều điều chắc chắn mà không hiển nhiên, miễn người ta rút những điều đó ở các nguyên tắc xác thực mà người ta biết rằng tư tưởng được tận dụng liên tiếp, không chút gián đoạn, tư tưởng này nhờ trực giác mà nhận thấy rõ ràng mỗi điều riêng biệt. Chính nhờ vậy mà chúng ta biết mỗi liên lạc nối liền vòng cuối với vòng đầu của một cái xích, dù một thoáng nhìn duy nhất không thể cho chúng ta tất cả những vòng giữa cấu tạo mỗi liên lạc ấy: chúng ta chỉ cần đã qua lần lượt những vòng ấy và nhớ rằng mỗi vòng từ vòng đầu đến vòng cuối, luôn luôn nối liền với những vòng ở gần nó nhất. Vậy ở đây, chúng ta phân biệt trực giác của trí tuệ với diễn dịch chắc chắn ở chỗ, trong diễn dịch, người ta quan niệm một sự vận chuyển hay một sự liên tục, còn trong trực giác thì không thế; vả lại, diễn dịch không đòi hỏi như trực giác một sự hiển nhiên hiện tại (c), nhưng có vẻ mượn sự xác thực của nó ở ký ức. Do đó, người ta có thể nói rằng các mệnh đề là các hậu đề trực tiếp của những nguyên tắc đầu tiên đã biết, tùy theo quan điểm, khi bằng trực giác, khi bằng diễn dịch; còn chính những nguyên tắc đầu tiên thì chỉ biết bằng trực giác và, trái lại, những kết luận cách xa thì chỉ được biết bằng diễn dịch.

Đó là hai đường lối đưa tới tri thức một cách chắc chắn nhất: người ta không nên chấp nhận nhiều đường lối hơn về mặt tinh thần, nhưng nên bác bỏ mọi đường lối khác khả nghi, có thể lầm lẫn. Tuy nhiên, thái độ đó không cấm chúng ta tin rằng điều gì do thiên khải cho biết còn xác thực hơn bất cứ tri thức nào: lòng tin ấy, trong mọi trường hợp, hướng về những điều huyền bí, không phải là một tác động của tinh thần mà của ý chí. Nếu lòng tin ấy có những căn bản trong trí năng, những căn bản này, hơn các căn bản khác, có thể và phải được khám phá trước hết bằng một trong hai đường lối đã chỉ dẫn.

DESCARTES, *Những quy tắc hướng dẫn tinh thần*.

1. Quyển "Những quy tắc hướng dẫn tinh thần" được Descartes viết bằng tiếng Latinh.

a. Lưu ý sự khác nhau giữa tư tưởng nó tự tạo nên đối tượng của mình, nghĩa là, một cách nào đó, phát minh ra đối tượng và trí tuệ quan niệm đối tượng, nghĩa là, một cách nào đó, tri giác đối tượng.

b. Sự dễ dàng là sự đơn giản; nó quy chiếu về, không phải ấn tượng tâm lý về sự vắng mặt của nỗ lực, nhưng về cái gì được tự mình quan niệm, khác với cái phức hợp nó đòi hỏi sự hiểu biết cái đơn giản để được hiểu.

c. Hiện nhiên hiện tại (*l'évidence actuelle*) chính là hiện nhiên; còn hoài niệm về hiện nhiên thì không phải là hiện nhiên.

Những bản tính đơn (les substances simples)

Đối với ý tưởng phổ quát của triết học kinh viện, Descartes theo thuyết duy danh: Ông nói trong sách Nguyên lý: "Những số và ý tưởng phổ quát lệ thuộc tư tưởng của ta". Nhưng ngoài ý tưởng phổ quát, lại có những "ý tưởng rõ ràng và phân minh", chúng cho ta biết những "bản tính đơn" mà mọi sự đều gồm có, như trương độ, biểu diện, chuyển động, trong thế giới thể chất, tư tưởng trong thế giới tinh thần. Do đó Descartes lại gần thuyết duy thực.

Bây giờ ta sẽ phân biệt kỹ lưỡng các ý niệm ta có về những sự vật đơn với các ý niệm gồm có chúng nó và xem ở cả hai thứ ở đâu có thể có sự sai lầm để mà tránh, và những ý niệm nào có thể biết được một cách xác định, để chỉ lưu tâm về chúng mà thôi.

Vậy ta nói rằng trước hết phải xem xét mọi sự vật riêng biệt, trong tương quan với tri thức của ta một cách khác như khi ta nói đến chúng như hiện hữu thực sự. Vì giả sử, ví dụ ta xem xét một vật có trong không gian và biểu diện, dĩ nhiên ta phải nhận rằng: phía thực tế, nó là cái gì là một và đơn. Thực vậy, theo nghĩa ấy, ta không thể nói nó là phức hợp do bản thể thể chất, trương độ và biểu diện, vì những yếu tố ấy không bao giờ hiện hữu biệt lập với nhau. Nhưng đối với trí tuệ ta, ta nói đó là một tổ hợp ba bản thể ấy, vì ta đã nhận thấy mỗi thứ riêng biệt, trước tiên có thể phán đoán là chúng đều ở cả ba trong một vật thể mà thôi. Vì đó, ở đây ta chỉ nói đến các sự vật như chúng được nhận thấy do trí tuệ ta, nên ta gọi là đơn, những sự vật mà ta có một tri thức rõ rệt và phân minh đến nỗi tri thức không thể phân chia chúng làm nhiều sự vật khác, được biết phân minh hơn: như biểu diện, trương độ, chuyển động v.v... Còn các sự vật khác, ta quan niệm chúng tất cả như gồm một cách nào những bản tính đơn...

Thứ hai ta nói rằng những sự vật gọi là đơn đối với trí tuệ ta, thì hoặc thuần túy trí thức, hay thuần túy vật chất, hay là chung. Thuần túy trí thức là những sự vật được biết do trí tuệ nhờ một ánh sáng bẩm sinh và không cần trợ lực một hình ảnh thể chất nào. Mà có một ít sự vật như thế, điều ấy chắc chắn, vì ta không thể kết thành một ý tưởng thể chất nào để tượng trưng tri thức là gì, hoài nghi là gì, dốt nát là gì, và cũng vậy, cái gì là hoạt động của ý chí mà ta có thể gọi được là ý muốn, và các điều khác như thế, mà ta lại biết được một cách thiết thực và dễ dàng đến nỗi chỉ cần có lý trí là đủ. Thuần túy vật chất là những sự vật, mà ta biết chỉ có thể ở những vật thể như biểu diện, trương độ, vận động v.v... Sau hết phải gọi là chung những sự vật, khi thì được gán cho các đối vật chất thể, khi thì cho tinh thần, không phân biệt, như sự hiện hữu, đơn nhất tính, kỳ gian và điều khác như thế. Ta cũng phải quy về đó

những ý niệm chung làm như những mối dây kết hợp với nhau những bản tính đơn khác, và trên sự hiển nhiên của chúng mọi kết luận của các suy luận dựa vào. Như những ý niệm sau đây: hai sự vật đồng nhất với một sự vật thứ ba thì cũng đồng nhất với nhau; cũng vậy: hai sự vật không thể quy thuộc về cùng một sự vật thứ ba theo cùng một cách thì cũng có chỗ nào khác biệt với nhau v.v... Và lại nữa, những ý niệm chung ấy, có thể được biết hoặc do trí tuệ thuần túy, hoặc cũng do trí tuệ ấy trông xem bằng trực giác của những hình ảnh sự vật thể chất. Và lại, trong các bản tính đơn ấy cũng nên kể sự khiếm khuyết hay sự phủ nhận các bản tính ấy, như trí thức ta nhận thấy chúng, vì không có ít chân lý trong các tri thức làm tôi thấy bằng trực giác cái gì là hư vô, hay khoảng khắc, hay an định hơn là trong tri thức làm tôi hiểu cái gì là hiện hữu, hay kỳ gian hay chuyển động.

Nhờ các khái niệm ấy, sau đó ta có thể nói là tất cả các đối tượng tri thức khác đều gồm có những bản tính đơn ấy: ví dụ, nếu tôi phán đoán là một biểu diện nào không chuyển động, tôi sẽ nói là tư tưởng của tôi như thể gồm có biểu diện và an định, và mọi cái như thế.

Thứ ba, ta nói rằng những bản tính đơn ấy đều được biết tự chính chúng nó, và chúng không chứa đựng cái gì là sai cả. Điều ấy dễ được chứng tỏ, nếu ta phân biệt cái khả năng do đó trí tuệ thấy sự vật bằng trực giác và biết chúng, với cái khả năng do đó nó phán đoán, hoặc quyết đoán hoặc phủ nhận. Thực vậy, có thể xảy ra là ta tưởng không biết những điều mà kỳ thực ta biết, và như thế là khi ngoài cái gì ta thấy ở chúng bằng trực giác hay tư tưởng ta nhận thấy ở đây, ta lại nghi ngờ là có cái gì khác ẩn kín đối với ta ở đây và khi cái tư tưởng ấy là sai lạc. Vì lẽ ấy, ta sai lầm rõ ràng, nếu đôi khi ta xét đoán là một bản tính đơn nào không được ta biết hoàn toàn, vì dấu trí thức ta chỉ nhận thấy một phần tối thiểu của nó, mà điều ấy là tất nhiên trong giả thuyết ta phán đoán cách nào về nó, thì cứ tự đó phải kết luận là ta biết nó hoàn toàn. Quả thế, vì nếu không, ta không thể gọi nó là đơn, nhưng là kép vì nó phải gồm cái gì ta thấy ở nó và cái gì mà ta cho là ta không biết ở nó.

DESCARTES, Những nguyên tắc hướng dẫn tinh thần.

PHƯƠNG PHÁP LUẬN (Discours de la Méthode)

Tựa đề đầy đủ của tác phẩm xuất bản năm 1637, được tiếp theo bởi phần tóm lược, một đoạn nói rằng phương pháp luận để hướng dẫn tốt lý trí và tìm kiếm chân lý trong các khoa học là một lời tựa cho ba khái luận Quang học, Những thiên thạch và Hình học, "là những thử nghiệm về phương pháp này", đoạn khác, rằng quyển phương pháp luận có thể chia thành sáu phần. Phần đầu trình bày hành trình trí thức của tác giả; phần thứ nhì được xây dựng chung quanh phát biểu về bốn quy tắc của phương pháp; phần thứ ba công bố những châm ngôn của nền đạo đức tạm thời; phần thứ tư thiết lập những nền tảng của siêu hình học là những chứng lý về sự hiện hữu của Thượng đế và về việc linh hồn thực sự tách biệt với thân xác; phần thứ năm khảo về những vấn đề vật lý học, những vấn đề liên quan đến thế giới vật chất, trời và đất, thảo mộc, động vật, cuối cùng là cơ thể của con người, với điều đáng lưu ý là cơ thể đó kết hợp vào một linh hồn có một bản chất tâm linh khác biệt hoàn toàn với thân xác; sau cùng là phần cuối gọi ra một chương trình nghiên cứu trong những vấn đề đặc thù của vật lý, những cuộc nghiên cứu đòi hỏi sự thực nghiệm mà sự hiểu biết về nó, trong khi giúp cho y học tiến bộ, sẽ mang lại lợi ích rất lớn lao cho loài người.

Quyển phương pháp luận chứa đựng câu nói nổi tiếng "Tôi suy tư, vậy tôi hiện hữu" (Je pense, donc je suis) lần đầu tiên tập hợp trong chủ thể suy tưởng mọi tư tưởng và chỉ công nhận cho tư tưởng không có nguồn nào khác ngoài chính nó. Trong lịch sử triết học, đây là một biến cố trọng đại, dấu chỉ với tư

cách này thôi. Nhưng quyền sách này cũng còn là, ở chỗ nó cô đọng trong tính giản ước toàn bộ triết học Descartes, mà ta nên tìm hiểu để có thể đọc quyền này với thành quả, trong số những tác phẩm của ông, có lẽ là quyền khó đọc nhất.

Những quy tắc của phương pháp

Đoạn văn nổi tiếng này cho rằng tiềm năng hiểu biết của tinh thần con người, không phải là vô hạn, vì chỉ có Thượng đế là toàn tri, là cực kỳ lớn, bởi vì trong tất cả những sự vật lọt vào trong tầm hiểu biết của con người, không có cái nào khó đến nỗi không thể khám phá ra. Nhưng đoạn văn cũng nhắc nhở - điều này là cốt yếu - rằng tinh thần con người chớ nên tự phụ khoe khoang về tiềm năng của mình, chớ nên ỷ y kéo không khéo lại đắm chìm. Những huyền cơ tinh vi và u mật nhất mà tính thiếu kiên nhẫn thường thúc giục tinh thần hối hả lao vào, vẫn còn là những điều vị trí. Kẻ nào không biết hướng dẫn lý trí, nghĩa là toan tính tìm hiểu mà không theo phương pháp, thì không thực sự tìm kiếm và không đạt đến được chân lý trong khoa học: đây chính là trọng tâm của quyền phương pháp luận.

phương pháp thì phổ quát bởi nó là con đường dẫn dắt lý trí tìm hiểu mọi sự có thể biết được bởi tinh thần con người, đó không phải là phương pháp của bất kỳ một khoa học đặc thù nào, ngay cả của lô-gích học, hình học hay đại số, mặc dầu một vài yếu tố phương pháp của chúng có thể được bảo lưu, chẳng hạn như luôn luôn đi từ cái đã biết đến cái chưa biết, hay tìm kiếm giải pháp cho một vấn đề mà không bao giờ chỉ dựa vào ngẫu hứng. Và để là phương pháp đi xa bao nhiêu tùy ý trong tri thức, thì phương pháp đó phải, không chỉ gửi những quy tắc đến trí tuệ, để nó hiểu chúng và biết cách ứng dụng chúng mà còn đề xuất chúng cho ý chí để ý chí có quyết định dứt khoát là không bao giờ để lỡ việc áp dụng chúng một cách hiệu quả.

Tại sao những quy tắc này lại chỉ gồm có bốn, Descartes cho ta những lý do; điều chính yếu là chúng đủ để định nghĩa phương pháp: không nhận điều gì là đúng khi nó không là như thế, luôn luôn giữ đúng trật tự cần thiết để diễn dịch những cái này từ những cái kia.

Quy tắc đầu tiên là tính hiển nhiên (l'évidence), nghĩa là của chân lý - bởi vì chân lý được nhìn thấy, nó không có dấu hiệu nào khác hơn là chính nó - quy tắc này cũng là đầu tiên xét về phương pháp, bởi vì khoa học không có thể bắt đầu nếu trước tiên không khước từ cái sai và cái hơi giống, nếu trước tiên không có quyết tâm dứt khoát không ưng thuận cái gì mà trí tuệ chưa thấy rõ ràng và phân biệt, cũng không chấp nhận những ý kiến được coi là đúng nhưng chỉ là do kế thừa, kiểu xưa bày nay bắt chước.

Ba quy tắc kia nói rằng trật tự thuộc về tinh thần, không phải trong những sự vật như chúng trình hiện; như vậy chính tinh thần hướng dẫn những tư tưởng theo trật tự, sao cho chỉ còn lại trong tư tưởng những gì minh và biệt, hoặc là bằng cách giản quy những khó khăn, chẳng hạn bản chất của từ lực, hay bản chất của âm thanh, như là những điều không thể giải quyết, thành bao nhiêu những vấn đề cần thiết, và đặt ra theo cách nào mà

*mỗi vấn đề đều có một giải pháp, hoặc là bằng cách bắt đầu bằng những nguyên lý không phải bằng những hậu quả, bằng những điều kiện đầu tiên chúng tự hiển nhiên, không phải bởi những cái gì chỉ có thể được biết bởi những cái đầu tiên, hoặc là khi cái gì cần biết, chẳng hạn câu đố bí hiểm của con nhân sư, không theo trật tự như một chuỗi diễn dịch, phát minh ra một trật tự hơn là toan tính đoán mò giải pháp; cuối cùng, bằng một vận động liên tục của tư tưởng, trong khi không bỏ sót cái gì ở bên ngoài trật tự, một giải pháp thành phần mà người ta sẽ không còn thấy nó là một yếu tố của giải pháp toàn diện, hay một mệnh đề mà người ta không còn thấy nó là hậu đề của những nguyên lý đã cách xa.**

** Về những trích đoạn từ hai quyển phương pháp luận và Những suy niệm siêu hình học, chúng tôi mạn phép sử dụng bản Việt dịch của vị thầy cũ của chúng tôi ở Đại học Văn khoa Sài Gòn, cố Giáo sư Trần Thái Đĩnh, Tiến sỹ Triết học, và giữ đúng nguyên văn của thầy. (Chú thích của người dịch).*

Phương pháp phổ quát (La méthode universelle)

Khi còn niên thiếu, trong số các phần của môn triết học, tôi đã chăm chỉ học phần Luận lý học, và trong môn toán thì tôi chăm chú học phần Phân tích (a) của các nhà Kỷ hà học và phần Đại số, đó là ba môn tức ba khoa học xem ra đã đóng góp phần nào vào ý định của tôi. Nhưng khi xem xét chúng, tôi nhận thấy rằng, đối với khoa Luận lý học, những câu tam đoạn luận của nó và đa số những điều nó dạy chỉ có công dụng giải nghĩa cho người khác những điều ta biết, hoặc như nghệ thuật của Lulle (b), chỉ để nói một cách không cần phán đoán về những điều mình không biết, hơn là giúp ta hiểu biết những điều đó. Và mặc dầu khoa Luận lý thực sự bao hàm nhiều tôn chỉ rất đúng và rất tốt (c), nhưng trong đó cũng pha trộn nhiều tôn chỉ vô dụng hoặc thừa, đến nỗi khó mà phân biệt được chúng, cũng như khó mà rút được một pho tượng nữ thần Diane hay nữ thần Minerve từ một khối cẩm thạch chưa có phác họa gì hết.

Rồi, về cách phân tích của người xưa và về khoa Đại số của các vị thời mới, ngoài cái sự chúng chỉ đưa tới những điều rất trừu tượng và xem ra không có một ứng dụng nào, thì riêng phương pháp phân tích đó lại quá bị trói buộc vào sự xem xét các hình thể, đến nỗi nó không thể luyện trí năng mà đồng thời không làm một trí tưởng tượng (d) rất nhiều; và người ta bị lệ thuộc quá nhiều vào những quy luật và những con số trong khoa Đại số đến nỗi nó đã trở thành một nghệ thuật rồi rít và tối tăm làm quần trí, chứ không còn là một khoa học để đào tạo tâm trí (e). Đó là lý do làm tôi nghĩ phải tìm một phương pháp nào khác, vừa tránh được những tệ hại của chúng, vừa gồm đủ những cái lợi của ba khoa đó. Và cũng như sự có nhiều luật lệ thường chỉ là cơ để bào chữa cho những tật xấu, và một quốc gia thường được trị an hơn khi chỉ có rất ít luật lệ nhưng được tuân giữ chặt chẽ, cho nên thay vì con số lớn những quy tắc của Luận lý học, tôi tưởng chỉ cần 4 quy tắc sau đây, miễn là tôi quyết vững vàng và kiên trì không phạm vào chúng một lần nào:

Quy tắc thứ nhất là không chấp nhận một điều gì là đích thực, trừ khi tôi tri thức điều đó cách hiển nhiên: nghĩa là phải thận trọng tránh xa những hấp tấp và thành kiến, và trong các phán đoán, đừng có bao hàm một điều gì ngoài cái điều xuất hiện một cách rõ ràng và phân minh trước tâm trí tôi, đến nỗi tôi không có lý gì để hoài nghi điều đó.

Quy tắc thứ hai là phân chia mỗi khó khăn mà tôi phải khảo sát thành nhiều phần hết sức, và tùy sự đòi hỏi, để giải đáp những khó khăn đó cho đúng cách hơn.

Quy tắc thứ ba là hướng dẫn các tư tưởng của tôi một cách có trật tự, bắt đầu từ những đối tượng đơn sơ và dễ hiểu hơn, rồi lên dần dần, từng bậc một, cho tới sự nhận thức những đối tượng phức tạp nhất; và giả thiết có trật tự cả nơi những đối tượng không tự nhiên có trước có sau như vậy.

Và quy tắc cuối cùng là kiểm kê mọi thành phần một cách cặn kẽ, và soát lại hết sức tổng quát đến nỗi tôi có thể chắc là không bỏ sót một điều gì.

Những chuỗi dài các lý luận, rất đơn sơ và dễ dàng mà các nhà Kỷ hà học thường dùng để đạt tới những chứng minh khó khăn nhất của họ, đã nên dịp cho tôi nghĩ rằng tất cả những sự có thể lọt vào tri thức ta đều liên kết với nhau như vậy. Và tôi nghĩ rằng miễn là người ta tránh đừng nhận là đích thực cái gì không đích thực, và người ta luôn theo trật tự thích ứng để rút cái này từ cái kia, thì không có điều gì xa xôi đến đâu mà chúng ta không đạt tới, và không có gì bí ẩn đến đâu mà người ta không khám phá ra. Và tôi không phải vất vả lắm để tìm biết phải bắt đầu bằng những điều nào, bởi vì tôi biết phải bắt đầu bằng những điều đơn sơ nhất và dễ biết nhất. Và vì nhận thấy trong số những người đã đi tìm chân lý trong các khoa học trước đây, duy các nhà toán học đã có thể tìm thấy một số những chứng minh, nghĩa là một số những lý lẽ chắc chắn và hiển nhiên, cho nên tôi không chút hoài nghi rằng đó cũng là vì họ đã cứu xét những lý lẽ như thế, và mặc dầu tôi không hy vọng một lợi ích nào khác ngoài cái lợi là chúng làm tâm trí tôi quen thoả thích với chân lý và không cam chịu những lẽ giả dối. Nhưng tôi không có ý định học hết các khoa riêng biệt mà người ta thường gọi chung là các môn toán học: vì nhận thấy rằng tuy đối tượng của chúng khác nhau, nhưng chúng vẫn hoà hợp với nhau ở chỗ chỉ nghiệm xét về những tương quan, tức những tỷ lệ nơi các đối tượng đó, nên tôi nghĩ chỉ nên xem xét những tương quan nói chung đó thôi, chứ đừng đặt chúng vào những đề tài làm ta dễ nhận thức chúng hơn; hơn nữa, vì không trói buộc chúng vào những đề tài riêng biệt đó, chúng ta sẽ càng có thể áp dụng chúng vào những đối tượng khác mà sau này ta thấy rằng có thể áp dụng chúng. Rồi, vì nhận thức rằng, để biết chúng, đôi khi tôi cần xem xét chúng từng cái một, đôi khi lại chỉ cần nhớ tới chúng hoặc nhìn chúng cách bao bao quát một trật, nên tôi nghĩ rằng để khảo sát chúng một cách đúng hơn ngay cả ở cái thế giới riêng biệt của chúng, tôi phải giả thiết chúng là những đường, bởi vì tôi không thấy có gì đơn sơ hơn và cũng bởi vì trí tưởng tượng và giác quan tôi không thể biểu tượng cái gì minh bạch hơn; nhưng để nhớ chúng và nhìn bao quát chúng một trật, thì tôi phải diễn tả chúng bằng một vài ký hiệu, càng vắn tắt càng hay, nhân đó tôi đã vay mượn tất cả những gì là tốt nhất của phương pháp phân tích hình học và của đại số, và tôi đã dùng môn này để sửa lại những gì khiếm khuyết của môn kia.

DESCARTES,

phương pháp luận, II,

Bản tiếng Việt của Trần Thái Đình, Tiến sỹ Triết học.

a. Như từ nguyên đã chỉ, đó là một phương pháp giải tích đi từ giải pháp được giả thuyết là đã cho để ngược về những mệnh đề chứng minh nó.

b. Raymond Lulle (1235 - 1315) triết gia Tây Ban Nha, tu sỹ dòng Phan Sinh

(Franciscain), nhà phát minh ra "Nghệ thuật lớn"- một thứ lô-gích học tổng quát nhằm giúp các tu sỹ Cơ đốc giáo làm chuyển hóa hồi tâm những kẻ bội giáo, dị giáo bằng cách chứng minh chân lý của Cơ đốc giáo.

c. Lô-gích học chứa đựng những tôn chỉ (préceptes) rất đúng và rất tốt, chẳng hạn tôn chỉ không được lẫn lộn những tiền đề và những kết đề, và không bao giờ rút những cái thứ nhất từ những cái thứ hai.

d. Giải tích, phương pháp hình học, sẽ được giải phóng khỏi việc xem xét các hình nhờ phát minh của Descartes về hình học giải tích, tức là kết hợp với đại số.

e. Phát minh của Descartes về khoa đại số ký pháp mới (la nouvelle notation algébrique) giúp tránh được lẫn lộn giữa các hệ số (coefficients) và các lũy thừa (puissances), sẽ giải phóng tinh thần khỏi tình trạng lúng túng không biết nên theo đường nào.

"Lương tri là cái được phân phối đồng đều nhất trên đời" (Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée)

Cái khiến cho con người là con người đó là lý trí; lý trí là khả năng phân biệt thị phi. Qua đó người ta không có ý muốn nói rằng mọi người thực sự đều biết phân biệt đúng sai, phải trái và không ai phạm sai lầm, nhưng chỉ muốn nói rằng đối với mọi người thì chuyện đúng sai, phải trái và việc phân biệt chúng, thực sự có ý nghĩa, rằng như vậy chỉ có con người là có thể sai lầm, chứ một cỗ máy chỉ biết vận hành, thì không phạm sai lầm. Đó là lý do tại sao lý trí là một với lương tri hay lương thức, mà ta không nên lẫn lộn với tục thức (le sens commun); và đó cũng là lý do tại sao người ta có thể kêu gọi đến - để xác định rằng lương tri là cái được phân phối đồng đều nhất trên đời - lời chứng của mọi người, kẻ điên cũng như người tỉnh: kẻ điên vẫn có liên quan đến ý thức, chứ không như máy móc: máy móc không thể điên.

Hậu quả của việc lý trí là khả năng phân biệt thị phi, đó là lý trí có nơi mọi người; một khả năng phân biệt nửa vời - nghĩa là sẽ không phân biệt được gì cả, sẽ là hoàn toàn xa lạ với đúng cũng như với sai.

Từ sự kiện lý trí là đồng đều nơi mọi người, không đưa đến hậu quả là tất cả các tinh thần đều bình đẳng: tinh thần, đó cũng là trí tưởng tượng, nó có thể rõ ràng ít hay nhiều, và ký ức có thể nhớ rõ hơn hay kém, và tinh thần có thể linh hoạt hay trì trệ. Cũng không đưa đến hậu quả là mọi sự đều tiến bước đều trong nhận thức: chính ở điểm ấy mà người ta thấy tầm quan trọng quyết định của phương pháp.

Lương tri là cái được phân phối đồng đều nhất trên đời; ai cũng tưởng mình có đầy đủ lương tri, cho nên những kẻ khó làm vừa lòng nhất trong các điều khác, cũng không có thói ước mong có nhiều lương tri hơn họ đang có. Về điểm này, chắc không phải mọi người đều sailâm, nhưng nói đúng hơn, điều này chứng tỏ rằng khả năng phán đoán đúng, khả năng phân biệt thực hư, tức cái người ta gọi là lương tri

hoặc lý trí thì, theo bản tính, bằng nhau nơi mọi người. Bởi vậy, sự chúng ta khác ý kiến nhau không tại người này có lý trí hơn người kia, nhưng chỉ tại chúng ta hướng dẫn lý trí theo những đường lối khác nhau, và chúng ta không nhận xét cùng những điều như nhau. Có tâm trí tốt chưa đủ, nhưng điều cốt yếu là áp dụng tâm trí cho đúng cách. Những tâm hồn vĩ đại nhất có thể có những nét xấu lớn nhất, cũng như có những nhân đức lớn nhất, và nếu luôn theo đúng đường, thì những người đi rất chậm sẽ tiến xa hơn những kẻ chạy mà đi trệch đường.

Phần tôi, chưa bao giờ tôi tự phụ là tâm trí tôi hoàn toàn hơn của người ta ở chỗ nào hết, mà nhiều khi tôi còn ước mong có được tư tưởng linh hoạt, trí tưởng tượng rõ ràng và phân minh, trí nhớ rộng lớn và mau mắn như một vài người khác. Tôi thiên nghĩ không có những phẩm tính nào khác được coi là góp phần vào sự toàn hảo của tâm trí ngoài những phẩm tính trên đây, bởi vì xét về lý trí, tức lương tri, chính vì nó là cái duy nhất làm chúng ta là người và phân biệt chúng ta với súc vật, thì tôi nghĩ nó đầy đủ nơi mọi người chúng ta. Và nơi đây, tôi theo ý kiến chung của các triết gia khi họ quyết rằng chỉ có hơn kém về các tùy thể, chứ không có hơn kém về mô thể, tức bản thể tính, nơi các cá vật cùng một loài.

Nhưng tôi không sợ nói rằng tôi tin là tôi thật may mắn vì ngay từ tuổi niên thiếu tôi đã gặp được một số đường lối dẫn tới những nhận xét và những phương châm mà tôi đã đúc thành một phương pháp: nhờ phương pháp này tôi tưởng tôi có phương tiện để gia tăng từng bậc cái tri thức của tôi, dần dần nâng tri thức đó tới điểm cao nhất mà tâm trí tầm thường của tôi cũng như đời sống ngắn ngủi của tôi có thể cho phép đạt tới. Bởi vì tôi đã hái được những kết quả lớn lao của phương pháp này đến nỗi, mặc dầu khi phán đoán về mình, tôi đã luôn cố gắng nghiêng về phía nghi ngờ hơn là về phía tự tin, và mặc dầu nhìn vào những hành động và những công cuộc của mọi người với con mắt một triết gia, tôi không nhìn thấy cái gì là không có vẻ hão huyền và vô ích, thì tôi vẫn thấy vô cùng hài lòng về tiến bộ mà tôi nghĩ là đã đạt được trong việc truy tầm chân lý, và tôi vẫn nuôi những hoài bão lớn lao cho tương lai, đến nỗi nếu trong các công tác của những con người xét như là người mà có một công tác nào đáng coi là chắc chắn tốt lành và quan trọng, thì tôi dám tin rằng đó là công tác mà tôi đã lựa chọn.

Tuy nhiên có thể tôi sai lầm, và có thể tôi coi một chút đồng và thủy tinh là vàng và kim cương. Tôi biết chúng ta dễ sai lầm biết bao trong những điều liên can đến chúng ta, và những phán đoán của bạn bè cũng đáng nghi ngờ biết bao khi họ ủng hộ ta. Nhưng tôi sẽ rất sung sướng khi vạch cho thấy trong bài luận này đâu là những con đường tôi đã theo và trình bày đời sống của tôi như một bức tranh, để mỗi người có thể phán đoán về những điều đó, và để nhờ nghe biết dư luận chung của người ta về những điều đó, chính tôi có thể lấy đó làm một phương tiện nữa để học hỏi, thêm vào những phương tiện tôi đã quen dùng.

Như vậy ý định của tôi không phải là đem dạy ở đây cái phương pháp mà mỗi người phải theo để hướng dẫn lý trí mình cho đúng, nhưng chỉ là để cho thấy tôi đã gắng hướng dẫn lý trí của tôi như thế nào. Những ai lên mặt dạy đời chắc phải tưởng rằng họ khôn khéo hơn những kẻ họ muốn dạy, và nếu họ sơ xuất một chút thôi, họ cũng đáng trách về điều đó. Nhưng vì chỉ đưa bản văn này ra như một câu chuyện, hay tùy ý quý vị, như một truyện biến ngôn, trong đó giữa một số những gương mẫu mà người ta có thể theo, người ta còn thấy nhiều gương mẫu khác người ta có lý do để không theo, nên tôi hy vọng nó sẽ hữu ích cho một số người mà không có hại cho một ai, và mọi người sẽ thỏa lòng về sự thẳng thắn của tôi.

Lý trí khiến chúng ta phân biệt với thú vật

Lý trí khiến chúng ta phân biệt với thú vật, chúng không có lý trí chút nào cả. Thú vật là những cái máy vận hành theo tư thế của các cơ quan: một luận đề dũng cảm, có tầm quan trọng lớn đối với y học, nhưng trực tiếp chống lại kinh nghiệm thông thường, bởi vì có gì khó thấy hơn với đôi mắt hơn là bộ máy động vật, được tổ chức tốt hơn rất nhiều so với những máy móc mà con người có thể chế tạo, và chống lại ý kiến, kể cả ý kiến của một số triết gia như Montaigne, cho rằng trong thú vật cũng có những mức độ thông minh và tài khéo.

Lý trí, và sự vắng mặt của lý trí, chắc chắn được hiển lộ. Nó được biểu lộ qua lời nói; nói, là nói cái gì. Đối với điều đó - vốn là điều cốt yếu - thì những phương tiện nhờ vào đó người ta nói lên, không quan trọng lắm. Những lời nói điên dại cũng vẫn là những lời nói bởi vì chúng nói ra một tư tưởng. Những người câm làm những cử chỉ để nói điều họ muốn nói; nhưng những con vẹt, dầu có phát ra những âm thanh rành rọt, cũng chẳng nói lên điều gì.

Lý trí cũng hiển lộ trong tính phổ quát của việc vận dụng nó, khác với sự cứng nhắc nơi tài khéo của thú vật, chỉ giới hạn trong sự hoàn hảo của những vận động đặc thù, như một chiếc đồng hồ, dầu có đo đếm thời gian tốt hơn chúng ta cũng không vì thế mà chúng ta tỏ rằng nó có nhiều tinh thần hơn chúng ta; thật ra nó chẳng có tí tinh thần nào cả. Cái "công cụ phổ quát" này, không giống như những dụng cụ và những máy móc mà chúng ta sử dụng, hay những con vật mà chúng ta hoạn dưỡng, nó không được đặt trong một cấu hình không gian; nó ở nơi chính chúng ta, nhờ nó mà chúng ta có khả năng đối phó với mọi tình huống.

... Và tôi đặc biệt dừng lại ở đây để giúp cho thấy rằng nếu có những chiếc máy với những bộ phận và mặt mũi như một con khỉ, hoặc con vật nào khác không có lý trí, thì chúng ta không có cách nào để nhận ra chúng không cùng bản tính với các con vật khác. Trái lại, nếu có chiếc máy nào coi giống hệt thân thể ta và bắt chước được các hành động của ta cách đúng hết sức, thì chúng ta vẫn có hai phương thể rất chắc chắn để nhận ra chúng không phải là những con người thật. Một là chúng không bao giờ có thể sử dụng lời nói hoặc những ký hiệu khác bằng cách xếp đặt chúng như ta làm để bày tỏ cho người khác những ý tưởng của ta. Vì ta có thể quan niệm một chiếc máy tinh xảo đến độ phát ra được những lời nói, và còn có thể nói lên những lời đó đúng vào khi những hành động của ta gây nên những biến cố nơi các cơ quan của nó, thí dụ nếu ta động đến chỗ nào của nó, thì nó hỏi ta muốn nói gì với nó, - nếu ta đụng vào chỗ khác, nó sẽ kêu là ta làm nó đau, v.v... nhưng ta không thể quan niệm nó có thể sắp xếp những lời đó để trả lời đúng ý nghĩa những gì ta nói trước mặt nó, như người ngu dốt nhất cũng có thể làm được, hai là mặc dầu những máy đó làm được nhiều việc cách khéo như hoặc khéo hơn bất cứ ai trong chúng ta, nhưng chắc chúng sẽ không làm được những việc khác, nhân đó người ta sẽ khám phá ra chúng không hành động do hiểu biết, nhưng chỉ do sự xếp đặt của những bộ phận của chúng.

Bởi vì trong khi lý trí là dụng cụ phổ quát có thể dùng trong tất cả các trường hợp, thì những bộ phận kia lại cần từng cách xếp đặt riêng cho từng hành động một. Bởi vậy hầu như không thể có đủ những cơ phận khác nhau nơi một chiếc máy để làm nó hành động trong tất cả mọi hoàn cảnh ở đời như lý trí của ta vẫn làm ta hành động.

Vậy cũng nhờ hai phương thể đó người ta có thể biết sự khác biệt giữa con người và con vật. Điều đáng chú ý là không có người nào đần độn và ngớ ngẩn đến đâu, kể cả những người điên, mà lại không có khả năng sắp xếp các lời nói lại với nhau làm thành một câu nói để diễn tả ý tưởng mình; ngược lại, không một con vật nào, dầu toàn hảo và sinh ra với những hoàn cảnh tốt lành đến đâu, có thể làm như vậy. Điều này không ở tại chúng không có cơ quan, vì người ta thấy những con cừu và những con vẹt có thể phát ra lời nói như ta, nhưng chúng không thể ăn nói như ta nghĩa là không thể chứng tỏ rằng chúng có nghĩ tưởng những gì chúng nói. Trái lại, những người điên hoặc câm từ sơ sinh thì thiếu những cơ quan người dùng để ăn nói, và thiếu như hoặc thiếu hơn các con vật, nhưng họ lại thường đích thân phát minh những ký hiệu để những người sống chung với họ và có giờ học ngôn ngữ của họ có thể hiểu họ. Điều này không những chứng tỏ rằng các con vật có ít lý trí hơn con người, nhưng còn chứng minh rằng chúng không có chút lý trí nào hết, bởi vì người ta thấy chỉ cần rất ít lý trí là có thể ăn nói. Người ta càng nhận rõ sự chênh lệch giữa các con vật cùng một loài cũng như giữa các con người, vì con nọ dễ tập hơn con kia, thành thử không thể tưởng được tại sao một con khỉ hay một con vẹt toàn hảo nhất loài chúng lại không bằng một đứa con nít ngớ ngẩn nhất, hoặc một đứa con nít có bộ óc điên, nếu không phải tại vì hồn của chúng có bản tính khác với hồn của ta. Người ta không nên lẫn những lời nói với những cử động tự nhiên bày tỏ những cảm thọ và có thể được các con vật hoặc các chiếc máy bắt chước. Cũng đừng nghĩ như cổ nhân rằng các con vật có nói, nhưng ta không hiểu ngôn ngữ của chúng. Bởi vì nếu thực như thế thì chúng đã có thể bày tỏ cho ta hiểu chúng, như chúng tỏ bày với đồng loại của chúng, vì chúng có nhiều cơ quan tương ứng với cơ quan của ta. Một sự rất đáng chú ý nữa là, mặc dầu nhiều con vật tỏ ra khôn khéo hơn ta trong một vài hành động, thì lại tỏ ra không khôn khéo chút nào trong các hành động khác: thành thử cái chúng khéo hơn ta không chứng minh chúng có lý trí, vì nếu thế chúng phải có nhiều lý trí hơn bất cứ ai trong chúng ta, và làm giỏi hơn chúng ta trong tất cả các việc khác; nhưng nói đúng ra, chúng không có chút lý trí nào hết, và chính thiên nhiên hoạt động trong chúng theo sự xếp đặt các cơ quan của chúng: cũng như một chiếc đồng hồ được tạo nguyên bằng những bánh xe và những lò xo có thể đếm giờ và đo thời gian đúng hơn chúng ta, mặc dầu chúng ta khôn ngoan đến đâu đi nữa.

Sau đó, tôi mô tả linh hồn có lý trí và cho thấy nó không thể nào được rút ra từ năng thể của vật chất như những sự vật mà tôi đã nói tới, nhưng rõ ràng nó đã được sáng tạo, và không phải chỉ cần nó được đặt vào trong thân thể con người như kiểu người hoa tiêu ở trong chiếc tàu, trừ phi đó là để máy động các chi thể của thân thể, nhưng nó cần phải được liên kết và hợp nhất cách chặt chẽ với thân thể để còn có thể có những tâm tình và những dục vọng như ta, như thế mới cấu tạo nên một con người thật.

Đàng khác, nơi đây tôi đã nói khá nhiều về vấn đề linh hồn, bởi vì đó là một trong những vấn đề quan trọng nhất, vì sau sự sai lầm của những người chối không có Thượng đế, - mà tôi nghĩ đã phản bác khá đầy đủ điều sai lầm này rồi, - thì không có sự sai lầm nào làm những tâm trí yếu đuối lạc xa con đường ngay chính của nhân đức bằng sự tưởng tượng hồn con vật cũng có một bản tính như hồn ta, nhân đó ta không có gì để sợ hoặc để hy vọng sau cuộc đời này, không hơn gì những con ruồi và những con kiến. Còn như biết các hồn đó khác nhau chừng nào, thì người ta sẽ càng dễ hiểu những lẽ chứng minh linh hồn ta có bản tính hoàn toàn độc lập đối với thân thể, cho nên không chết cùng với thân thể; rồi, bởi vì

không thấy còn nguyên nhân nào khác có thể hủy diệt nó, nên tự nhiên người ta phải tin rằng linh hồn ta bất diệt.

DESCARTES,

phương pháp luận, V, bản dịch của Trần Thái Đình.

Thiên nhiên

Vật lý cơ giới

Cách tốt nhất để chẳng hiểu gì về thiên nhiên là tự cung tiến cho mình cảnh tượng của thế giới, để ngưỡng mộ nó, sùng bái Nguyên nhân điều lý trên thế giới trong vòng trật tự và nhìn thấy ở nơi mỗi sự vật đều có sự quan phòng của Thiên Chúa. Người ta không thực hành tốt môn vật lý chừng nào mà người ta còn chưa coi vạn vật như là đã hoàn tất, điều này giả thiết rằng chúng ta có thể biết Thiên Chúa đã tạo ra chúng như thế nào và nhằm cứu cánh nào, trong từng chi tiết, và rằng, dựa vào những điều răn dạy của Ngài, chúng ta giống như Ngài, thực sự là những người chủ và sở hữu thiên nhiên.

Vậy mà, chúng ta không phải là tác giả những định luật của thiên nhiên, mà chính Thiên Chúa, với sự bất biến và vô hạn, đã thiết lập chúng như là những định luật thường hằng và phổ quát, cũng có giá trị cho các thế giới khác như là cho thế giới của chúng ta, nếu như có thế giới nào khác. Tất cả những gì chúng ta có với một sự chắc chắn hoàn toàn, đó là vật chất, nghĩa là trương độ, nó không hề có tư tưởng hay tính ngẫu phát nào, nó chỉ là hình thể và chuyển động; một hằng số chuyển động khuấy đảo vật chất; những định luật của thiên nhiên là những định luật của chuyển động.

Không cần phải biết đích xác những nguyên nhân thực sự của một hiện tượng nào đấy để có thể áp dụng kỹ thuật và những tiến bộ của vật lý học, bởi vì có thể có nhiều nguyên nhân, cũng không cần phải coi sự giải thích mà chúng ta đưa ra về một vật, là không được đưng đến, bởi vì chúng ta không biết có phải đúng là thiên nhiên làm như thế không. Chúng ta là những người thợ thủ công, gần như thế, chứ không phải thực sự là những người chủ và sở hữu thiên nhiên, mà tất cả hiểu biết chỉ là biết tạo tác những gì phù hợp cho sự sử dụng của chúng, ta mà không thể biết thực sự thế giới đã được tạo tác như thế nào.

Tuy nhiên để phủ chút bóng mờ vào những sự đó, và để được tự do nói lên những điều tôi phán đoán mà không buộc phải theo hoặc chê những ý kiến thường được các bậc thông thái chấp nhận, tôi đã quyết định để cho các ngài tranh luận với nhau về vũ trụ này, vì tôi sẽ chỉ nói về những gì có thể xảy ra trong một vũ trụ mới, giả thử bây giờ ở một nơi nào đó trong các không gian giả tưởng. Thượng đế sáng tạo nên khá đủ vật chất để cấu tạo nên vũ trụ mới đó, và Ngài khuấy động các phần của vật chất đó nhiều cách khác nhau và không có thứ tự nào, để rồi do đấy tạo thành một khối hỗn mang rất lộn xộn như các thi sỹ đã có thể tưởng tượng, và sau đó Ngài không làm gì khác hơn là giúp sức cho thiên nhiên cách thông thường, để thiên nhiên hoạt động theo những định luật mà Ngài đã ấn định. Như vậy,

trước hết tôi mô tả vật chất này và cố gắng biểu tượng nó như một cái gì tôi nghĩ là rõ ràng và khả tri nhất, trừ những gì đã nói trước đây về Thượng đế và linh hồn: vì tôi giả thiết rõ ràng trong nó không có cái gì là mô thể hay phẩm tính như người ta tranh luận trong các học đường, và nói chung thì tôi giả thiết rằng, không có gì linh hồn ta biết được cách tự nhiên như thế, đến nỗi người ta không có thể giả bộ không biết nó. Hơn nữa, tôi đã vạch cho thấy những định luật của thiên nhiên là những định luật nào, và không đặt những lý luận của tôi trên nền một nguyên lý nào khác ngoài những sự toàn hảo của Thượng đế, tôi sẽ chứng minh tất cả những định luật mà người ta đã có thể ngờ, và cho thấy chúng như thế bởi vì dầu Thượng đế có sáng tạo nên bao nhiêu vũ trụ đi nữa, thì không nơi một vũ trụ nào mà các định luật đó không được tuân theo.

Sau đó tôi sẽ cho thấy, theo các định luật đó, phần lớn vật chất của khối hỗn mang kia đã tự sắp xếp một cách nào đó để trở nên giống như các tầng trời của ta; một phần của khối vật chất tạo nên trái đất, một phần khác cấu tạo nên các hành tinh và các sao chổi, một phần khác cấu tạo nên mặt trời và các định tinh. Và ở đây, bàn rộng về vấn đề ánh sáng nơi mặt trời và các định tinh là ánh sáng nào, và từ đó nó tức khắc băng qua những không gian bao la của các tầng trời thế nào, nó phản ánh từ các hành tinh và các sao chổi thế nào để tới trái đất. Trong đó, tôi cũng đã nói thêm nhiều điều liên quan đến bản thể, vị trí, sự vận hành và các phẩm tính khác của các tầng trời đó và các tinh tú đó, thành thử tôi nghĩ đã nói khá đủ để người ta biết rằng không có gì nơi các tầng trời của các vũ trụ đó mà lại không giống hoặc ít ra không có vẻ giống như các tầng trời của vũ trụ mà tôi mô tả.

Sau đó, tôi đặc biệt nói về trái đất: mặc dầu tôi giả thiết rõ ràng Thượng đế không đặt một trọng lực nào trong chất thể làm nên nó, tôi sẽ vạch cho thấy làm sao các phần của nó vẫn quy về đúng trung tâm của nó; vì có nước và khí trời trên mặt đất, nên vị trí của các tầng trời và các tinh tú, nhất là mặt trăng, đã tạo nên thủy triều lên xuống giống từng li từng tí với thủy triều nơi các biển chúng ta; ngoài ra còn có một luồng nước và khí từ đông sang tây hết như ta thấy ở các vùng nhiệt đới; các trái núi, các biển, các suối và sông ngòi có thể tự nhiên hình thành nơi đó, và những kim khí đến trong các mỏ, và cây cối mọc lên nơi các cánh đồng, và nói chung các vật mà người ta gọi là hỗn hợp hay hợp thể đã sinh ra trong đó thế nào. Trong số các vật khác, sau các tinh tú, tôi không thấy gì có trong vũ trụ sinh ra ánh sáng như lửa, nên tôi chăm lo giải nghĩa rất rõ ràng tất cả những gì thuộc về bản tính nó, nó được cấu tạo làm sao, nó được duy trì thế nào, làm sao chỉ ít khi có lửa mà không có sức nóng và ánh sáng, và đôi khi có ánh sáng mà không có sức nóng; làm sao nó đưa các màu sắc vào các vật thể, và các phẩm tính khác; làm sao nó làm chảy một số vật thể và làm cứng một số vật thể khác; làm sao nó có thể tiêu hủy gần như tất cả các vật và biến chúng thành tro và thành khói; sau hết làm sao từ các tro này, nó dùng nguyên sức mạnh của hành động mình để làm nên thủy tinh: vì sự biến đổi từ tro sang thủy tinh được tôi coi là lạ lùng ngang hàng với bất cứ sự biến đổi nào khác trong thiên nhiên, nên tôi đặc biệt thích thú mô tả sự biến đổi này.

Tuy nhiên tôi không muốn từ những điều này đi tới kết luận rằng vũ trụ này đã được sáng tạo theo cách tôi đề ra đó, vì xem ra có lý hơn để tin rằng, ngay từ khởi thủy, nó đã được Thượng đế làm nó trở thành như vậy. Nhưng chắc là, và đó là ý kiến thường được các nhà thần học chấp nhận, hành động của Ngài để bảo tồn nó thì cũng hết như hành động Ngài sáng tạo nó: thành thử mặc dầu lúc khởi thủy Ngài không ban cho nó mô hình nào hết ngoài mô hình một hỗn mang, miễn là sau khi thiết lập các định luật của thiên nhiên, Ngài giúp cho thiên nhiên hoạt động theo thói quen của nó, thì người ta có thể tin rằng nhờ đó các sự vật thuần túy vật chất có thể, cùng với thời gian, hình thành như ta thấy chúng hiện nay, mà không làm hại đến phép lạ của công việc sáng tạo; và bản tính của vạn vật sẽ dễ hiểu hơn khi ta

nhìn chúng phát sinh dần dần theo cách đó, hơn là khi ta coi chúng như hoàn thành ngay từ đầu.

DESCARTES,

Phương pháp luận, V, Bản dịch của Trần thái Đình.

Toán học phổ quát

Trùm lên trên một toán học riêng biệt, Descartes đặt "Toán học phổ quát" mà cổ nhân đã nhận thấy, và đối tượng cốt yếu của nó là thứ bậc và đo lường.

Sau này, tôi tự hỏi bởi đâu ngày xưa các nhà sáng lập ra Triết học không muốn cho ai dốt toán được học đạo lý, tựa hồ đối với các vị ấy, môn Toán là môn dễ nhất và cần thiết nhất để dạy và luyện tinh thần lĩnh hội những khoa học khác quan trọng hơn. Tôi rất ngờ rằng cổ nhân đã biết một thứ Toán học khác hẳn Toán học tầm thường ở thời chúng ta, tuy tôi không cho rằng cổ nhân đã thấu triệt được Toán học ấy...

Hình như còn vài dấu vết của Toán học chân chính ấy trong tác phẩm Pappus và Diophante (1): hai nhà Toán học này, tuy không thuộc thời thái cổ, nhưng đã sống nhiều thế kỷ trước thời đại chúng ta...

Hầu như không có ai, miễn là đã tới nhà trường, là không phân biệt dễ dàng, trong các điều người ta trình bày, điều nào thuộc về Toán học, điều nào thuộc về các môn học khác. Suy nghĩ kỹ, tôi thấy rõ ràng hình như nên để thuộc về Toán học, tất cả những môn nào chỉ cứu xét thứ bậc và đo lường, mà không quan tâm đến việc sưu tầm sự đo lường ấy ở đâu, ở số, ở hình, ở tinh tú, ở âm thanh hay ở bất cứ một đối tượng nào. Vậy phải có một khoa học tổng quát giải thích mọi điều mà người ta có thể sưu tầm về thứ bậc và đo lường, dầu người ta không áp dụng thứ bậc và đo lường ấy vào một môn học riêng biệt: khoa học ấy được gọi bằng danh từ Toán học phổ quát (2), một danh từ cổ xưa, thông dụng, đã được chấp nhận, chứ không phải mượn ở ngoại ngữ (3), vì môn học ấy chứa đựng mọi kiến thức thuộc về khoa học khác, khiến người ta gọi các khoa học này là những phần của Toán học.

DESCARTES, *Hình học*.

1. Pappus, nhà toán học Hy Lạp, sinh ở Alexandrie vào cuối thế kỷ thứ ba, tác giả những sưu tập toán học trừu tượng - Diophante, nhà toán học Hy Lạp, ở thế kỷ thứ hai, sinh ở Alexandrie

2. Thật vậy, từ ngữ ấy được dùng từ năm 1602. Nó chỉ môn Đại số phổ quát, chứ không phải là cách giải thích cơ học về vũ trụ.

3. Như danh từ Algèbre (Đại số) mà Descartes vừa mới nói đến, là mượn từ tiếng Ả-rập.

Chúng ta có thể làm cho chúng ta trở thành những người chủ và sở hữu thiên nhiên.

Nhưng thoát khi tôi đã đạt được một số khái niệm tổng quát liên can đến khoa Vật lý, và khi bắt đầu thí nghiệm chúng vào những vấn đề khác nhau, tôi đã thấy chúng dẫn tới đâu và chúng khác với những

nguyên lý mà người ta vẫn sử dụng đường nào (1), thì tôi nghĩ rằng tôi không thể giấu chúng mà không phạm lỗi nặng đối với luật buộc ta lo cho ích chung của mọi người. Bởi vì những khái niệm đó cho thấy có thể dẫn tới những tri thức rất hữu ích cho cuộc đời, và thay vào nền triết học thuần lý người ta vẫn giảng dạy trong các trường, chúng ta có thể tìm ra một triết lý thực tiễn, nhờ đó, cùng với sự hiểu biết về lực và hành động của lửa, của nước, của khí, của các tinh tú, của các tầng trời và của các vật bao quanh ta, và hiểu biết các vật đó một cách phân minh như ta biết các kỹ thuật của các nhà tiểu công nghệ, thì chúng ta sẽ có thể sử dụng chúng vào tất cả các công dụng thích ứng, và nhân đó chúng ta sẽ làm cho mình trở thành những chủ nhân và sở hữu chủ của thiên nhiên. Điều này không chỉ đáng ước ao vì nó giúp phát minh vô vàn máy móc để người ta hưởng các hoa lợi của trái đất mà không vất vả, và hưởng tất cả những tiện nghi ở đó, nhưng chính là để bảo trì sức khỏe là của quý nhất và là nền tảng tất cả các sự lành trên đời, bởi vì chính tâm trí (2) cũng lệ thuộc rất nhiều vào tính khí và tình trạng các cơ quan của thân thể, đến nỗi nếu có cách nào khả dĩ làm cho con người trở thành khôn ngoan hơn và linh lợi hơn, thì tôi tưởng phải tìm cách đó nơi y học. Thực ra y học người ta thực hành ngày nay gồm có rất ít điều có lợi đáng kể, nên mặc dầu tôi không có ý khinh khoa y học này, tôi cũng chắc rằng không một ai, kể cả những người trong nghề, mà không thú nhận rằng tất cả những gì người ta biết trong khoa đó phải kể là không đối với những gì còn cần phải biết; và người ta sẽ có thể tránh được vô vàn bệnh tật về thân thể cũng như về tâm linh, và còn có thể tránh được cả sự suy yếu của tuổi già, nếu người ta biết khá đủ về những nguyên nhân của chúng và về những phương được mà thiên nhiên đã cho ta có sẵn.

Vậy với ý định dùng tất cả đời sống của tôi cho việc nghiên cứu khoa học rất cần thiết này (3), và vì đã gặp được con đường tôi nghĩ là nhất thiết dẫn tới chỗ khám phá ra khoa học đó, trừ khi bị cản trở vì đời sống ngăn ngại hoặc vì thiếu kinh nghiệm, nên tôi nghĩ không có phương thức nào khác tốt hơn để chống lại hai điều ngăn trở này cho bằng thành thực thông báo cho công chúng biết tất cả cái phần nhỏ bé mà tôi đã tìm ra, và kêu gọi những bộ óc thông minh hãy gắng tiến xa hơn nữa bằng cách mỗi người đóng góp một phần vào các thí nghiệm cần thiết phải làm theo khuynh hướng và khả năng của mình, rồi họ cũng thông báo cho công chúng tất cả những gì họ sẽ biết được: như thế những người đến sau bắt tay vào chỗ những người đi trước đã hoàn thành, kết hợp những cuộc đời và những việc làm của nhiều người với nhau, chúng ta có thể cùng nhau đi rất xa hơn là mỗi người làm riêng rẽ.

DESCARTES,

phương pháp luận, VI, Bản dịch của Trần thái Đình.

1. Những nguyên lý của Vật lý học Aristote.

2. Tinh thần, chứ không phải lý trí, là đồng đều nơi mọi người.

3. Tức là y học.

a. Những tạo tác nhân vi (artifices), tức là máy móc, ngược lại với lao động nặng nhọc, nó huy động mọi sức lực của con người và khiến cho mệt mỏi. Máy móc giúp con người lợi dụng những lực của thiên nhiên để phục vụ cho mình mà không phải tốn hao nhiều công sức.

Đạo đức học tạm thời

Ý tưởng về một nền đạo đức học tạm thời

Ý tưởng về một nền đạo đức học tạm thời có nghĩa là hành động không chờ đợi - để có thể bắt đầu, bởi nó đã luôn luôn bắt đầu - những quy tắc dứt khoát xác định để hướng dẫn hành động. Hành động - nhất là trong những trường hợp khẩn cấp, không cho phép sự dùng dằng bất quyết; trong khi ở phạm vi tri thức, để tránh nhầm lẫn, ta phải treo lủng phán đoán cho tới khi trí tuệ đạt tới quan niệm minh và biệt (une conception claire et distincte): hành động đòi hỏi chân lý của phán đoán; sự quyết đoán không phải là chân lý của hướng đi được ý chí noi theo, mà là sự đúng đắn.

Ai hành động tùy theo biến cố thì không điều khiển hạnh kiểm của mình, nghĩa là không tự điều khiển mình. Ta không nên chờ đợi nơi thế gian vì thế gian thì gồm đủ mọi thứ các cái trên đời, với những thành kiến từ cực đoan này đến cực đoan khác và cả những ý kiến trung dung hay ba phải hoặc... ba phải rườì! Cũng đừng trông mong gì từ thiên nhiên, nơi đầy những vòng xoáy cuộn cuộn phong ba, làm sao giúp ta định hướng giữa bão bùng dâu biển. Vậy nên phải chọn ra những châm ngôn cho đạo đức từ chính tinh thần, chứ chúng đâu có sẵn trong sự vật, cũng chẳng được mang theo trong những hoàn cảnh. Châm ngôn đầu tiên là chọn lựa, trong số những tập tục, những cái nào ôn hoà nhất, chống lại thói bạo thủ vụ hình thức cứng nhắc. Châm ngôn thứ nhì là vững bước tiến thẳng về phía trước, như một hành lữ khi lạc trong rừng phải làm thế, thay vì cứ loay hoay theo sự đưa đẩy của các tình huống. Bởi vì hạnh kiểm xấu nhất không phải là thứ hạnh kiểm không biết chắc đâu là thiện ác, mà là thứ hạnh kiểm buông xuôi, làm điều cho là tốt để rồi sau đó lại cho là xấu; điều xấu nhất là tính tiền hậu bất nhất, dấu hiệu của những tinh thần yếu đuối và hay chao đảo, tạo ra nuối tiếc và hối hận. Ngược lại, tính quyết đoán đem lại sự hài lòng. Hài lòng là niềm thỏa mãn, của kẻ đã làm tất cả những gì mình có thể, kẻ ấy biết rằng điều gì mình đã không làm được không phụ thuộc ở mình, mà ở những biến cố khách quan.

Và sau cùng, trước khi xây lại căn nhà mình ở, không những phải triệt hạ nó xuống, phải lo cho có vật liệu và kiến trúc sư, hoặc đích thân lo việc kiến trúc và vẽ mẫu cho cẩn thận, nhưng cũng phải lo cho có một căn khác để ở một cách thuận tiện trong thời gian lo việc xây cất. Bởi vậy, để khỏi rơi vào tình trạng bất định trong các hành động của tôi trong khi lý trí bắt buộc tôi phải như thế trong các phán đoán của tôi, và để tôi vẫn sống hạnh phúc hết sức tôi, tôi đã tự tạo cho mình một nền đạo đức lâm thời, căn cứ trên ba bốn châm ngôn thôi, và tôi muốn thông cho quý vị biết.

Châm ngôn thứ nhất là quy phục những luật lệ và tập tục của xứ sở tôi, luôn nắm giữ tôn giáo mà Thượng đế đã cho tôi hồng ân được giáo hoá trong đó từ tuổi thơ ấu, và trong mọi sự tôi sẽ cư xử theo những ý kiến trung dung nhất và xa cực đoan nhất, tức những ý kiến thường được những người khôn ngoan nhất đang sống với tôi chấp nhận trong thực hành. Vì muốn bắt đầu bằng việc coi những ý kiến riêng của tôi là không có giá trị vì tôi muốn xem xét lại chúng tất cả, nên tôi chắc không gì tốt hơn là theo ý kiến của những người khôn ngoan nhất. Và mặc dầu có thể có những người khôn ngoan nơi dân

Ba Tư và dân Trung Hoa cũng như nơi chúng ta, tôi tưởng ích lợi nhất đối với tôi là theo lối sống của những người đang sống với tôi, và để biết đích thực đâu là ý kiến của họ, tôi phải xem xét kỹ điều họ thực hành hơn là điều họ nói, không những vì do thói xấu của chúng ta ít ai muốn nói tất cả những gì họ tin tưởng, nhưng cũng vì nhiều người không biết họ tin tưởng gì: vì sự tư duy làm ta tin một điều thì khác, và sự ta biết ta tin điều đó thì khác, cho nên lắm khi có hành động này mà không có hành động kia. Và giữa nhiều ý kiến cùng được chấp nhận, tôi đã chọn những ý kiến dung hoà nhất: phần vì đó là những ý kiến dễ thực hành hơn, và có vẻ là những ý kiến tốt nhất, vì những gì thái quá thường là xấu, phần vì nếu có trệch khỏi đường chính trong trường hợp sai lầm, thì tôi sẽ trệch đường ít hơn là khi theo một trong hai cực đoan nhờ ra đáng lý phải theo cực đoan kia. Và đặc biệt tôi sẽ cho là cực đoan tất cả những hứa hẹn của người ta để giảm khẩu phần nào tự do: không phải vì tôi không chấp nhận những luật lệ cho phép người ta, khi có ý định tốt hoặc ý định dừng dừng, được tuyên thệ hoặc lập những giao ước buộc phải trung thành để bảo đảm sự giao tế, hòng chữa trị tính lật lửng của con người ta, nhưng vì tôi thấy trên đời này không có gì là tồn tại mãi ở một tình trạng; và phần riêng tôi, tôi tự nhủ sẽ càng ngày càng làm cho các phán đoán của tôi trở nên toàn hảo hơn, chứ không để chúng trở thành xấu hơn, cho nên tôi nghĩ mình đã phạm một lỗi lớn với lương tri, nếu đối với một điều tôi đã chấp nhận khi đó, mà sau này khi nó không còn tốt nữa, hoặc tôi nghĩ nó không còn tốt nữa, mà tôi vẫn cứ bó buộc coi nó là tốt.

Châm ngôn thứ hai của tôi là cương quyết và vững tâm hết sức trong các hành động của tôi, và theo những ý kiến đáng nghi ngờ nhất một cách không kém kiên trung, một khi tôi đã quyết định theo như thế, y như chúng là những ý kiến vững chắc nhất. Trong việc này tôi bắt chước những người đi đường mà bị lạc trong rừng: họ không nên loanh quanh xoay chiều lúc đi về phía này, lúc đi về phía kia, càng không nên dừng lại một chỗ, nhưng phải đi thẳng hết sức về một phía nào đó mãi, và không nên đổi hướng đó vì những lý do nhỏ mọn, mặc dầu lúc khởi đầu ta đã quyết chọn như thế vì tình cớ: bởi vì, nhờ cách này, nếu họ không tới nơi họ muốn đến, ít ra họ cũng đi tới một nơi nào đó, ở đấy chắc là tốt hơn ở giữa rừng. Và bởi vì đôi khi ta không thể trì hoãn hành động, cho nên đây là chân lý rất chắc chắn: khi ta không thể phân biệt đâu là những ý kiến đúng nhất, thì ta phải theo những ý kiến có vẻ đúng nhất; hơn nữa khi ta không nhận ra cái nào có vẻ đúng hơn cái nào, thì ít ra ta phải quyết định theo một ý kiến nào đó, và không coi đó như là ý kiến đáng hoài nghi xét về phương diện thực hành, nhưng coi đó như là ý kiến rất chân thật và rất chắc chắn, bởi vì lý trí dạy ta phải quyết định theo ý kiến đó. Như vật điều này có sức giải thoát tôi khỏi tất cả những ân hận và hối tiếc thường khuấy động lương tâm những tâm hồn yếu đuối và bất định, họ buông mình thực hành một cách thất thường những điều họ cho là tốt, nhưng sau đó lại coi là xấu.

Châm ngôn thứ ba của tôi là phải luôn gắng thắng mình hơn là thắng số mệnh, và thay đổi những ước vọng của tôi hơn là thay đổi trật tự vũ trụ, và tôi phải tập cho quen tin tưởng rằng không có gì hoàn toàn ở trong quyền ta, trừ các tư tưởng của ta, thành thử sau khi chúng ta đã làm hết sức đối với các sự vật bên ngoài ta, mà còn cái gì không thành công, thì phải nhận đó là điều hoàn toàn bất khả đối với ta. Nguyên điều này xem ra cũng đủ ngăn cản tôi từ nay đừng ước ao cái gì không có thể đạt được, và như vậy, đủ làm cho tôi an vui. Bởi vì ý chí ta thường vương tới và ước ao những sự mà trí năng ta trình bày cho nó như là có thể đạt được, cho nên chắc chắn nếu ta coi những cái tốt ở ngoài ta như vượt xa khỏi khả năng ta, thì khi không do lỗi của chúng ta mà chúng ta không được những sự xem ra ta phải được do dòng đời ta, chắc ta sẽ không rầu rĩ hơn khi ta không chiếm hữu được những vương quốc Trung Hoa hoặc Mễ Tây Cơ. Và như người ta nói, cái không tránh được thì vui nhận đi, nếu ta đau yếu ta sẽ không ước ao lành mạnh, nếu ở trong tù ta sẽ không ước ao tự do, cũng như chúng ta không ước

ao có thân thể không mục nát như kim cương, hoặc có cánh để bay như chim. Nhưng tôi thú nhận rằng cần luyện tập lâu và phải suy đi nghĩ lại mới quen nhìn vạn vật theo khía cạnh đó được. Và tôi tin rằng đây chính là bí quyết làm cho các bậc hiền triết xưa kia có thể thoát khỏi sự tri phối của số mệnh, và mặc dầu đau khổ và nghèo khó, họ vẫn tranh đua hạnh phúc với thần thánh của họ. Vì họ chuyên chăm suy nghĩ về những giới hạn mà thiên nhiên đặt cho họ, nên họ hoàn toàn tin chắc rằng không có gì trong quyền lực họ, ngoại trừ những tư tưởng của họ, và điều này đủ giữ họ khỏi bị xao xuyên vì các sự khác; và họ làm chủ chúng một cách tuyệt đối đến nỗi trong việc này họ có lý để nghĩ mình giàu có hơn, quyền thế hơn và tự do hơn và hạnh phúc hơn bất cứ người nào khác là hạng người, vì không có triết lý này, nên tuy được thiên nhiên và số mệnh ưu đãi đến đâu, vẫn không bao giờ làm chủ được điều họ muốn.

Sau cùng, để kết luận phần luân lý này, tôi có ý kiểm điểm tất cả những công tác của người ta ở đời này để gắng chọn lấy công tác tốt nhất: và không muốn nói gì về những công tác của người khác, tôi nghĩ rằng tôi không thể làm gì tốt hơn là cứ tiếp tục công tác mà tôi đang làm, nghĩa là dùng tất cả đời sống tôi trau dồi lý trí và hết sức tiến thêm trong việc tìm biết chân lý theo phương pháp mà tôi đã tự đề ra cho mình. Tôi đã cảm thấy rất mực thoả thích từ khi tôi bắt đầu dùng phương pháp này, đến nỗi tôi không tin là người ta có thể nhận được những vui thoả êm dịu hơn, ngay lành hơn ở đời này, và nhờ phương pháp này mỗi ngày tôi vẫn khám phá ra một vài chân lý tôi cho là quan trọng và thường không được người khác biết tới, thì sự thoả mãn tràn ngập tâm trí tôi đến nỗi tôi không còn gì khác cảm động được tôi. Và lại ba châm ngôn trên đây chỉ dựa trên ý định của tôi là tiếp tục học hỏi: Thượng đế đã ban cho mỗi người chúng ta một ít ánh sáng để phân biệt thực hư, nên tôi không nghĩ rằng mình phải chiều theo ý kiến người khác dầu một lúc thôi, nếu mình không dự trừ việc dùng sự phán đoán của mình để xem xét các ý kiến kia đến lúc phải xem xét; và khi theo các ý kiến đó, tôi sẽ không tránh được những nghi ngại trừ khi tôi tin rằng không vì thế mà bỏ mất dịp gặp được những ý kiến tốt hơn, trong trường hợp may ra có những ý kiến tốt như thế.

Sau hết, tôi đã không thể nói hạn chế các ước vọng của tôi và được an vui, nếu tôi không theo con đường mà tôi nghĩ là có thể dẫn tới sự đạt được tất cả các tri thức có thể đạt được và con đường này cũng chính là phương diện đạt được tất cả những sự tốt lành đích thực mà tôi có thể đạt được: vì ý chí của ta chỉ theo đuổi hoặc tránh xa sự vật tùy theo tri lý năng ta trình bày cho nó thấy là tốt hay xấu, cho nên chỉ cần phán đoán đúng là sẽ hành động tốt hết sức, nghĩa là sẽ có tất cả các nhân đức và đồng thời có tất cả những sự tốt lành mà con người có thể có. Và khi chắc được như thế, thì không thể nào ta lại không vui thoả.

DESCARTES,

phương pháp luận, III, Bản dịch của Trần thái Đình.

Tinh thần

NHỮNG SUY NIỆM SIÊU HÌNH HỌC (Méditations Métaphysiques)

"Những suy niệm siêu hình học" là cách rút gọn thông thường của tựa đề "Những suy niệm về triết học đệ nhất trong đó chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế và biệt tính giữa linh hồn và thân xác con người" của tác phẩm được xuất bản bằng tiếng Latinh vào năm 1641. Như vậy vấn đề chỉ là sự tìm kiếm những nguyên lý đầu tiên hay những nền tảng tuyệt đối, qua đó chân lý không chỉ được gặp gỡ

hay được biết, mà còn được công nhận hay suy tưởng là như thế. Không đề cập đến triết học đệ nhị, nghĩa là khoa học, mà là nền tảng của nó: Thượng đế là lý do tối hậu khiến cho điều gì đúng là đúng; sự phân biệt thực sự giữa linh hồn và thân xác là nền tảng một khoa học về sự vật chỉ có tính vật chất, chẳng có gì liên quan đến tinh thần. Nói như thế nghĩa là trong Những suy niệm người ta sẽ chỉ tìm thấy hành trình của tư tưởng đơn độc với chính mình, vất bỏ mọi ý kiến và mọi thông tin như là những vật ngoại thân, vắn tắt một tiếng, là những thành kiến mà tư duy không cần phí công để suy nghĩ làm gì, và như vậy, mời gọi mọi độc giả tự mình khám phá lại con đường ấy.

Hành trình này của tư tưởng thuần túy là một chuỗi những chứng minh nối kết nhau rất chặt chẽ theo trật tự những lý lẽ, và trong phương thức phân tích nó "chỉ ra con đường đích thực nhờ đó mà một vật đã được khám phá một cách có phương pháp": Những suy niệm không phải là một chuỗi cơ ngẫu những tiểu luận bàn về những vấn đề tạp dị; phải đọc tất cả, theo đúng thứ tự, không nôn nóng rút ngắn hành trình vì như thế là trái lại với tinh thần của một tư tưởng kiên trì khám phá điều nó chưa hề biết trước.

Để tránh sự thiếu kiên nhẫn dễ làm phát sinh những trái nghĩa (contresens) thì việc nhớ rõ những tựa đề và thứ tự của chúng - sáu Suy niệm, là rất hữu ích: Về những sự ta có thể hoài nghi - về bản tính của tâm linh con người và về sự nó dễ được biết hơn thân thể - về Thiên Chúa, rằng Ngài hiện hữu - về chân thực và giả dối về yếu tính các sự vật vật chất và bàn thêm về sự hiện hữu của Thiên Chúa - về hiện hữu của các sự vật vật chất, về biệt tính giữa tâm linh và thân thể con người. Qua trật tự đó, ta theo dõi hành trình trí thức của Descartes từ chỗ hoài nghi hoang mang đến chỗ nhận thức rõ ràng và phân biệt nhờ tư duy xây dựng trên nền tảng của lý trí.

Cái Tôi suy tư (Le Cogito/ Le "Je pense")

Đoạn văn nổi tiếng này trong Những suy niệm siêu hình học, đầu không phải là đoạn mở đầu, vẫn không kém là một khởi đầu. Trọng tâm của chương đoạn là câu "Tôi có mặt, tôi hiện hữu" (jesuis, j'existe) khám phá tinh thần như chủ thể khác với mọi khách thể, mọi đối vật.

Phần đầu trong hai phần của bản văn này thiết định rằng tôi có mặt, ngay lúc và chính bởi vì tôi hoài nghi về hiện hữu của tất cả, về thân xác tôi và các giác quan của tôi, về những gì chúng mang lại và về những gì chúng không mang lại cho tôi, nhưng tôi vẫn quan niệm trương độ, hình thể và chuyển động. Vì hoài nghi là suy tư và suy tư, tức phải là một cái gì đó. Tôi có đây, bởi vì tôi hoài nghi; như vậy, tôi không phải là một đối tượng được cứu thoát do biệt lệ, khỏi hoài nghi: tôi vẫn tiếp tục giả thiết rằng mọi sự được dàn dựng bởi một vị thần quỷ quyết (un malin génie) luôn tìm cách đánh lừa tôi. Tôi là chủ thể của hoài nghi và bởi đó là chủ thể của tư tưởng; tôi hiện hữu không phải như một khách thể mà như chủ thể. Đoạn văn này trong Những suy niệm không biểu thị thời điểm ngã tự tri (La moment solipsiste) mà đó là thời điểm tách biệt chủ thể với khách thể.

Phần thứ nhì đặt vấn đề tìm hiểu xem tôi là cái gì, một câu hỏi chỉ có thể được trả lời một cách nghiêm xác khi nói thật đúng những gì tôi biết về tôi, bây giờ đây khi tôi biết với sự chắc chắn hoàn toàn, bởi vì tôi hoài nghi, rằng tôi hiện hữu, trong khi vứt bỏ tất cả những gì tôi tưởng là biết

về mình trước khi hoài nghi. Vậy mà tôi đã tưởng rằng tôi là một con người, mà người ta cho rằng đó là một con vật có lý trí, một định nghĩa mà việc thử giải thích nó dễ khiến ta rơi vào miền nê địa của hoang mang bất trắc, hoặc là tôi tưởng một cách hồn nhiên rằng đó là một hữu thể sống động, một hỗn hợp mơ hồ của linh hồn và thân xác. Sau khi hoài nghi, trái lại tôi biết rằng mình không khác gì hơn là một vật suy tư (une chose qui pense). Như vậy, điều được nhận biết đầu tiên là tinh thần mà không có nó thì không cái gì được hiểu - chứ không phải con người, lúc đầu vốn là bất khả lãnh hội.

Bài suy niệm hôm qua đã đổ vào tâm trí tôi quá nhiều hoài nghi lớn lao, đến nỗi từ nay tôi không thể nào quên chúng được; và tôi cũng chưa biết giải quyết chúng cách nào hết. Tôi như người thỉnh linh bị rơi xuống vực sâu, và tôi bối rối quá vì chân đặt không tới đáy nước, mà bơi ngoi lên mặt nước cũng không nổi. Tuy nhiên tôi sẽ cố gắng, và từ nay tôi sẽ theo con đường mà tôi đã bước vào từ hôm qua: tôi sẽ tránh xa những gì tôi có thể hoài nghi đầu một chút mà thôi, cũng bằng tránh những điều tôi biết chắc là hoàn toàn sai lầm; và tôi sẽ cứ đường đó mà đi cho tới khi đạt được điều chắc chắn, hay ít ra sẽ biết chắc rằng không thể có điều gì chắc chắn hết (1).

Để nâng trái đất lên và đưa nó sang nơi khác, Archimède chỉ đòi có một điểm tựa vững và chắc. Cũng một lẽ, tôi có quyền ôm những hoài vọng lớn lao, nếu tôi có phúc tìm thấy chỉ một điều chắc chắn và bất khả nghi thôi.

Tôi giả thử tất cả những cái tôi nhìn thấy kia đều giả dối; tôi tưởng trong tất cả các điều do trí nhớ đối trá trình bày cho tôi, không có một điều chi thực hết; tôi nghĩ tôi không có một giác quan nào hết; tôi nghĩ thân thể, bộ mặt, trương độ, chuyển động và vị trí đều là những giả tạo kỳ quái của tâm trí tôi; vậy có chi thực đâu? Có lẽ chỉ có điều này là thực: không có một cái chi chắc chắn ở trần gian này.

Nhưng biết đâu lại không có một sự vật khác ngoài các sự vật mà tôi vừa cho là không chắc chắn, và đó là sự vật, người ta không thể hoài nghi chút nào? Không lẽ không có một Thượng đế nào đó, hoặc một thần linh nào đó là vị đã đặt những suy tưởng nọ vào trong tâm linh tôi? Nhưng tại sao tôi lại nghĩ như thế, vì rất có thể chính tôi là tác giả của những suy tưởng đó? Vậy ít là tôi, tôi có là gì không? Nhưng tôi đã phủ nhận rằng tôi không có giác quan và cũng không có thân thể chi hết. Tuy nhiên, tôi do dự: vì như thế sẽ ra sao? Có thực tôi độc lập đối với thân thể và giác quan đến nỗi tôi có thể hiện hữu mà không cần đến chúng chẳng? Nhưng tôi đã chắc tâm rằng không có chi hết trong thế giới không có trời, không có đất, không có tinh thần, không có vật thể, nhưng có phải vì thế mà tôi không hiện hữu chẳng? Tất nhiên tôi hiện hữu, nếu tôi chắc tâm, hoặc ít ra tôi đã suy tưởng cái gì. Nhưng có một Kẻ lừa dối nào đó, rất tài tình và tinh quái, dùng hết sở trường của mình để lừa dối tôi. Nếu vị đó lừa dối tôi, thì tôi vẫn cứ chắc là tôi hiện hữu; vì tha hồ cho vị đó lừa dối tôi, Ngài vẫn không thể làm cho tôi không là gì, khi tôi tưởng tôi là một cái gì. Cho nên sau khi đã cân nhắc mọi sự cách cẩn thận, tôi nghĩ phải kết luận chắc chắn rằng: Có tôi đây, tôi hiện hữu. Mệnh đề này nhất thiết phải chân thực, mỗi khi tôi nói lên hoặc mỗi khi tôi suy tưởng nó.

Nhưng tôi vẫn chưa biết rõ ràng tôi là gì, dầu tôi đã biết chắc rằng tôi hiện hữu, cho nên từ nay tôi phải rất thận trọng kéo coi cái không phải tôi là tôi, và như vậy tôi sợ sẽ lầm lẫn cả nơi tri thức tôi có từ trước đến nay.

Vì thế, trước khi bước vào những suy tưởng trên đây, tôi sẽ xét lại cái mà trước đây tôi tưởng là tôi: rồi trong các điều tin tưởng xưa kia đó, tôi sẽ khấu trừ đi tất cả những gì bị các lẽ trên đây phi bác, và

như vậy chỉ còn lại những gì hoàn toàn bất khả nghi mà thôi. Vậy trước đây tôi đã tưởng tôi là gì? Tự nhiên, tôi đã tưởng tôi là một người. Nhưng người là gì? Tôi sẽ thừa đó là một con vật có lý trí chăng? (2) Tất nhiên tôi không thừa như thế, vì nếu vậy lại phải nghiên cứu xem con vật là gì, và có lý trí là gì, như thế từ một câu hỏi chúng ta sẽ rơi vào vô số những câu hỏi khác, khó khăn hơn và phức tạp hơn; và tôi không muốn lạm dụng chút thời gian còn lại để giải gỡ những điều xa xôi đó. Nhưng trái lại tôi sẽ hết sức chú trọng để nhận xét những suy tưởng tự nhiên xuất hiện trong tâm linh tôi khi tôi suy niệm về hữu thể của tôi. Trước hết, tôi đã tự coi mình như có một bộ mặt, có những bàn tay, những cánh tay và tất cả bộ máy bằng xương và bằng thịt này, y như người ta thấy nơi một tử thi và tôi đã gọi bộ máy đó là thân thể. Ngoài ra tôi đã tưởng tôi ăn uống, đi lại, cảm giác và suy tưởng; và tôi đã quy bấy nhiêu hành động về linh hồn (3), nhưng tôi đã không chú ý suy tưởng xem linh hồn là cái gì, và hoặc tôi có suy tưởng thì lại tưởng đó là một cái chi tinh vi và nhẹ nhàng như gió, như ngọn lửa, hoặc như một thứ vũ khí nhẹ và man mác nơi các chi thể thô lậu của tôi. Riêng về thân thể, tôi đã không chút hoài nghi về bản tính của nó, vì tôi tưởng tôi biết nó rõ lắm, và nếu tôi muốn giải thích theo những ý niệm mà tôi có về nó, chắc tôi có thể diễn tả nó như sau. Tôi quan niệm thân thể là tất cả những gì tận cùng bởi một bề mặt, bị bao hàm trong một vị trí và nó đồ đầy một quãng không gian đến nỗi không vật gì khác có thể chen vào đấy được nữa: nó có thể được cảm giác bởi sờ, xem, nghe, nếm, hoặc ngửi; nó có thể bị chuyển động nhiều cách không phải do mình nó, nhưng do một sự vật khác nó và là sự vật kích động nó. Bởi vì tự mình có khả năng đề tự động, đề cảm giác và suy tưởng, là những đặc tính mà tôi không thể tin là thuộc về bản tính của vật thể; trái lại, tôi sẽ ngạc nhiên nếu thấy những khả năng đó nơi các vật thể.

Nhưng khi tôi giả thử có một vị tài năng vô cùng, và, - nếu có thể nói như thế, - tinh quái và nham hiểm, chỉ dùng tất cả tài lực để lừa dối tôi, thì tôi là gì? Tôi có thể nhận là của tôi một sự gì trong những sự mà trên đây tôi đã thuộc về bản tính vật thể chăng? Tôi chú ý suy tưởng, nghĩ đi và nghĩ lại những cái đó trong tâm linh tôi. Cho nên không cần tôi phải dừng lại để kiểm điểm chúng. Vậy chúng ta hãy quay sang những thuộc tính của linh hồn để xem có cái gì đáng gọi là của tôi không. Những thuộc tính đầu tiên là dưỡng nuôi và bước đi; nhưng nếu thực sự tôi không có thân thể, thì tất nhiên tôi cũng không bước đi và không tự nuôi dưỡng. Một thuộc tính nữa là cảm giác; nhưng không có thân thể, thì cũng không cảm giác được, trừ khi như ngày xưa trong giấc ngủ tôi đã tưởng cảm giác, rồi khi thức dậy tôi đã nhận thức chẳng cảm giác chi. Một thuộc tính nữa là suy tưởng, và đây tôi thấy rằng nó là một thuộc tính của tôi. Chỉ có suy tưởng là không thể rút ra khỏi tôi: có tôi đây, tôi hiện hữu, đó là điều chắc chắn. Nhưng được bao lâu? Bao lâu tôi suy tưởng, vì rất có thể là hễ tôi thôi suy tưởng thì đồng thời tôi cũng sẽ thôi hiện hữu. Bây giờ tôi chỉ công nhận những điều tôi biết là nhất thiết đích thực: như thế, tôi chỉ là một sự vật quy tượng, nghĩa là một tâm linh, một tâm trí, hay là một trí năng, một lý trí, đó là những danh từ mà trước đây tôi chưa nhận thức được ý nghĩa. Vậy tôi là một sự vật đích thực, hiện hữu một cách đích thực. Nhưng tôi là gì? Tôi đã nói tôi là một sự vật suy tưởng.

Còn gì khác nữa không? Tôi kích thích trí tưởng tượng của tôi để tìm xem tôi có còn là sự gì nữa không. Tôi không phải là toàn bộ những chi thể mà người ta gọi là thân thể con người; tôi không phải là một thứ không khí long đong lùa vào trong tất cả các chi thể kia; tôi không phải là gió, là khí, là hơi nước, nghĩa là tôi không phải là một cái gì tôi có tưởng tượng ra được, bởi vì tôi đã giả thử rằng tất cả những cái đó không có: tuy nhiên, lập trường của tôi vẫn như trước, nghĩa là tôi vẫn chắc chắn tôi là một cái gì.

DESCARTES,

- 1. Đó là công thức của các triết gia hoài nghi (les sceptiques)*
- 2. Đó là định nghĩa về con người nhận được từ các triết gia.*
- 3. Đối với các học giả kinh viện (les scolastiques) thì linh hồn không chỉ là tinh thần mà còn là nguyên lý của sự sống.*

Tinh thần thì dễ biết hơn thân xác.

Sự hiểu biết tinh thần đi trước sự hiểu biết về thân xác và những vật thể; tôi biết với sự chắc chắn hoàn toàn rằng tôi là một vật suy tư mà tất cả bản tính chỉ là suy tư, ngay cả vào thời điểm mà tôi nghi ngờ có một vật thể nấp trên đời này hay không và trước khi vấn đề bản chất của chúng được đặt ra. Ở đây không có vấn đề nào khác; thí dụ về cục sáp ong không nhầm, đến việc định nghĩa yếu tính của những sự vật vật chất, cũng không nhằm thuyết phục về sự hiện hữu của chúng. Thí dụ về cục sáp ong nhằm thuyết phục, bằng cách lúc đầu buông cương cho nó, lòng tin tưởng rằng, thân xác và những vật thể thì dễ biết hơn, và được biết một cách phân biệt hơn là tinh thần, đơn giản chỉ vì chúng lọt vào tầm cảm thụ của các giác quan. Nếu điều đó là đúng, thì sẽ chẳng có gì được biết về bất kỳ điều gì, bởi vì sự làm chứng của các giác quan, nếu giản qui về mỗi nó thôi, không có thể nhận ra trong cục sáp này, khi đã chảy ra, cũng là cục sáp trước đó. Thí dụ về cục sáp chẳng cho tôi biết gì về nó, nhưng lại cho tôi biết đôi điều về tinh thần: rằng những gì tôi tin mình tri giác được bằng các giác quan hay là trí tưởng tượng, thật ra được tri giác bởi sự kiểm tra của tinh thần; rằng trong niềm tin rằng thế giới đi vào trong tinh thần qua ngũ quan, không có thế giới và tinh thần hoà lẫn vào nhau, mà chỉ là sự lẫn lộn trong tâm trí; rằng tiến bộ của trí tuệ không phải đi từ những sự vật đến tinh thần nhưng là từ tư tưởng mờ mờ đến tư tưởng minh và biệt.

Thí dụ về những cái mũi và những cái áo choàng chỉ nhân đôi thí dụ về cục sáp ong, nếu không thể cho thấy hiển nhiên sự đồng loã của từ ngữ trong sự nhầm lẫn khi tin rằng tri giác là thị kiến của đôi mắt: tôi nói rằng tôi thấy, khi phải nói rằng tôi phán đoán.

Ta hãy bắt đầu bằng sự suy nghiệm về các vật thể thông thường nhất và là những vật thể chúng ta tưởng có thể hiểu cách minh bạch nhất: đó là những vật thể chúng ta sờ mó và trông thấy. Tôi không có ý bàn về các vật thể cách tổng quát, vì những quan niệm tổng quát thường hàm hồ, nhưng tôi bàn về một vật cụ thể. Chúng ta hãy thí dụ một cục sáp ong vừa lấy ra khỏi bọng, cục sáp đó chưa mất vị ngọt của mật ong và vẫn còn giữ được một ít hương thơm của các hoa đã đúc nên nó; màu sắc, hình thù, lượng thể của nó đều hiển hiện: nó cứng, lạnh, người ta sờ nó được, và nếu anh gõ trên nó thì nó phát ra một âm thanh. Tóm lại tất cả mọi sự thuộc về một vật thể đều gặp thấy ở nơi vật thể này.

Nhưng này, trong khi tôi còn đang nói đây, thì người ta đặt cục sáp ong đó vào gần lửa: tất cả hương vị còn sót lại đó liền tan bay, mùi thơm cũng bay mất, màu sắc nó đổi thay, hình thù nó biến mất, lượng thể nó gia tăng, nó trở thành lỏng như nước, người ta khó mà sờ được nó nữa, và nếu người ta gõ vào nó thì nó không thể phát ra âm thanh nào nữa. Sau những đổi thay đó, có phải vẫn cục sáp ong trước đó không? Phải nhận rằng vẫn cục sáp ong kia còn đó. Không ai chối cãi điều đó. Vậy khi này người ta biết phân minh được điều chi về cục sáp ong? Tất nhiên không thể là những cái tôi đã biết do trung gian giác quan, bởi vì tất cả những gì tôi nhờ vị giác, khứu giác, thị giác, xúc giác hay thính giác mà

đạt được, nay đều thay đổi hết, thế mà vẫn cục sáp ong đó còn lại đây. Phải chăng cục sáp ong là cái tôi nghĩ bây giờ, nghĩa là nó không phải cái khi nãy, tức là không phải vị ngọt của mật ong, cũng không phải hương êm dịu của các hoa, không phải màu trắng nọ, hình thù kia, không phải thanh âm ấy, nhưng nó chỉ là một vật thể: vật thể này, lúc trước xem ra như có những hình thái nọ, nhưng bây giờ lại hiện hình dưới những hình thái khác.

Nhưng cái tôi tưởng bây giờ đây là cái gì? Chúng ta hãy suy nghiệm cẩn thận, và sau khi đã bỏ ra ngoài tất cả những gì không thuộc về sáp ong, ta hãy ngó xem còn lại cái chi? Thực sự chỉ còn một chút trương độ, một chất yếu mềm và dễ biến đổi. Nhưng cái mềm yếu và dễ biến đổi đó là gì? Có phải vì tôi tưởng tượng rằng cục sáp đang tròn có thể biến ra vuông, rồi đang vuông lại có thể biến ra tam giác không? Tất nhiên không phải thế, bởi tôi quan niệm rằng cục sáp có thể qua thiên hình vạn trạng, và tôi không thể dùng trí tưởng tượng để duyệt qua cái vô tận đó: cho nên tôi không thể dùng trí tưởng tượng để có quan niệm đó về cục sáp ong được.

Bây giờ thử hỏi cái trương độ kia là gì? Đó có phải là một ẩn số không? Bởi vì khi sáp ong chảy ra, trương độ tăng lên; và khi sáp đã chảy hết, thì trương độ càng lớn hơn nữa, rồi khi nhiệt độ càng tăng thì nó càng lớn thêm. Và tất nhiên nếu tôi không nghĩ rằng miếng sáp ong có thể có nhiều biến hoá về trương độ hơn tôi tưởng tượng, thì tôi chưa quan niệm cách rõ ràng và chính đính về bản tính cục sáp ong. Cho nên tôi phải công nhận rằng tôi không thể dùng trí tưởng tượng để quan niệm cục sáp ong là gì, và chỉ tâm linh tôi có khả năng để quan niệm nó mà thôi. Đó là nói về cục sáp ong này, còn như nói về sáp ong tổng quát thì điều đó càng hiển nhiên hơn.

Cái cục sáp ong này, mà chỉ có tâm linh quan niệm được, là cái gì? Thì nó cũng là cục sáp ong tôi trông xem, sờ mó, tưởng tượng, nghĩa là chính cục sáp ong tôi đã biết ngay từ đầu; nhưng điều đáng chú ý là: việc tri giác nó không phải là một sự nhìn, một sự sờ mó, mà tưởng tượng, - và không bao giờ là như vậy, dầu trước kia xem ra đó là cách để tri giác nó, - nhưng tri giác chỉ có thể là một nội quan của tâm linh; nội quan này thoát tiên có thể còn bất toàn và hàm hồ, nhưng bây giờ đã rõ ràng và phân minh, tùy theo tôi chú ý nhiều hay ít đến những sự ở trong nội quan đó và cũng là những cấu tạo nên nội quan đó.

Nhưng tôi rất ngạc nhiên khi thấy tâm linh tôi quá dễ dàng hướng về sai lầm. Dầu không nói, và chỉ suy tưởng trong lòng thôi, tôi cũng thấy bị chặn đứng bởi những ngôn từ và thấy mình như bị lừa bởi kiểu nói thông thường: bởi chúng ta nói rằng chúng ta xem thấy chính là cục sáp ong đó khi người ta đưa cho tôi coi, chứ không vì màu sắc và hình thù của nó mà chúng ta phán đoán rằng đó chính là cục sáp ong trước. Bởi vậy có lẽ tôi kết luận: người ta biết cục sáp ong do sự xem xét của con mắt, chứ không do nội quan của tâm linh. Cũng như nhìn qua cửa sổ tôi thấy những người đi lại ngoài đường phố: thấy họ, tôi biết ngay đó là những người cũng như bây giờ tôi nói là tôi xem thấy cục sáp ong, dầu nhìn qua cửa sổ tôi chỉ thấy những chiếc mũ và những chiếc áo choàng, những mũ và áo này rất có thể chỉ che đậy những người máy; nhưng tôi quyết đoán đó là những người thực. Như vậy cái mà tôi tưởng có thể dùng mắt để thấy, tôi vẫn phải dùng tài năng phán đoán của tâm linh để am tường.

Một người có tham vọng nâng cao tri thức của mình lên trên mức của quần chúng phải thẹn mỗi khi tìm cách hoài nghi những kiểu và hình thức ăn nói của quần chúng: tôi muốn bỏ qua giai đoạn đó để suy nghiệm xem nếu dùng các giác quan tại ngoại hoặc dùng cả giác quan tại nội, tức trí tưởng tượng, tôi có thể quan niệm về cục sáp ong cách hiển nhiên và hoàn toàn hơn chẳng, - hay là bây giờ, sau khi đã nghiên cứu cẩn thận, tôi biết rõ hơn trước kia về miếng sáp ong là gì. Thực là đáng khinh bỉ nếu ai còn

hồ nghi điều đó, bởi vì trong tri giác thứ nhất kia đã có chi là phân minh đâu? Và có chi khác tri giác của con vật đâu? Nhưng mỗi khi tôi đã phân biệt sáp ong ra khỏi những hình thức bên ngoài của nó, y như tôi nhìn nó trần truồng sau khi đã cởi hết quần áo của nó ra, thì đầu sự phán đoán của tôi vẫn còn có thể sai lầm, nhưng tôi thực sự đã tri giác nó bằng tâm linh con người.

Vậy, kết cục, tôi sẽ nói gì về tâm linh tôi, tức là sẽ nói gì về tôi? Cho tới đây, tôi vẫn không công nhận có chi ở trong tôi, trừ tâm linh đó. Tôi sẽ nói gì về tôi là kẻ xem ra đã quan niệm cục sáp ong cách rõ ràng và phân minh như thế? Tôi có tri thức chính mình tôi một cách không những cũng đích thực và chắc chắn như thế, mà còn phân minh và rõ ràng hơn chăng? Bởi vì nếu tôi quyết đoán rằng cục sáp ong chỉ hiện hữu vì tôi xem thấy nó, thì càng phải kết luận một cách hiển nhiên hơn nữa rằng: vì tôi xem thấy cục sáp ong, cho nên tôi hiện hữu; bởi vì có thể cái tôi xem kia không phải là sáp ong, và có thể tôi không có mắt để xem chi hết, nhưng không thể nào khi tôi xem, tức tôi tưởng tôi xem (tôi không phân biệt xem và tưởng xem nữa), mà tôi tưởng đó lại không là một cái gì. Cũng vậy, nếu tôi quyết đoán cục sáp ong hiện hữu vì tôi sờ mó nó, thì tôi cũng phải kết luận như thế, nghĩa là phải kết luận rằng tôi hiện hữu; và nếu tôi quyết đoán vì trí tưởng tượng tôi bảo tôi vậy, hoặc do nguyên nhân nào khác như thế, tôi cũng phải kết luận như thế luôn. Và điều tôi nói đây về cục sáp ong, cũng phải áp dụng cho tất cả các sự vật bên ngoài khác.

Vậy nếu quan niệm về cục sáp ong hiện ra rõ ràng và phân minh hơn, sau khi ta không những đã dùng thị giác, xúc giác để khám phá nó, mà còn nhờ nhiều căn do khác, - thì tôi càng có thể tự biết mình cách rõ ràng và phân minh hơn biết bao! Bởi vì tất cả các căn do giúp vào việc tri thức bản tính miếng sáp ong hay bản tính một sự vật nào khác, đều chứng minh bản tính của tâm linh tôi cách dễ dàng và hiển nhiên hơn. Và ở trong tâm linh còn biết bao nhiêu sự vật có sức giúp ta hiểu rõ bản tính của nó, thành thử những sự của vật thể trên đây gần như trở thành không đáng kể.

Nhưng, kết cục, này tôi lại trở về điểm cũ trước đây: vì bây giờ tôi biết rõ một điều là, nói cho đúng, chúng ta chỉ quan niệm các vật thể bằng khả năng suy tưởng ở trong ta mà thôi, chứ không bằng trí tưởng tượng hoặc một giác quan nào hết; và chúng ta nhìn xem chúng, hay sờ mó chúng nhưng do sự chúng ta quan niệm chúng bằng suy tưởng của chúng ta; chính vì lý do trên đây, tôi biết một cách hiển nhiên rằng không có chi dễ hiểu biết bằng chính tâm linh tôi.

Nhưng, bởi vì hầu như không thể bỏ được niềm tin tưởng xưa kia của tôi, cho nên tôi nghĩ cần phải dừng lại nơi đây ít lâu để nhờ sự kéo dài giờ suy niệm, tôi có thể ghi tạc sâu vào trí nhớ tôi cái điều tôi vừa nhận thức ra đó.

DESCARTES,

Những suy niệm siêu hình, II, Bản dịch của Trần thái Đình.

Chân lý hằng cửu và ý tưởng bẩm sinh

Lý trí là gì? Theo Descartes, lý trí đồng nhất ở mọi người, gồm những chân lý "bất di dịch và hằng cửu" đã được đặt vào ta do Thiên Chúa. Những ý tưởng biểu trưng các chân lý ấy ở ta không được lẫn lộn với những ý tưởng phổ quát của triết lý kinh viện. Chúng ta có ý tưởng về những "bản tính chân thật và bất dịch" (xem bài 118). Dưới đây, trong đoạn thứ

nhất: (A) Descartes bênh vực luận đề ấy chống Gassendi chủ trương mọi sự đều do giác quan mà đến với ta. Trong đoạn thứ hai (B) ông phân biệt những ý tưởng "bẩm sinh" ấy với những ý tưởng "ngẫu lai" và những ý tưởng "tác tạo"

A) - Còn về điều ông nói là "ông lấy làm khó nghe ai muốn thiết lập cái gì bất dịch và hằng cửu ngoài Thiên Chúa" thì ông quả có lý nếu nói về một vật hiện hữu, hay là tôi muốn thiết định điều gì thật bất dịch đến nỗi tính cách bất dịch của nó không tùy thuộc Thiên Chúa nữa. Nhưng cũng như các thi sĩ tưởng tượng ra là các vận mệnh thật ra đều được thần Jupiter làm ra và sắp đặt, nhưng một khi đã được thiết lập như thế, thì thần ấy tự buộc mình phải giữ chúng, thì cũng vậy, thật ra tôi không nghĩ các bản thể sự vật, và những chân lý toán học mà ta có thể biết được, là độc lập đối với Thiên Chúa, tuy nhiên tôi tưởng rằng vì Thiên Chúa đã muốn như thế và đã định đoạt như vậy, nên chúng bất di dịch và hằng cửu...

Rồi đến điều ông đưa ra chống các ý tưởng phổ quát của các nhà biện luận, thì không động chạm đến tôi, vì tôi khái niệm chúng một cách khác hẳn với họ. Nhưng còn về những bản thể mà ta biết rõ ràng và phân minh như bản thể hình tam giác hay một hình nào khác của hình học, tôi sẽ làm ông công nhận dễ dàng là ý tưởng những bản thể ấy ở ta không được rút ra từ những sự vật riêng biệt; vì cái gì ở đây làm ông nói chúng là sai, là chỉ vì chúng không hợp với ý kiến mà ông đã khái niệm về bản tính các sự vật. Và ông lại nói, sau đó một ít, rằng "đối tượng của toán học thuần túy như chấm, đường, diện tích và những bất phân gồm có chúng, không thể có hiện hữu nào ngoài trí tuệ", tự đó tất yếu phải kết luận là không bao giờ có một tam giác nào trong thế gian, và chẳng cái gì mà ta khái niệm là thuộc về bản tính của tam giác hay của một hình nào của hình học, và do đó, bản thể các sự vật ấy không được rút ra từ một sự vật hiện hữu nào. Nhưng ông nói, chúng là sai. Phải, theo ý kiến của ông, vì ông cho rằng bản tính các sự vật phải thế nào mà chúng không thể hợp với nó được. Nhưng nếu ông không quả quyết là tất cả hình học đều sai, thì ông không thể chối cãi là người ta chứng minh được nhiều chân lý không bao giờ thay đổi vì chúng luôn luôn là một, nên không phải không có lý do để người ta gọi chúng là bất dịch và hằng cửu.

B) - Bởi từ ý tưởng, tôi hiểu tất cả cái gì có thể ở trong tư tưởng ta, và tôi sẽ phân biệt ba thứ là: có thứ ngẫu lai như ý tưởng người ta thường có về mặt trời; thứ khác được chế tạo hay tác thành trong số đó có thể kể ý tưởng mà các nhà thiên văn tạo ra về mặt trời do lý luận của họ; và có thứ khác bẩm sinh như ý tưởng Thiên Chúa, Linh hồn, Thân thể, Tam giác, và một cách chung, những ý biểu trưng các bản thể chân thật, bất dịch và hằng cửu. Bây giờ, nếu từ một ý tưởng mà tôi đã tác tạo, tôi kết luận một điều gì mà tôi đã đặt vào đó tỏ tường khi tạo ra nó, thì hiển nhiên có luận pháp tuần hoàn; nhưng nếu, từ một ý tưởng bẩm sinh, tôi rút ra cái gì được chứa đựng ở đấy một cách hàm ẩn, nhưng tôi không nhận thấy khi trước ở đấy, như từ ý tưởng hình tam giác, là ba góc của nó thì bằng hai góc thẳng, hay từ ý tưởng Thiên Chúa là Chúa hiện hữu thì chẳng những đó không phải là tuần hoàn luận pháp, mà lại theo chính Aristote, đó là hình thức chứng minh hoàn toàn hơn cả.

Descartes, Thư gửi P.Mersenne,

Trả lời những phản bác chống lại Những suy niệm siêu hình.

NHỮNG NGUYÊN LÝ TRIẾT HỌC (Principes de la philosophie)

Những nguyên lý của triết học, xuất bản năm 1644 bằng tiếng Latinh, nằm trong ý đồ của tác giả và trật tự sự phạm: vấn đề là trình bày triết học đệ nhất, hay siêu hình học, chứ không phải, như trong Những suy niệm, khám phá nó, và triết học tự nhiên, hay vật lý học. Để cho việc trình bày được sáng sủa, tác phẩm được chia thành bốn phần, được sắp xếp theo sự nối kết từ nguyên lý đến hậu quả và chúng lại được chia ra thành những điều mục, mỗi mục mang một tiêu tựa thông báo nội dung. Phần thứ nhất chứa đựng siêu hình học - là đệ nhất đối với vật lý học mà nó là nền tảng, như hình ảnh nổi tiếng về cây triết học đã chỉ ra, trong lời tựa của quyển Những nguyên lý; ở đó ta luôn tìm thấy những yếu tố quý giá để giải thích đoạn này, đoạn kia trong Những suy niệm, chẳng hạn, với định nghĩa chặt chẽ về bản thể, về chứng lý bởi yếu tính cho sự hiện hữu của Thượng đế hay về chuyện sự nhầm lẫn có thể quy trách cho ý chí. Phần thứ nhì bàn về những nguyên lý của những sự vật vật chất, và vì vật chất cũng là một với trương độ, chúng là đối tượng của nền vật lý kỷ hà có tính cơ giới chặt chẽ (une physique géométrique strictement mécanistique) mà sự ứng dụng cho phép giải thích trong phần ba, những hiện tượng và sự hình thành của bầu trời, và trong phần bốn, những hiện tượng và sự hình thành của quả đất. Trong hai phần cuối ta gặp lý thuyết nổi tiếng về những cơn lốc (tourbillons) và ý niệm duy cơ giới về trọng lực không do sức hút (la pesanteur sans attractions)

Quan niệm triết học của Descartes

Đoạn văn sau đây đã được trích ở bức thư của Descartes viết cho linh mục Picot, dịch giả quyển Nguyên lý triết học của ông xuất bản bằng La ngữ năm 1644, như ông nói, để thay vào bài tựa mà đáng lẽ chính ông phải biết. Ta có thể nhận thấy ở đây cái quan niệm của Descartes về triết học, còn rất rộng rãi, gần như có tính cách bách khoa và đồng thời quy chiếu về tri thức các nguyên lý, hay "nguyên nhân đầu tiên", và về công dụng thực hành của nó.

Trước hết, ở đây tôi muốn cắt nghĩa thế nào là triết lý, bắt đầu từ những điều tầm thường nhất, như: danh từ triết lý có nghĩa là chuyên cần sự khôn ngoan, và khôn ngoan không phải chỉ là sự khôn khéo trong công việc, nhưng là sự hiểu biết hoàn toàn mọi sự mà con người có thể biết được, để dùng trong cách xử thế cũng như sự bảo tồn sức khỏe và phát minh các nghệ thuật, và muốn cho sự hiểu biết ấy được như thế, thì cần nó phải được suy luận từ những nguyên nhân tiên khởi, vì đó nên muốn học tập thu thập được tri thức ấy, và đây chính là triết lý, thì phải bắt đầu bằng việc khảo cứu những nguyên nhân tiên khởi ấy nghĩa là các nguyên lý; và các nguyên lý ấy phải có hai điều kiện, một là chúng phải rõ ràng và hiển nhiên thế nào cho trí thức người ta khi chăm chú mà suy xét thì không thể hoài nghi chân lý chúng; hai là sự hiểu biết các vật khác phải tùy thuộc vào chúng, đến nỗi không có chúng thì không biết được những vật ấy, chứ không phải ngược lại, và sau đó phải ra sức suy luận cách nào từ những nguyên lý ấy đến tri thức các sự vật tùy thuộc, để cho không có một sự gì trong tất cả những diễn dịch liên tiếp mà không thật là tỏ tường. Thật ra chỉ có một mình Thiên Chúa là khôn ngoan hoàn toàn, nghĩa là hiểu biết đầy đủ chân lý mọi vật; nhưng có thể nói được rằng con người có khôn ngoan nhiều hay ít tùy theo tỷ lệ có nhiều hay ít tri thức về những chân lý trọng yếu nhất. Và tôi nghĩ rằng trong điều này không có gì mà các bậc thông thái không đồng ý...

... Không có tâm hồn nào cao thượng một chút mà lại dính bén liền chặt vào những đối tượng giác quan, đến nỗi không khi nào rời ra để ao ước một điều lành nào lớn hơn, mặc dầu lắm khi không biết nó là gì; những kẻ được số mệnh ưu đãi nhất, có đầy đủ sức khỏe, danh tiếng, của cải cũng không miễn khỏi ước vọng ấy hơn kẻ khác; trái lại, tôi tin chắc là chính họ còn khao khát sốt sắng hơn cả đến một

sự lành khác, vượt trên tất cả mọi sự lành họ hiện có. Mà sự lành tối cao ấy xét theo lý trí tự nhiên, ngoài ánh sáng tín ngưỡng, chẳng qua chỉ là sự hiểu biết chân lý do những nguyên nhân đầu tiên, nghĩa là do sự khôn ngoan mà triết lý là việc học tập. Lại vì mọi điều ấy đều hoàn toàn chân thật, nên nếu chúng được suy luận chính đáng thì không khó gì làm cho người ta ưng thuận.

Nhưng vì người ta bị ngăn trở không tin chúng, do kinh nghiệm cho ta thấy những người chuyên môn triết học, lắm khi lại ít khôn ngoan, ít hợp lý hơn những kẻ chẳng bao giờ chuyên cần về môn ấy, cho nên ở đây tôi lại muốn giải thích sơ lược tất cả các khoa học ta hiện có là thế nào và những cấp bậc đức khôn ngoan ta đã đi tới. Bậc thứ nhất chỉ gồm những ý niệm tự mình rất rõ ràng, nên người ta có thể thu thập được không phải suy ngẫm; bậc thứ hai gồm tất cả những cái gì kinh nghiệm giác quan cho ta biết; thứ ba là cái gì mà cuộc đàm đạo với những người khác dạy ta; và ta có thêm vào đấy ở bậc thứ bốn, việc đọc sách, không phải tất cả các sách, nhưng một cách riêng, những sách đã được viết do những người có thể chỉ giáo cho ta những điều hay, vì đó là như một cuộc đối thoại ta với các tác giả ấy. Và tôi nghĩ rằng tất cả sự khôn ngoan người ta thường có đều được thu thập bằng bốn cách ấy; vì ở đây tôi không kể việc mặc khải thiên tính, vì nó không dẫn dắt ta theo từng bậc, nhưng đưa ta ngay đến một tín ngưỡng không sai lầm được.

Nhưng vào mọi thời đại, bao giờ cũng có những bậc vĩ nhân đã cố gắng tìm ra một bậc thứ năm để đi đến sự khôn ngoan, bậc ấy cao cả và chắc chắn hơn bốn bậc kia, không thể so sánh được: đó là việc sưu tầm những nguyên nhân tiên khởi và những nguyên lý xác thật, do đó, người ta có thể suy luận ra các lý lẽ mọi sự có thể biết được; và chính những người đã làm công việc ấy, ta gọi một cách riêng là triết gia...

... Sau đó, để người ta thấy rõ vì mục đích nào tôi đưa xuất bản quyển sách ấy, tôi muốn cắt nghĩa ở đây cái thứ tự mà tôi tưởng người ta phải giữ để học hỏi. Thứ nhất, một người chỉ mới có sự hiểu biết tầm thường và khiêm khuyết, mà người ta có thể thu thập bằng bốn cách chỉ trên đây, trước hết phải cố gắng tự lập lấy một luân lý có thể đủ để điều chỉnh các hành động đời sống mình, vì điều ấy không thể trì hoãn và vì ta có bổn phận trước nhất là sống cho chính đáng. Sau đó cũng phải học luận lý. Không phải thứ luận lý kinh viện, vì nói cho đúng, nó chỉ là một biện pháp để dạy kẻ khác những điều mình biết, hoặc nữa để khỏi xét đoán mà nói nhiều lời về những điều mình không biết, và vì thế, nó làm hư trí khôn đi hơn là tăng thêm lên; nhưng ở đây là thứ luận lý dạy cách dùi dặt lý trí để khám phá những chân lý ta không biết; và vì nó lệ thuộc nhiều vào sự sử dụng, cũng nên luyện tập lâu dài để thực hành các quy tắc trong những vấn đề dễ dàng và đơn giản, như những vấn đề toán học. Rồi khi đã luyện tập được thói quen tìm ra chân lý, trong các vấn đề ấy, thì phải bắt đầu thực sự chuyên chú vào triết học chân chính, mà phần thứ nhất là siêu hình học, bao gồm những nguyên lý của trí thức, trong ấy có sự giải thích các thuộc tính chủ yếu của Thiên Chúa, tính cách phi vật chất của linh hồn ta, và tất cả các ý niệm rõ ràng và đơn sơ ở trong ta. Phần thứ hai là vật lý, trong ấy, khi đã tìm ra những nguyên lý xác thực các sự vật thể chất, người ta suy xét cách chung xem vũ trụ cấu thành cách nào, rồi cách riêng bản tính địa cầu và các vật, thường có chung quanh nó như không khí, nước, lửa, từ thạch và các khoáng chất khác. Tiếp theo đó cũng cần suy xét cách riêng bản tính cây cỏ, thú vật, và nhất là người ta, để sau này có thể tìm ra các khoa học khác có ích cho mình. Như vậy, tất cả triết học, giống như một cái cây mà rễ là siêu hình học, thân là vật lý học và các cành tự thân ấy đâm ra là tất cả các môn học khác, có thể quy cả vào ba khoa chính là y học, cơ học, và luân lý học; đây tôi muốn nói thứ luân lý cao thượng và hoàn toàn nhất, vì hàm ngụ một tri thức đầy đủ các khoa học khác nên là bậc tối cao của một đức khôn ngoan. Lại cũng như người ta hái quả không phải ở gốc rễ hay ở thân cây, nhưng ở ngọn ngành mà

thời, nên công dụng trọng yếu của triết học lệ thuộc những thành phần của nó mà người ta chỉ có thể học được sau hết.

DESCARTES, Những nguyên lý triết học,

Thư cho linh mục Picot, Q.IX, phần 2.

Thực tế của không gian

Không gian là gì? Theo Descartes không gian là một thực tế, nó cấu thành tất cả bản tính mọi vật. Vật chất là "bản chất trương độ".

Không gian hay cái chỗ bên trong, và vật thể được bao gồm trong không gian ấy cũng chỉ khác nhau do tư tưởng của ta mà thôi. Vì thật ra cũng một không gian theo chiều dài, rộng và sâu, cấu thành không gian thì cũng cấu thành vật thể, và sự khác biệt giữa chúng chỉ là ở chỗ ta gán cho vật thể, một khoảng gian riêng biệt mà ta nghĩ là cũng đổi chỗ với nó mỗi khi và bao nhiêu lần mà nó được đưa đi, còn ta gán cho không gian, một khoảng vừa bao quát, vừa mơ hồ đến nỗi khi đã đưa một vật nào ra khỏi cái không gian mà nó ở trước, ta không nghĩ rằng cũng đưa cái khoảng không gian ấy đi, vì rằng ta thấy như cái khoảng gian ấy vẫn luôn luôn tồn tại trong khi nó vẫn giữ một độ lớn và một hình dạng, và nó không đổi vị trí đối với những vật bên ngoài do đó mà ta hạn định nó.

Nhưng có thể nhận biết dễ dàng là cũng cái khoảng gian nó cấu thành bản tính vật thể, thì nó cũng cấu thành bản tính của không gian, thành ra chúng chỉ khác nhau cũng như bản tính của loại hay hạng khác với bản tính của cá thể, nếu muốn nhận định rõ cái quan niệm xác thật của ta về vật thể, ta lấy một cục đá chẳng hạn, và ta loại bỏ tất cả cái gì ta biết là không thuộc về bản tính vật ấy. Vậy, trước hết ta hãy loại bỏ sự cứng rắn vì rằng: nếu ta tán viên đá ấy thành bột, thì nó không còn cứng rắn nữa, và cũng không vì thế mà nó không phải là một vật nữa; ta cũng loại bỏ màu sắc đi, vì ta đã có thể thấy đôi khi những thứ đá rất trong đến nỗi không có màu sắc nào cả; ta lại loại bỏ trọng lượng của nó đi, vì thấy lửa mặc dầu rất nhẹ nhưng vẫn là một vật; ta cũng loại bỏ sự nóng, lạnh và tất cả các tính cách khác loại ấy, vì ta không nghĩ là chúng ở trong đá, hoặc là viên đá ấy đổi bản tính vì nó có vẻ khi thì nóng khi thì lạnh đối với ta. Sau khi xem xét viên đá như thế, ta sẽ thấy là cái ý tưởng chính thật làm ra khái niệm nó như một vật thể là chỉ ở chỗ ta thấy rõ rằng nó là một bản thể khoảng gian theo chiều dài, rộng và sâu; mà chính điều ấy được bao hàm trong ý tưởng ta có về không gian, không những về không gian chứa đầy vật thể, nhưng cả về không gian mà người ta cho là rỗng nữa.

DESCARTES, Những nguyên lý triết học, Q.IX, phần 2.

Vô hạn

Cái vô hạn ở nơi chúng ta, những con người hữu hạn

Đây là chứng lý đầu tiên trong hai chứng lý về sự hiện hữu của Thiên Chúa; chứng lý này, cũng như chứng lý thứ nhì, có tính tiên thiên (a priori): người ta không thể đi từ thế giới đến Đấng sáng thế, mà ngược lại ta phải thiết lập, hiện hữu của các sự vật vật chất trên sự bảo đảm thiêng liêng. Như vậy, chứng lý về sự hiện hữu của Thiên Chúa chỉ có thể rút

ra từ hữu thể suy tư (là tôi), trong sự hiểu biết rằng tôi mang tính hữu hạn; tôi chỉ có thể biết rằng tôi là bất toàn nếu như tôi không có ý tưởng về một hữu thể toàn thiện hay vô hạn mà nhờ sự đối chiếu với hữu thể đó tôi biết được những khiếm khuyết nơi bản tính của mình. Và ý tưởng này không thể có nguồn gốc từ chính tôi - vốn là bất toàn; vậy tất yếu ý tưởng đó đã được đặt vào trong tôi bởi hữu thể thực sự vô hạn, đó là Thiên Chúa.

... Như vậy chỉ còn ý tưởng về Thiên Chúa là ý tưởng mà tôi phải chiêm nghiệm xem có chi không thể do tôi mà có chăng. Dưới danh từ Thiên Chúa, tôi quan niệm một bản thể vô cùng vĩnh cửu, bất biến, độc lập, toàn tri, toàn năng: do bản thể đó, chính tôi và các sự vật khác (nếu thực sự chúng hiện hữu) đã được sáng tạo và tác thành. Các đặc tính này lớn lao và cao trọng quá, đến nỗi tôi càng suy nghiệm cách chăm chú, thì tôi càng chắc chắn rằng tôi không thể tự tôi phát sinh ý tưởng đó được. Cho nên nhất thiết phải kết luận do những điều đã nói trên kia rằng: Thiên Chúa hiện hữu. Vì tuy rằng tôi có ý tưởng về bản thể, - do sự tôi là một bản thể, - nhưng tôi, một hữu thể hữu cùng, không thể nào có ý tưởng về một bản thể vô cùng, trừ khi ý tưởng đó đã do một bản thể vô cùng nào đó đặt vào trong tôi.

Và tôi không nên tưởng rằng tôi đã không quan niệm vô cùng thể bằng một ý tưởng đích thực, nhưng chỉ bằng cách chối cái hữu cùng mà thôi, cũng như tôi quan niệm an tĩnh và tối tăm bằng cách chối chuyển động và ánh sáng; trái lại tôi thấy cách minh bạch rằng: trong bản thể vô cùng kia có nhiều thực tại tính hơn trong bản thể hữu cùng, cho nên một cách nào đó tôi đã có ý niệm về vô cùng trước khi có ý niệm về hữu cùng, nghĩa là có ý niệm về Thiên Chúa trước khi có ý niệm về chính mình tôi: bởi vì làm sao tôi đã có thể biết rằng tôi hoài nghi và tôi ước muốn, nghĩa là biết rằng trong tôi thiếu một cái chi và tôi không toàn hảo, nếu tôi không có ở trong tôi ý tưởng về một hữu thể toàn hảo hơn tôi, để do sự so sánh với hữu thể đó, tôi biết những khiếm khuyết của bản tính tôi.

Cùng đừng bảo rằng có lẽ ý tưởng về Thiên Chúa, theo phương diện chất thể, chỉ là một ý tưởng giả dối, và như vậy nó đã do hư vô mà sinh ra, nghĩa là ý tưởng đó ở trong tôi do một khuyết tật, y như tôi đã nói trên kia về những ý tưởng của nóng và lạnh v.v...: bởi vì ý tưởng về Thiên Chúa là ý tưởng rất rõ ràng và rất phân minh lại mang trong mình nó nhiều thực tại tính khách thể hơn bất cứ ý tưởng nào khác, cho nên không có ý tưởng nào chân thực bằng và cũng không có ý tưởng nào ít đáng nghi hoặc bằng.

Tôi quyết: ý tưởng về hữu thể rất toàn hảo và vô cùng đó là ý tưởng hoàn toàn chân thực; bởi vì có thể người ta tưởng tượng rằng hữu thể đó không hiện hữu, nhưng người ta không thể tưởng tượng rằng ý tưởng đó không tượng trưng một cái chi thực tại như kiểu ý tưởng về sự lạnh.

Và điều đó rất thực, dầu tôi không thấu hiểu được vô cùng thể, hoặc dầu nơi Thiên Chúa có vô số những sự tôi không thể hiểu, và tư tưởng của tôi không thể đạt tới; bởi vì bản tính của vô cùng thể là không thể được hiểu bởi một bản tính hữu cùng và hữu hạn như tôi; chỉ cần tôi quan niệm điều đó cách đúng đắn và chỉ cần tôi nghĩ rằng tất cả những sự vật tôi quan niệm cách rõ ràng và trong các vật đó tôi biết có một ít toàn hảo tính hoặc vô số những toàn hảo tính khác tôi chưa biết, đều có nơi có vô số những sự tôi không thể hiểu, và tư tưởng của tôi không thể đạt tới; bởi vì bản tính của vô cùng thể là không thể được hiểu bởi một bản tính hữu cùng và hữu hạn như tôi; chỉ cần tôi quan niệm điều đó cách đúng đắn và chỉ cần tôi nghĩ rằng tất cả những sự vật tôi quan niệm cách rõ ràng và trong các vật đó tôi biết có một ít toàn hảo tính hoặc vô số những toàn hảo tính khác tôi chưa biết, đều có nơi Thiên Chúa cách mô thể và trỗi vượt - chỉ cần thể cũng đủ để cái ý tưởng mà tôi có về Thiên Chúa là ý

tưởng chân thực nhất, rõ ràng nhất và phân minh nhất trong các ý tưởng của tôi.

DESCARTES,

Những suy niệm siêu hình, III, Bản dịch của Trần Thái Đình.

Tự do

Con người chịu trách nhiệm bởi vì con người được tạo ra theo hình ảnh của Thiên Chúa

Thiên Chúa không chịu trách nhiệm về những nhầm lẫn cũng như những tội lỗi của chúng ta, mà chính chúng ta phải chịu trách nhiệm hoàn toàn; đó là sự lớn lao của con người, bởi đó con người theo hình ảnh của Thiên Chúa. Có lẽ trí tuệ con người là một tiềm năng hiểu biết hạn chế, vì có thể có vô số sự vật mà con người chẳng hề có chút ý tưởng; nhưng những ý tưởng mà nó có, thì tự chúng không phải là sự khẳng định hay sự phủ định của những gì chúng biểu thị; hay là nhầm lẫn nằm trong phán đoán khi nó xác định là đúng điều không đúng, hay phủ định là sai điều đúng. Chúng ta không phải bị "cài đặt" để nhầm lẫn; nhầm lẫn không do tính hữu hạn của trí tuệ; và nếu nhầm lẫn nằm trong tiềm năng xác định và phủ định - thuộc về ý chí - thì vẫn còn tùy vào chúng ta để treo lửng phán đoán thay vì xác định như là đúng điều mà ta chưa biết một cách minh và biệt. Nhầm lẫn nằm trong sự nóng lòng, quá vội vã muốn xác định đúng sai.

*Trí tuệ thì hữu hạn; nhưng ý chí, nghĩa là tự do, không thể không là vô hạn. Và trong khẳng định về tự do của tôi có chứng lý duy nhất về tính vô hạn của ý chí của tôi: tự do không đòi hỏi những chứng lý chúng sẽ còn phải được chứng minh, nếu người ta chờ đợi từ những chứng lý để chúng quyết định có hay không có tự do, trong khi tự do nằm trong chính hành vi quyết định (*La liberté est dans l'acte même de décider*).*

Sau đó, nhìn vào trong tôi một cách gần sát hơn, và chú ý xem đâu là những sai lầm của tôi (những sai lầm này là dấu hiệu duy nhất của tính chất bất toàn của tôi), tôi nhận thấy các sai lầm đó lệ thuộc vào sự cộng tác của hai nguyên nhân, đó là: khả năng tri thức ở trong tôi, và khả năng tuyển trạch, tức sự tự do của tôi; nói cách khác: tâm trí tôi và ý muốn tôi. Bởi vì với tâm trí tôi mà thôi, tôi chỉ quan niệm các ý tưởng về những sự vật mà sau đó tôi có thể quyết hay chối. Nhận thức tâm trí như thế, người ta phải nói rằng không thể có sự sai lầm nơi trí tuệ được, miễn là người ta hiểu chữ sai lầm theo đúng nghĩa của nó. Và dầu trong thế giới có vô số những sự tâm trí tôi không có một ý tưởng nào mặc lòng, người ta vẫn không thể nói rằng nó thiếu những ý tưởng đó như thiếu một cái chi đáng lẽ bản tính nó phải có, nhưng chỉ có thể nói rằng tâm trí không có những ý tưởng đó mà thôi; bởi vì không một lý do nào có thể chứng minh rằng Thiên Chúa đã ban cho tôi một khả năng tri thức rộng lớn hơn cái khả năng mà thực sự Ngài đã ban cho tôi; và dầu tôi hình dung Ngài là ông thợ tài ba và thông minh đến mức nào đi nữa, tôi vẫn không được nghĩ rằng Ngài bó buộc phải đặt trong mỗi tác phẩm của Ngài tất cả những toàn hảo tính mà Ngài chỉ có thể đặt trong một hai tạo vật. Tôi cũng không thể phàn nàn vì Thiên Chúa đã không ban cho tôi một tự do, tức một ý muốn rộng lớn và toàn hảo hơn, vì thực sự tôi nghiệm thấy ý muốn đó rất bao la và rộng rãi đến nỗi nó không bị hạn chế bởi một phạm vi nào hết. Và

điều tôi coi là đáng chú ý ở nơi đây là: trong tôi không có một sự khác toàn hảo và rộng lớn đến nỗi tôi phải nhận thức là toàn hảo và rộng lớn rất mực. Thí dụ, nếu tôi suy nghiệm về khả năng quan niệm ở trong tôi, tôi thấy nó có trương độ bé nhỏ và rất hữu hạn, đồng thời tôi hình dung ý tưởng của một tài năng rộng lớn hơn nhiều và hầu như vô cùng; và do sự tôi có thể hình dung ra ý tưởng của tài năng đó, tôi biết ngay và biết một cách dễ dàng rằng nó thuộc về bản tính của Thiên Chúa.

Cũng một cách đó, nếu tôi nghiệm xét trí tuệ hay trí tưởng tượng hoặc một tài năng nào khác, tôi đều sẽ thấy chúng rất nhỏ bé và bị giới hạn trong tôi, còn nơi Thiên Chúa thì bao la và vô cùng. Dẫu có ý muốn, tôi nghiệm thấy nó rất lớn ở trong tôi đến nỗi tôi không thể quan niệm được một ý muốn rộng và lớn hơn: thành thử chỉ có nó làm tôi biết rằng tôi mang hình ảnh của Thiên Chúa. Bởi vì tuy ý muốn ở nơi Thiên Chúa thì lớn hơn ở trong tôi, hoặc xét về trí thức và quyền năng ở trong Thiên Chúa làm cho ý muốn của Ngài vững chắc hơn và hiệu nghiệm hơn, hoặc xét theo đối tượng vì ý muốn Thiên Chúa hướng về nhiều sự hơn vô cùng; nhưng xét theo mô thể và tự nó, tôi thấy ý muốn Thiên Chúa không lớn hơn ý muốn của tôi: ý muốn ở tại sự chúng ta có thể làm hay không làm một việc gì (nghĩa là quyết định hay phủ định, theo đuổi hay bỏ trốn), - hoặc nói cho đúng, ý muốn chỉ ở tại sự này, là khi quyết hay chối, theo đuổi hay bỏ trốn những sự do tâm trí đề cử, ta hành động một cách như không cảm thấy một sức bên ngoài nào cưỡng ép ta hết. Sau là, để tôi được tự do, không cần tôi phải dừng dưng chọn một trong hai điều đối lập, nhưng tôi càng hướng về một phía do sự tôi biết hiển nhiên đó là điều thiện hoặc do Thiên Chúa đã định liệu nội tâm tôi như thế, thì tôi càng được tự do khi lựa chọn và quyết định; ơn Chúa và tri thức tự nhiên chẳng những không làm giảm tự do tính của tôi, mà còn gia tăng và củng cố nó nữa. Thành thử tình trạng dừng dưng mà tôi cảm thấy khi tôi không bị một lý do nào lôi kéo về phía này hơn về phía kia, sẽ chỉ là tình trạng thấp kém nhất của tự do, và phải coi nó là một khuyết điểm trong tri thức tôi hơn là một toàn hảo tính của ý muốn tôi, bởi vì nếu tôi luôn luôn biết rõ rằng đâu là chân thực và đâu là điều thiện, chắc tôi sẽ không mất công suy tính phải phán đoán thế nào và phải chọn điều nào; như thế tôi sẽ hoàn toàn tự do và không bao giờ dừng dưng.

Cứ những điều trên đây, tôi nhận định rằng khả năng ước muốn mà Thiên Chúa đã ban cho tôi cũng chưa phải là nguyên nhân của những sai lầm của tôi, vì khả năng đó rất lớn và toàn hảo trong phạm vi của nó; và khả năng tri thức tức quan niệm cũng không phải là nguyên nhân những sai lầm đó, vì tôi quan niệm được là do tài năng mà Thiên Chúa đã ban cho tôi để quan niệm. Vậy những sai lầm của tôi phát xuất từ đâu? Chỉ tự điều này, là ý muốn thì rộng hơn tâm trí nhiều quá, vậy mà tôi không cảm hãm nó trong giới hạn của tâm trí, nhưng đã mở rộng nó ra cho tới những sự mà tôi không quan niệm được; ý muốn tự nó dừng dưng đối với những sự đó, cho nên nó dễ bị sai lầm, chọn điều ác thay vì điều thiện, điều giả thay vì điều thực. Do đó tôi sai lầm và mắc lỗi.

Thí dụ mấy ngày trước đây khi nghiệm xét xem có sự vật nào hiện hữu trong vũ trụ hay không. Và biết rằng nguyên một sự tôi nghiệm xét vấn đề đó, tôi đã kết luận cách hiển nhiên rằng tôi hiện hữu: khi đó tôi không thể không quyết đoán rằng những điều tôi quan niệm cách rõ ràng như vậy phải là những điều đích thực; và như thế không phải vì tôi bị một sức bên ngoài nào cưỡng bách tôi đâu, nhưng chỉ vì một ánh sáng lớn lao trong trí tuệ đã lôi kéo ý muốn tôi sang hướng đó, và tôi còn ít dừng dưng, thì tôi càng có khuynh hướng để tin điều đó một cách tự do hơn. Trái lại bây giờ chẳng những tôi biết tôi hiện hữu và tôi là một sự vật suy tưởng, nhưng tâm trí tôi còn gặp một ý tưởng nào đó của bản tính vật thể, do đó tôi hoài nghi không biết cái bản tính suy tưởng ở trong tôi, - hay nói đúng hơn, cái bản tính làm cho tôi là tôi, - có khác cái bản tính vật thể này hay không, cả hai bản tính chỉ là một. Và giả thử bây giờ tôi không biết một lý do nào có sức bảo tôi nhận điều đó hơn điều khác; thế là tôi hoàn toàn dừng dưng

quyết hay chôi, hay là không đưa ra một phán đoán nào cả.

Và sự dửng dưng này không những bao trùm tất cả những sự ta không biết chút nào, nhưng cả những sự mà tâm trí ta chưa khám phá cách hoàn toàn rõ ràng khi ý muốn ta suy tính về chúng; bởi vì mặc dầu những phỏng đoán của ta xem ra có lý và thúc đẩy ta quyết đoán sự gì, nhưng nguyên sự tôi biết đó chỉ là những phỏng đoán chớ chưa phải là những lý do chắc chắn và bất khả nghi, thì cũng chưa đủ cho tôi quyết đoán ngược lại. Đó là điều tôi đã kinh nghiệm đầy đủ trong những ngày trước đây, khi tôi coi là giả dối tất cả những gì trước kia tôi vẫn coi là chân thực, chỉ vì một lẽ là tôi đã nhận thấy người ta có thể hoài nghi chúng.

DESCARTES,

Những suy niệm siêu hình, III, Bản dịch của Trần Thái Đình.

Tính toàn năng và toàn thiện của Thiên Chúa

Thiên Chúa tất yếu hiện hữu

Có hai con đường qua đó người ta có thể nói rằng Thiên Chúa hiện hữu: một bởi những hiệu quả, từ ý tưởng về vô hạn nằm trong chúng ta, mà Thiên Chúa, chứ không phải chúng ta, là nguyên nhân, còn đường kia bởi yếu tính của Ngài, gồm đủ mọi điều toàn thiện, do vậy tất yếu là phải hiện hữu. Con đường thứ nhì, được trình bày ở đây, đặt nền tảng, cũng như con đường thứ nhất, trên ý tưởng về sự toàn thiện hay tính vô hạn. Vô hạn vì không được tạo ra từ cái hữu hạn, mà chúng ta không thể làm ra, nhưng vẫn hiện diện trong ta; đó là điều không nên để mất dấu nếu người ta muốn hiểu chứng lý về hiện hữu của Thiên Chúa bằng yếu tính của Ngài và không quá nóng vội để tố cáo sự nguy biện mà hình như chứng lý này mặc hàm.

Tất cả những gì mà tôi quan niệm một cách minh và biệt về một sự vật thì thực sự thuộc về vật đó; chẳng hạn bản chất hay yếu tính của hình tam giác là tổng số các góc của nó thì bằng hai góc vuông; đặc tính này của hình tam giác không phải là chuyện hư cấu của tinh thần tôi, như việc tưởng tượng ra một con ngựa có cánh; tưởng tượng này, vì là được phát minh, nên không phải là một bản tính thực sự và bất biến, mà chỉ là một đặc tính có thực. Nhưng có thể chẳng hề có một tam giác nào trên đời này, trong khi mà bản tính thực sự và bất biến của hữu thể toàn thiện một cách vô hạn bao gồm sự hiện hữu tất yếu của hữu thể đó.

Descartes biết rõ hơn ai hết rằng yếu tính của bất kỳ vật thụ tạo nào không bao hàm hiện hữu của nó, và thêm vào trong ý tưởng sự hiện hữu cho một sự vật mà người ta quan niệm cũng chẳng thể nào cho nó sự hiện hữu. Nhưng ông kêu gọi phải dè chừng rằng ý tưởng về hữu thể hoàn hảo vô hạn là ý tưởng về hữu thể tất yếu hiện hữu, ở chỗ nó chỉ cần chính mình, chứ không cần đến chúng ta cũng như những ý tưởng của chúng ta để hiện hữu.

... Bây giờ, hẳn tôi có thể lấy từ trong tư duy tôi ra một ý tưởng về sự vật nào, tôi đều phải nhận rằng tất cả những gì tôi nhận thức cách rõ ràng và phân minh rằng thuộc về sự vật đó, đều thực sự thuộc về sự vật đó, - do đó tôi có thể lấy ra một chứng lý để chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa chẳng? Chắc chắn là tôi thấy trong mình tôi một ý tưởng về Ngài, tức ý tưởng về một hữu thể vô cùng toàn hảo, cũng như tôi thấy trong mình tôi ý tưởng về bất cứ hình thể hoặc số lượng nào khác. Và tôi biết một cách ít là cũng rõ ràng và phân minh như thế rằng: hiện hữu, hiện thể và vĩnh cửu thuộc về bản tính của Ngài, cũng như khi tôi biết rằng tất cả những gì tôi có thể chứng minh về một hình thể hoặc số lượng nào, đều thực sự thuộc về bản tính hình thể hoặc số lượng đó. Do đây, cho rằng tất cả điều tôi kết luận nơi các bài Suy niệm trước đây có thể không chân thực, những sự hiện hữu của Thiên Chúa vẫn phải được tâm trí tôi coi là ít nhất cũng chắc chắn bằng những chân lý toán học là những chân lý chỉ quan hệ đến những con số và những hình thể, mặc dầu thoạt tiên điều trên đây không hiện ra một cách minh bạch, và còn có thể xem như kiểu một nguy biến (a). Bởi tôi đã quen phân biệt sự hiện hữu và yếu tính nơi tất cả các sự vật khác nên tôi cũng tưởng rằng có lẽ nơi Thiên Chúa sự hiện hữu cũng biệt khỏi yếu tính của Ngài, và như vậy người ta có thể quan niệm Thiên Chúa như không hiện hữu. Nhưng khi tôi suy tưởng một cách chú ý hơn, tôi thấy cách minh bạch rằng sự hiện hữu của Thiên Chúa, không thể bị bỏ ra ngoài yếu tính cũng như lượng thể của ba góc không thể lìa yếu tính của một hình tam giác, hoặc ý tưởng của một thung lũng lìa khỏi ý tưởng về trái núi. Thành thử quan niệm một Thiên Chúa (nghĩa là một hữu thể vô cùng) mà thiếu hiện hữu (nghĩa là thiếu một toàn tính) thì cũng không kém việc quan niệm trái núi không có thung lũng.

Tuy rằng tôi không thể quan niệm một Thiên Chúa không hiện hữu, cũng như tôi không thể quan niệm một trái núi không thung lũng, nhưng do sự tôi luôn luôn quan niệm trái núi có thung lũng thì không tất nhiên phải có một trái núi nào trong thế giới; cũng một lẽ, tuy tôi quan niệm Thiên Chúa với hiện hữu, nhưng không phải vì thế mà đã kết luận được rằng tất nhiên phải có một Thiên Chúa, bởi vì tư tưởng của tôi không bắt sự vật phải có được. Và cũng như tôi có thể dễ dàng tưởng tượng ra một con ngựa có cánh, mặc dầu không một con ngựa nào có cánh hết; cùng một lẽ, xem như tôi có thể gán sự hiện hữu cho Thiên Chúa, mặc dầu không có một Thiên Chúa nào hiện hữu hết.

Nhưng hình như một nguy biến ẩn nấp nơi đây dưới hình thức câu vấn nạn; bởi vì do sự tôi không thể quan niệm một trái núi không thung lũng thì không thể kết luận được rằng phải có một núi nào và một thung lũng nào trên thế giới, nhưng chỉ kết luận được rằng núi và thung lũng, dầu có dầu không, đều không thể lìa nhau một cách nào hết; - còn như do sự tôi không thể quan niệm Thiên Chúa không hiện hữu, thì phải kết luận rằng hiện hữu không thể ly biệt khỏi Ngài, và như vậy phải kết luận rằng Ngài hiện hữu đích thực; như thế không phải tư duy của tôi có thể làm nên điều đó, hoặc có thể bắt sự vật tất nhiên phải như thế đâu, nhưng chính tất-nhiên-tính của sự vật, tức sự hiện hữu của Thiên Chúa, bắt buộc tôi phải quan niệm về Ngài như vậy. Bởi vì tôi không được tự do quan niệm một Thiên Chúa không hiện hữu (nghĩa là quan niệm một hữu thể vô cùng toàn hảo mà lại thiếu một toàn hảo tính cao trọng nhất) như tôi được tự do tưởng tượng một con ngựa có cánh hay không có cánh.

Và người ta cũng không thể bảo rằng chỉ nhất định có Thiên Chúa vì tôi đã giả thử Ngài có tất cả các thứ toàn hảo tính, và tại vì hiện hữu là một trong các toàn hảo tính đó, - tuy nhiên sự giả thử đầu tiên đó không tất nhiên, cũng như không tất nhiên phải suy tưởng rằng tất cả các hình thể bốn cạnh đều có thể nội tiếp trong hình tròn; nếu tôi có tư tưởng đó, tôi bó buộc phải công nhận rằng hình thoi cũng có thể nội tiếp trong hình tròn, bởi vì hình thoi cũng là một hình có bốn cạnh, và như vậy tôi bó buộc công nhận một điều sai lầm. Tôi vừa nói rằng người ta không thể vịn lẽ đó, bởi vì không cần thiết tôi phải

có quan niệm về Thiên Chúa, nhưng mỗi khi tôi nghĩ đến một Hữu thể đệ nhất và tối thượng, và rút ý tưởng về Ngài ra từ trong kho tàng của tâm linh tôi, thì tất nhiên tôi phải quy tất cả các toàn hảo tính về Ngài, mặc dầu lúc đó tôi không kê khai được hết và không chú ý đến từng toàn hảo tính đó được. Và sự tất nhiên này quá đủ để tôi kết luận (sau khi nhận thức hữu tính là một toàn hảo tính) rằng: Hữu thể đệ nhất và tối thượng đó hiện hữu đích thực: cũng như không cần thiết tôi phải tưởng đến một hình tam giác; nhưng mỗi khi tôi suy nghiệm đến một hình tam giác, thì tất nhiên tôi phải công nhận nó có tất cả các sự khả dĩ cho phép tôi kết luận rằng tổng số các góc của nó không lớn hơn hai góc vuông, mặc dầu khi đó tôi không chú ý suy xét điều đó.

DESCARTES,

Những suy niệm siêu hình, V, Bản dịch của Trần Thái Đình.

a, Kiểu ngụy biện (sophisme) lẫn lộn yếu tính với hiện hữu, nghĩa là coi hiện hữu là một đặc tính tất yếu của vật được ta quan niệm: bản tính của hình tam giác là tổng số các góc của nó thì bằng hai góc vuông, song điều đó không hề có nghĩa là hình tam giác kia phải hiện hữu; định lý vẫn đúng ngay cả nếu chẳng có hình tam giác nào trên đời này.

Hợp nhất linh hồn và thân xác

Tôi không ở trong thân xác, tôi là thân xác

Trí tuệ không tin vào hiện hữu, và không chứng minh nó, ngoại trừ hiện hữu của Thiên Chúa, Đấng tất yếu hiện hữu. Và nếu như chúng ta bị giản quy vào tri thức mà thôi, thân xác chúng ta sẽ chỉ được quan niệm như một thân xác giữa các thân xác khác; đối với trí tuệ, thân xác tôi không phải là tôi. Chính do những cảm thức đau khổ, đói khát v.v... cảm nhận được mà tôi cũng là thân xác tôi. Sống, không phải là nhìn bằng đôi mắt của tâm linh; nếu tôi như một thuyền trưởng nơi con tàu của mình, tôi sẽ thấy cảnh máu chảy ra từ vết thương của tôi như một vị thuyền trưởng chứng kiến cái gì đó đang gây đổ nơi con thuyền của ông ta.

... Và dĩ nhiên không thể hoài nghi rằng: tất cả những gì thiên nhiên dạy tôi đều chứa đựng một chân lý nào đó; bởi thiên nhiên, hiểu theo tổng quát, không phải là gì khác ngoài Thiên Chúa hoặc phải hiểu đó là trật tự và sự xếp đặt do Thiên Chúa đã kiến tạo nên nơi các vật; còn hiểu theo nghĩa riêng, thì thiên nhiên là chính bản tính tôi, tức toàn thể các sự vật mà Thiên Chúa đã ban cho tôi.

Vậy mà không có chi được thiên nhiên dạy tôi cách rõ rệt và sờ sờ cho bằng sự tôi có một thân thể; thân thể này khó chịu mỗi khi tôi cảm thấy đau khổ và nó cần ăn uống khi tôi có những tình cảm về đói và khát v.v... Như vậy tôi không có được hoài nghi rằng không có chút chi chân lý ở đó.

Qua những tình cảm về đau khổ, đói khát v.v... thiên nhiên có dạy tôi rằng: không phải tôi cư ngụ trong thân thể tôi như người thuyền trưởng ngụ trong chiếc tàu; nhưng tôi còn liên kết chặt chẽ với thân thể đó, và hoàn toàn pha trộn với nó đến nỗi tôi trở thành một nhất thể với nó. bởi vì nếu không thế, tôi bị đa thương, tôi sẽ không cảm thấy đau khổ, vì tôi chỉ có một sự vật suy tưởng, và tôi sẽ chỉ nhờ tâm linh để nhận thức vết thương kia mà thôi, y như người thuyền trưởng dùng cái nhìn để nhận ra chỗ bị hư hại

trong chiếc tàu của ông ta. Và khi thân thể tôi cần ăn hay cần uống, tôi cũng chỉ tri thức việc đó mà thôi, chứ không bị lay động bởi những tình cảm hàm hồ về đói và khát. Bởi thế tất cả các tình cảm về đói khát và đau khổ v.v... chẳng qua chỉ là những hình thức hàm hồ của suy tưởng, những hình thức này phát xuất và lệ thuộc nơi mối hợp nhất và gần như trộn lẫn giữa tâm linh và thân thể.

Ngoài ra, thiên nhiên còn dạy tôi rằng: có nhiều vật thể khác hiện hữu chung quanh thân thể tôi, trong số đó tôi phải theo đuổi những cái này và tránh xa những cái kia. Và như vậy, do sự tôi cảm thấy nhiều thứ màu sắc, hương vị, thanh âm, nóng, cứng v.v... tôi nên kết luận rằng: trong các vật thể phát sinh ra các tri giác khác nhau của giác quan, có những hình thái khác nhau đối lại các tri giác khác nhau đó, mặc dầu hai bên không giống hệt nhau; và vì trong số các tri giác của giác quan, có những tri giác làm tôi khoái và có những tri giác làm tôi khổ, thì tôi có thể rút ra câu kết nạp chắc chắn này: thân thể tôi (hay nói cho đúng là: tất cả con người tôi, xét như tôi được kết thành bởi tâm linh và thân thể) có thể thấu nhận những điều tiện và bất tiện khác nhau do những vật thể bao quanh nó.

Nhưng còn nhiều sự khác coi như thiên nhiên cũng dạy tôi mà thực sự tôi không thấu nhận được do thiên nhiên, nhưng chúng đã nhập tâm trí tôi do tập quán của tôi quen phán đoán liêm lĩnh về các sự vật, và như thế dễ có thể pha nhiều sự giả dối. Thí dụ tôi nghĩ rằng: bất cứ không gian nào không chứa đựng một cái gì có khả năng kích động giác quan tôi, đều chân không; rằng trong một vật thể nóng có một cái gì giống như ý tưởng ở trong tôi về sự nóng đó; rằng trong một vật thể trắng hay đen, cũng có một sự trắng và sự đen như tôi cảm thấy; rằng trong một vật thể đắng hay ngọt, cũng có một vị như thế, v.v...; rằng những hành tinh, những cây tháp và tất cả các vật thể ở xa đều có hình thù và lượng thể đúng như chúng hiện ra cho mắt ta tự đằng xa v.v...

Nhưng để không còn sự gì bị coi là chưa được tôi quan niệm cách phân minh, tôi phải định nghĩa rõ ràng tôi có ý nói gì khi tôi quyết rằng thiên nhiên có dạy tôi một ít điều; như vậy, ở đây tôi dùng danh từ thiên nhiên theo một nghĩa hẹp hơn khi tôi gọi nó là một toàn bộ những sự mà Thiên Chúa ban cho tôi, xét vì toàn bộ nọ gồm nhiều sự chỉ thuộc riêng về tâm linh mà thôi và là những sự tôi không có ý bàn tới ở đây khi tôi nói về thiên nhiên; thí dụ ý niệm mà tôi có về chân lý này: sự gì đã một lần xảy ra thì không thể là sự chưa xảy ra, và vô số những điều như vậy là những điều tôi biết được do ánh sáng tự nhiên và không phải nhờ đến thân thể; và trong toàn bộ đó cũng có nhiều sự chỉ thuộc riêng về thân thể và cũng là những sự không được bao hàm trong danh từ thiên nhiên dùng ở đây, như tính chất có trọng lượng của vật thể v.v... và tôi cũng không muốn đề cập tới ở đây, vì ở đây tôi chỉ có ý nói đến những sự Thiên Chúa đã ban cho tôi xét như tôi là một hợp thể giữa tâm linh và thân thể. Vậy thiên nhiên này dạy tôi tránh những sự phát sinh ra tình cảm đau khổ ở trong tôi, và đón nhận những sự thông cho tôi tình cảm khoái lạc; nhưng ngoài ra, không thấy thiên nhiên dạy ta phải kết luận điều chi về các sự vật ngoài ta, do những tri giác giác quan của ta, nếu không có sự xem xét cẩn thận của tâm linh trước; bởi vì tri thức chân tính của sự vật là nhiệm vụ riêng của tâm linh, chứ không phải của hợp thể tâm linh và vật thể.

DESCARTES,

Những suy niệm siêu hình, VI, Bản dịch của Trần Thái Đình.

Phản bác thuyết duy vật

Nói rằng thân xác tôi được sống trải là chưa đủ, và không phải được biết, như cơ quan

được biết, bởi ý tưởng mình và biết về những đặc tính của vật có trương độ: đau đớn, đói khát, không hạn chế vào cảm thức sống, bởi vì thiên nhiên, hay một bản năng tự nhiên dạy cho tôi biết nhiều điều, như tránh né cái gì làm cho mình đau đớn, đói ăn khát uống... Dầu không phải là chân lý của trí tuệ, minh và biết, song những gì mà thiên nhiên dạy tôi vẫn không vì thế mà kém là một thứ chân lý. Nói một cách khác, đau khổ, đói khát có một ý nghĩa, mà chúng sẽ chẳng có chút nào nếu chúng chỉ là ở trong thân xác; chúng phải thuộc về cả thân xác lẫn tâm hồn, hoà quyện, hợp nhất với nhau.

Nhưng chúng ta còn sai lầm cả trong những sự mà thiên nhiên trực tiếp khuyến khích ta, như khi những bệnh nhân thích uống hoặc ăn những thức có hại cho họ. Có lẽ người ta sẽ bảo: duyên cớ làm cho bệnh nhân sai lầm là vì bản tính của họ bị hư hoại; nhưng nói thế cũng chưa giải nghĩa được khó khăn, bởi vì một người bệnh tật cũng đích thực là một tạo vật của Thiên Chúa như một người lành mạnh, thành thử sự họ có bản tính giả dối. Và khiếm khuyết cũng trái với thiện tính của Thiên Chúa như khi người ta lành mạnh có bản tính giả dối. Và cũng như chiếc đồng hồ kết thành bởi những bánh xe và những hòn đồi, khi người ta chế tạo không đúng và đồng hồ không chỉ đúng giờ, thì chiếc đồng hồ cũng hoàn toàn tuân theo các định luật của thiên nhiên như khi nó làm thoả những ước muốn của ông thợ đồng hồ. Cũng một lẽ, nếu tôi nhìn xem thân thể con người như một bộ máy kết thành bởi những xương, thần kinh, bắp thịt, mạch máu, máu và da, và giả như trong thân thể không có một tâm linh nào hết, thì thân thể nọ vẫn chuyển động đủ mọi cách như bây giờ trong những trường hợp nó không chuyển động do sự hướng dẫn của ý muốn, nghĩa là của tâm linh, nhưng hoàn toàn do sự xếp đặt của các cơ thể của nó, - tôi dễ dàng nhận thức rằng nếu bị bệnh thủy thũng, tự nhiên thân thể đó mỗi khi bị khô vì khô cổ họng, - khô cổ họng thường là dấu hiệu báo cho tâm linh biết tình cảm của sự khát, - nó sẽ do sự khô cổ họng đi tới sự kích động những thần kinh và những chi tiết có liên quan đến sự thực hiện công việc uống, và như vậy nó gia tăng bệnh trạng của mình và tự làm hại mình: việc đó cũng tự nhiên như khi không bị bệnh tật chi mà thấy khô cổ họng thì thân thể hướng về việc uống để làm ích cho mình. Và cho rằng, nhìn vào công dụng mà ông thợ đặt nơi chiếc đồng hồ, tôi có thể nói rằng chiếc đồng hồ đi trệch bản tính của nó vì nó không chỉ đúng giờ; và cho rằng nhìn bộ máy thân thể con người như đã được Thiên Chúa tạo thành để có đủ những cử động theo lẽ thường tình, tôi có lý để nghĩ rằng thân thể đó không theo đúng đường lối của bản tính nó khi cổ họng nó khô và khi việc uống sẽ có hại cho sự bảo tồn của nó; tuy nhiên tôi nhận thấy giải nghĩa thiên nhiên theo cách thứ hai này khác cách thứ nhất nhiều quá: cách thứ hai này chẳng qua chỉ là một cách nói hoàn toàn theo quan điểm tư duy tôi, tư duy này so sánh bệnh nhân và chiếc đồng hồ chế tạo dở, với ý niệm tôi có về một người lành mạnh và chiếc đồng hồ chế tạo đúng: ý niệm này không nói lên được một cái chi thực sự có nơi sự vật; còn như giải nghĩa thiên nhiên theo cách kia, tôi ý thức có một cái chi đích thực nơi sự vật, và như vậy không phải là không có ít nhiều tính chất đích thực.

Thực sự, khi nhìn cái thân thể thủy thũng, tuy rằng chỉ là một kiểu nói bên ngoài khi ta nói rằng bản tính của nó bị hư hỏng vì không cần uống mà có vẫn cảm thấy cổ họng khô kệt; nhưng nhìn vào hợp thể, tức tâm linh hợp với vật thể, thì không thể bảo đó là kiểu nói suông, tại vì đích thực có sự sai lầm của thiên nhiên, xét vì hợp thể nọ khát khi việc uống rất có hại cho nó.

DESCARTES,

Những suy niệm siêu hình, VI, Bản dịch của Trần Thái Đình.

Con người trong vũ trụ vô định

Con người không thể ở trung tâm của sáng tạo

Bản thể trương độ (la substangce étendue), nghĩa là thể giới vật chất, thì vô định (indéfinie), thể giới vật chất không có trung tâm, nó là vũ trụ, nơi vật chất giống nhau ở mọi nơi.

Như vậy con người chớ nên cao ngạo tự coi mình là trung tâm của sự sáng tạo, đừng nghĩ rằng vạn vật được tạo ra vì mình, cho mình.

Nếu tôn giáo đặt con người vào trung tâm của sự sáng tạo ấy là vì tôn giáo duy trì con người nơi chính nó, thay vì triết học mở mắt con người hướng về vũ trụ. Con người không hề được ưu đãi so với mọi tạo vật khác, do một sự biệt nhần nào, để được bảo hộ, che chở, cưng chiều như đối với một đứa con cầu tự, được ân tứ dồi dào biết bao tài lộc mà chỉ riêng mình được hưởng và sung sướng ngạo nghễ vì chẳng ai khác có được như mình. Nhưng chính ở điểm đó mà con người rút ra sự vĩ đại, vì con người phải tự mình chinh phục những của cải thực sự, đó là đức hạnh, tri thức, sức khỏe, chúng là những của cải đại đồng (les biens universels), trái lại những đặc quyền (privilèges) bởi vì kẻ nào có được chúng, không phải có trong sự chống lại người khác, mà có chúng như là mọi người đều có thể có chúng.

Đối với những đặc quyền mà tôn giáo gán cho con người và chúng có vẻ thật khó tin, nếu trương độ của vũ trụ được giả thiết là vô định, thì chúng đáng được đôi lời giải thích. Bởi vì mặc dầu chúng ta có thể nói rằng tất cả mọi vật thụ tạo đều được làm ra cho chúng ta vì rằng chúng ta có thể sử dụng chúng, tuy vậy tôi vẫn không hiểu tại sao chúng ta bắt buộc phải tin rằng con người là cứu cánh của việc sáng thế. Nhưng đã có câu rằng omnia propter ipsum (Deum) facta sunt (1), rằng chỉ có Thiên chúa là nguyên nhân tối hậu, cũng là nguyên nhân tác thành của vũ trụ; và đối với các vật thụ tạo, chừng nào mà chúng phụng sự lẫn nhau, thì mỗi vật đều có thể tự gán lợi thế này, rằng tất cả các vật thụ tạo phụng sự nó đều được làm ra vì nó. Đúng là sáu ngày Sáng thế được mô tả trong sách Sáng thế ký theo kiểu hình như con người là chủ thể chính; nhưng người ta có thể nói rằng câu chuyện Sáng thế này đã được viết cho con người (2). Và dầu rằng tôi không hề hàm ý có những sinh vật thông minh sống nơi các vì sao xa xăm hay bất kì nơi nào khác, tôi cũng không thấy có bất kì lý do nào để người ta có thể chứng minh rằng không có; nhưng tôi luôn luôn để mở ngỏ những vấn đề loại này, hơn là phủ nhận hay xác nhận cái gì; tôi thấy hình như là chẳng còn nan đề nào ở đây nữa, nếu không phải là sau khi đã tin tưởng quá lâu rằng con người có những lợi thế lớn hơn so với những tạo vật khác, thì dường như người ta đánh mất tất cả, khi người ta thay đổi ý kiến. Nhưng tôi phân biệt, trong số những tài lộc của chúng ta những cái có thể trở nên kém hơn khi người khác cũng sở hữu những thứ tương tự, với những thứ mà điều đó không thể làm cho kém đi. Như thế, nếu một người có ngàn pistoles (3) sẽ là rất giàu, nếu như trên đời này chẳng có người nào khác có được số tiền ngàn ấy; và cũng chính người đó sẽ là rất nghèo, nếu như ai ai cũng có rất nhiều hơn số đó. Và như thế tất cả những phẩm chất đáng ngợi khen đem lại càng nhiều viênh quang cho những ai có chúng, nên những phẩm chất này chỉ thấy ở số ít người; đó là lý do tại sao người ta có thói quen ganh tị với viênh quang và sự giàu sang của người

khác. Nhưng đức hạnh, tri thức, sức khỏe và nói chung nhiều thứ tài lộc khác không hề kém đi ở nơi chúng ta khi chúng cũng có nơi nhiều người khác; đó là lý do tại sao chúng ta chẳng việc gì phải tức giận khi chúng cũng có nơi nhiều người khác. Vậy mà những tài lộc có thể có nơi mọi tạo vật thông minh trong một thế giới vô định thì thuộc về loại này, chúng không hề làm kém đi những gì mà chúng ta sở hữu. Trái lại, khi chúng ta kính yêu Chúa và bởi Ngài, chúng ta yêu mến mọi vật mà Ngài đã tạo ra, chúng ta càng quan niệm chúng lớn lao hơn, cao quý hơn, hoàn hảo hơn dường nào, chúng ta càng tự quý mến mình dường ấy, bởi vì chúng ta là những thành phần của một toàn thể trọn vẹn hơn; và chúng ta càng có nhiều lý do hơn để ngợi ca Thiên Chúa, vì sự vô biên trong những công trình của Ngài.

DESCARTES, *Thư gửi Chanut (4)*, ngày 6 tháng sáu, 1647.

- 1. Mọi vật đã được tạo ra vì chính Thiên Chúa.*
- 2. Chỉ con người thôi: Sáng thế ký đã được viết cho con người trong khi mà triết học khảo sát cả vũ trụ.*
- 3. Một loại tiền vàng có giá trị cao*
- 4. Chanut lúc ấy là Đại sứ Pháp tại triều đình Thụy Điển, ông đã giới thiệu Descartes với Hoàng Hậu Christine.*

Định nghĩa những thụ cảm

NHỮNG THỤ CẢM CỦA TÂM HỒN (Les Passions de l'âme).

Tác phẩm này được xuất bản bằng tiếng Pháp năm 1649. Như tiêu tựa của phần một chỉ ra, đây là một khảo luận về toàn bộ nhân tính (la nature humaine) được tạo thành từ sự hợp nhất linh hồn và thân xác. Như vậy vấn đề không phải chỉ là linh hồn - mà tất cả bản tính chỉ là suy tư - cũng không phải chỉ của thân xác - vốn chỉ là hình thể và vận động - nhưng là những tư tưởng của chúng ta mà chúng ta cảm nhận rằng chúng thuộc về chúng ta một cách mật thiết và chúng là những thụ cảm của tâm hồn.

Những thụ cảm là cái giải thích sự khó khăn trong việc làm chủ bản thân. Biết rõ chúng sẽ giúp chúng ta làm chủ được chúng.

Thiên khảo luận sinh lý học này về những thụ cảm của tâm hồn cũng bàn đến đạo đức mà ý nghĩa hoàn tất trong tính hào hiệp đại lượng (la générosité) hệ tại ở chỗ để toàn tâm ý để sử dụng tốt tự do của mình.

Thử định nghĩa

Có những thụ cảm của thân xác khi nó bị chuyển động bởi những tác động của linh hồn; có những thụ cảm của tâm hồn, chúng là những thụ cảm của những tư tưởng mà nó không điều khiển được và ám ảnh nó. Những thụ cảm của con người là những thụ cảm của tâm hồn, bởi vì đối với những thụ cảm của thân xác, đấy chỉ mới là những vận động, và đối với những thụ cảm của thú vật, người ta có thể giải thích mà không cần phải giả

thiết có bất kì tư tưởng gì ở nơi chúng.

Con người không biết rõ về những thụ cảm và không có khả năng tự giải thoát ra khỏi chúng; chúng được cảm nhận trong sự hợp nhất sống động giữa linh hồn và thể xác. Để định nghĩa chúng, nghĩa là biết chúng một cách minh và biệt, cần đến suy niệm siêu hình tách biệt linh hồn với thể xác, để hiểu rằng những tư tưởng ám ảnh chúng ta là bởi vì, đầu chúng đến từ những vận động của cơ thể, chúng ta lại chỉ qui chúng về linh hồn về chỗ thâm sâu thân thiết nhất của chúng ta, chứ không phải như sự đau đớn mà chúng ta qui về thân xác. Định nghĩa những thụ cảm càng bắt buộc nhiều hơn phải biết, bởi siêu hình học, rằng ý chí vô hạn ở nơi ta là dấu ấn của Đấng Tối cao; - bằng cách nào khác để ta phân biệt ý chí chúng ta với những thụ cảm, mà chúng ta tưởng rằng đó là ý chí vào lúc mà chúng đúng là điều ngược lại?

Điều 27. Định nghĩa những thụ cảm của linh hồn

Sau khi đã xem xét những thụ cảm của linh hồn khác với những tư tưởng khác ở điểm nào, tôi thấy hình như người ta có thể định nghĩa chúng, một cách khái quát, là những tri giác (des perceptions) hay những cảm thức (des sentiments) hay những xúc cảm (des émotions) của tâm hồn, và chúng được gây ra, bảo lưu và cường hoá bởi một vài vận động của các linh khí (des esprits) (1).

Điều 28. Giải thích phần đầu của định nghĩa này.

Người ta có thể gọi chúng là những tri giác khi người ta thường dùng từ ngữ này để chỉ mọi tư tưởng không phải là những tác động của linh hồn hay của những ý chí (2) nhưng không phải khi người ta chỉ dùng nó để chỉ những tri thức hiển nhiên; bởi kinh nghiệm cho thấy rằng những ai bị những cảm thụ của mình lay động mạnh nhất thì không phải là những người biết rõ chúng nhất, và chúng thuộc về số những tri giác mà liên minh chặt chẽ giữa linh hồn và thể xác khiến chúng trở thành lẫn lộn và mờ tối. Người ta cũng có thể gọi chúng là những cảm thức, bởi chúng được nhận vào trong tâm hồn theo cùng cách những đối vật của ngoại quan và không được biết bởi nó bằng cách nào khác; nhưng người ta còn có thể gọi chúng hay hơn là những cảm xúc của tâm hồn, bởi vì trong tất cả những loại tư tưởng mà nó có thể có, thì không có những cái nào khác lay động nó, khuynh đảo nó (3) dữ dội như những thụ cảm này.

Điều 29. Giải thích phần kia của định nghĩa.

Tôi thêm vào là chúng đặc biệt quan hệ đến linh hồn, để phân biệt chúng với những cảm thức khác mà người ta qui, có cái thì vào những đối vật bên ngoài như là mùi hương, những âm thanh, những màu sắc; có cái thì qui về thân xác chúng ta, như những cảm giác đói, khát, đau đớn. Tôi cũng thêm vào là chúng được gây ra, bảo lưu và cường hoá bởi một số vận động của các linh khí, nhằm phân biệt chúng với những ý chí của chúng ta, mà người ta có thể gọi là những cảm xúc của tâm hồn, và cũng để giải thích nguyên nhân cuối cùng của chúng, phân biệt chúng với những cảm thức khác...

Điều 31. Có một tuyến nhỏ trong não, trong đó linh hồn thể hiện chức năng của nó chuyên biệt hơn trong các phần khác

Chúng ta cũng đã lưu ý rằng mặc dù linh hồn gắn liền với toàn thân xác, nhưng trong thân xác có một

phần mà trong đó linh hồn thể hiện chức năng của nó một cách chuyên biệt hơn trong tất cả các phần khác. Nói chung người ta tin rằng phần này là não, hay có thể là tim - là não vì quan hệ của nó với các giác quan, là tim vì ở đó chúng ta cảm thấy những đam mê. Nhưng khi xem xét kỹ vấn đề, tôi thấy bằng chứng rằng phần của thân thể mà linh hồn thể hiện chức năng trực tiếp của nó không phải là tim, cũng không phải là toàn bộ não, mà chỉ là phần bên trong nhất của não, nghĩa là một cái tuyến cực nhỏ, nằm ở vị trí giữa, và treo trên đường đi qua đó các linh khí sinh vật của các xoang trước thông thương với các linh khí sinh vật của các xoang sau, khiến cho những cử động nhỏ nhất của nó cũng có thể ảnh hưởng lớn đến dòng chảy của các khí đó; và ngược lại, mọi thay đổi, dù rất nhỏ, diễn ra trong dòng chảy của các khí cũng có thể làm thay đổi rất nhiều các chuyển động của cái tuyến này.

Điều 32. Làm thế nào chúng ta biết đó là trung tâm của linh hồn?

Lý do khiến tôi tin rằng linh hồn không thể ở một chỗ nào khác trong thân thể để thi hành chức năng của nó, đó là vì tôi quan sát thấy rằng mọi phần khác của não đều nhân đôi, như chúng ta có hai mắt, hai tay, hai tai, và thực ra, mọi bộ phận của các giác quan bên ngoài của chúng ta đều có hai: và vì từ bất cứ một vật gì vào bất cứ một lúc nào, chúng ta cũng chỉ có một tư tưởng duy nhất và đơn giản, nên tất nhiên phải có một chỗ nào đó mà hai hình ảnh phát xuất từ mắt và hai ấn tượng phát xuất từ một vật duy nhất thông qua hai bộ phận của các cơ quan khác, có thể hợp lại trước khi đi đến linh hồn, và như thế khiến nó không xuất hiện thành hai vật thay vì một vật. Chúng ta có thể dễ dàng nghĩ về các hình ảnh này hay các ấn tượng khác như là chúng được hiệp nhất trong cái tuyến này qua trung gian của các khí chứa đầy trong các xoang của não. Không có chỗ nào khác trong não từ cái tuyến này, là nơi chúng có thể kết hợp với nhau như thế.

DESCARTES, *Những thụ cảm của linh hồn*.

- 1. Những linh khí động vật (les esprits animaux), loại vật chất tinh tế lưu thông trong các dây thần kinh.*
- 2. Nghĩa tổng quát của từ tri giác (perception) chỉ tất cả những gì mà tinh thần thấy, bằng trí tuệ - những ý tưởng là những tri giác - hay bằng các giác quan như vậy tinh thần tri giác, theo nghĩa tổng quát, khi nó cảm nhận nghĩa là khi nó thụ động.*
- 3. Những xúc cảm của tâm hồn theo nghĩa tổng quát cũng là nghĩa từ nguyên, là những vận động của nó; những ý chí của nó, vì là những vận động, và những thụ cảm, theo nghĩa này, cũng là những cảm xúc; những thụ cảm là những cảm xúc theo nghĩa mạnh, đặc thù là sự lay động, khuynh đảo.*

Vui vẻ và buồn sầu

Descartes thừa nhận sáu thụ cảm "đơn sơ và nguyên thủy", là sự cảm phục (hay ngạc nhiên), yêu mến, oán ghét, ước ao, vui mừng, và buồn sầu. Ông định nghĩa hai thứ sau cùng dưới đây.

Vui vẻ là một cảm động thú vị của linh hồn, chính đó là sự thụ hưởng điều lành mà các ấn giác của óc não biểu trưng cho nó như là của nó. tôi nói là chính cảm động ấy là sự thụ hưởng điều lành; là vì thực

vậy, linh hồn không thu nhận lợi lộc nào khác do tất cả sự lành mà nó có; và nếu nó không vì đó mà cảm thấy vui sướng, thì có thể nói được là nó chẳng được hưởng gì hơn là nếu nó không có chúng. Tôi lại thêm là sự lành ấy do các ấn giác của óc não biểu trưng cho nó như của nó, để khỏi lẫn lộn sự vui vẻ ấy, nó là một thụ cảm, với sự vui vẻ thuần túy trí thức, căn do tự linh hồn chỉ bởi hoạt động của linh hồn, và có thể nói được là một cảm động thú vị gây ra ở chính nó, và đó là sự thụ hưởng điều lành mà trí tuệ nó biểu trưng như của nó. Thật ra, trong khi linh hồn kết hợp với thân thể thì sự vui vẻ trí thức ấy hầu như không bao giờ mà không kèm theo thứ vui vẻ là một thụ cảm; vì ngay khi mà trí tuệ ta nhận thấy là ta có sự lành nào, mặc dầu điều ấy có thể rất khác biệt với tất cả cái gì thuộc về thân thể, đến nỗi nó không thể tưởng tượng được, nhưng trí tưởng tượng vẫn tự động gây ra ấn giác ở óc não, do đó, tiếp theo sự chuyển động các tinh vật kích thích thụ cảm vui sướng.

Buồn sầu là sự uể oải khó chịu, nó là điều bức bối mà linh hồn nhận thấy sự dữ, hay sự khiếm khuyết mà những ấn giác của óc não biểu trưng cho nó như thuộc về nó. Và cũng có một buồn sầu trí thức, không là đam mê, nhưng thường bao giờ cũng có nó kèm theo.

Mà khi sự vui vẻ hay buồn sầu trí thức gợi ra như thế, sự vui vẻ hay buồn sầu là một thụ cảm thì nguyên nhân của chúng được thấy rõ ràng; và ta thấy do định nghĩa của chúng là vui vẻ phát sinh tự ý tưởng ta có sự lành nào; và buồn sầu tự ý tưởng ta có sự dữ hay khiếm khuyết nào. Nhưng lắm khi người ta cảm thấy buồn sầu hay vui vẻ, mà không thể nhận thấy tỏ tường sự lành hay sự dữ nào là nguyên nhân của chúng, nghĩa là khi sự lành hay sự dữ ấy in những ấn giác vào óc não mà không qua linh hồn, một đôi khi vì chúng chỉ thuộc về thân thể; và lại cũng có khi, mặc dầu chúng thuộc về linh hồn, vì linh hồn không coi chúng như lành hay dữ nhưng dưới một hình thức nào khác mà ấn giác liên kết với ấn giác sự lành và sự dữ trong óc não.

DESCARTES, Những thụ cảm của linh hồn, Q.XI, phần 2.

Những người theo Jansen và những người phóng nhiệm (Les Jansénistes et les Libertins)

Sự hứng thú và tầm quan trọng triết học của chủ nghĩa Jansen nằm trong phần mà chủ nghĩa này giữ vai trò trong những cuộc tranh luận lớn của thế kỷ XVII, về lí trí và tín ngưỡng, về nguyên lý thế giá, về sự lớn lao và sự yếu đuối của con người. Như vậy có lẽ chúng ta nên theo dõi vấn đề thần học về thiên ân, mối bận tâm lớn của những tu sĩ cô đơn ở Port Royal và người bạn thiết của họ, nhà tư tưởng Pascal, tìm hiểu những nét cốt yếu nơi sự đóng góp của họ vào cuộc tranh luận triết học.

Vấn đề, theo quan niệm của Jansen, là chỉ rõ ra rằng con người, mà bản tính đã bị hư hỏng bởi tội lỗi, không thể tìm thấy nơi chính mình cội nguồn của ánh sáng có khả năng khai minh cho nó về thân phận của nó, cũng không tìm được nơi sức mạnh của các ý chí khả năng để làm điều thiện. Nói như Pascal, con người không có Thượng đế là một sinh vật khốn khổ bởi vì sự cứu rỗi không ở trong tầm sức mạnh duy nhất của tinh thần. Một cuộc sống khổ hạnh, xa rời mọi cám dỗ thế gian sẽ được nhiều ơn ích cứu rỗi hơn là những cuộc tranh luận lý thuyết tinh vi của các nhà thần học Sorbonne.

Nhưng, nếu sức mạnh của tinh thần có những giới hạn, cũng không nên vì thế mà phủ nhận nó; chỉ cần đặt nó vào đúng vị trí và biết nơi nào không phải là chỗ của nó. Tinh thần phải phục tùng thế giá, nhưng cũng nên biết rằng thế giá chỉ là những chứng từ, trong đó tất cả những gì người ta có thể biết nằm trong niềm tin vào chứng nhân, trước tiên và theo cách không thể bác bỏ, đó là niềm tin vào Thượng đế, chứng nhân bất khả ngộ và tuyệt đối chân thực.

Quyền Lô-gích học hay Nghệ thuật Tư duy (La Logique ou l'Art de penser) của Antoine Arnauld (1612-1694) và Pierre Nicole (1625-1695), thường được gọi là Lô-gích học của Port-Royal, xuất bản từ 1662 đến 1683, lấy lại sự phân biệt căn bản giữa thế giá và lí trí mà Pascal đã đề ra trong Lời tựa cho quyền Khái luận về chân không, năm 1651. Arnauld hạ thấp thế giá của Đại học Sorbonne, ở chỗ nó tự phụ quyết định điều gì cần tìm thấy trong chủ thuyết của Jansenius, trong khi vấn đề chỉ là đọc mà thôi. Quyền Lô-gích học của Port-Royal lấy lại cho mình qui tắc của Descartes về tính hiển nhiên, bác bỏ một cách rạch rỡ nguyên lý thế giá trong những sự vật thuộc về ánh sáng tự nhiên, và lấy lại cả phương pháp của Descartes để hướng dẫn tốt lí trí của mình và tìm kiếm chân lý trong các khoa học. Nó đặc biệt nhấn mạnh theo đường hướng Descartes, mà người ta biết ông chẳng sợ gì hơn là cái bẫy từ ngữ, mà ý nghĩa hầu như lúc nào cũng mơ hồ dễ gây ra sự lẫn lộn trong tinh thần - trên tầm quan trọng quyết định, vì sự nghiêm xác của những chứng minh, của câu định nghĩa chiều danh (la définition nominale), hệ tại chỗ xác định, theo cách đơn nghĩa, ý nghĩ gán cho một từ nào.

Dẫu không được kể vào trong số những nhà siêu hình lớn của thế kỷ, Antoine Arnauld vẫn tỏ ra không hề kém cạnh tí nào khi đương kinh với họ trong cuộc tranh luận sôi nổi và quyết liệt đã khiến họ phải minh định tư tưởng và giải thích rõ ràng chứ không để cái gì trong tình trạng mơ hồ, mông lung. Cuộc tranh luận thứ nhất, với Descartes, mà ông gửi đến những phản bác đối với Những suy niệm siêu hình, chủ yếu hướng về sự phân biệt bản thể (la distinction substantielle) giữa trương độ và tư tưởng và về chứng lý đầu tiên cho hiện hữu của Thượng đế bởi tính nhân quả; những phản bác nhắm đến, không phải nguyên lý, mà là cách chứng minh. Một cuộc tranh luận khác, với Malebranche, trong đó ông phản biện những luận điểm về bản chất các ý tưởng và về thị kiến nơi Thượng đế, là một trả lời cho quyền Tìm kiếm chân lý (À la recherche de la vérité) đó là chất liệu cho quyền Về những ý tưởng đúng và sai (Des vraies et des fausses idées). Arnauld không phân biệt ý tưởng với thị giác mà tinh thần có được về đối tượng của nó, có được một ý tưởng thì không gì khác hơn là quan niệm một sự vật. Ngoài ra cuốn Dẫn từ siêu hình học (Discours de métaphysique) được Leibniz viết và gửi ngay cho Arnauld, đã khởi động một cuộc trao đổi thư tín quan trọng (1686-1687) chủ yếu bàn về ý tưởng bản thể cá nhân (l'idée de substance individuelle).

Việc quay về, có phần bất đắc dĩ, với lòng tin mộ kiêu thánh Augustin, nơi những người theo thuyết Jansen như vậy chẳng phải là một thứ chủ trương mê muội; chống lại những lạm dụng thế giá, họ bảo vệ quyền của tư tưởng được thao tác cho đến chỗ nào mà khả năng hiểu biết của nó có thể đạt đến.

Như vậy cũng không nên quá cường điệu sự đối kháng giữa những người theo Jansen và những người phóng nhiệm. Nơi những người phóng nhiệm, cũng như nơi Pascal, đều có sự bác bỏ những kẻ giáo điều những kẻ muốn cầm đoán lí trí thực thi sức mạnh và khả năng phán đoán của nó. Những người phóng nhiệm ở thế kỷ XVII không tất yếu là những kẻ vô thần (athées) cũng không hẳn chỉ là những người theo thuyết bất khả tri (agnostiques). Họ là những kẻ phóng nhiệm theo nghĩa chặt chẽ là tự do tư tưởng, đòi hỏi và thực thi quyền được khảo sát tự do, quyền được hoài nghi.

Không có vấn đề làm lung lay niềm tin - vốn vượt khỏi tầm tác xạ của lí trí phê phán; nhưng chính vì tín ngưỡng là hoàn toàn xa lạ với những nguyên lý sáng sủa và hiển nhiên đối với trí tuệ, không ai có thể chứng minh rằng tôn giáo mình là duy nhất đúng. Đó là ý nghĩa của sự hoài nghi Cơ Đốc giáo mà François de la Mothe LeVayer (1588-1672) khai triển trong quyền Đối thoại mô phỏng cổ nhân, đặc biệt là trong đối thoại "Về thần tính". Từ phức tính vô số của những tôn giáo từng có mặt, từ sự đa dạng không tưởng tượng nổi của bao phong tục tập quán khác nhau, từ sự hiện diện của những người

vô thần và những người theo thuyết bất khả tri, ta phải kết luận rằng niềm tin vào Thượng đế không phải là bẩm sinh, cũng không phổ quát; rằng đạo đức không đặt nền tảng trên tôn giáo bởi vì đâu phải là không thể vừa là người vô thần mà vẫn đức hạnh hay ngoại đạo mà vẫn đức hạnh.

Đó là mầm mống của ý tưởng về lòng khoan dung dân sự (la tolérance civile) mà Pierre Bayle (1647-1706) tạo ra trong hàng ngũ những người phóng nhiệm. Tất nhiên là người ta không thể khoan dung sự sai lầm; nhưng thật là bất công khi cứ cố áp đặt định kiến của mình, hay của bè đảng mình, của tôn giáo mình như là chân lý tuyệt đối, phổ quát, mà mọi người bắt buộc phải tin theo, không ai được quyền bàn cãi. Đó là Bình luận triết lý mà Pierre Bayle đưa ra: nguyên lý của lòng khoan dung dân sự là không có người cầm quyền nào có quyền bắt buộc người khác hành động ngược lại với lương tâm họ, dầu nhân danh bất kì ai.

Như vậy người ta thấy một sự vận dụng phê phán của lí trí được định hình ở thế kỷ XVII, nó hướng đến một thứ chủ nghĩa hoài nghi mới mà Pascal tố cáo như là sự lạm dụng lí trí. Cuộc tranh luận giữa những người theo Jansen và những người phóng nhiệm gút lại chung quanh vấn đề tìm hiểu xem theo nghĩa nào là đúng cái chân lý nó không rút ra sự chắc chắn của mình từ sự chứng minh hay từ kinh nghiệm.

Jean Lechat.

GASSENDI

(1592-1655)

Linh mục ở Digne từ 1614, Giáo sư triết học ở Aix cho đến 1623, nhà phê bình táo bạo học thuyết Aristote nổi danh sớm nhờ những công trình về thiên văn học thông tin viên của Galilée, bạn của nhiều nhà thông thái như Mersenne, Descartes, Pierre Gassendi có nhiều cuộc lưu trú ở Paris, ở đó ông giao du với nhiều người phóng nhiệm thông thái (des libertins érudits), nhưng vẫn không từ bỏ nhiệm vụ tu sĩ của mình. Ông luận chiến với Descartes (Phản bác thứ năm chống lại Những suy niệm siêu hình) và xuất bản những công trình khảo cứu về Épicure. Công chúng thánh giả của ông mở rộng, ông có đông môn đệ, trong đó có nhà văn danh tiếng Cyrano de Bergerac. Ông mất ở Paris trong lúc chưa hoàn tất bộ Syntagma philosophicum, bộ tổng luận triết học của ông.

Ấn phẩm sau khi mất của tác phẩm ông (1658) bị san trừ rất nhiều, nhưng những bản thảo bí mật vẫn lưu hành trong thế kỷ XVIII.

Ông có là kẻ phóng nhiệm, vô thần, duy vật? Nhiều đoạn trong tác phẩm của ông dễ khiến người ta nghĩ như vậy, nhưng nhiều đoạn khác lại chứng tỏ tính chính thống tôn giáo của ông. Giữa phê phán và truyền thống, tư tưởng của ông có nhiều phương diện thoả hiệp và lập trường hơi mập mờ, nhất là khi ông trình bày những ý kiến của Épicure.

NHỮNG NGHỊ LUẬN TRONG HÌNH THỨC NGHỊCH LÝ CHỐNG NHỮNG NGƯỜI THEO ARISTOTE.

Trong tác phẩm đang dở này chống lại những lập luận của thời Phục Hưng, thuyết duy danh (những từ ngữ và những khái niệm trừu tượng không phải là một tri thức về yếu tính của vạn vật) và chủ nghĩa

Hoài nghi (không có chân lý nào của con người vượt quá khỏi sự phỏng đoán cái nhiên) được khẳng định và giao nhau.

Không đóng khung tự do tinh thần trong bất kì học thuyết nào

Đặt tinh thần tự do vào một học thuyết (ở đây là học thuyết Aristote), ngay cả nếu học thuyết đó hứa hẹn hạnh phúc, đó là xiềng xích tinh thần. Trái lại cứ để cho tinh thần tự do vận động tùy nghi, thừa nhận sự yếu đuối của nó khiến nó không thể đạt được chân lý tuyệt đối, mà chỉ có chân lý cái nhiên, đó là hạnh phúc thật sự.

Tự do của tinh thần là thứ còn quý giá hơn tất cả vàng bạc trên thế gian này, và dưới sự thúc đẩy của thiên nhiên, vạn vật đều hướng đến tự do, đến nỗi rằng không chỉ những sinh vật, mà đến phần lớn những vật bất động cũng ngân vang lên tiếng gọi của nhà thơ: Tự do là một nhu cầu khẩn thiết. Vậy mà chúng ta, con người - nhân linh ư vạn vật - và lại còn mong vươn lên đỉnh cao của Triết học - lại cam lòng tự hạ mình đến độ vồ vập ôm chồm, tự nguyện chọn lựa thân phận nô lệ ư? (1) Lẽ nào lại như thế được! Trong khi mà triết học hứa hẹn đem lại tự do nhờ đó sự bình an tâm hồn có thể nảy sinh, và tiếp theo sẽ là lạc phúc tối thượng, thì sự điên rồ nào lại khiến chúng ta tôn thờ triết học dưới cái ách nô lệ nhục nhằn kia? Thiên nhiên đã ban tặng cho chúng ta một tinh thần tự do. Nhưng vì ảnh hưởng của cái tầm thường tác động đến ta khi hãy còn nằm nôi đã nhanh chóng trói buộc tinh thần ta bằng hàng ngàn nút thắt và kìm giữ nó trong những mối dây ràng buộc này, nên triết học đã dần thân để sao cho chúng ta, nhờ triết học, phục hồi quyền sở hữu tự do của chúng ta. Ấy vậy mà, thay vì cần mẫn vun trồng minh trí, chúng ta lại khá là điên rồ đem áp đặt cho trí tuệ khôn khéo của chúng ta những xiềng xích và những cản trở còn nặng nề hơn, trong khi vẫn tưởng mình vui lòng chịu đựng sự cưỡng bách của tình trạng nô lệ nặng nề và chịu để buộc vào cái máng ăn như một con vật hạ tiện! Đây chẳng phải là hoàn toàn mất lí trí hay sao? Chúng ta vui sướng khi cái thực thể trần tục của chúng ta, tôi muốn nói cái xác phàm ấy, được tháo gỡ khỏi những sợi dây ràng buộc, được giải phóng; vậy mà chúng ta lại không ghê sợ khi để cho phần tốt đẹp nhất nơi chúng ta, vốn thiêng liêng thuộc trời cao, nói gọn một tiếng, linh hồn chúng ta, bị cầm tù sao? Trừ phi có lẽ rằng người ta không coi trọng tự do một tí nào? Nhưng những ai đã một lần nhận ra nó thì không bao giờ chịu rời bỏ chốn dung thân an toàn kia. Chắc rằng họ không còn cố công bảo vệ những định kiến có từ trước nay nữa: vì dầu chúng như thế nào, họ cũng sẵn sàng từ bỏ chúng liền ngay thôi, như mở ra một bàn tay nắm lại. Họ biết rõ rằng sự yếu đuối của tinh thần con người thì lớn đến nỗi, khi không biết được bản tính sự vật, trong chân tướng của chúng, thì nó chỉ tạo ra những ước đoán cái nhiên (des conjectures probables) về chúng. Từ đó khiến họ không quyết chuyện gì một cách nghiêm xác và nghĩ rằng Aristote cũng không kém khả năng ngộ nhận so với Pythagore hay Platon: ít ra là họ giữ im lặng và không có xao xuyến tâm hồn chút nào, tự hỏi trong số những quan điểm đối nghịch nhau của những kẻ giáo điều, thì quan điểm nào gần với chân lý nhất. Họ để cho những người khác cứ việc quay quắt: đối với họ, thật là một niềm vui lớn khi hiểu ra và cảm thấy rằng họ đã thoát ra khỏi những cơn phong ba bão táp mà họ chứng kiến bao người khác đang là nạn nhân (2).

Pierre GASSENDI, *Những nghị luận trong hình thức nghịch lý*

chống những người theo Aristote.

1. Tự ràng buộc vào một chủ thuyết

2. Tham khảo *Lucrece: De rerum natura*.

NHỮNG NGHIÊN CỨU SIÊU HÌNH HỌC (PHẢN BÁC THỨ NĂM CHỐNG LẠI NHỮNG SUY NIỆM SIÊU HÌNH CỦA DESCARTES)

Sự phê phán gay gắt này, làm Descartes bị choáng và rất là không bằng lòng, hướng đến những điểm mạnh trong tác phẩm của ông: phương pháp thì võ đoán (*arbitraire*) cái "Tôi suy tư" (*Le Cogito*) thì không hiệu quả: tính bẩm sinh của ý tưởng hoàn hảo là một sai lầm; đi từ yếu tính đến hiện hữu của Thiên Chúa chỉ bằng cách thuần lý là lạm dụng (tham khảo Kant).

Thuyết duy vật trong sự phê bình này có tính phản bác (lí trí không thể chứng minh rằng tâm hồn là phi vật chất, cũng không thể chứng minh rằng vật chất không có khả năng suy tư) và, lạ lùng thay, thuyết duy vật nơi Gassendi lại cộng sinh với một thứ siêu hình học trong đó những điều kỳ diệu của Thiên nhiên, bằng phương pháp loại suy và bằng cảm thức, lại dẫn tới hiện hữu của Thượng đế.

Tranh biện về sự hoài nghi triệt để

Tin rằng mọi cái đều đúng, đó là một định kiến. Tin rằng mọi cái đều sai, đó là một định kiến khác. Tuy nhiên, theo Gassendi, đó lại là điều mà Descartes giả thiết để xây dựng sự hoài nghi triệt để. Thay vì chuyện cuồng vọng đó, tại sao không tìm một tiêu chuẩn để lựa chọn giữa những điều chắc chắn, có phải là tốt hơn không?

Có một điều mà tôi không hiểu rõ lắm, là tìm xem tại sao ông không chịu coi mọi vật - một cách đơn giản và kiệm lời hơn - mà ông từng biết cho đến lúc đó như là không chắc chắn (và sau đó để riêng ra những cái mà ông công nhận là đúng), thay vì coi tất cả đều là sai; như thế chẳng qua là bỏ một định kiến cũ để mang một định kiến mới. Và xin ông lưu ý cho rằng để làm điều đó, ông đã phải giả định một Thiên chúa lừa dối (*un Dieu trompeur*) hay một vị tà thần xảo quyệt (*un malin génie*) nào đấy đã dùng tất cả tài trí để lừa dối chúng ta mặc dầu hình như rằng chỉ cần viện dẫn việc ít có ánh sáng nơi tinh thần con người và sự yếu kém của thiên nhiên cho sự nghi ngại của ông là đủ. Ngoài chuyện đó ra ông còn giả vờ ngủ để có cơ hội đặt mọi sự thành hoài nghi. Nhưng, ông có thể vì điều đó, đủ tự chủ để tin rằng ông không hề thức, và rằng mọi sự đang hiện diện và mọi chuyện đang diễn ra trước mắt ông là sai và giả dối? Dầu ông có nói gì về điều đó đi nữa, cũng sẽ không có người nào được thuyết phục rằng ông hoàn toàn tin rằng không có gì đúng trong tất cả những gì mà ông từng biết, và rằng các giác quan, hay giấc ngủ, hay Thiên Chúa, hay một tà thần quỷ quyệt, đã liên tục áp chế ông, lừa dối ông. Chẳng phải là một điều xứng đáng hơn, với lòng trung thực của một triết gia và nhiệt tâm đối với chân lý khi nói những điều một cách giản dị hơn, với chân tín (*de bonne foi*) và như chúng là, thay vì, như người ta có thể phản bác ông, câu viện đến bộ máy rối rắm kia, tạo ra những ảo tưởng, tìm kiếm những uẩn khúc vòng vèo và những điều dị kỳ khó hiểu? Tuy nhiên, bởi vì ông đã thấy như thế là tốt, nên tôi cũng chẳng nên tranh biện nhiều hơn nữa làm gì.

Pierre GASSENDI, *Những nghiên cứu siêu hình học*.

Phê phán lô-gích về cái "Tôi suy tư" của Descartes

*Ở đây việc phân tích hướng về công thức "Tôi suy tư, vậy tôi hiện hữu" (*Cogito ergo Sum*).*

Je pense donc je suis) như người ta tìm thấy trong phương pháp luận. Gassendi toan tính chứng minh những mâu thuẫn nội tại trong công thức này với những lập luận theo lô-gích học và ngữ pháp theo truyền thống của kinh viện (tham khảo Nietzsche).

Tôi suy tư, ông nói; nhưng xin hỏi ông suy tư về cái gì mới được chứ? Bởi vì xét cho cùng mọi suy tư đều là phải suy tư về một cái gì. Về Trời chăng? Về Đất chăng? Hay về bất kì cái gì khác? Hay về chính ông? Trước nay ông vẫn coi tất cả chuyện đó là sai lầm và không hề dỗi ý: thế thì hậu quả là cái gì mà ông suy nghĩ, dầu là cái gì đi nữa, thì ông cũng nghĩ sai, và bởi đó, tư duy của ông cũng... sai bét! Như vậy tất cả những tư tưởng mà ông làm cho vọt ra bằng những con đường hậu quả cũng đều là sai sót. Thêm một lần nữa, ông nói: Tôi suy tư. Nhưng khi ông nói "Tôi", ông có biết gì về mình không, thưa ông? Ông biết mình chứ, chuyện đó khỏi phải nghi ngờ, bởi nếu không thế, ông đã không tự gọi tên mình. Nhưng ông có biết sự kiện là ông hiện hữu hay không? Nếu có, vậy là ông mang một định kiến, điều này ngược lại với giả định của ông; nếu không, vậy là ông cũng đâu biết được là mình đang hành động, bởi hành động giả định hữu thể. Và tiếp theo ông cũng không biết là ông suy tư, bởi vì suy tư là hành động vậy là khi ông nói "tôi suy tư", ông không biết mình nói cái gì, và tất cả những gì mà từ đó ông biết và diễn dịch cuối cùng dựa trên một nguyên lý tuyệt đối... chưa từng được biết. Ngoài chuyện đó ra, khi ông nói "Tôi đang suy tư", ông phát biểu điều gì đó về chính mình, và điều đó có giá trị cho hiện tại; như vậy cũng là một điều nếu như ông nói Tôi đang suy tư (Jesuis pensant), ông giữ chức năng của chủ ngữ và tư tưởng giữ chức năng của vị ngữ. Vậy mà ông không thể nói rằng ông đang suy tư mà không nói rằng ông đang là, đang hiện hữu: đó là điều các nhà biện chứng (a) bảo thế khi họ dạy rằng Động từ này cho một chỉ định về thời gian, đó là sự kiện hiện hữu bây giờ (le fait d'exister maintenant), sự có mặt ngay lúc này đây (la présence actuelle). Như vậy khi ông nói Tôi suy tư, thì ông nói Tôi hiện hữu; và lúc đó, khi phát biểu dưới hình thức hậu quả: Vậy Tôi hiện hữu, ông chẳng thêm chút xiu gì vào hơn là những gì ông đã tiên giả định (Présupposer) như thế ông chứng minh cái đồng bằng cái đồng (ainsi vous prouvez le même par le même). (b)

Pierre GASSENDI, *Những nghiên cứu siêu hình*

a. Ở đây là những nhà lô-gích học kinh viện

b. Vậy là không có mối dây liên hệ hậu quả đích thật.

Sự khai sinh ra ý tưởng Thượng đế từ con người

Trong Suy niệm Thứ ba, Descartes chứng minh hiện hữu của Thượng đế từ sự hiện diện của ý tưởng hoàn thiện nơi chúng ta, ý tưởng, theo ông là hoàn toàn tích cực mà chúng ta - những hữu thể hữu hạn - không thể tạo ra, vậy đó là ý tưởng bẩm sinh, chỉ có thể đến từ một hữu thể toàn thiện.

Sau khi bài bác lập luận này Gassendi chỉ ra rằng quang cảnh của thiên nhiên có thể hướng ta đến Thượng đế. Như thế, niềm tin được cứu vãn khỏi những tự phụ của lí trí, nhưng sự thông thái cũng cho phép tập hợp những ý kiến rất dị biệt nhau.

Có những tác giả kể lại rằng những người đầu tiên khi thấy Mặt trời, Mặt trăng và những tinh tú khác luôn luôn chuyển động, thì gọi chúng là Deos (1), những hữu thể đi theo tuyến đường của chúng, và ở

hàng thứ nhất là Mặt trời, mà đường đi rõ ràng là dễ thấy nhất. Rồi thì, vì họ đã nhìn nhận Mặt trời đem lại nhiều điều tốt lành hơn cả, họ bèn tự nhủ rằng Mặt trời đi vòng quanh Trái đất để rải ra phước lộc của nó lần lượt trên mọi quốc gia, và lần này họ gọi nó là Theos - Thần linh - theo nghĩa là Kẻ nhìn thấy bởi vì nó thấy mọi sự và cung cấp cho nhu cầu của mọi loài. Từ chỗ đó, bởi vì Thần linh là người ban phúc cho họ, họ bèn gán cái tên Thần linh cho những người cũng như những vật nào mà họ rút ra được những lợi ích nào đó; và như thế không chỉ những con người như Cérés, Bacáchus, Hercule được họ tôn lên thành thần linh, mà cả những dòng suối, những con sông, những vật khác có ích cho đời sống. Và theo thực tế mà nói, thì trong số những con người, thì chính những vua chúa được coi là xứng đáng với tên gọi này nhất, bởi vì, là những kẻ có quyền lực nhất, thì họ cũng có khả năng hơn cả để ban phúc hay giáng họa, và có ảnh hưởng đến muôn vật, từ đó nảy sinh ý tưởng dành cho họ một chỗ ngồi trên Thiên đình (3). Sau đó, đi theo những chỉ dẫn này, là vô số những kẻ những kẻ nịnh bợ và những nhà thơ đồ đầy Thiên đình với những thần linh loại này và thêu dệt mọi chuyện đó trong cơ man nào là những chuyện giả tưởng về yêu ma, quỷ thần. Và bởi vì mọi vua chúa, kể cả những hôn quân bạo chúa tệ hại nhất cũng phải có chỗ ngồi giữa các thần linh, nên họ cũng tôn thờ cả những tà thần ác quỷ; đến độ rằng sau khi đã làm đầy nhóc cả một vương quốc những thần linh, thì chức năng quyền hạn của chư vị đối với con người cũng được phân bổ, có vị được tôn phong thành Vua, các vị khác là Tể tướng, Thượng thư chuyện trách từng lãnh vực, rồi có những vị như là các Tổng trấn cai quản từng góc trời vv... Có vị đặc trách ban phúc để khuyến thiện, có vị chuyên ngành giáng họa để trừng ác. Lúc đó người ta tin rằng Thế giới được cai trị bởi sự quan phòng của một Đấng Tối cao, cùng với nhiều vị trung cao và rất nhiều vị sơ cao, và mọi chuyện xảy ra dưới gầm trời, từ chuyện bình thường như mưa nắng, sáng tối cho đến những chuyện lạ như Nhật thực, Nguyệt thực, Sao chổi, Sấm sét, Sóng thần vv... không có bất kì chuyện gì xảy ra mà không theo lệnh và theo sự can thiệp của chủ thần. Lại có những người đi đến chỗ nghĩ rằng nên coi cả thế giới như một sinh vật, theo kiểu những hiệu ứng trước nay gán cho chư thần thì bây giờ đồng quy về một thứ Linh hồn duy nhất dàn trải khắp mọi nơi, phần cốt yếu của Linh hồn này giữ vai trò nguyên lý ấn định đường lối chung, và phần còn lại là những tài năng nhờ đó mọi sự được thi hành (4). Trong tình huống đó, những nhà lập pháp nhận thấy rằng có những kẻ rất ma mãnh, biết tránh làm điều ác một cách công khai vì sợ bị trừng phạt, nhưng không hề kiêng dè khi lén lút phạm tội, khéo léo che giấu để không ai biết - thì những nhà lập pháp lại làm nảy sinh niềm tin rằng chư thần hiện diện khắp trong thiên nhiên, soi thấu đến những chuyện bí mật nhất và nhìn thấy rõ mồn một ngay cả những tội ác được che giấu rất tinh vi (Áy, quỷ thần mà lị! Cái gì mà các ngài lại chẳng biết). Nếu các ngài chưa trừng phạt, các người cũng đừng vội mừng. Địa ngục với những Nộ thần (5) mà dám chắc các người vừa thấy mặt là đã khóc thét lên rồi, cùng với bao cực hình rùng rợn vẫn đang đợi chờ để chào đón các người đấy! Nếu các người phạm tội ác mà chưa bị trừng phạt thì cũng đừng hí hửng. Và cũng đừng tưởng bở? Chắc chắn rồi sẽ có ngày phải khóc... bằng tiếng Tây đấy, các con ạ! Nhưng thôi, chẳng cần phải dông dài nhiều lời về chuyện ấy nữa, cũng không cần đi vào chi tiết về phương pháp và sự trình bày của ông này, ông nọ làm chi. Chỉ cần lướt qua đề tài này, và chẳng hầu như ai cũng biết rồi, để cho ông có thể thấy những người đầu tiên đã tạo ra ý tưởng về Đấng Tối cao như thế nào, ngay cả nếu họ không có, như ông (6) đã tưởng, một ý niệm bẩm sinh.

Điều này làm cho trở thành vô ích việc hỏi ông tại sao, nếu như họ đã có thể có ý tưởng này về chính họ, mà chúng ta lại không thể có, về chính chúng ta, bởi vì ông thấy rõ rằng người ta có thể trả lời ông là thật ra họ không có ý tưởng đó mà chúng ta chẳng có; nhưng rằng họ đã có thể và chúng ta cũng có thể có bằng cùng một lý luận, đó là chiêm ngưỡng Mặt trời và trật tự của Vũ trụ, một trật tự mà Thượng đế đã muốn chúng ta hướng suy tư về, không phải về một ý tưởng bẩm sinh, mà là bao lớp lớp

tầng trời, về cầu vồng bảy sắc, về bao điều kỳ diệu nữa mà qua sự chiêm ngưỡng chúng, chúng ta có thể nhận ra Ngài và tạ ơn Ngài đã tạo ra chúng.

Pierre GASSENDI, *Những nghiên cứu siêu hình*

1. Một kiểu từ nguyên phóng túng, lấy lại từ Platon trong đối thoại *Cratyle*.
2. Một từ được giả thiết là phái sinh từ ngữ căn Hy Lạp có nghĩa là "thấy".
3. Quan niệm nhắc nhở lại quan niệm của Evhémère (năm 300 trước Công nguyên)
4. Thuyết phiếm hồn (*Animisme diffus*) hay là thuyết Vạn vật hữu linh
5. Những vị thần nơi địa ngục theo tôn giáo Cổ La mã.
6. Ông, đây chỉ Descartes.

PASCAL

(1623-1662)

Blaise Pascal, con trai của một quan toà ở Clermond-Ferrand, sinh tại thành phố này ngày 19 tháng sáu, 1623. Bố ông dẫn bầu đoàn thể từ về định cư ở Paris năm 1631. Thiên tài toán học của Pascal phát lộ rất sớm; ở tuổi mười một, ông soạn một quyển Khái niệm về âm thanh và tự mày mò một mình tìm lại những yếu tố toán học của Euclide, mà ông chưa từng học qua trước đó, ở tuổi mười bảy, ông biên soạn và xuất bản quyển Tiểu luận về các hình nón (*Essai sur les Coniques*); năm mười chín tuổi, ông phát minh chiếc máy số học danh tiếng gọi là máy tính (*machine à calculer*). Nhưng phương pháp thực nghiệm cũng tìm đến với bộ óc uyên bác, đa văn quảng kiến này; ông lặp lại điều mà Descartes xác nhận rằng ông đã mời Descartes chứng kiến, đó là thí nghiệm của Torricelli về áp suất không khí ở Rouen, năm 1646, ở Puy de Dôme năm 1648 và biên soạn quyển Khái luận về chân không (*traité du vide*) năm 1651; quyển này sẽ được xuất bản năm 1779.

Tiếp theo, bắt đầu "Thời kỳ thế tục" của Pascal, rồi đến sự kiện cải giáo, được gợi ra bởi bài văn tưởng niệm nổi tiếng (23 tháng mười một, 1654)*. Từ 1655, ông có những cuộc ẩn cư ngắn ở tu viện Port-Royal gần Paris. Kể từ thời điểm này, lần lượt xuất hiện: Những bức thư tình lẻ (*Les Provienciales*) và Những khảo luận nhỏ về bãi tuyến (*Petits Traités sur la Cycloöde*) và một số tác phẩm chỉ được xuất bản sau khi ông mất: Về tinh thần hình học và nghệ thuật thuyết phục (*De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*) ra mắt năm 1728, và nhất là những bản văn mà Pascal coi là sẽ tạo thành tác phẩm chủ đạo của ông, Chân lý của Kitô-giáo (*Vérité de la religion chrétienne*) mà những mảnh rời được tập hợp và sắp xếp lại thành quyển Tư Tưởng (*Pensées*), xuất bản đầu tiên năm 1670. Dự tính lớn lao này khiến Pascal thành một người tán tụng tôn giáo, nhưng tác phẩm này cũng là của một triết gia, nhằm làm cho con người trở nên có thể hiểu được bởi một Đấng Tối cao bất khả tư nghị.

Pascal mất ở Paris ngày 19 tháng tám 1662.

Người xưa là tuổi trẻ của tinh thần, người nay là tuổi già của trí tuệ.

Cuộc tranh luận nổi tiếng giữa những người thủ cựu và những người cách tân nằm trong sự xung đột giữa hai sai lầm mà cả hai đều bắt nguồn từ sự lẫn lộn giữa hai loại tri thức vốn không thể giản qui vào nhau.

Hoặc là không có cái gì trong những điều người ta biết sẽ chẳng được biết mà không tương quan với một nhân chứng mà người ta tin cậy, nhưng tất cả những gì người ta có thể biết đã được nói trong những gì ông đã nói. Hoặc là những gì người ta biết được rút ra từ kinh nghiệm hay được thiết lập bởi lý luận, mà người ta có thể lặp lại, chỉnh sửa liên tục, mà không có gì cấm cản được việc theo đuổi để tăng trưởng kiến thức hay tu chỉnh nó. Những người thủ cựu muốn rằng tất cả những gì người ta có thể biết, ngay cả về vật lý hay toán học, cũng đều đã được nói tới trong sách vở; họ đặt dưới thế giá của những bản văn hay của truyền thống ngay cả những gì lẽ ra thuộc về lí trí. Những người cách tân loại trừ thế giá của những người thủ cựu, không cần phân biệt trong những sự việc cần đến chứng từ, ở nơi mà lẽ ra phải theo, và trong những sự việc thuộc về lí trí, ở nơi hẳn là chứng từ không có phần; nhưng sự khinh thường của họ đối với Thời cổ có vẻ mù quáng đối với những khám phá mà người xưa đã làm được trong những khoa học, và nhờ đó nảy sinh sự tiến bộ mà khoa học hiện đại kế thừa và phát triển.

Cuộc tranh luận giữa những kẻ thủ cựu và những người cách tân là thiếu cơ sở, khi người ta muốn thấy rõ rằng tất cả những gì người ta có thể biết bởi chỉ bằng sức mạnh của tinh thần thì ngày nay không có như thế nữa. Nếu người ta xét đến sự tiếp nối của các thế hệ, thì người xưa không phải là người già, mà người nay chẳng phải là người trẻ. Đó là điều mà Auguste Conte sẽ không quên - một người rất ngưỡng mộ bài tựa dưới đây, ở đó tác giả bày tỏ rằng sự tiếp nối của những con người thì "giống như cùng một con người vẫn luôn tồn tại và liên tục học hỏi".

Ngày nay sự kính trọng mà người ta dành cho Thời cổ lớn đến mức mà trong những lãnh vực của học thuật lẽ ra phải bớt đi quyền lực của cổ nhân, người ta lại coi tư tưởng của người xưa như những sấm ngôn và những chỗ mập mờ tối tăm như là những huyền nhiệm, khiến người ta không còn có thể đưa ra những điều mới mẻ mà không gặp nguy hiểm và bản văn của một tác giả được coi là đầy thế giá sẽ đủ sức tàn phá những lý lẽ mạnh nhất (1)...

Ý định của tôi đâu phải là sửa chữa một tật xấu này bằng một tật xấu khác và không dành sự kính trọng nào đối với cổ nhân vì muốn phản đối cái tinh thần nệ cổ quá đáng. Tôi không hề kỳ vọng khu trừ thế giá của cổ nhân để độc tôn lý luận, dầu người ta có muốn xiển dương thế giá của người xưa để củng cố tâm trí của người nay...

Để làm rõ sự phân biệt quan trọng này một cách cẩn trọng, cần phải nhận định rằng có những kiến thức chỉ tùy thuộc trí nhớ và thuần túy thuộc về lịch sử, chỉ có, đối tượng là biết những gì mà các tác giả trước đã viết ra; có những kiến thức khác chỉ tùy thuộc vào lý luận, có đối tượng là tìm kiếm và khám phá những chân lý tàng ẩn. Những kiến thức loại đầu thì hạn chế giống như những quyển sách trong đó chúng được chứa đựng...

Trong những môn học mà người ta chỉ cần tìm cách hiểu biết những gì mà các tác giả đã viết, như lịch sử, địa lý, luật học, trong những ngôn ngữ và nhất là trong thần học và cuối cùng trong tất cả những môn học có nguyên lý là, hoặc là sự kiện đơn giản (2) hoặc là định chế (3) thiêng liêng hoặc nhân vi, tất yếu phải cầu viện đến kinh sách, bởi vì tất cả những gì người ta có thể biết đã được chứa đựng trong đó: từ đó hiển nhiên là người ta có thể có kiến thức toàn bộ về môn đó và không thể thêm thắt gì vào đây.

Nếu vấn đề là tìm hiểu xem ai là vị vua đầu tiên của dân Pháp; ở nơi nào mà các nhà địa lý đặt kinh tuyến đầu tiên; những từ nào mà trong một từ ngữ hiện nay vẫn còn được dùng, và tất cả những sự việc cùng loại này, thì có những phương tiện nào khác hơn là sách vở có thể chỉ dẫn cho chúng ta? Và ai sẽ có thể thêm vào điều gì so với những gì mà sách vở dạy cho chúng ta bởi vì người ta chỉ có thể biết những gì mà sách vở chứa đựng? Chỉ có thể giá mới có thể soi sáng cho chúng ta về điều đó.

Nhưng ở nơi đâu mà thế giá này có được sức mạnh chính yếu, đó là trong thần học bởi vì trong đó thế giá không tách rời với chân lý và chúng ta chỉ biết chân lý qua thế giá: đến nỗi rằng để mang lại sự chắc chắn trọn vẹn cho những môn học khó hiểu nhất đối với lí trí, người ta chỉ cần cho thấy rằng chúng có mặt trong các sách thánh (cũng như để chứng tỏ sự không chắc chắn của những vật rất có vẻ thật, người ta chỉ cần cho thấy là chúng không được đề cập đến trong các sách thánh); bởi vì những nguyên lý của thần học vượt lên trên cả nhân tính lẫn lý tính, và bởi vì tinh thần con người quá yếu đuối để có thể vươn đến đó bằng những nỗ lực tự thân, tinh thần con người chỉ có thể bay lên đến những vùng trời cao vời này với sự phù trợ của một sức mạnh toàn năng và siêu nhiên.

Nhưng câu chuyện là không giống như thế đối với đề tài nằm trong tầm lãnh hội của các giác quan hay khả năng quán triệt của lý luận: trong phạm vi này thế giá trở nên vô ích, chỉ lí trí có tiếng nói quyết định. Thế giá và lí trí có những quyền hạn tách biệt nhau: có khi cái này được mọi lợi thế, có khi cái kia lại chiếm lĩnh thượng phong. Nhưng bởi vì những đề tài loại này nằm ở tỉ lệ ngang tầm của tinh thần, nên tinh thần tìm thấy tự do hoàn toàn để trải mình trên đó: sự phong phú không hề cạn nguồn của nó liên tục sản sinh và những phát minh của nó sẽ là vô tận và vô hạn...

PASCAL, *Lời tựa quyển Khảo luận về chân không*.

- 1. Lưu ý rằng thế giá của những bản văn thì ngược lại với lý tính*
- 2. Sự kiện đơn giản là sự kiện chỉ có thể được biết nếu nó đã được trình thuật bởi một nhân chứng.*
- 3. Định chế (l'institué) trái lại với tự nhiên (le naturel).*

* Đêm hai mươi ba tháng mười một năm 1654, Pascal đã trải qua một cuộc xuất thần huyền nhiệm (une extase mystique) mà ông viết lại thành bản ghi nhớ (Mémorial) và khâu kỹ vào mặt trong chiếc áo khoác hầu như ông luôn mang theo bên mình.

... Từ khoảng mười rưỡi tối tới

khoảng mười hai rưỡi khuya.

Lửa.

Thiên Chúa của Abraham, Thiên

Chúa của Isaac, Thiên Chúa của Giacóp,

không phải Thiên Chúa của các nhà

triết học và trí thức.

Sự chắc chắn, niềm vui, sự chắc

chắn, cảm xúc, cảnh đẹp, niềm vui

Thiên Chúa của Đức Giêsu Kitô...

Quên đi thế giới và mọi sự trừ

THIÊN CHÚA...

Sự sống vĩnh cửu chính là họ nhận

biết Cha,

Thiên Chúa chân thật duy nhất, và

đấng Cha sai đến,

Giêsu Kitô

Giêsu Kitô.

Con đã tự ý rời xa Ngài mãi mãi.

Con đã lẩn trốn Ngài, con đã chối bỏ

Ngài, con đã đóng đinh Ngài.

Xin đừng để con bao giờ phải chia

lìa Ngài.

Chỉ có thể giữ được Ngài nếu nghe

lời Tin Mừng.

Sự từ bỏ ngọt ngào và hoàn toàn.

Hoàn toàn quy phục Đức Giêsu Kitô

và người hướng dẫn linh hồn tôi.

Niềm vui bất tận dành cho nỗi cơ

cực của một ngày trên trần.

Con sẽ không quên lời Ngài. Amen.

Trong bài ghi nhớ trên, ông nói đến Lửa: đây có thể là ngọn lửa nội tâm của lòng kiên tín hay là một thị kiến siêu nhiên rực rỡ chói loà.

NHỮNG SUY TƯ (Pensées)

Những suy tư không phải là một tác phẩm đã hoàn tất trọn vẹn, mà vẫn là một tập hợp những ghi chú dài ngắn không đều với độ phức hợp nhiều hay ít, do Pascal để lại sau khi chết, và được biên soạn có lẽ từ 1656 và đã được đặt theo một trật tự mà người ta không chắc có phù hợp với trật tự của tác phẩm lớn - Chân lý của Kitô-giáo - mà Những suy tư này là bản nháp hay không. Như vậy người ta có thể đọc Những suy tư theo nhiều cách; tuy nhiên rõ là có sự hiện diện của ý đồ tán tụng nhằm chỉ ra, không phải hiện hữu của Thượng đế, theo kiểu chứng minh bằng lập luận, điều đó là bất khả, mà là sự ưu việt của Kitô-giáo và ý đồ đặt con người trước kẻ xa lạ không thể hiểu được - là nó đối với chính nó - Khi đối diện với chính mình, con người không thấy mình như là trung gian giữa Toán Hữu và Toán Vô (milieu entre Tout et Rien). Đồng qui về ý đồ cốt tuỷ là những đề tài nổi tiếng về sự giải khuây, về việc con người rơi xuống hàng thú vật khi nó muốn làm thiên thần, về việc để cho những người hoài nghi và những kẻ giáo điều đấu lưng nhau, và nói chung về sự lố lãng mà con người rơi vào khi không biết những giới hạn của mình. Con người chỉ có thể biết mình và không ngộ nhận về sự cao cả cũng như nỗi khốn cùng của thân phận mình khi tự rời xa mình để hướng về Đấng vượt qua mình một cách vô hạn.

Ấn bản năm 1670, ấn bản xuất hiện đầu tiên, rất là tạp nham bởi vì, một đảng, người ta đã kiểm duyệt những tư tưởng quá táo bạo, quá "giăng-xê-nít", và đảng khác, chỉ giữ lại những bản văn sáng sủa nhất, hoàn tất nhất, và hơn nữa, con tập hợp theo một sơ đồ hợp lô-gích nhưng cũng rất vô đoán. Những ấn phẩm sau cố gắng trung thành hơn với ý đồ (được phỏng đoán) của tác giả.

Con người giữa hai vô hạn (l'homme entre les deux infinis)

Không có đại lượng nào đầu lớn đến đâu, hay nhỏ đến đâu, mà lại không có một đại lượng còn lớn hơn, hay còn nhỏ hơn; những nhà hình học biết rõ điều đó và họ khảo sát hai vô cực mà lòng không hề rung động. Do vậy ở đây ta không trao gửi đến tinh thần hình học nơi con người, mà đến chính con người, mà ta mời gọi hãy thực hiện, trong sự run rẩy, cuộc kiểm nghiệm về tồn sinh của mình. Nếu vấn đề chỉ là quan niệm rằng trái đất chúng ta là một thôn làng nhỏ trong vũ trụ bao la, và rằng con vật bé bỏng nhất là cả

một vũ trụ so với những thành phần tạo nên nó, thì lúc đó trí tuệ có thể tự phỉn nịnh về sức mạnh của mình, ngay cả nếu nó đo lường giới hạn của sức mạnh kia. Nhưng vấn đề là đặt vô hạn vào vực thẳm để đem lại con chóng mặt; và thực thế, đấy là thế đứng gây chóng mặt của chúng ta, là khoảng giữa mà chúng ta đang đặt chân giữa toàn vô (rien) - bởi vì chúng ta vẫn là một cái gì đó, ít ra cũng lớn hơn một con vật thật bé nhỏ, tuy rằng con vật này còn chứa cả vô số vũ trụ - và toàn hữu (tout) mà so với nó chúng ta bé đến nỗi không còn được nhận ra. Không còn là tình huống an nhiên của kẻ nhìn thấy hai đối cực, vẫn có thể bình thản đo lường hai khoảng cách chia lìa y ta với đôi bờ vô định. Nói rằng chúng ta hiểu được chút gì đó, chứ không phải tất cả, là chưa đủ; không có sự khác biệt tương đối với hai đối cực mà chúng ta còn xa lắm mới hiểu được; con đường quả là xa vời vợi giữa biết chút ít và toàn tri và kiến thức của chúng ta chẳng là cái gì, so với điều quan trọng cốt tuỷ: ý nghĩa của tồn sinh chúng ta.

"Hãy để con người trầm tư quán tưởng toàn thể thiên nhiên trong vẻ uy nghiêm viên mãn và cao quý của nó, và hãy trở hướng tầm nhìn của y ta ra khỏi những vật thể thấp hèn bao quanh y ta. Hãy để y ta ngắm nhìn ánh sáng chói lọi kia, được thấp lên như một ngọn đèn vĩnh cửu sáng soi vũ trụ, hãy để cho quả đất đối với y ta có vẻ như là một điểm so với vòng tròn mệnh mông bao la được vẽ nên bởi mặt trời, và hãy để cho y ta hoang mang với sự kiện rằng vòng tròn mệnh mông bao la này tự thân nó chỉ là một điểm nhỏ xíu so với cái vòng được vạch nên bởi những vì sao trong sự xoay vòng của chúng chung quanh bầu trời. Nhưng nếu tầm nhìn của chúng ta bị vướng lại ở đó, thì hãy để cho sức tưởng tượng của chúng ta vượt qua khỏi đó; nó sẽ cạn kiệt năng lực của khái niệm sớm hơn là năng lực của bản thể cung cấp chất liệu cho khái niệm. Toàn thể thế giới quan sát được chỉ là một nguyên tử rất nhỏ không thể nhận thấy được trong lòng thiên nhiên phong phú vô biên. Không ý tưởng nào vươn tới nó được. Chúng ta có thể nói rộng những khái niệm của chúng ta vượt qua tất cả mọi khoảng không gian có thể tưởng tượng được; chúng ta chỉ tạo được những nguyên tử nhỏ xíu so với thực tại của vạn vật. Nó là một hình cầu vô lượng vô biên, mà trung tâm thì ở khắp mọi nơi còn chu vi thì không biết ở nơi nào. Tóm lại, đó là cái dấu hiệu khả giác vĩ đại nhất về quyền lực tối cao của Thượng đế, mà trí tưởng tượng đắm mình vào trong ý tưởng đó.

Quay trở lại chính mình, hãy để cho con người xem xét mình là gì với toàn thể sự sống; hãy để cho y ta tự xem mình như là đã đi lạc trong cái góc xó xa xẩm này của thiên nhiên, và từ nơi cái lỗ tò vò nhỏ xíu này mà y ta thấy mình đang ở trong đó... hãy để y ta ước lượng giá trị thật của quả đất, những vương quốc, những thành phố và chính mình. Một con người là gì trong cái không bờ bến kia cơ chứ?

Nhưng để chỉ cho anh ta một điều kỳ diệu phi thường khác cũng gây kinh hồn như vậy, hãy để cho anh ta xem xét những vật tinh vi nhất mà anh ta biết. Hãy để một con ve trao cho y ta, với cái thân bé xíu của nó và những chi phần còn bé teo vô song hơn nữa, cái chân căng với những đốt, những mạch máu của chúng trong chân căng ấy, máu trong những mạch máu ấy, những dịch thể trong máu ấy, những giọt nhỏ trong những dịch thể ấy, những hơi trong những giọt ấy. Chia những vật thể cuối cùng này nữa, hãy để cho y ta cạn kiệt hết những năng lực khái niệm của mình, và hãy để cho vật thể cuối cùng mà y ta có thể đạt đến được giờ đây là đối tượng của cuộc nói chuyện của chúng ta. Có lẽ y ta sẽ nghĩ rằng đây là điểm nhỏ nhất trong thiên nhiên. Tôi sẽ để cho y ta thấy được một vực thẳm trong đó. Tôi sẽ vẽ cho y ta không chỉ cái vũ trụ có thể quan sát được mà còn tất cả những cái mà y ta có thể nhận thức được sự mệnh mông bao la của thiên nhiên trong lòng của vật cô đọng nhỏ xíu này. Hãy để cho y ta thấy nơi đó

một sự vô cùng vô tận của những vũ trụ, mà mỗi vũ trụ đều có bầu trời của nó, hành tinh của nó, quả đất của nó cùng một tỷ lệ như là trong thế giới quan sát được, trong mỗi loài sinh vật trên quả đất, và trong những con ve nhỏ tận cùng này, mà trong đó y ta sẽ lại được bắt gặp tất cả những gì các vũ trụ đã có, cũng sẽ tìm thấy nơi những cái khác biệt này cùng một vật thể không hề có sự cuối cùng và chấm dứt. Hãy để cho y ta quên mình trong những kỳ quan như là đang sống sót trong sự nhỏ bé của chúng cũng như đang sống sót bởi những kỳ quan khác trong sự mênh mông bao la của chúng vậy. Bởi vì ai lại sẽ không cảm thấy kinh hoàng bởi sự kiện rằng thân xác chúng ta vốn một vài giây phút trước đó là nhỏ nhoi không thể nhận thức được trong vũ trụ, mà chính vũ trụ đó lại là nhỏ nhoi không thể nhận thức được trong lòng của cái toàn thể, giờ đây lại là một vật khổng lồ, một thế giới, hay đúng hơn là một toàn thể đối với cái hư vô mà chúng ta không tài nào có thể tới được? Người nào nhìn ngó chính mình trong ánh sáng này sẽ sợ hãi chính mình, và tự quan sát mình phải chịu ở, bằng cái thân xác được tạo hoá hay thiên nhiên ban cho này, giữa hai vực thẳm của cái vô cùng vô tận và hư vô này, và tôi nghĩ rằng khi mà sự tò mò của y ta thay đổi thành sự ngưỡng mộ thì y ta sẽ bình tĩnh hơn để trầm tư quán tưởng chúng trong sự yên lặng hơn là khảo sát chúng với lòng tự phụ.

Vì trên thực tế con người là gì trong thiên nhiên mới được chứ? Là một số không so với cái vô cùng vô tận, là một cái Toàn thể so với cái Hư vô, là một cái khoảng giữa cái không và tất cả. Bởi vì y ta còn xa tít mù khơi vô cùng tận với việc thấu hiểu những cái cùng cực; và sự kết thúc mọi sự vật cùng sự khởi đầu của chúng thì vẫn còn ẩn khuất một cách vô vọng đối với y ta trong màn bí mật vô phương hiểu thấu, y cũng không có khả năng thấy được cái Hư vô mà từ đó y được tạo ra và Cái Vô cùng Vô tận mà trong đó y bị nuốt chửng mất đi.

Y ta làm gì khi ấy, hơn là nhận thức cái vẻ bề ngoài nơi chính giữa của mọi sự vật trong nỗi tuyệt vọng muôn thuở không tài nào biết được sự khởi đầu hay sự kết thúc của chúng... Vạn vật đến từ hư không và đi về vô tận. Ai sẽ dõi theo những đường đi gây kinh ngạc này? Tác giả của những kỳ quan kia tất nhiên hiểu rõ chúng. Còn mọi người khác đều chẳng thể biết được gì.

PASCAL, Những suy tư, đoạn 69.

CUỘC ĐÁNH CƯỢC CỦA PASCAL (Le Pari de Pascal)

Vì lý do là không thể chứng minh Thiên Chúa hiện hữu hay không hiện hữu nên chúng ta phải đánh cược (parier): hoặc tin hoặc không tin là Thiên Chúa hiện hữu.

Căn cứ vào sự khó hiểu về Thiên Chúa, thì việc tránh không đánh cược là điều xem ra có vẻ khôn ngoan. Nhưng trên thực tế, chúng ta không thể tránh được việc đặt cược: mang thân phận làm người là chúng ta đã xuống thuyền, đã bước vào con tàu định mệnh (nous sommes embarqués): chúng ta không còn đường rút lui, cũng không thể lưỡng lự hay buông xuôi, phó mặc. Phải đánh cược: theo hoặc chống (il faut parier pour ou contre).

... Nếu có Thiên Chúa, thì Ngài vô cùng khó hiểu, vì chẳng có các bộ phận cũng chẳng có giới hạn. Ngài không có mối quan hệ với chúng ta. Chúng ta không có khả năng biết Ngài là gì hoặc có Ngài hay không. Vì thế, với hữu thể này, ai dám đảm nhận việc giải quyết vấn đề? Không phải là chúng ta, những người không có mối quan hệ gì với Ngài.

Ai sẽ khiển trách Kitô hữu về việc không thể đưa ra được lý lẽ cho đức tin của họ, vì họ theo một tôn giáo mà họ không thể đưa ra lý do. Khi dẫn giải điều đó cho thế giới, họ tuyên bố đó là tính ngu xuẩn; và sau đó bạn phản nản rằng họ không chứng minh được điều đó! Nếu họ chứng minh được, họ sẽ không giữ lời của họ; do thiếu bằng chứng mà họ cho thấy rằng họ không thiếu ý thức. "Vâng, mặc dù điều này bào chữa cho những ai đưa nó ra như thế, và rút lại lời khiển trách về việc đưa ra nó mà không nêu được lý do, nhưng nó không bào chữa cho những ai nhận nó". Chúng ta hãy xem xét vấn đề này và nói "Thiên chúa hiện hữu, hoặc không hiện hữu". Nhưng chúng ta sẽ nghiêng về phía nào? Ở đây lý trí có thể không quyết định được gì. Có một sự hỗn loạn vô hạn phân cách chúng ta. Một trò chơi đang được chơi ở đâu khoảng vô hạn này, nơi mà đầu hay đuôi bị đảo lộn. Bạn sẽ đánh cược cái gì? Theo lý trí, bạn không thể làm điều này cũng không thể làm điều kia; theo lý trí, bạn có thể bảo vệ cả hai vấn đề.

Đừng khiển trách về lỗi lầm của những người đưa ra sự lựa chọn, vì bạn không biết gì về nó. "Không, nhưng tôi khiển trách họ về việc đã đưa ra, không phải sự lựa chọn này, mà là một lựa chọn; vì một lần nữa cả người chọn đầu lẫn người chọn đuôi đều để mất tất cả con mồi như nhau; cả hai đều sai lầm. Cách giải quyết thật sự không phải ở chỗ đánh cược".

Vâng; nhưng bạn phải đánh cược. Đây không phải là sự tùy chọn. Bạn bị bắt buộc. Vậy bạn sẽ chọn cái nào đây? Chúng ta hãy xem cái nào ít hấp dẫn chúng ta nhất. Bạn có hai điều để mất, sự thật và sự thiện; và hai điều để đặt cược: lý trí và ý chí của bạn (tri thức và hạnh phúc của bạn); và bản tính bạn có hai điều cần tránh: sai lầm và bất hạnh. Lý trí bạn không còn bị sốc trong việc lựa chọn cái này hơn cái kia, vì bạn nhất thiết phải chọn lựa đây là một vấn đề đã giải quyết. Nhưng còn hạnh phúc của bạn thì sao? Chúng ta hãy cân nhắc cái được và cái mất trong việc đặt cược là Thiên Chúa hiện hữu. Chúng ta hãy đánh giá hai cơ hội này. Nếu bạn được, bạn được tất cả, nếu bạn thua, bạn không mất gì. Do vậy, đừng do dự gì, hãy đặt cược là Thiên Chúa hiện hữu.

"Đó là điều tốt đẹp nhất. Vâng, tôi phải đặt cược; nhưng có lẽ tôi đặt cược quá nhiều". Chúng ta hãy xem. Vì có độ may rủi cân bằng giữa được và mất, nên nếu bạn có được hai cuộc đời, thay vì một, bạn vẫn có thể đặt cược. Nhưng nếu bạn có được ba cuộc đời, bạn sẽ phải chơi (vì bạn ở dưới tính tất yếu của việc chơi), và bạn phải thận trọng, khi bạn bị buộc phải chơi, không phải là liều cuộc đời mình để được ba ở trò chơi, nhưng có sự cân bằng may rủi giữa mất và được. Nhưng có tính bất diệt giữa cuộc đời và hạnh phúc. Và điều này là thế, nếu có sự vô hạn của các may rủi, mà một trong các may rủi đó chỉ là dành cho bạn, bạn vẫn đứng trong việc đặt cược một thắng hai, và bạn sẽ hành động một cách ngu ngốc, bị ép buộc phải chơi, bởi việc từ chối không đặt cược một cuộc đời chống lại ba cuộc đời tại trò chơi, trong đó, do tính vô hạn của các may rủi mà có một may rủi dành cho bạn, nếu có sự vô hạn của một đời sống hạnh phúc vô hạn có được. Nhưng ở đây có sự vô hạn của một đời sống hạnh phúc vô hạn có được, cơ hội được đối nghịch với số lượng hữu hạn các cơ hội bị mất, và cái mà bạn đặt cược là cái hữu hạn. Tất cả phải được quyết định; bất kỳ nơi nào có sự vô hạn và không có sự vô hạn của các cơ hội mất đối nghịch với sự vô hạn của các cơ hội được, ở đó không có thời gian để do dự; bạn phải cho đi tất cả. Và do đó, khi một người bị ép buộc phải chơi, người ấy phải từ bỏ lý trí để bảo tồn đời sống của mình, đúng hơn là liều mạng để đạt được cái vô hạn, giống như việc xảy ra không mất gì cả.

Vì chẳng ích gì khi nói là nó không chắc chắn là chúng ta sẽ được, và chắc chắn là chúng ta có rủi ro, và khoảng cách vô hạn giữa điều chắc chắn của cái được đặt cược và điều không chắc chắn của cái sẽ

được, ngang bằng sự thiện hữu hạn là được đặt cược một cách chắc chắn đôi nghịch với cái vô hạn không chắc chắn. Không phải thế, khi mỗi người đặt cược điều chắc chắn, và người ấy đặt cược điều chắc chắn hữu hạn để được điều không chắc chắn hữu hạn, mà không vi phạm chống lại lý trí. Không có khoảng cách vô hạn giữa điều chắc chắn được đặt cược và điều không chắc chắn của cái được; đó là điều không thật. Đúng là có tính vô hạn giữa điều chắc chắn của cái mất. Nhưng điều không chắc chắn của cái được tỷ lệ với điều chắc chắn của cái đặt cược theo tỷ lệ giữa các cơ hội được và mất. Do đó, nó dẫn đến việc nếu có đồng đều may rủi trên cả hai phía, cuộc chơi là sòng phẳng; và sau đó điều chắc chắn của cái đặt cược bằng với điều không chắc chắn của cái được, đến nỗi nó đến từ sự kiện có một khoảng cách vô hạn giữa chúng. Như thế vấn đề của chúng ta thuộc về sự bắt buộc vô hạn, khi có cái hữu hạn để đặt cược trong trò chơi mà trong đó có các may-rủi, được-mất bằng nhau, và có cái vô hạn để được. Điều này có thể giải thích được; và nếu con người có thể có chân lý thì đây là một...

Mục đích của bài nghị luận này. Bây giờ bạn sẽ bị tổn hại gì khi sử dụng khía cạnh này không? Bạn sẽ trung thành, khiêm tốn, biết ơn, rộng lượng, sẽ là người bạn chân thành thật thà. Chắc chắn bạn sẽ không có các khoái lạc độc hại đó, danh tiếng và đời sống xa hoa; nhưng bạn sẽ có những thứ khác không? Tôi sẽ cho bạn biết là bằng cách ấy bạn sẽ biết được trong cuộc đời này; và từng bước bạn đi trên con đường này, bạn sẽ nhìn thấy điều rất chắc chắn của cái được, nhiều điều vô giá trị trong cái bạn có cơ phải chịu rủi ro, đến nỗi cuối cùng bạn nhận ra rằng bạn đã đánh cược để có được điều gì đó chắc chắn và vô hạn, để có được cái bạn không bỏ ra.

"A! Bài nghị luận này làm xúc động tôi, mê hoặc tôi -"

Nếu bài nghị luận này làm bạn hài lòng và có vẻ gây ấn tượng, bạn hãy biết rằng nó được tạo ra bởi người đã quỳ gối, cả trước khi viết lẫn sau khi viết bài này cầu nguyện trước Hữu thể đó, hữu thể vô hạn và không có bộ phận, trước Ngài ông đặt tất cả những gì ông có, vì bạn cũng đặt trước Ngài tất cả những gì bạn có, vì sự thiện của riêng bạn và vì vinh quang của Ngài, để sức mạnh đó thể được ban cho điều tầm thường.

Nếu chúng ta chỉ phản động dựa vào điều chắc chắn, thì chúng ta không hành động dựa vào tôn giáo, vì nó không chắc chắn. Nhưng biết bao nhiêu điều chúng ta làm dựa vào điều không chắc chắn - những tuyến vượt biển, những trận chiến. Tôi nói rằng chúng ta không phải làm bất kì điều gì, vì không có gì là chắc chắn, và có điều chắc chắn trong tôn giáo nhiều hơn điều chúng ta có thể nhìn thấy ngày mai - và điều chắc chắn có thể xảy ra là chúng ta có thể không nhìn thấy nó. Chúng ta không thể nói nhiều về tôn giáo. Không chắc chắn đó là thật; nhưng ai dám nói rằng điều chắc chắn có thể xảy ra là không thật? Bây giờ, khi chúng ta làm việc cho ngày mai, và vì thế dựa vào điều không chắc chắn, chúng ta hành động theo lý trí; vì chúng ta phải làm việc cho điều không chắc chắn theo học thuyết về triển vọng được giải thích [ở phần đầu]...

Phản đối. Những người hy vọng ơn chúa cứu rỗi linh hồn sẽ rất hạnh phúc; nhưng họ cũng có đối trọng là nỗi sợ hãi hoả ngục.

Trả lời. Ai có lý nhất để sợ hoả ngục - người không biết có hoả ngục hay không và chắc chắn bị đe dọa đầy nơi hoả ngục nếu có hoả ngục, và hy vọng được cứu rỗi nếu có hoả ngục?

Họ nói, "Tôi sẽ sớm từ bỏ khoái lạc nếu tôi có đức tin". Và phần tôi, tôi bảo bạn: "Bạn sẽ sớm có đức

tin, nếu bạn từ bỏ khoái lạc". Bây giờ là lúc bạn phải bắt đầu. Nếu tôi có thể, tôi sẽ cho bạn đức tin. Tôi không thể làm được điều đó, và do đó cũng không thể kiểm tra được sự thật về điều bạn nói. Nhưng bạn có thể từ bỏ khoái lạc và kiểm tra được những gì tôi nói là thật hay không. Trật tự. Tôi sẽ rất sợ hãi về việc phạm sai lầm, và về việc nhận thấy rằng Kitô giáo là thật, hơn là về việc không phạm sai lầm trong việc tin nó là thật.

PASCAL, Những suy tư.

Lí trí và con tim.

Lí trí chỉ biết được những chân lý khả chứng (les vérités démontrables); không một chân lý bất khả chứng nào thuộc về quyền hạn/ phạm vi của nó. Như vậy, có một khả năng nhận thức khác, không thuần lý, không phải trí thông minh, không cần biện luận như lí trí, nhưng có tính trực quan (intuitive), thuộc về cảm thức hay bản năng, đó là "con tim". Chính con tim, chứ không phải lí trí, nhận biết những nguyên lý đầu tiên và nhận ra điều mà lí trí hoài công chứng minh, rằng tôi đang thức chứ không hề ngủ mơ.

Điều gì con tim biết được, thì được nhận thức không cần chứng minh, nhưng với sự chắc chắn hoàn toàn, cũng vững vàng như sự chắc chắn do lý luận xây dựng nên, mà còn kiên cố hơn là đàng khác. Như vậy ta nên tin thác cho con tim niềm tin tôn giáo, chứ không phải cho lí trí, vốn chỉ thiết lập ra những định lý.

Khi người ta tin rằng chỉ có sự chắc chắn khi được chứng minh, và như thế người ta đùng đầu vào sự bất khả chứng minh những chân lý thuộc về con tim, thế là người ta kết luận, từ chỗ người ta không thể chứng minh mọi sự, rằng chẳng có gì chắc chắn cả: thái độ hoài nghi là hậu quả của một thứ duy lý quá khích. Có lẽ trong chúng ta không ai mà không biết câu này của Pascal: "Con tim có những lý lẽ rất ư huyền diệu ly kỳ mà lý trí không có cách chi hiểu được" (Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas)

Con tim có lý lẽ riêng của nó, mà lí trí không biết được. Chúng ta cảm nghiệm được điều đó trong muôn vàn sự việc. Tôi cho rằng con tim tự nhiên yêu thích Hữu thể Phổ Quát, và cũng tự nhiên yêu thích chính mình, theo mức độ nó say mê những lý lẽ của mình; và con tim lại tùy ý mà tỏ ra tàn nhẫn với nó hoặc với Hữu Thể Phổ Quát. Bạn đã bác bỏ cái này và giữ lại cái kia theo ý của con tim. Phải chăng bạn yêu chính mình là do lý trí?

Chính con tim, chứ không phải lí trí cảm nghiệm Thiên Chúa. Vậy, đây là đức tin: Thiên Chúa được cảm thấy bởi con tim, không phải bởi lý trí.

Đức tin là một ân huệ của Thiên Chúa; đừng nghĩ rằng chúng ta nói đó là một ân huệ về lý luận. Các tôn giáo khác không nói như vậy về đức tin của họ. Họ chỉ đưa ra những lý luận hầu đạt tới đức tin, thế nhưng lập luận không đưa họ đến với đức tin.

Từ chỗ biết Thiên Chúa đến chỗ yêu Thiên chúa còn rất xa.

Chúng ta hiểu biết chân lý không chỉ nhờ lý trí, nhưng cũng nhờ con tim, và chính nhờ con tim mà

chúng ta hiểu biết những nguyên lý cơ bản; còn lí trí không đóng vai trò nào trong đó, lại tìm cách công kích những nguyên lý này một cách vô ích. Những kẻ hoài nghi, mà mục tiêu duy nhất của họ là làm điều đó, chỉ vất vả uổng công. Chúng ta biết rằng mình không mơ, tuy nhiên chúng ta lại không thể dùng lí trí để chứng minh; điều này chỉ nói lên được nhược điểm của lí trí, chứ không như kẻ hoài nghi khẳng định rằng chúng ta không thể biết chắc chắn về điều gì. Vì tri thức về các nguyên lý cơ bản, như không gian, thời gian, chuyển động, con số, thì cũng chắc chắn như tri thức về những gì chúng ta biết nhờ lí luận. Và lí trí phải tin tưởng vào những trực giác này của con tim, và phải đặt nền cho mọi lập luận của mình trên chúng. (Chúng ta có tri thức trực giác về bản tính ba chiều của không gian, và về tính vô hạn của con số, và rồi lí trí cho thấy rằng không có hai số bình phương mà trong đó một số này lại gấp đôi số kia. Các nguyên lý thì được trực giác, còn các mệnh đề thì được loại suy, tất cả đều mang tính chắc chắn, cho dù bằng những cách thức khác nhau). Và quả là luống công và ngổ ngán nếu như lí trí đòi hỏi con tim đưa ra những bằng chứng về các nguyên lý cơ bản của mình, trước khi thừa nhận chúng, và cũng luống công và ngổ ngán như thế nếu như con tim lại đòi hỏi lí trí một trực giác về tất cả những mệnh đề đã được chứng minh trước khi chấp nhận chúng.

Thế thì, sự bất lực này chỉ nhằm giảm cái kiêu khí của của lí trí muốn phán quyết mọi sự, chứ không nhằm đánh đổ tính chắc chắn của chúng ta, như thể chỉ mình lí trí có khả năng hướng dẫn chúng ta. Lạy Thiên Chúa, ước chi chúng con không bao giờ cần tới lí trí, và chúng con biết được mọi sự nhờ bản năng và trực giác! Nhưng thiên nhiên đã khước từ chúng ta ân huệ đó. Trái lại, thiên nhiên chỉ cho chúng ta rất ít tri thức theo kiểu này; và tất cả những cái còn lại chỉ có thể lãnh hội nhờ lí luận.

Do đó những ai được Thiên Chúa khai ngộ tôn giáo nhờ trực giác là những người rất may mắn và có lý để mà xác tín. Còn đối với những ai không được như thế, chúng ta chỉ có thể mang tín ngưỡng đến cho họ nhờ lí luận, trong khi chờ đợi Thiên Chúa ban cho họ ơn soi sáng thiêng liêng, mà nếu không có nó đức tin chỉ mang tính nhân loại, và chẳng có ích gì cho sự cứu rỗi.

PASCAL, Những suy tư.

Con người, cây sậy biết suy tư.

Một câu nói khác của Pascal cũng danh tiếng không kém và chắc là các bạn cũng đã từng nghe: "Con người chỉ là một cây sậy, yếu ớt nhất trong thiên nhiên, nhưng là một cây sậy biết suy tư" (l'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant).

Con người chỉ là một cây sậy, yếu ớt nhất trong các tạo vật; nhưng là cây sậy biết tư duy. Để dè bẹp con người vũ trụ không cần huy động toàn lực lượng của mình. Một làn hơi, một giọt nước cũng đủ để giết chết con người. Nhưng nếu vũ trụ dè bẹp con người, thì con người lại vẫn cao quý hơn cái giết chết nó. Bởi vì nó biết rằng nó chết và nó biết cái ưu thế của vũ trụ đối với nó; còn vũ trụ chẳng biết gì về chuyện này.

Như vậy tất cả phẩm giá của chúng ta là ở tư tưởng. Chúng ta phải nâng cao phẩm giá nhờ tư tưởng, chứ không nhờ không gian và thời gian là cái chúng ta không thể lấp đầy, vậy chúng ta hãy nỗ lực để tư duy cho tốt; đây là nguyên tắc của đạo đức.

Tư tưởng - Tất cả phẩm giá của con người là ở tư tưởng. Do đó, theo bản chất, tư tưởng là một điều kỳ

điều và khôn sánh. Tư tưởng hẳn là phải có những khiếm khuyết kỳ quái mới đáng bị khinh miệt. Nhưng nó cũng có những khiếm khuyết đến nỗi chẳng còn gì lỗi bịch hơn. Về bản chất thì tư tưởng vĩ đại biết bao! Còn về khiếm khuyết thì nó lại hèn hạ biết mấy!

Nhưng tư tưởng này là gì? Nó thật ngớ ngẩn biết bao!

Sự cao cả của con người thì hiển nhiên đến độ ngay cả tình trạng khốn khổ của con người cũng minh chứng cho điều này. Bởi vì cái được gọi là bản tính nơi loài vật, chúng ta lại gọi là tình trạng khốn khổ nơi con người; qua tình trạng khốn khổ đó chúng ta nhận ra rằng con người đã rớt hạng từ một bản chất tốt hơn trước kia, để giờ đây bản chất của con người cũng giống như của loài vật.

Con người chẳng phải là thiên thần, cũng không là thú vật, nhưng sự cắc cớ (của số mệnh) lại muốn rằng ai muốn làm thiên thần, sẽ lại làm thú vật (*L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête*).

Bởi vì có ai đau khổ vì không được làm vua nếu không phải là ông vua bị hạ bệ? Phải chăng Paulus Aemilius đau khổ vì không còn được làm quan chính tối cao? Trái lại, mọi người nghĩ rằng ông ta hạnh phúc vì đã được làm quan chấp chính, bởi vì chức vụ chỉ có thể nắm giữ một thời gian thôi. Nhưng người ta nghĩ rằng Perseus quá tội nghiệp vì không còn được làm vua, bởi vì địa vị làm vua hàm ý rằng ông ta phải mãi mãi là vua, khiến người ta phải ngạc nhiên làm thế nào ông có thể sống nổi. Ai đau khổ vì chỉ có một mắt? Có lẽ không bao giờ có ai buồn tủi vì mình không có ba mắt. Nhưng bất cứ ai cũng thấy tan nát cõi lòng khi không có mắt.

Sự cao cả và nỗi khốn khổ của con người thật hiển nhiên đến độ tôn giáo đích thực chắc chắn phải dạy chúng rằng nơi con người vừa có nguồn cao cả bao la, vừa có nguồn khốn khổ vô biên. Như vậy tôn giáo phải lý giải cho chúng ta về những mâu thuẫn đáng kính ngạc này...

... Hơn nữa, ngoài đức tin ra, không ai chắc chắn được là mình thức hay mình ngủ, vì lẽ, khi ngủ chúng ta tin là mình đang thức một cách cũng chắc chắn giống như khi chúng ta đang thức thực sự; chúng ta tin là mình thấy không gian, hình ảnh, và chuyển động; chúng ta ý thức được thời gian trôi đi và chúng ta đo thời gian; và quả thật chúng ta hành động như thể chúng ta đang thức. Do phân nửa cuộc đời chúng ta trải qua trong giấc ngủ, cho dù chúng ta có tưởng tượng gì đi nữa, chúng ta phải thú nhận rằng chúng ta không biết gì về chân lý. Vì mọi trực giác của chúng ta đều là ảo tưởng, ai biết được liệu phân nửa kia của cuộc đời chúng ta, lúc mà chúng ta nghĩ mình đang thức, không phải là một giấc ngủ nữa, hơi khác một chút với giấc ngủ trước, giấc ngủ mà từ đó chúng ta đã thức giấc khi chúng ta cho rằng chính chúng ta đang ngủ?...

Vậy, ở trong tình trạng này con người sẽ làm gì? Con người sẽ hoài nghi mọi sự chẳng? Con người sẽ hoài nghi không biết mình có thức không, không biết mình bị nhéo không, hoặc không biết mình bị đốt không? Con người sẽ hoài nghi là liệu mình có hoài nghi không? Con người sẽ hoài nghi liệu mình có hiện hữu không? Chúng ta không thể đi xa đến thế; và tôi xác nhận một sự thật là không bao giờ có một kẻ hoàn toàn hoài nghi thực sự. Thiên nhiên hỗ trợ cho lý trí yếu kém của chúng ta, và cản ngăn nó khỏi ngông cuồng đến mức độ đó.

Nếu thế thì ngược lại, phải chăng con người sẽ nói rằng họ chắc chắn chiếm hữu chân lý, đang khi họ là hạng người mà, bị áp lực dù chỉ một chút xíu, cũng đủ chứng tỏ họ không đủ tư cách để sở hữu chân

lý, và bị buộc phải thả tay ra?

Con người quả là một con ngáo ộp! Một vật mới lạ! Một quái vật, một sự hỗn mang, một sự mâu thuẫn, một điều kỳ diệu! Là quan toà xét xử muôn loài và đồng thời là con giun đất dằn độn; là kho chân lý, và là bể chứa sự hoang mang sai lầm; là niềm kiêu hãnh và cặn bã của vũ trụ!

Ai sẽ gỡ rối được tình trạng lộn xộn này? Thiên nhiên phản bác những kẻ hoài nghi, và lý trí phản bác những kẻ giáo điều. Hỡi con người! Các người sẽ trở thành cái gì khi các người cố dùng lý trí tự nhiên của mình mà tìm hiểu xem thân phận đích thực của các người ra sao? Các người không thể tránh né cũng không thể gia nhập một trong những trường phái này.

Vậy thì, hỡi con người kiêu căng, nên biết rằng người đã thành cái nghịch lý cho chính người. Hãy tự hạ, hỡi lý trí yếu ớt; hãy câm lặng, hỡi thiên nhiên khờ dại; hãy học cho biết rằng con người vô cùng siêu việt con người, và hãy học từ Chủ thể của các người cho biết thân phận đích thực của người, thân phận mà người chẳng hề biết gì cả. Hãy tĩnh tâm để đón chờ ơn thiên khai...

PASCAL, Những suy tư.

MALEBRANCHE

(1638-1715)

Nicolas de Malebranche, con trai một Quản thủ nhân khổ của nhà vua, sinh ngày 5 tháng tám, 1638 ở Paris. Sau thời gian dài học ở nhà các gia sư, từ năm 1654 đến 1656 ông theo học triết lý tại Trung học de la Marche ở Paris, rồi từ 1656 đến 1659 học thần học ở Đại học Sorbonne. Năm 1660, ông vào nhà nguyện Thánh Honoré, vùng ngoại ô Paris và không bao giờ rời xa đó nữa, trừ vài cuộc du hành ngắn; cũng chính tại đó ông qua đời ngày 13 tháng mười, năm 1715.

Thụ phong linh mục năm 1664, cũng chính năm này mà việc đọc say mê quyển Khảo luận về con người, một di tác của Descartes, đã ảnh hưởng quyết định đến thiên hướng triết lý và sự nghiệp bác học của ông. Một sự nghiệp trước tác đáng kể, được viết ra bằng một ngôn ngữ tài tình, được khai sinh từ một cuộc đời miệt mài học tập và suy tư; sự nghiệp đó bắt đầu bởi việc xuất bản, từ năm 1674 đến 1675, quyển Tìm kiếm chân lý (La Recherche de la Vérité) mà ngay từ sinh thời của Malebranche đã có bảy ấn phẩm, không kể những bản dịch ra tiếng Anh, tiếng Hà Lan, tiếng La tinh. Tiếp theo là Những đối thoại Kitô-giáo, Khảo luận về thiên nhiên và ân sủng, Những suy niệm Kitô-giáo, Khảo luận về đạo đức, Những cuộc thanh đàm về siêu hình học và về tôn giáo. Thêm vào đó là rất nhiều bài viết về triết lý và khoa học cho tập san Nouvelles de la République des Lettres và Tạp chí Journal des Savants. Từ 1699, Malebranche là hội viên Hàn lâm viện Khoa học và ông đã trình bày trước viện một luận văn quan trọng về ánh sáng và màu sắc.

Tác phẩm của ông đã gây ra nhiều tranh luận, nhất là với tu sĩ giảng-xê-nít Arnauld cũng như với Bossuet và Fénelon. Ông tỏ vẻ bức bối vì không được hiểu; ông tự nghĩ là mình chỉ muốn cho các linh hồn thấy sự hợp nhất tự nhiên với Lý tính phổ quát.

TÌM KIẾM CHÂN LÝ (De la recherche de la Vérité).

Lần xuất bản đầu tiên của quyển Tìm kiếm chân lý vào năm 1674; chỉ đến năm 1712 tác phẩm mới xuất hiện cùng với toàn bộ phần Giải minh. Câu chuyện về tìm kiếm chân lý cũng là câu chuyện của Descartes, nhưng lập tức được hướng về việc con người phải sử dụng tinh thần mình như thế nào để tránh sai lầm. Tâm điểm là ở đó: sai lầm là phán đoán rằng sự vật giống như những gì mà các giác quan tri giác về chúng và như tưởng tượng biểu thị về chúng, trong khi mà chức năng của các giác quan đầu phải là để nhận thức, mà chỉ để thông tin cho sinh vật - là chúng ta - về những gì lợi hay hại.

Phải luôn luôn dè chừng chống lại khuynh hướng phạm sai lầm, do sự sa đoạ nguyên thủy, đã khiến cho linh hồn xa rời Thiên chúa. Tinh thần con người không rút ra từ chính mình, nhưng nhận từ Thiên Chúa, vốn là lý tính phổ quát, ánh sáng cho mình. Bởi vì linh hồn vốn tự nhiên là hợp nhất với Thiên chúa, chứ không phải với thể xác, tri thức không hề là cách nhìn của đôi mắt, mà là thị kiến nơi Thiên chúa. Đó là cốt lõi của nền siêu hình học vĩ đại mà quyển sách này chứa đựng.

Sự sa đoạ

Khuynh hướng thân xác

Chúng ta có hiện thể, chúng ta cũng có nhiệm thể - vốn là bản tính thực sự của chúng ta - mà chúng ta đã đánh mất đi; sự cứu rỗi của chúng ta hệ tại chỗ tìm lại thực tính đó. Đó là ý nghĩa của tội tổ tông: linh hồn chúng ta được tạo ra để tìm thấy điều chân và yêu điều thiện, nghĩa là để hợp nhất với cái khả niệm; sự hợp nhất của nó với thân xác nhằm để nó sử dụng những đồ vật vật chất chứ không phải để yêu thích chúng. Thế nhưng tâm hồn từ đó có khuynh hướng nghĩ rằng những sự vật giống như nó tri giác chúng hoặc tưởng tượng về chúng hay tệ hơn nữa, tin rằng chính mình là một đồ vật thể xác; tệ hơn nữa, là nghi ngờ rằng khuynh hướng thân xác hấp dẫn nó đúng vào lúc mà thân xác khiến nó ghê tởm những sự vật khả niệm.

Linh hồn từ khi mắc tội tổ tông có khuynh hướng giống với thân xác. Sự mê luyến của nó với những vật khả giác không ngớt làm giảm bớt đi mối tương quan giữa nó với những vật khả niệm. Nó cố gắng hết sức để tạo ra trong óc não vài hình ảnh biểu thị chúng; và ngay từ thơ ấu nó đã quá quen với kiểu tạo niệm này, khiến nó tin rằng nó không biết cái gì mà nó không tưởng tượng được. Thế mà có nhiều vật, vì không là thể xác, nên không thể được biểu thị cho tinh thần bằng những hình ảnh thể xác như linh hồn chúng ta với tất cả những biến đổi của nó. Do vậy khi linh hồn chúng ta muốn tự biểu thị bản tính và những cảm xúc riêng của nó, nó cố gắng để tạo ra một hình ảnh thể xác; nó tìm hình bóng mình trong mọi hữu thể thể xác; nó tự coi mình lúc là cái này lúc là cái kia; lúc là khí, lúc là lửa, hay như sự hoà hợp những phần của cơ thể mình, và vì muốn tìm mình trong số những cơ thể và tưởng tượng những thay đổi của chính mình như thế, giống như những cảm giác, như những thay đổi của các cơ thể, thì có gì đáng ngạc nhiên nếu nó lầm lạc và ngộ nhận hoàn toàn về chính mình.

Điều càng khiến nó mong muốn tưởng tượng những cảm xúc của mình hơn nữa, đó là vì nó nhận định rằng những cảm xúc nằm trong các đối vật, rằng chúng là những biến đổi của các đối vật, và do vậy, là một cái gì thuộc về thân xác và có thể được tưởng tượng. Vậy là nó phán đoán rằng bản tính của những cảm xúc chỉ hệ tại nơi sự chuyển động nó tạo ra chúng hoặc trong sự biến đổi nào khác của một cơ thể; điều này khác biệt với những gì nó cảm thấy, không có gì là thể xác và không có thể được biểu thị bằng những hình ảnh thể xác. Điều đó khiến nó bối rối (1) và khiến nó tin rằng nó không biết những cảm xúc của chính nó.

Đôi với những ai không lường công vô ích để tự biểu thị linh hồn và những biến đổi của nó bằng những hình ảnh thể xác và không đòi hỏi người ta giải thích những cảm xúc, họ phải biết rằng người ta không thể biết linh hồn cũng như những biến đổi của nó bằng những ý tưởng, nhưng chỉ bằng cảm thức nội tâm (sentiment intérieur); và như thế khi họ mong muốn người ta giải thích cho họ linh hồn và những cảm xúc bằng một vài ý tưởng, họ đã mong muốn điều mà cả mọi người không ai có thể cho họ, bởi vì con người không thể dạy cho chúng ta bằng cách cho chúng ta những ý tưởng về các sự vật, nhưng chỉ bằng cách khiến chúng ta nghĩ đến những ý tưởng mà chúng ta có một cách tự nhiên (2).

MALEBRANCHE, *Tìm kiếm chân lý*.

1. Sự bối rối đến từ chỗ người ta biểu thị những cảm xúc không có chút gì là thể xác, bằng những hình ảnh thể xác đó là một mưu toan uổng công và nó tự biết là như thế.

2. Đối với kẻ nào đòi hỏi người ta giải thích cho y linh hồn và những cảm xúc, đó quả là điều bất khả đến hai lần: thứ nhất, vì rằng chúng ta không có ý tưởng về linh hồn chúng ta mà chỉ có ý thức về tự thân, thứ nhì vì rằng không ai có thể cho bất kì ai một ý tưởng: dạy không phải là truyền đạt, có nghĩa là người dạy không đưa một cái gì từ bên ngoài vào bên trong đầu óc người học, mà chỉ khơi gợi ra cái gì vốn sẵn có trong tâm trí người học.

Bản chất những ý tưởng

Chúng ta chỉ thấy những sự vật bên ngoài chúng ta qua những ý tưởng.

Ý tưởng là cái gì tinh thần nhìn thấy; vậy mà nhìn là nhìn trực tiếp không thể nào nghi ngờ rằng người ta thấy cái gì người ta thấy và rằng cái gì người ta thấy là đúng như người ta thấy nó. Như vậy, không đúng là tinh thần thấy mặt trời, những vì sao, hay bất kì sự vật, vật chất nào, bởi vì những sự vật này không phải như chúng ta thấy chúng và rất có thể rằng một vật mà chúng ta thấy lại không hề có thực. Những sự vật vật chất, tự chúng, là không thể thấy được; thấy chúng, nghĩa là thấy chúng đúng như chúng ta, là thấy chúng qua trung gian của những ý tưởng về chúng; những ý tưởng được đòi hỏi phải có để biết về những sự vật không thể được biết trực tiếp về chúng không ở bên trong linh hồn và chúng không cùng bản chất với linh hồn. Không có tri thức qua ý tưởng, và như vậy, không có tri thức về linh hồn, vốn có về mình một cảm thức trực tiếp, cũng không có tri thức về những sự vật tâm linh mà với chúng, không phải là không thể quan niệm rằng linh hồn - vì cùng bản chất với chúng - có thể hợp nhất trực tiếp - Chỉ có khoa học về những sự vật vật chất, được biết qua những ý tưởng về chúng.

Tôi tin là mọi người đều đồng ý rằng chúng ta không nhận biết được thực tướng của những đối vật bên ngoài chúng ta (1). Chúng ta thấy mặt trời, các vì sao và vô số đối vật bên ngoài chúng ta; và hình như không phải là linh hồn đi ra khỏi cơ thể để du hành - ta hăng tăm nói như thế - trong những tầng trời để chiêm ngưỡng những thiên thể này. Như vậy linh hồn không nhìn thấy những đối vật này bởi chính chúng; và đối tượng trực tiếp của tinh thần chúng ta, khi nó nhìn thấy mặt trời, ví dụ thế, không phải là chính mặt trời, mà là một cái gì hợp nhất thân thiết với linh hồn chúng ta và đó là cái tôi gọi là ý tưởng (idée). Như vậy bằng từ ý tưởng, ở đây tôi không hiểu điều gì khác hơn là đối tượng trực tiếp, hay gần

gửi nhất với tinh thần khi nó nhận biết một vài đối vật, nghĩa là cái gì tiếp xúc và biến đổi tinh thần đối với tri giác mà nó có về một đối vật (2).

Phải lưu ý rằng để cho tinh thần nhận biết một đối vật nào, tuyệt đối cần thiết là ý tưởng về đối vật đó phải đang hiện diện đối với nó, chẳng còn phải nghi ngờ gì về chuyện đó nữa; nhưng không tất yếu phải có vật gì đó ở bên ngoài tương tự với ý tưởng này, bởi vì vẫn rất thường xảy ra chuyện người ta nhận biết những sự vật không hề hiện hữu, và ngay cả chưa bao giờ hiện hữu nữa. Như thế người ta thường có trong đầu óc những ý tưởng thực về những sự vật chưa bao giờ có thực. Chẳng hạn khi một người tưởng tượng ra một núi vàng, thì tuyệt đối tất yếu là ý tưởng về núi vàng này thực sự hiện diện trong đầu óc anh ta. Khi một người điên hay một kẻ bị sốt cao hay nằm mộng, thấy trước mắt mình một con rồng lộn chẳng hạn thì chắc chắn là ý tưởng về con rồng đó thực sự hiện hữu; chỉ có điều là cái núi vàng kia hay con rồng lộn nọ thì chưa từng có mặt trên đời một phút giây nào!

MALEBRANCHE, *Tìm kiếm chân lý*

1. Nguyên văn câu này là: "... nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-même". Nghĩa là những đối vật bên ngoài chúng ta không được nhìn thấy bằng chính chúng mà chỉ qua những hình tượng tạo thành ý tưởng trong đầu óc chúng ta; như vậy chúng là những đối tượng trung gian chứ không phải trực tiếp của tinh thần.

2. Ý tưởng, chứ không phải đối vật bên ngoài chúng ta, là đối tượng trực tiếp, hay thân thiết, của tinh thần; ý tưởng có hai khía cạnh: sự gần gũi của nó với tinh thần làm xúc động linh hồn; vì là cái nhờ đó tinh thần nhìn thấy những đối vật bên ngoài chúng ta, nó soi sáng linh hồn.

Những phán đoán tự nhiên

Những "phán đoán có vẻ trực tiếp" đã được Malebranche để ý tới và gọi là "Những phán đoán tự nhiên", để chỉ rằng, theo lời ông nói: "chúng xảy ra ở ta, ngoài ý muốn và trái ý muốn ta nữa".

Khi ta nhìn một thể lập phương chẳng hạn, một điều chắc chắn là những cạnh mà ta xem thấy, gần như không bao giờ đưa vào đáy mắt ta một xạ ảnh hay một hình ảnh bằng nhau, vì rằng: hình ảnh của mỗi cạnh ấy hoạ trên võng mạc hay thần kinh thị giác thì thật giống một thể lập phương hoạ theo viễn thị, và vì đó cái cảm giác mà ta có, phải trình bày những mặt của thể lập phương như không bằng nhau vì chúng không bằng nhau trong thể lập phương theo viễn thị. Tuy nhiên ta vẫn thấy chúng tất cả bằng nhau, và ta không lầm.

Người ta có thể nói rằng: sự ấy xảy ra như thế do một thứ phán đoán mà ta làm một cách tự nhiên, là những mặt xa nhất của thể lập phương, được xem thấy theo tà giác, không thể đưa vào đáy mắt ta những hình ảnh cũng to bằng những mặt ở gần nhất. Nhưng vì giác quan chỉ biết cảm và không bao giờ phán đoán cách chính thức, nên chắc chắn là cái phán đoán tự nhiên ấy chỉ là một cảm giác tổ hợp, cho nên vì thế có khi sai lạc. Tôi gọi nó là tổ hợp, vì nó thuộc hai hay nhiều ấn tượng gây ra đồng thời trong mắt ta. Chẳng hạn, khi tôi nhìn một người đang đi thì chắc chắn là theo mức độ người ấy đến gần tôi, cái hình ảnh hay ấn tượng nó vẽ bề cao của hấn vào đáy mắt tôi cứ lớn lên mãi, và nó thành gấp

đôi nều khi trước ở mười bước, mà chỉ còn cách năm bước thôi. Mà vì cái ấn tượng kia tăng lên, nên tôi vẫn thấy người ấy theo cùng một độ lớn thôi. Do đó, cái cảm giác của tôi về người ấy, luôn luôn tùy thuộc hai ấn tượng khác nhau, ấy là chưa kể sự thay đổi vị trí của mắt và các điểm khác mà tôi sẽ nói sau đây.

MALEBRANCHE, Tìm kiếm chân lý.

Theo nghĩa nào khoái lạc là một sự lành

Từ một quan điểm khác hẳn, Malebranche phản đối luận đề phái khắc kỷ, theo đó khoái lạc không phải là sự lành và đau khổ không phải là điều dữ, ngay trong lúc chúng cảm hoá ta, và trong tính cách là chúng cảm hoá ta. Theo ông, sự thật là phải biết chống cự với khoái lạc và chịu đựng đau khổ, bởi vì không phải các sự vật khả giác có thể đem lại hạnh phúc cho ta.

Có những triết gia muốn thuyết phục người ta là khoái lạc không phải là sự lành và đau khổ không phải là điều dữ, người ta có thể sung sướng ở giữa các đau khổ tàn bạo nhất và có thể khôn nạn ngay giữa các khoái lạc lớn nhất. Vì các triết gia ấy có nhiều cảm khí và nhiều tưởng tượng, họ chinh phục được ngay những tinh thần yếu đuối cứ buông theo ấn giác mà người nói với họ gây ra ở họ; là vì môn đồ khắc kỷ hơi thiên về ảo tưởng và những người có ảo tưởng thường hăng hái nhiệt thành, do đó họ gây ra dễ dàng ở kẻ khác những tình cảm sai lạc mà họ tiêm nhiễm. Nhưng vì không có xác tính nghịch với kinh nghiệm, và nghịch với cảm thức nội tâm của chúng ta, nên tất cả các lý do long trọng và lộng lẫy ấy, chúng là, mê man và hoa mắt trí tưởng tượng người ta, cũng biến mất với cả sự rục rờ của chúng, một khi mà linh hồn bị xúc động do một khoái lạc hay một đau khổ khả cảm nào, và những kẻ đã đặt cả lòng tin cậy vào cái tin tưởng sai lạc của thần trí họ, tự thấy mình mất cả khôn ngoan và sức mạnh khi bị thói xấu tấn công; họ cảm thấy đã bị lừa và đã bị thua.

Nhưng nếu các triết gia không thể cho môn đệ mình sức mạnh để thắng được các tính đam mê, thì ít nữa cũng không được lừa dối họ và làm họ tin tưởng là họ không có kẻ thù nghịch phải chiến đấu. Phải nói mọi điều như chúng có thật: khoái lạc bao giờ cũng là một sự lành và đau khổ bao giờ cũng là một điều dữ nhưng không phải bao giờ cũng có lợi mà hưởng khoái lạc và đôi khi có lợi mà chịu đau khổ.

Vậy tôi nói rằng khoái lạc luôn luôn là tốt, nhưng không phải bao giờ cũng có lợi mà hưởng nó.

1) Vì đáng lẽ phải ràng buộc ta vào Đấng chỉ có một mình có thể là nguyên nhân nó, nó lại tách ra khỏi Chúa để kết hợp ta với một tạo vật hèn hạ.

2) Vì khoái lạc là một phần thưởng, nên là một điều bất công khi gây ra trong thân thể ta những chuyển động bất buộc Thiên Chúa, do những định luật tổng quát người đã thiết lập, cho ta cảm thấy khoái lạc khi ta không xứng đáng sự ấy...

3) Vì Thiên Chúa công bằng nên không thể nào mà một ngày kia người không trừng phạt sự bạo động đối với Ngài, khi bắt Ngài thưởng bằng khoái lạc những hành động tội ác người ta phạm chống Chúa.

4) Vì sự chắc chắn người ta có ngay tự đời này là phép công bằng ấy phải thực hiện, làm xúc động tinh thần do những áy náy độc địa, và xô đẩy nó vào một thứ tuyệt vọng, làm cho những kẻ ham mê khoái

lạc phải khôn nạn ngay đang lúc hưởng thú lớn nhất.

5) Vì hầu như bao giờ cũng có những hối hận chua xót kèm theo những khoái lạc vô tội nhất, vì rằng ta thường tin chắc là ta không xứng đáng được hưởng chúng, và những hối hận ấy làm ta mất sự vui vẻ nội tâm mà người ta cảm thấy cả ở sự đau khổ sám hối.

Bởi đó không nên nói với người ta là những khoái lạc khả cảm không phải là tốt, và không làm cho những người hưởng chúng được sung sướng hơn, vì điều ấy không xác thật, và trong lúc bị cám dỗ, họ sẽ phải khốn khổ mà nhận thấy thế... Phải nói với người ta như Chúa Giêsu Kytô đã nói với họ, chứ không phải như môn đồ phái khắc kỷ, họ chẳng biết cả bản tính và tật bệnh của tinh thần con người.

MALEBRANCHE, Tìm kiếm chân lý.

Công dụng của giác quan

Tuy nhiên cảm giác không có tính cách trực tiếp tiêu biểu. Như Malebranche đã nói, công dụng cốt yếu của nó là sinh hoạt, sinh lý: cho nên ta không được đòi ở những giác quan cái gì chúng không thể cho được.

Các giác quan của ta rất chính thực và rất đích xác để cho ta biết các tương quan giữa các vật thể chung quanh ta với thân thể ta; nhưng chúng không thể cho ta biết chính xác các vật thể ấy là gì; muốn sử dụng chúng cho đích đáng, thì chỉ nên dùng chúng để bảo tồn sức khoẻ và sự sống của ta, còn thì ta không thể quá khinh dễ chúng, khi chúng tự nâng cao đến nỗi muốn khuấy phục cả tinh thần. Đó là điều trọng yếu mà tôi mong độc giả ghi nhớ cho kỹ trong cả quyển thứ nhất này. Ta phải khái niệm cho rõ là các giác quan đã được cung cấp cho ta chỉ để bảo tồn thân thể ta, ta phải nhấn mạnh tư tưởng ấy; và nếu muốn thoát khỏi sự dốt nát, thì ta còn phải tìm những trợ lực khác.

Và nếu có ít nhiều người nào, như chắc chắn có một số quá đông, không muốn tin mấy điều trên, do những lẽ đã đưa tới đây, thì ta chỉ yêu cầu họ ít hơn nữa. Họ chỉ cần ngờ vực giác quan của họ đôi chút; và nếu họ không thể gạt bỏ hoàn toàn các báo cáo của chúng như sai lầm và dối trá, thì ta chỉ yêu cầu họ hồ nghi thực sự là những báo cáo ấy không phải hoàn toàn xác thực.

Và thật ra, tôi tưởng ta đã nói tạm đủ để ít nữa gọi ra ít nhiều thắc mắc trong tâm trí những người hữu lý, và do đó, để khuyến khích họ sử dụng quyền tự do của họ một cách khác như họ đã làm tới nay. Vì nếu họ có thể hồ nghi phần nào là những báo cáo của các giác quan của họ không chắc thật, thì họ cũng sẽ cầm giữ được sự ung thuận dễ dàng hơn và như thế tránh khỏi sa ngã vào những lầm lạc mà họ vẫn ngã vào tới nay.

MALEBRANCHE, Tìm kiếm chân lý.

Phán đoán, hoài nghi và chú ý

Malebranche, sau Descartes sẽ nhấn mạnh về hai điều kiện cần thiết cho sự phán đoán để tránh sự sai lầm, một bên là sự hoài nghi phê bình, và bên kia là một tác động tổng hợp tinh thần không phải gì khác hơn là chú ý.

Ta đừng tưởng là mới tiên được ít thôi, khi ta chỉ mới học được biết hoài nghi mà thôi. Biết hoài nghi bằng tinh thần và bằng lý trí không phải là ít ỏi như người ta thường tưởng, vì đây ta phải nói là ở nhiều chỗ khác biệt giữa hoài nghi với hoài nghi. Người ta hoài nghi vì tức giận, và vì hung bạo, mù quáng và vì ác ý; và sau hết vì tính ngông và vì người ta muốn hoài nghi. Nhưng người ta cũng hoài nghi vì tính cẩn thận và vì dè dặt, vì khôn ngoan, và vì tinh thần sáng suốt. Các môn đồ chủ nghĩa hoài nghi và những kẻ vô thần hoài nghi theo kiểu thứ nhất; những triết gia chân chính hoài nghi theo kiểu thứ hai: hoài nghi thứ nhất là một hoài nghi tối tăm, không đưa đến ánh sáng, nhưng lại luôn luôn đưa xa ra nữa: hoài nghi thứ hai phát sinh từ ánh sáng và nó như thể trợ lực để lại phát ta ánh sáng.

Những kẻ chỉ hoài nghi theo cách thứ nhất không hiểu được thế nào là hoài nghi bằng tinh thần; họ chế giễu việc ông Descartes dạy phép hoài nghi trong bài đầu những suy niệm siêu hình của ông, vì họ cho là chỉ cần hoài nghi bằng tưởng tượng, và chỉ cần nói chung là bản tính ta yếu đuối; là tinh thần ta đầy mù quáng; là cần phải loại bỏ rất kỹ lưỡng các thành kiến, và các điều khác như vậy. Họ tưởng như thế là đủ để khỏi bị giác quan dụ dỗ và để tránh khỏi mọi sai lầm. Nhưng nói là tinh thần ta yếu đuối thôi chưa đủ, phải làm cho nó cảm thấy sự yếu đuối của nó. nói là nó thiên về sự sai lạc cũng chưa đủ; phải vạch rõ cho nó những sai lầm của nó thế nào.

... Ta không phải ngạc nhiên về sự dốt nát và mù quáng của nhiều người, vì tinh thần họ phải phục tùng sự hay thay đổi và tính nhẹ dạ của tấm lòng họ, làm nó không thể xem xét điều gì một cách chăm chú, nghiêm chỉnh nên nó không thể hiểu thấu điều gì có nổi khó khăn quan trọng nào. Vì rằng chú ý của tinh thần đối với các đối vật của tinh thần cũng như sự nhìn kỹ của mắt ta đối với các đối vật của mắt. Và cũng như một người không thể dùng mắt trên những vật chung quanh mình thì không thể xem rõ chúng để phân biệt chỗ khác nhau ở những phần nhỏ nhất của chúng và để nhận thấy mọi tương quan mà các phần nhỏ ấy có với nhau; cũng vậy, nếu một người không thể an định thị quan của tinh thần mình trên các sự vật mà hắn muốn biết, thì không thể biết chúng cho đủ để phân biệt tất cả các thành phần, và để biết tất cả các tương quan mà chúng có thể có với nhau hay với các chủ thể khác.

Tuy nhiên một điều chắc chắn là tất cả các tri thức chỉ cốt ở một quan niệm rõ ràng những tương quan mà các sự vật có với nhau. Vậy, cho nên, như trong các vấn đề khó khăn, khi tinh thần phải xem thấy một trật rất nhiều những tương quan mà hai hay nhiều sự vật có với nhau, thì rõ ràng là nếu nó không xem xét các sự vật ấy một cách rất chăm chú, và nếu nó chỉ biết chúng một cách mập mờ, thì nó không thể nhận thấy phân minh các tương quan của chúng và do đó thiết định một phán đoán chắc chắn về chúng.

MALEBRANCHE, Tìm kiếm chân lý.

Tập quán thân thể và tập quán tinh thần

Là môn đồ của Descartes, Malebranche đưa ra một giải thích thuần túy cơ giới về tập quán thân thể, chung quy nó vào một việc mở lối cho các linh khí trong các giây thần kinh. Nhưng bên cạnh những tập quán thân thể, Malebranche phân biệt những "tập quán tinh thần" có một bản tính khác hẳn.

Cứ theo mọi hình dáng bề ngoài thì bao giờ cũng có ở những chỗ nào trong óc não bất luận chúng thế nào, một số khá lớn những linh khí bị xung động mạnh do sức nóng của quả tim bởi đó chúng phát ra

và tất cả đều sẵn sàng chảy vào những nơi mà chúng thấy có đường đi sẵn. Mọi giây thần kinh đều đi đến chỗ chứa các linh khí ấy, và linh hồn có năng lực định đoạt vận động của chúng và dẫn dắt chúng qua những giây thần kinh ấy đến tất cả gân thịt trong thân thể. Các linh khí khi vào đấy thì làm chúng phồng ra và bởi đó rút ngắn chúng lại. Như thế chúng chần động những phần có liên lạc với các gân thịt ấy...

Nhưng muốn hiểu sự giải thích của chúng tôi, phải nhận xét là các linh khí không phải bao giờ cũng thấy các đường lối chúng phải đi qua đều mở rộng và không chướng ngại; và tự đó mà chẳng hạn, ta thấy khó khăn để huy động những ngón tay với tốc độ cần thiết để chơi các nhạc khí, hay những gân thịt dùng vào việc phát âm để nói những tiếng của một ngoại ngữ; nhưng lần lần, vì qua lại luôn luôn, các linh khí mở rộng và làm bằng phẳng các đường lối ấy, thành ra với thời gian, chúng không còn gặp trở ngại ở đấy nữa. Mà chính sự dễ dàng của các linh khí đi qua lại trong các bộ phận thân thể ta cấu thành những tập quán...

(Chú giải). Tôi không muốn nói trong những chương này, đến ký ức và những tập quán tinh thần, vì nhiều lý do, mà lý do chính là ta không có ý tưởng rõ ràng về linh hồn ta. Vì làm sao cắt nghĩa được rõ ràng những hướng chiều này mà các tác động của linh hồn để lại ở nó, mà những hướng chiều ấy là tập quán của nó, vì rằng ta không biết được rõ ràng cả bản tính của linh hồn?... Tuy nhiên tôi tin, và tôi nghĩ phải tin rằng: sau hoạt động của linh hồn, thì còn lại bản thể những biến đổi nào, thực sự hướng chiều nó về cùng một hoạt động ấy. Nhưng vì tôi không biết chúng nên không thể giải thích chúng được.

MALEBRANCHE, Tìm kiếm chân lý.

Mối áy náy của con người

Những hoài vọng của linh hồn con người có giới hạn vào các nhu cầu hạn định ấy, dầu chúng được thành hình, phiền phức, siêu thắng do đời sống xã hội nữa? Malebranche nhắc lại lời thánh Augustin: Lạy Chúa, lòng chúng con áy náy cho đến khi an nghỉ trong Chúa, cho ta thấy trong đoạn văn tuyệt đẹp sau đây, là chúng vượt khỏi rất xa, "do cái khả năng vô hạn của lòng người".

Do đó, ý chí ta luôn khao khát, luôn luôn xúc động do những ao ước, vội vã và áy náy đến một sự lành mà nó không có, không thể chịu đựng mà không lấy làm khổ sở cho thần trí dừng lại ít lâu ở những chân lý trừu tượng, không động đến nó và nó cho là không thể làm nó sung sướng. Cho nên nó lay động và luôn luôn thúc đẩy thần trí đi tìm các đối vật khác; và khi trong sự xung động mà ý chí chuyển sang nó, nó gặp được vật nào có dấu hiệu sự lành, ta muốn nói là làm cho linh hồn cảm thấy khi lại gần, một sự ngọt ngào và thoả mãn nội tâm, khi ấy sự khao khát của tấm lòng lại được kích thích nữa; những ao ước, những hăm hở, những sốt sắng ấy lại bùng cháy lên, và thần trí bắt buộc phải tuân theo chúng, bám sát độc nhất vào đối vật đã gây ra hay có vẻ gây ra chúng, để như thể đưa nó lại gần linh hồn, để linh hồn thưởng thức nó và hưởng thụ nó trong ít lâu. Nhưng sự trống rỗng các tạo vật không làm đầy được cái khả năng vô tận của lòng người nên những thú vui nhỏ bé ấy chẳng những không làm đã khát lại chỉ kích thích thêm và đem lại cho linh hồn cái hy vọng khờ dại và vô ích tìm thoả mãn ở số nhiều các thú vui thế gian; điều ấy lại gây ra sự bất định và tính nông nổi lạ lùng ở thần trí phải khám phá ra các sự lành ấy cho nó.

Thật ra khi tình cờ tinh thần gặp được đối vật nào có liên hệ với vô cùng hay có chứa đựng trong mình cái gì vĩ đại, thì tính hay đối và sự xung động của nó mất đi được ít lâu, vì nhận thấy rằng đối vật ấy có tính cách của đối vật là linh hồn ao ước nên nó dừng lại đấy và bám vào đấy khá lâu. Nhưng sự quyến luyến ấy hay đúng hơn sự cố chấp của tinh thần để xem xét những đối vật vô cùng hay quá rộng lớn, cũng vô ích cho nó như tính nông nổi của nó khi suy xét các vật xứng với khả năng của nó. Nó yếu quá, để có thể hoàn thành một công việc khó khăn như vậy và nó có cố gắng thành công cũng vô ích. Cái gì có thể làm cho linh hồn sung sướng, không phải như thể sự am hiểu một đối vật vô cùng vì nó không có năng lực; nhưng là lòng ái mộ và sự thụ hưởng một sự lành vô cùng mà ý chí có thể hưởng được nhờ cái động lực tình yêu mà Thiên Chúa luôn luôn truyền vào nó.

MALEBRANCHE, Tìm kiếm chân lý.

THANH ĐÀM VỀ SIÊU HÌNH VÀ TÔN GIÁO (Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion)

Không có gì trong quyển Thanh đàm về siêu hình và tôn giáo, xuất bản năm 1688, mà không có mặt trước đó trong quyển Tìm kiếm chân lý; tuy vậy tác phẩm này vẫn mới mẻ và có tầm quan trọng lớn. Có lẽ trong đó người ta sẽ tìm lại những luận đề về thực tính của các ý tưởng, những đối tượng trực tiếp của tinh thần, về thị kiến nơi Thiên chúa và về trương độ khả niệm (l'étendue intelligible), về tính vô hiệu quả của các nguyên nhân tự nhiên hay cơ hội, hay sự hợp nhất giữa linh hồn với thân xác. Nhưng ở đây là một trật tự mới, bắt đầu bằng bản chất những ý tưởng, một luận điểm bị Arnauld phản bác trong quyển Về những ý tưởng đúng và sai, năm 1683, mà Malebranche xác định và giải thích mà không có ý luận chiến với người phản biện, và được tiếp tục trong ý định điều chỉnh cho thích đáng và tổ chức thành hệ thống những yếu tố của siêu hình học. Cùng một cách giải thích đề tháo dỡ những khó khăn mà người ta không tìm cách che giấu, đã khiến tác phẩm được trình bày trong hình thức một loạt những đối thoại trong đó Théodore, người phát ngôn của Malebranche, hỗ trợ hai người đối thoại để hướng tinh thần họ về miền ánh sáng.

Như vậy người ta sẽ tìm thấy trong những cuộc thanh đàm, trong một hình thức linh hoạt, sống động, những giải minh rất quý giá, nhất là về sự khác biệt nó phân cách những cảm thức với các ý tưởng, về tính nhân quả vật lý, về trương độ khả niệm.

Không nên lẫn lộn những ý tưởng và những cảm thức

Bởi sự sai lầm nào khiến người ta có thể tin rằng ánh sáng phát ra từ chính trong chúng ta, những kẻ không hề có nó, chúng ta những kẻ không thể làm gì khác hơn là làm cho chúng ta trở nên xứng đáng để nhận lãnh ánh sáng. Thâm tâm của chúng ta, đó là những cảm thức làm chúng ta xúc động, chúng chỉ là sự gần gũi giữa chúng ta với chúng ta, nhưng không soi sáng cho chúng ta và càng ít hơn khi chúng càng làm chúng ta xúc động nhiều hơn.

Này Ariste, đừng bao giờ lấy những cảm thức riêng của bạn làm những ý tưởng chung của chúng ta, hay coi những biến đổi làm xúc động tâm hồn bạn là những ý tưởng soi sáng mọi tinh thần. Đó là phương châm quan trọng nhất trong mọi phương châm để tránh sai lầm. Không bao giờ bạn quan chiêm những ý tưởng mà lại không khám phá một vài chân lý: nhưng đầu bạn chú ý đến những biến đổi riêng của mình đến mức nào, bạn cũng sẽ không bao giờ nhớ đó mà được soi sáng...

Có sự khác biệt, Ariste thân mến ạ, giữa ánh sáng của những ý tưởng chúng ta, và bóng tối của những cảm thức chúng ta, giữa nhận biết và cảm thấy; và cần phải làm quen với việc phân biệt điều đó dễ dàng. Người nào không phản tư đủ về sự khác biệt này, cứ tưởng là mình biết rất rõ điều mà mình cảm nhận một cách mạnh mẽ nhất, chẳng thể nào tránh được việc đi lạc vào trong vùng bóng tối của những biến đổi nơi chính anh ta. Bởi vì xét cho cùng, hãy nắm vững chân lý quan trọng này: Con người không hề là ánh sáng cho chính mình. Bản thể của nó, thay vì soi sáng nó, lại bất khả niệm đối với nó. Con người chỉ biết nhờ ánh sáng của lý tính phổ quát soi sáng mọi tinh thần, bởi những ý tưởng khả niệm, mà lý tính ấy mở ra cho chúng trong bản thể sáng ngời của nó.

MALEBRANCHE, Thanh đàm về siêu hình và tôn giáo

Nguy hiểm của tưởng tượng

Mối lệ thuộc của trí tưởng tượng vào sự kết hợp linh hồn và thể xác, theo Malebranche, là nguồn gốc mọi sai lầm mà tưởng tượng đưa đến cho ta, và một đối thoại viên tên Ariste trong những cuộc Đàm thoại siêu hình của ông trình bày như sau:

Các nhà hình học rút các tri thức của họ không do những hình ảnh mập mờ của trí tưởng tượng, nhưng hình ảnh thô sơ ấy có thể nâng đỡ chú ý, bằng cách như cho các ý tưởng của họ một thể xác; nhưng chính các ý tưởng mà họ nắm được mới soi sáng họ và làm họ xác nhận chân lý môn học của họ.

Anh Théodore, anh muốn tôi ngừng lại đây để trình bày anh xem cái ảo tưởng mà các ảnh ma của một trí tưởng tượng phản loạn chống lý trí và được các đam mê nâng đỡ và xui khiến; những ảnh ma mờ mịt, chúng làm mê hoặc ta, những ảnh ma ghê gớm chúng làm ta sợ hãi những quái vật đủ thứ, phát sinh từ mối rối loạn ở ta, chúng lớn lên và sinh sôi nảy nở cả một lúc? Thật ra chúng chỉ là những không tưởng hão huyền, nhưng không tưởng mà tinh thần ta ưa thích và say mê đến tột bậc. Vì trí tưởng tượng của ta nhận thấy nhiều thực tế ở những ảnh tượng nó sinh đẻ ra hơn là ở những ý tưởng tất yếu và bất biến của chân lý hằng cửu. Là vì ảnh tượng nguy hiểm ấy đập vào chú ý của nó, còn những ý tưởng kia không động đến nó. Một khả năng hỗn độn như thế có thể có công dụng gì được, nó như một con điên mà lại thích làm con điên, hay bay nhảy, khó mà giữ lại được, xác xược, nó không sợ ngắt lời ta trong những câu chuyện nghiêm trang nhất với chân lý trí. Tuy nhiên tôi phải thú nhận là trí tưởng tượng có thể làm tinh thần ta chú ý. Vì nó có nhiều duyên dáng và thế lực đến nỗi nó làm tinh thần sẵn sàng suy tưởng đến cái gì đụng đến nó. nhưng ngoài sự mà nó chỉ có thể có liên lạc với những ý tưởng tiêu biểu cho những vật thể, nó lại hay thiên về ảo tưởng và hung hăng đến nỗi nếu ta không luôn luôn mắng trách nó, và chinh đôn các cử động và những cơn bùng bột của nó, thì nó đưa ta ngay sang xứ huyền ảo.

MALEBRANCHE, Thanh đàm về siêu hình và tôn giáo.

Những ý tưởng vĩnh cửu

Malebranche đi xa hơn Descartes nữa. Tổ hợp lý thuyết của Descartes, về những ý tưởng mình và biệt với học thuyết của thánh Augustin về các ý tưởng, học thuyết này lại chịu ảnh hưởng sâu xa của Platon, Malebranche công nhận là những ý tưởng tổng quát của ta là một sự tham dự vào ý tưởng sự vô cùng và ta thấy những ý tưởng ấy nhờ sự soi sáng của

trí tuệ Thiên Chúa, mà những ý tưởng ấy cấu thành chính bản thể. Đó là điều mà thầy Théodore cố gắng làm cho trò Ariste hiểu trong đoạn văn sau đây.

Théodore. - Dĩ nhiên, Ariste, nếu các ý tưởng của anh chỉ là những biến hoá của tinh thần anh, thì sự tập hỗn độn cả ngàn ý tưởng bao giờ cũng chỉ tạo thành một phức hợp hỗn độn không thể có tính cách tổng quát nào được. Anh thử lấy hai chục màu sắc khác nhau, đem trộn cả lại để gây ra ở anh một màu sắc chung xem; anh thử gọi ra ở anh đồng thời nhiều tình cảm khác nhau để lập thành một tình cảm chung; anh sẽ thấy ngay điều ấy không thể được. Vì khi trộn nhiều màu sắc, anh sẽ tạo ra xanh, xám, lam, bao giờ cũng là một màu riêng. Sự chóng mặt được gây ra do vô số rung động những thớ của óc não, và những linh khí; tuy nhiên nó vẫn là một cảm thức riêng. Là vì mọi biến đổi của một thực thể riêng như tinh thần ta, cũng chỉ có thể là riêng biệt. Nó không bao giờ có thể tự nâng cao lên tính cách tổng quát có ở trong các ý tưởng. Thật ra anh có thể nghĩ đến sự đau khổ cách chung; nhưng anh bao giờ cũng chỉ bị biến đổi do một đau khổ riêng. Và nếu anh có thể nghĩ đến đau khổ cách chung là vì anh có thể gán tính cách tổng quát cho mọi sự. Nhưng một lần nữa, anh không thể rút từ mình anh cái ý tưởng sự tổng quát ấy. Vì nó có nhiều thực tính quá: phải là tự vô cùng cung cấp nó cho anh, tự nguồn phong phú của nó.

Ariste. - Tôi không có gì đáp lại thầy. Tất cả những gì thầy nói có vẻ hiển nhiên. nhưng tôi lấy làm lạ, là những ý tưởng tổng quát ấy, chúng có thực tính nhiều hơn vô cùng những ý tưởng riêng biệt, lại không làm tôi lưu ý bằng những ý tưởng riêng ấy, và có vẻ ít chắc chắn hơn nhiều.

TH. - Là vì chúng tự dễ cảm thấy ít hơn hay đúng hơn, chúng không tự dễ cảm thấy tí nào cả. Anh đừng phán đoán thực tính các ý tưởng như trẻ con phán đoán các thực tính vật thể. Trẻ con tưởng rằng tất cả không gian ở giữa trời và đất không có gì là thực tế cả, vì nó không tự dễ cho cảm thấy. Và lại có ít người biết rằng cũng có bấy nhiêu vật chất trong một tấn khối không khí bằng trong một tấn chì, vì là chì cứng hơn, nặng hơn, tóm lại khả cảm hơn là không khí. Anh đừng bắt chước họ. Anh hãy xét đoán thực tính các ý tưởng không phải bằng cái cảm thức mà anh có về chúng, nó ghi dấu một cách mơ hồ tác động của chúng, nhưng bằng cái ánh sáng trí thức nó vạch tỏ bản tính của chúng cho anh.

Anh đừng bao giờ lấy những cảm thức của anh làm những ý tưởng của chúng ta, những biến đổi đụng chạm đến linh hồn anh làm những ý tưởng soi sáng mọi tinh thần. Đó là nguyên tắc lớn nhất để tránh sự lầm lạc. Không khi nào anh chiêm ngắm các ý tưởng mà không khám phá ra chân lý nào; nhưng dầu anh chú ý đến đâu vào các biến đổi ở riêng anh, anh cũng chẳng bao giờ được soi sáng hơn...

Anh biết rằng, Ariste, Thiên Chúa với tư cách là lý trí phổ quát, bao hàm trong bản thể các ý tưởng nguyên thủy của mọi thực thể đã được sáng tạo cũng như khả thể. Anh biết rằng mọi trí thức kết hợp lý trí tối cao ấy, được lấy ở đây ít nhiều những ý tưởng tùy theo ý Chúa muốn biểu lộ cho chúng. Điều ấy thực hiện theo những định luật tổng quát Chúa đã thiết định để cho ta có lý trí, và để thành lập giữa ta với Chúa một thứ hội đoàn. Để hôm nào tôi diễn giải cho anh tất cả sự huyền bí ấy. Anh chẳng hồ nghi là khoảng gian khả tri, chẳng hạn, nó là ý tưởng nguyên thủy, hay kiểu mẫu bản nguyên các vật thể được chứa đựng trong lý trí phổ quát. Lý trí ấy soi sáng mọi tinh thần, và cái tinh thần mà lý trí ấy có đồng bản thể. Nhưng có lẽ anh chưa suy nghĩ đủ về chỗ khác biệt giữa những ý tưởng khả tri mà nó bao hàm, với những cảm thức riêng của ta, hay những biến đổi của linh hồn ta; và có lẽ anh cho việc nhận xét nó đích xác là vô ích?

Nhưng hỏi Ariste thân mến, có biết bao là khác biệt giữa ánh sáng những ý tưởng, và sự tối tăm của

cảm thức của ta, giữa biết và cảm; và thật là cần thiết lập lấy thói quen phân biệt nó cho dễ dàng. Khi nào chưa suy nghĩ đủ về chỗ khác biệt ấy, luôn luôn tưởng biết rất rõ ràng cái gì hẳn cảm thấy mạnh nhất chỉ có thể đi lạc vào bóng tối các biến đổi riêng của hẳn. Vì rốt cuộc, phải hiểu cho rõ sự thật quan trọng này. Con người không phải là ánh sáng cho chính mình. Bản thể của hẳn chẳng những không soi sáng hẳn, lại chính là sự không thể hiểu được cho hẳn. Hẳn chỉ biết được do ánh sáng của lý trí phổ quát soi sáng mọi tinh thần, do những ý tưởng khả tri mà lý trí ấy biểu lộ trong bản thể trong sáng của mình.

MALEBRANCHE, Thanh đàm về siêu hình và tôn giáo

Ý thức về tự thân không phải là tri thức về tự thân

Từ hai cánh của cái Cogito của Descartes: tôi hiện hữu, tôi là một vật suy tư, chỉ còn lại cánh đầu tên. Ý thức hay cảm thức mà tôi có về tự thân, không phải là tri thức mà tôi có về bản tính của mình. Nói cho nghiêm xác, chúng ta không có tri thức về linh hồn chúng ta, bởi vì chúng ta không có ý tưởng về linh hồn. Vì chúng ta không thấy được linh hồn, chúng ta chỉ còn tự cảm nhận trong những tình huống khác nhau của tồn sinh cụ thể của chúng ta. Và sự thể đúng là như thế: khi mãi mê chiêm ngưỡng bản tính tâm linh, chúng ta sẽ quên sống.

Đối với linh hồn thì không như thế: chúng ta không biết nó qua ý tưởng về nó; chúng ta không thấy nó nơi thiên chúa: chúng ta chỉ biết nó bằng ý thức, và bởi đó mà tri thức mà chúng ta có về nó không hoàn hảo; chúng ta chỉ biết về linh hồn chúng ta bởi những gì chúng ta cảm thấy đang diễn ra trong ta. Nếu chúng ta chưa bao giờ cảm thấy đau đớn, sức nóng, ánh sáng vv... chúng ta sẽ không có thể biết linh hồn của chúng ta đủ sức chịu đựng hay không, bởi vì chúng ta không hề biết nó bằng ý tưởng về nó (1). Nhưng nếu chúng ta thấy nơi Thiên chúa ý tưởng đáp ứng lại linh hồn chúng ta, chúng ta sẽ biết đồng thời hoặc chúng ta sẽ có thể biết tất cả những đặc tính mà nó có khả năng; cũng như chúng ta biết hoặc chúng ta có thể biết tất cả đặc tính mà trương độ có khả năng bởi vì chúng ta biết trương độ qua ý tưởng về nó.

Đúng là chúng ta biết khá nhiều, nhờ ý thức hoặc nhờ cảm thức nội tâm mà chúng ta có về bản thân, rằng linh hồn chúng ta là cái gì vĩ đại, nhưng có thể rằng những gì chúng ta biết về linh hồn chúng ta hầu như chẳng là gì cả so với chính nó. Nếu người ta chỉ biết về vật chất khoảng độ hai hay ba mươi hình thể, thì chắc chắn là hầu như người ta chưa biết gì, so với những gì người ta biết về vật chất qua ý tưởng biểu thị nó. Như vậy, để biết hoàn toàn tâm hồn, thì biết những gì chúng ta biết về nó bằng cảm thức nội tâm, là chưa đủ, bởi vì ý thức mà chúng ta có về bản thân, có lẽ chỉ cho chúng ta thấy một phần rất nhỏ của hữu thể chúng ta... (2)

Dẫu rằng chúng ta không có một tri thức toàn diện về tâm hồn chúng ta, nhưng tri thức mà chúng ta có về nó nhờ ý thức hay cảm thức nội tâm đủ để chứng minh tính bất tử của linh hồn, tính tâm linh, sự tự do và một vài thuộc tính khác mà chúng ta cần biết. Tri thức mà chúng ta có về linh hồn của chúng ta nhờ ý thức thì bất toàn, đúng vậy, nhưng không sai; trái lại tri thức mà chúng ta có về thể xác nhờ cảm thức hay nhờ ý thức, chẳng những bất toàn mà còn sai nữa...

MALEBRANCHE, Tìm kiếm chân lý.

1. Chúng ta cảm nhận những đặc tính hay khả năng của linh hồn chúng ta chứ chúng ta

không thực sự biết chúng

2. Sự đối lập giữa tri thức qua ý tưởng, vốn nằm trên cơ sở vô hạn và của ý thức hay cảm thức hữu hạn.

Thiên chúa, hay lý tính phổ quát, là ánh sáng duy nhất của chúng ta.

Chính nơi Thiên chúa, không phải nơi chúng ta, mà chúng ta nhìn thấy những ý tưởng.

Chân lý, để là chân lý, phải chính là chân lý mà Thiên chúa nhìn thấy; quy luật đạo đức, để là quy luật, phải là quy luật mà chính Thiên chúa cũng phục tùng. Như vậy chúng không có nguồn gốc trong tinh thần con người, vốn là những vật thụ tạo đặc thù, mà ta không nên tìm cái phổ quát ở nơi đó. Những ý tưởng soi sáng chúng ta, công lý hướng dẫn chúng ta, ở nơi Thiên chúa, hoà lẫn với lý trí phổ quát; chúng không ở trong tôi cũng không ở trong tha nhân.

Không ai không thừa nhận rằng tất cả mọi người đều có khả năng biết chân lý, và các triết gia đầu rất khác biệt nhau về lập trường, quan niệm, vẫn nhất trí với nhau ở một điểm là mọi con người đều tham thông vào Lý trí phổ quát, đại đồng, dầu quý vị chưa thoả thuận với nhau trong việc xác định bản chất của lý trí. Đó là lý do tại sao họ định nghĩa con người là con vật tham thông vào lý trí (animal RATIONIS particeps); bởi vì không có người nào mà không biết; ít ra là một cách mơ hồ, rằng sự khác biệt cốt yếu giữa con người với mọi vật khác - cái khiến cho "nhân linh ưu vạn vật" - nằm trong sự hợp nhất tất yếu của nó với Lý tính phổ quát, dầu rằng thường thì người ta không biết ai bao hàm Lý tính đó và người ta hiếm khi chịu nhọc công để khám phá "ai" đó. Thí dụ như tôi thấy rằng 2 lần 2 là 4, và rằng ta phải yêu quý người bạn của ta hơn là con chó của ta, và tôi chắc rằng không có người nào trên đời này mà lại không thể nhìn thấy điều đó cũng rõ như tôi. Vậy mà tôi không hề thấy những chân lý này trong trí óc của những người khác cũng như người khác không hề thấy chúng trong trí óc của tôi. Vậy là tất yếu phải có một Lý tính phổ quát soi sáng cho tôi và những sinh vật có trí thông minh. Bởi vì nếu lý tính mà tôi tham vấn lại không giống cái lý tính nó phản hồi cho những người Hoa, thì hiển nhiên là tôi không thể có những tin chắc, như tôi đang tin, rằng những người Hoa, cũng thấy ra những chân lý như tôi thấy. Như thế Lý tính mà chúng ta tham vấn khi chúng ta quay về nội tâm, là Lý tính phổ quát. Tôi nói khi chúng ta quay về với nội tâm, bởi vì ở đây tôi không nói đến cái lý mà một người đam mê theo đuổi. Khi một người coi trọng mạng sống con ngựa của anh ta hơn mạng sống người đánh xe của anh ta, anh ta có những lý lẽ riêng của anh ta để mà hành động như thế, nhưng đó là những lý lẽ rất riêng, hoàn toàn mang "bản sắc độc đáo" của anh ta, mà mọi người có lý trí khác đều lấy làm... kinh dị. Đó là những lý lẽ mà xét cho cùng, chẳng hợp lý tí nào, bởi vì chúng không tương thích với Lý tính phổ quát, tối thượng, mà mọi người tham vấn đến.

Tôi tin chắc rằng những ý tưởng về vạn vật là bất biến và những chân lý và những quy luật muôn đời là tất yếu, không thể nào chúng lại không là như chúng đang là. Vậy mà không thấy ở nơi tôi cái gì là bất biến hay tất yếu cả; tôi có thể không hề hiện hữu hoặc là không hiện hữu như tôi đang hiện hữu, có thể có những tinh thần chẳng giống với tôi; và tuy thế tôi vẫn tin chắc rằng không thể có những tinh thần nhìn thấy những chân lý và những định luật khác với những cái mà tôi thấy; vì mọi tinh thần tất yếu thấy rằng 2 lần 2 là 4 và phải coi trọng bạn mình hơn con chó của mình (1). Như vậy phải kết luận rằng lý

tính mà mọi tinh thần đều tham vấn, là lý tính bất biến và tất yếu.

Hơn nữa rõ ràng là lý tính đó cũng vô hạn. Tinh thần con người quan niệm một cách rõ ràng rằng có hoặc có thể có vô số những tam giác, tứ giác, ngũ giác khả niệm và những hình tương tự khác. Không những nó quan niệm rằng những ý tưởng về những hình thể sẽ không bao giờ thiếu với nó và rằng nó sẽ luôn luôn khám phá ra những cái mới, ngay cả khi nó chỉ dụng công vào những loại ý tưởng này trong suốt vĩnh hằng thời gian, nó còn nhận ra cả vô hạn trong trường độ bởi nó không thể nghi ngờ rằng ý tưởng mà nó có về không gian là không bao giờ cạn, tôi có thể trưng ra nhiều thí dụ, mà người ta có thể kết luận, không những rằng tinh thần con người bị hạn chế, nhưng lý tính mà nó tham vấn thì vô hạn. Bởi xét kỹ thì tinh thần thấy rõ vô hạn (2) trong lý tính tối thượng kia, dầu rằng nó không hiểu rõ vô hạn. Tất một lời, lý tính mà con người tham vấn phải là vô hạn, bởi người ta không thể vét cạn nó, và nó luôn luôn có một cái gì để trả lời về bất kì cái gì mà người ta hỏi nó (3).

Nhưng nếu đúng là lý tính - cái lý tính mà mọi người đều dự phần vào - là phổ quát, nếu đúng là nó vô hạn, nếu đúng là nó bất biến và tất yếu, thì chắc là nó không hề khác với lý tính của chính Thiên chúa, bởi vì chỉ có hữu thể phổ quát và vô hạn mới bao hàm nơi chính mình một lý tính phổ quát và vô hạn. Mọi vật thụ tạo đều là những hữu thể đặc thù; như vậy, lý tính phổ quát không được tạo ra. Tất cả mọi vật thụ tạo đều không vô hạn, vậy lý tính vô hạn không phải là một vật thụ tạo. Nhưng lý tính mà chúng ta tham vấn không chỉ phổ quát và vô hạn, mà còn tất yếu và độc lập, và chúng ta quan niệm nó, theo một nghĩa nào đó, còn độc lập hơn là chính Thiên chúa. Bởi Thiên chúa chỉ có thể hành động theo lý tính này, theo một nghĩa nào đó, Ngài lệ thuộc vào nó, Ngài phải tham vấn và theo nó (4). Vậy mà Thiên chúa chỉ tham vấn chính mình, Ngài không lệ thuộc vào cái gì cả. Vậy lý tính phổ quát không tách biệt với chính Ngài, nó đồng vĩnh cửu (coéternelle) và đồng bản thể (consubstantielle) với Ngài. Chúng ta thấy rõ rằng Thiên chúa không thể trừng phạt một kẻ vô tội, rằng Ngài không thể bắt tinh thần lệ thuộc thân xác, rằng Ngài buộc phải theo trật tự. Như vậy chúng ta thấy quy tắc, trật tự, lý tính của Thiên chúa; bởi vì có minh trí nào khác hơn là của Thiên chúa mà chúng ta có thể thấy, khi chúng ta không sợ gì để nói rằng Thiên chúa buộc phải theo nó?

MALEBRANCHE, *Tìm kiếm chân lý*.

- 1. Như vậy tinh thần thấy trong lý tính phổ quát những chân lý tư biện (les vérités spéculatives) và trật tự của những chân lý thực tiễn (les vérités pratiques).*
- 2. Tinh thần thấy vô hạn bằng ý tưởng, mặc dầu nó không có thể hiểu vô hạn.*
- 3. Sự kết hợp tự nhiên giữa linh hồn với lí trí vô hạn có nghĩa là tinh thần luôn luôn có vận động để đi xa hơn.*
- 4. Vậy là Thiên chúa không phải, như nơi Descartes, là người sáng tạo những chân lý vĩnh cửu.*

KHẢO LUẬN ĐẠO ĐỨC (Traité de Morale)

Quyển Khảo luận đạo đức xuất bản năm 1683, đáng lưu ý ở điểm này: đó thật sự là một khảo luận hoàn chỉnh về đạo xử thế, đi vào chi tiết mọi nghĩa vụ của con người với tư cách là con người và với

tư cách là thành viên của xã hội, của gia đình, của quốc gia, đồng thời nó đặt toàn bộ trong một phương châm duy nhất, đó là chỉ yêu cái gì đáng yêu, trật tự những hoàn hảo hay cấp độ hữu thể thấy được trong lý tính phổ quát. Công lý, vì không là cái gì khác hơn là những tương quan về hoàn hảo hay những chân lý thực tiễn thì bất biến và được ghi khắc vào mọi con người trong tư cách con người hợp nhất với lý tính phổ quát. Malebranche thuộc về những người đặt công lý ngoài tầm với của những quy ước và những luật lệnh của con người. Nhưng trật tự không phải là thiên nhiên mà tính tất yếu không liên quan đến chân lý; đức hạnh không phải là đức hạnh của những triết gia khắc kỷ, họ muốn tìm đức hạnh trong sự phục tùng số mệnh; nó là tình yêu trật tự, nó không đòi hỏi cái gì chống lại dự phóng của Descartes là làm cho con người trở thành ông chủ và người sở hữu thiên nhiên.

Sự chú ý là cách cầu nguyện tự nhiên

Người ta thấy qua đó rằng việc giảng dạy không phải là truyền đạt kiến thức; thầy giáo là một huấn luyện viên, làm cho thấy điều đúng: làm thế nào ông có thể truyền trao một ánh sáng mà ông không có? Người ta cũng thấy rằng đặt tinh thần trong tư thế học hỏi, là làm cho nó mạnh lên. Nhưng sự chú ý không phải nằm trong khuynh hướng thân xác, nó là một cách cầu nguyện mà chúng ta trao gửi đến Ánh sáng phổ quát.

Chỉ có Thiên chúa gieo rắc ánh sáng cho những tinh thần. Đó là một chân lý mà tôi đã giải thích đầy đủ. Nhưng không nên tìm ở nơi nào khác ngoài bản thân chúng ta cái nguyên nhân cơ hội (l'occasionnelle) (1) truyền thông ánh sáng. Thiên chúa đã gắn kết sự hiện diện của những ý tưởng vào sự chú ý của tinh thần: bởi vì khi người ta làm chủ được sự chú ý của mình, ánh sáng sẽ gieo rắc nơi chúng ta theo tỉ lệ công sức của chúng ta.

Thiên chúa đã thiết lập nơi chúng ta những nguyên nhân cơ hội cho những tri thức của chúng ta vì nhiều lý do, mà lý do chính là nếu không có điều ấy chúng ta đã không là những người chủ của ý chí chúng ta. Bởi vì ý chí chúng ta phải được soi sáng để được kích thích; nếu điều gì không nằm trong năng lực suy tư của chúng ta, nó sẽ không gây ra những ước muốn*.

Như vậy sự chú ý của tinh thần là một cách cầu nguyện tự nhiên mà lý tính soi sáng cho chúng ta. Nhưng từ khi mắc tội tổ tông, tinh thần thường gặp tình trạng khô hạn kinh khủng. Nó không thể cầu nguyện. Sức chú ý làm nó mệt mỏi và phiền muộn. Thực vậy, công việc này thật nặng nhọc mà sự thưởng công không đáng là bao; và chẳng người ta lúc nào cũng cảm thấy được mời chào, thúc giục, lay động bởi trí tưởng tượng và những đam mê mà đi theo cảm hứng và những vận động của chúng thì êm ái và thích thú hơn nhiều. Tuy nhiên cần kêu cầu đến Lý tính phổ quát để được soi sáng (2). Không có con đường nào khác để nhận được ánh sáng và trí thông minh ngoài công sức của sự chú ý.

MALEBRANCHE, *Khảo luận đạo đức*

** Thành ngữ Hán Việt chúng ta có câu: vô tri bất mộ (không biết thì không sinh lòng hâm mộ) là cũng nói lên ý này (chú thích của người dịch)*

1. Nguyên nhân tự nhiên, nó chỉ là một hiệu ứng tương đối với nguyên nhân thực sự duy nhất, là Thiên chúa

2. Chính ở điểm đó mà chúng ta là nguyên nhân cơ hội cho những tri thức của chúng ta: sự chú ý không phải là nguyên nhân của ánh sáng, nhưng chúng ta sẽ không được soi sáng nếu không có công sức của sự chú ý.

SPINOZA

(1632 - 1677)

Baruch Spinoza sinh ngày 24 tháng 11, 1632 ở Amsterdam trong một gia đình Do thái mà tổ tiên đã bị đuổi khỏi Tây Ban Nha vào năm 1492, bị cưỡng bách phải cải sang Công giáo, tuy vậy vẫn trung thành với Do thái giáo và bí mật hành đạo, theo phái Marranisme. Ông tiếp thu một nền văn hoá Do thái cổ vững chắc, nhưng tinh thần tự do của ông, mà ông nguyện giữ suốt đời, giúp ông không bao giờ để đầu óc đóng khung trong những tín điều của bất kỳ tôn giáo nào, ngay cả trong tôn giáo mà ông đã được sinh ra và bị khai trừ khỏi giáo hội ngày 27 tháng bảy, 1656 với hậu quả là chính thức bị trục xuất khỏi Amsterdam và hầu như bị mọi phía lên án là tà giáo và vô thần. Trước đó ông đã theo những giáo trình ngữ văn Latinh ở ngôi trường của Van den Enden, một cựu giáo sĩ dòng Tên.

Người ta không biết rõ lắm trong khoảng thời gian từ 1656 đến 1660 ông cư trú ở đâu; thời kỳ này ông học cật và mài những lăng kính, vừa để kiếm sống vừa để thí nghiệm những định luật quang học do Descartes và Huygens phát biểu. Năm 1660 ông thường trú gần Leyde. Trong thời gian này (1660-1662) ông soạn thảo cuốn Khảo luận giản lược và có lẽ cuốn Khảo luận về sự cách tân trí tuệ. Ông có một môn đệ mà ông giảng dạy cuốn Những nguyên lý của triết học Descartes, một giáo trình mà người bạn Louis Meyer thuyết phục ông xuất bản, bằng tiếng Latinh, vào năm 1663.

Cùng năm đó, Spinoza chuyển về cư trú gần La Haye; chính tại đó ông soạn bộ Đạo Đức học mà việc biên soạn kéo dài mãi đến năm 1675, bị gián đoạn vào năm 1665, vì việc biên soạn một khảo luận về tự do tư tưởng, sẽ được xuất bản nặc danh, năm 1670, dưới tựa đề Khảo luận thần học chính trị.

Từ 1670, Spinoza sống cô độc, trong một căn phòng đơn sơ ở La Haye, và bị thương nặng bởi cuộc mưu sát, vào năm 1672, bởi bè phái de Vitte, mà dưới mắt ông, đó là cuộc mưu sát tự do. Ông từ chối ghế giảng sư đại học Heidelberg. Việc biên soạn quyển Khảo luận chính trị bị dang dở vì cái chết của ông xảy ra ngày 21, tháng hai, 1677.

KHẢO LUẬN VỀ SỰ CÁCH TÂN TRÍ TUỆ

(Traité de la Réforme de l'Entendement)

Ngày nay, người ta còn tranh luận về niên đại biên soạn quyển Khảo luận về sự cách tân trí tuệ; có lẽ phải định vị nó giữa 1656 và 1662. Quyển sách được viết bằng tiếng Latinh, và còn dang dở, tác giả dùng bút ở đoạn 72. Đây là một thứ lời nói đầu cho quyển Đạo đức học, nó dự báo, nhưng theo một trật tự khác, cái tinh yếu của những gì mà quyển Đạo đức học sẽ chứa đựng, đặc biệt là điều trọng yếu này, đó là vấn đề đạo đức không tách biệt với vấn đề tri thức luận, rằng sự cứu rỗi nằm trong tri thức trực quan về chân lý.

Trung tâm của Khảo luận là phương pháp phản tư (la méthode réflexive): ý tưởng đúng được nhận ra là đúng chỉ bởi sự nhận định của chính nó, không cần đối chiếu với bất kỳ cái gì - tiêu chuẩn hay đối

tượng bên ngoài, ý tưởng đúng tự nó chỉ ra phương pháp để tìm hiểu, như vậy phương pháp không đi trước ý tưởng, nó cũng mặc khải trí tuệ như là tiềm năng hiểu biết chân lý. Như vậy cuộc cách tân trí tuệ không nên được hiểu như là một cuộc sửa sai hay tái huấn luyện nó, mà là thanh tẩy nó, vì nó đã bị che mờ và mù quáng bởi trí tưởng tượng không ngừng làm cho nó tưởng rằng nó biết, trong khi nó chính là sự ngu dốt.

Quyển Khảo luận về cuộc cách tân trí tuệ được xuất bản năm 1677 trong số những di tác của Spinoza.

Phương pháp

Bản tính thực sự của con người là tri thức

Cuộc cách tân trí tuệ, nghĩa là cuộc tìm kiếm một phương pháp để biết được điều đúng và ra khỏi sai lầm, sẽ uổng công, dầu chúng ta có yêu chân lý đến đâu, nếu cuộc cách tân đó vẫn để yên chúng ta trong hiện trạng, khi chúng ta vẫn coi khoái lạc của giác quan là điều thiện tối thượng, còn giàu sang và danh vọng - những thứ dầu rất hấp bính nay còn mai mất, nhưng khi có vẫn làm chúng ta vui sướng, tự hào, còn khi mất sẽ làm chúng ta buồn phiền khổ não. Thế mà chúng ta vẫn sai lầm khi cố công truy cầu chúng như những mục đích tự thân. Cuộc cách tân trí tuệ sẽ vô ích, nếu tự nó không phải là cứu cánh lại không là như thế bởi chính nó, bằng cách nâng chúng ta ngang tầm với bản tính đích thực của chúng ta, đó mới là điều thiện tối thượng. Trong số những thể loại của tri thức, đâu là thể loại ta cần nhắm tới để cải tạo trí tuệ; đâu là phương pháp để đạt đến điều đó, đấy là hai vấn nạn đầu tiên và khẩn cấp nhất.

Ở đây tôi tự giới hạn trong việc phát biểu vắn tắt về những điều thiện tối thượng. Để hiểu điều đó một cách thẳng thắn, cần lưu ý rằng thị phi, thiện ác, chính tà v.v... đều được nói ra theo một nghĩa thuần túy tương đối; cùng một vật có thể được gọi là tốt hay xấu tùy theo một khía cạnh qua đó người ta nhận định nó; toàn hảo hay bất toàn cũng thế. Thực vậy, không có vật nào, xét trong bản tính riêng của nó, sẽ không được cho là toàn hảo hay bất toàn, nhất là khi người ta đã biết rằng tất cả những gì xảy ra đều được tạo ra theo một trật tự vĩnh hằng và những quy luật có bản tính được xác định (a). Trong khi mà con người, trong cơn yếu đuối, không lãnh hội được trật tự này bằng tư tưởng, bởi vì nó quan niệm một nhân tính cao hơn nhiều so với nhân tính nơi nó và không thấy có gì được thúc đẩy để tìm kiếm những trung gian dẫn dắt mình đến chỗ toàn thiện đó; kể từ đó tất cả những gì có thể dùng làm phương tiện để đạt đến chỗ ấy được gọi là điều thiện thực sự; điều thiện tối thượng là đạt đến chỗ hưởng thụ cái nhân tính thượng đẳng kia, cùng với những cá nhân khác, nếu có thể. Vậy cái nhân tính thượng đẳng đó là gì? Chúng tôi sẽ trình bày nó vào dịp thích hợp và sẽ chứng tỏ nó là tri thức về sự hợp nhất giữa linh hồn tư duy với toàn thể thiên nhiên (b). Đó là cứu cánh mà tôi hướng đến: thủ đắc cái nhân tính thượng đẳng kia và làm hết sức mình để cho thật nhiều người cùng thủ đắc được điều đó như tôi, bởi vì đó còn là một phần trong lạc phúc của tôi khi góp công sức để sao cho thật nhiều người biết cách rõ ràng cái điều đối với tôi, sao cho trí tuệ và khát vọng của họ hoà hợp trọn vẹn với trí tuệ và khát vọng của tôi. Để đạt đến cứu cánh này, ta cần phải có một tri thức về thiên nhiên ở mức độ đủ cho việc thủ đắc cái nhân tính thượng đẳng kia; bước thứ nhì là tạo dựng một xã hội đáng để mong ước sao cho một số lượng người nhiều nhất có thể đạt đến mục đích kia một cách dễ dàng và chắc chắn nhất.

SPINOZA, *Khảo luận về cuộc cách tân trí tuệ*.

a. Sự toàn hảo hay bất toàn của một vật là sự đồng đẳng hay bất đồng đẳng của vật đó với nhiệm thể của nó (*ce qu'elle doit être/ son devoir_être*). Vậy mà những định luật thiên nhiên khiến rằng các sự vật không thể khác với hiện trạng của chúng (cái mà chúng đang là). Như vậy phán đoán toàn hảo hay bất toàn chỉ nói lên sự dốt nát của chúng ta về thiên nhiên mà thôi.

b. Nhân tính thượng đẳng là tri thức, nghĩa là tri thức thực sự; đó là sự hiểu biết rằng linh hồn hợp nhất với toàn bộ thiên nhiên, nghĩa là Thượng đế.

ĐẠO ĐỨC HỌC (L'Éthique Ditác, 1677)

Đạo đức học là tác phẩm đồ sộ của Spinoza, mà ông đã dành rất nhiều năm, trong khoảng từ 1663 và 1675 để biên soạn. Đó thực sự là một quyển kỳ thư: không có gì trong quyển sách đạo đức này mà lại giống với sự hô hào truyền giảng đạo lý hay việc lên án điều ác, điều xấu - dầu đây đúng là một quyển đạo đức học, trong trọn vẹn ý nghĩa của nó - tất cả nhắm đến sự chứng minh đồng nhất giữa tự do và sức mạnh của tri thức. Cuốn sách siêu hình học vĩ đại này, mà xuyên suốt từ đầu đến cuối là vấn đề hữu thể như là hữu thể (*la question de l'être en tant qu'être*), xuyên chuỗi liên hoàn những lý luận, giống như trong một quyển sách hình học, nó không chấp nhận bất kì một mệnh đề nào mà chưa được chứng minh. Trật tự mô phỏng theo các nhà hình học, hoàn toàn thuần lý - ở điều đó là theo tinh thần Descartes - tuân phục yêu cầu của diễn dịch, bắt đầu bằng tuyệt đối; nhưng tuyệt đối ở đây là Bản thể vô hạn lần vô hạn (*la substance infiniment infinie*) mà ngoài nó ra, không có gì mà hiện hữu của nó có thể lệ thuộc vào.

Spinoza không bắt đầu, giống như Descartes, bằng chủ thể suy tư, mà bằng Thượng đế hay Thiên nhiên. Đó là chứng minh rằng linh hồn ở hàng thứ nhì so với thiên nhiên mà, cũng giống như mọi vật khác, phục tùng những quy luật của thiên nhiên, rằng tự do không nằm trong nhân sự dính vào tất định phổ quát, mà ở nơi khác, nơi Thượng đế mà không có gì ràng buộc và nơi linh hồn ở chỗ linh hồn có quan hệ với vĩnh cửu. Phải đọc Đạo đức học trong trật tự năm phần của nó, một trật tự không phải là ngẫu nhiên: cách thức của các nhà hình học không hề là bên ngoài theo nghĩa triết lý.

Thượng đế

Bên ngoài Thượng đế, không có gì cả.

Tri thức - mà nếu thiếu nó, thì tưởng tượng, vốn chỉ là sự ngu dốt, sẽ loạn động con người bằng những đam mê trái ngược, làm cho họ trở nên bất thường và khốn khổ - không có thể bắt đầu, nếu nó không bắt đầu bằng ý tưởng đúng.

Nhưng ý tưởng đầu tiên của tất cả mọi ý tưởng, mà nếu không có nó chúng ta sẽ bị xúi giục để tin vào bao nhiêu điều phi lý kỳ quặc, là ý tưởng rằng thực tại mà chúng ta đang hiện tồn không phải là thực tại duy nhất khả hữu, rằng một thế giới tốt đẹp hơn thế giới chúng ta đang hiện hữu, rằng chúng ta phải cầu nguyện Thượng đế giảm nhẹ bớt những nỗi khốn cùng của chúng ta, là ý tưởng đúng về Thượng đế, từ đó lưu xuất mọi ý tưởng khác; đạo đức học tất yếu bắt đầu từ Thượng đế. Ý tưởng đúng về Thượng đế là ý tưởng

về một hữu thể tuyệt đối vô hạn, mà không một phẩm tính nào, kể cả vô hạn những phẩm tính mà trí tuệ ta không thể quan niệm ra hết, lại thiếu vắng nơi Ngài, và không một phẩm tính nào lại hữu hạn. Thượng đế tất yếu hiện hữu, bởi vì không có gì là ở bên ngoài Ngài để hiện hữu của Ngài phải lệ thuộc vào. Điều mà Descartes nói về bản thể -rằng nó chỉ cần tự thân hiện hữu, và rằng vì lý do này nên, nói một cách nghiêm xác, chỉ có Thượng đế là một bản thể - là rất chí lý; chỉ có một bản thể hiện hữu, đó là Thượng đế. Nếu tôi tin tưởng là mình quan niệm ra những bản thể khác hơn Thượng đế, chẳng hạn bản thể suy tư hay bản thể trương độ, thì thật ra tôi không quan niệm ra những bản thể mà chỉ là những phẩm tính của một bản thể duy nhất.

MỆNH ĐỀ XIV

Ngoại trừ Thượng đế, không bản thể nào có thể hiện hữu hoặc được quan niệm.

CHỨNG MINH

Bởi vì Thượng đế là một hữu thể tuyệt đối vô hạn, nên (theo ĐN6) không một phẩm tính nào của Ngài diễn tả một yếu tính của bản thể có thể bị phủ nhận, và Ngài tất yếu hiện hữu, nếu có bất cứ bản thể nào ngoại trừ Thượng đế, bản thể đó phải được giải thích nhờ vào một thuộc tính nào đó của Thượng đế, và như thế hai bản thể có cùng phẩm tính hiện hữu, điều này phi lý. Và ngoại trừ Thượng đế, không một bản thể nào có thể hiện hữu hay, theo đó, không thể được quan niệm. Vì nó có thể được quan niệm, nó phải được quan niệm như là đang hiện hữu. Nhưng (theo phần thứ nhất của chứng minh này) điều này phi lý. Do đó, trừ Thượng đế ra không bản thể nào có thể hiện hữu hoặc có thể được quan niệm, là điều phải được chứng minh...

HỆ LUẬN I

Từ đó, trước tiên có thể suy ra rất rõ ràng rằng Thượng đế thì duy nhất, nghĩa là (theo ĐN6), trong Tự nhiên chỉ có một bản thể, và bản thể này tuyệt đối vô hạn (như chúng ta đã nêu trong chú giải 1 của mệnh đề 10).

HỆ LUẬN II

Thứ hai, có thể suy ra rằng một sự vật có trương độ và một sự vật tư duy thì hoặc là những thuộc tính của Thượng đế, hoặc là những phẩm chất của các thuộc tính của Thượng đế.

MỆNH ĐỀ XV

Bất cứ cái gì hiện hữu, đều hiện hữu nơi Thượng đế, và không có gì có thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài Thượng đế.

CHỨNG MINH

Ngoại trừ Thượng đế (theo MĐ14) không bản thể nào hoặc hiện hữu hoặc được nhận thức, nghĩa là không có sự vật nào hiện hữu trong chính nó và được nhận thức nhờ chính nó. Nhưng các hình thái

hoặc không thể hiện hữu hoặc không thể được nhận thức bên ngoài bản thể. Do vậy, chúng có thể hiện hữu trong bản tính thần linh mà thôi và có thể được nhận thức nhờ nó mà thôi. Nhưng ngoài các bản thể và hình thái thì không có gì cả. Do đó, [mọi sự hiện hữu nơi Thượng đế] không có gì có thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài Thượng đế, là điều phải được chứng minh...

CHÚ GIẢI

[I] Có những người bịa đặt ra một Thượng đế, như con người, có một thân xác và một tâm trí, và phải lệ thuộc các đam mê. Nhưng nhờ những gì đã được chứng minh cũng đủ xác minh họ còn đang lang thang cách xa tri thức đích thực về Thượng đế. Tôi bỏ qua những người này. Vì những ai đã phần nào chiêm ngắm bản tính thần linh đều phủ nhận việc Thượng đế có thể xác. Họ chứng minh điều này tốt nhất từ sự kiện là chúng ta hiểu thân thể là bất cứ lượng tính nào, có độ dài, độ rộng, và độ sâu, bị giới hạn bởi một con số nào đó. Đó là điều phi lý nhất có thể nói về Thượng đế, nghĩa là về một hữu thể tuyệt đối vô hạn.

Nhưng trong khi đó, bằng những lập luận khác nhờ đó họ cố chứng minh một kết luận giống như vậy, họ cho thấy rằng họ hoàn toàn rời bỏ chính bản thể vật chất, hoặc, có trương độ, khỏi bản tính thần linh. Và họ xác nhận rằng nó được sáng tạo bởi Thượng đế. Nhưng quyền năng thần linh có thể được cái gì tạo ra? Họ hoàn toàn không biết gì tới điều đó. Và điều này rõ ràng cho thấy rằng họ không hiểu những gì chính họ nói.

Bằng mọi giá, tôi đã nói một cách đủ rõ ràng - ít ra là theo phán đoán của tôi - rằng không bản thể nào có thể được sản xuất hoặc được sáng tạo ra bằng bất cứ cái gì khác. Kế đó, chúng ta đã chứng minh rằng ngoại trừ Thượng đế không có bản thể nào có thể hoặc hiện hữu hoặc được nhận thức, và do đó trong chúng ta đã kết luận rằng bản thể có trương độ là một trong những thuộc tính vô hạn của Thượng đế. Nhưng để đưa ra một giải thích đầy đủ hơn, tôi sẽ phi bác những lập luận của các đối thủ, mà toàn bộ tóm gọn thành những điều này.

[II] Trước tiên họ nghĩ rằng bản thể vật chất, bao lâu còn là bản thể, đều gồm có các phần. Và do đó họ không thừa nhận nó có thể vô hạn, và theo đó, nó có thể gắn liền với Thượng đế. Họ giải thích điều này bằng nhiều ví dụ, mà tôi sẽ đề cập tới một hoặc hai cái.

[i] Họ nói rằng nếu bản thể vật chất là vô hạn, chúng ta hãy cho là nó được phân chia làm hai phần. Mỗi phần sẽ hoặc hữu hạn hoặc vô hạn. Nếu nó hữu hạn, thì một cái vô hạn gồm có hai phần hữu hạn, điều này phi lý. Nếu nó vô hạn [nghĩa là nếu mỗi phần vô hạn], thì có một cái vô hạn lớn gấp đôi cái kia, điều này phi lý.

[ii] Hơn nữa, nếu một phẩm tính vô hạn được đo bởi các phần [mỗi phần] bằng một bộ, nó sẽ bao gồm vô cùng nhiều những phần như thế, cũng vậy nếu như nó được đo bởi các phần [mỗi phần] bằng một in sơ. Và do đó, một số vô hạn sẽ lớn gấp mười hai lần một con số khác [điều này phi lý không kém].

[iii] Sau cùng, nếu chúng ta diễn đạt rằng từ một điểm của một lượng tính vô hạn nào đó, hai đường thẳng, cho là AB và AC, được nối dài tới vô tận, chắc hẳn khoảng cách giữa B và C tiếp tục gia tăng, và rốt cục, cho dù là ban đầu chúng là một khoảng cách nhất định và hữu hạn, thì từ tình trạng hữu hạn đó, nó sẽ trở thành vô hạn.

Bởi vì những sự phi lý này phát sinh - theo họ nghĩ - từ giả thiết rằng có một lượng vô hạn, nên họ suy ra rằng bản thể vật chất phải hữu hạn, và theo đó không thể thuộc về yếu tính của Thượng đế.

[III] Lập luận thứ hai của họ cũng được rút ra từ sự toàn hảo tốt bậc của Thượng đế. Họ nói, bởi vì Thượng đế là một hữu thể hoàn hảo tốt bậc, nên Ngài không thể bị tác động. Nhưng bản thể vật chất, bởi vì có thể được phân chia, nên có thể bị tác động. Do đó, có thể suy ra rằng nó không gắn liền với yếu tính của Thượng đế.

[IV] Đây là những lập luận mà tôi thấy các tác giả sử dụng, để cố chứng minh rằng bản thể vật chất thì không xứng đáng và không thể gắn liền với bản tính thần linh. Nhưng bất cứ ai đủ quan tâm sẽ thấy được rằng tôi đã trả lời họ rồi, bởi vì những lập luận này chỉ được thiết lập trên giả định của họ cho rằng bản thể vật chất thì bao gồm các phần, mà tôi đã chứng minh là phi lý. Vậy thì bất cứ ai ước mong nghiên cứu vấn đề này một cách đích đáng sẽ thấy rằng tất cả những phi lý đó (nếu quả thật tất cả chúng đều phi lý, đó là điều tôi sẽ không bàn bạc lúc này), mà từ đó họ mong ước suy ra rằng bản thể có trương độ thì hữu hạn, không phát sinh từ sự kiện là cần phải có một lượng tính vô hạn, nhưng từ sự kiện là họ giả sử một lượng tính vô hạn có thể đo lường được và bao gồm các phần hữu hạn. Do vậy, từ những phi lý phát sinh từ đó họ có thể suy luận rằng chỉ mình lượng tính vô hạn đó là không thể đo lường được, và nó không bao gồm những phần hữu hạn. Điều này cũng giống như điều chúng ta đã chứng minh ở trên. Do vậy, vũ khí mà họ nhắm vào chúng ta, thật ra họ lại chĩa vào chính mình.

Do đó, nếu họ vẫn ước mong suy luận từ tính phi lý này trong những phi lý của họ rằng bản thể có trương độ phải hữu hạn, quả thật, họ đang không làm gì hơn là nếu như có ai đó bịa ra rằng một vòng tròn có các đặc điểm của một hình vuông, và từ đó suy luận rằng vòng tròn không có tâm, mà từ đó tất cả các đường thẳng được kéo tới chu vi đều bằng nhau. Đối với bản thể vật chất, mà không thể được nhận thức là vô hạn, duy nhất, và không thể phân chia, họ hiểu diễn đạt là gồm có những phần hữu hạn, nhiều và có thể phân chia, để suy ra rằng nó thì hữu hạn.

Cũng vậy, những người khác, sau khi bịa đặt ra rằng một đường thẳng gồm có các điểm biết cách nguy tạo nhiều lập luận, mà họ dùng để chứng minh rằng một đường thẳng không thể được phân chia tới vô tận. Và quả thật, khẳng định rằng bản thể vật chất gồm có các vật thể, hoặc các phần, thì cũng chẳng kém phi lý hơn khẳng định rằng một vật thể gồm có các bề mặt, các bề mặt gồm có các đường thẳng, và sau cùng, các đường thẳng gồm có các điểm.

Tất cả những ai biết rằng lý trí trong sáng thì không thể sai lầm đều phải thú nhận điều này - cách riêng những ai không nhìn nhận là có một khoảng không. Bởi vì nếu bản thể vật chất có thể được phân chia đến độ các phần của nó thực sự riêng biệt, vậy, tại sao một phần lại không thể bị huỷ diệt, khi những phần còn lại vẫn kết nối với nhau như trước kia? Và tại sao toàn bộ chúng phải gắn liền với nhau đến độ không còn khoảng không nào? Quả vậy, trong số những vật thực sự riêng biệt với nhau, thì một vật có thể ở và vẫn ở trong tình trạng của mình, bên ngoài những vật khác. Do đó, bởi vì không có khoảng không trong bản tính (một đề tài tôi bàn tới ở một nơi khác), nhưng tất cả các phần của nó phải kết tinh đến độ không còn khoảng không nào, cũng xảy ra là chúng không thể thực sự phân biệt được, nghĩa là bản thể vật chất, bao lâu còn là một bản thể, không thể bị phân chia.

[V] Nếu giờ đây có ai hỏi tại sao, theo bản tính, chúng ta lại có xu hướng phân chia lượng tính, tôi xin trả lời rằng chúng ta nhận thức lượng tính theo hai cách: một cách trừu tượng, hoặc nông cạn, như chúng ta [thường] tưởng tượng nó, hay như bản thể do một mình trí năng nhận thức [không có sự trợ

giúp của tưởng tượng]. Do đó nếu chúng ta chú trọng tới lượng tính như nó ở trong tưởng tượng, là một việc chúng ta thường dễ dàng làm hơn, chúng ta sẽ thấy rằng nó hữu hạn, có thể phân chia, và gồm có các phần; nhưng nếu chúng ta chú trọng tới lượng tính như nó ở trong trí năng, và chúng ta nhận thức nó như là một bản thể, việc này [hiếm khi] và rất khó xảy ra, khi đó (như chúng ta đã chứng minh khá đủ) chúng ta sẽ thấy rằng nó vô hạn, duy nhất, và không thể phân chia.

Điều này cũng đủ rõ đối với những ai biết phân biệt giữa trí năng và tưởng tượng - cách riêng nếu chúng ta cũng lưu ý thấy rằng vật thể thì ở đâu cũng như nhau, và các phần được phân biệt trong nó chỉ tới mức chúng ta nhận thức vật thể bị tác động bằng những cách khác nhau, hầu các phần của nó chỉ được phân biệt về mặt hình thái, chứ không phải về mặt thực tiễn.

Ví dụ, chúng ta nhận thức rằng nước được phân chia và các phần của nó tách biệt nhau - như nó vẫn là nước, chứ không phải như nó là bản thể vật chất. Bởi vì trong chừng mực nó là bản thể, nó sẽ không tách biệt được hoặc không phân chia được. Hơn nữa, nước, trong chừng mực vẫn là nước, thì được tạo ra và bị tiêu hủy, nhưng trong chừng mực là bản thể, thì không được tạo ra và không bị tiêu hủy.

[VI] Và tới điểm này tôi cho rằng tôi cũng đã trả lời cho lập luận thứ hai. Bởi vì nó dựa trên giả định rằng vật thể, trong chừng mực là bản thể, thì có thể phân chia, và gồm có các phần. Cho dù [hỏi đáp] này thì không [đủ], tôi không biết tại sao tính không thể phân chia lại không phù hợp với bản tính thần linh. Bởi vì ngoại trừ Thượng đế ra không thể có bản thể nào mà [bản thể thần linh] bị tác động bởi nó cả. Tôi nói rằng mọi sự đều ở trong Thượng đế, và mọi sự xảy ra, và chỉ xảy ra theo những quy luật của bản tính vô hạn của Thượng đế và mọi sự phát sinh (như tôi sẽ chứng minh) từ tính tất yếu của yếu tính của Ngài. Do vậy, không đời nào chúng ta có thể nói được rằng Thượng đế bị tác động bởi một bản thể khác, hoặc rằng bản thể có trương độ không thích hợp với bản tính thần linh, cho dù nó được giả định là có thể phân chia, bao lâu nó được thừa nhận là vĩnh cửu và vô hạn. Nhưng giờ đây chúng ta nói về điều này như thế cũng tạm đủ.

SPINOZA, Đạo đức học, Phần I.

Sáng tạo không phải là một hành vi của ý chí thiêng liêng

Thật phi lý nếu tin rằng cái hữu hạn lại có thể ôm choàng cái vô hạn, càng phi lý hơn nữa nếu tin rằng người ta có thể quan niệm một khả thể (un possible) lớn hơn cả thực tại và tràn cả ra ngoài thực tại, một cái bên kia vô hạn (un au-delà de l'infini).

Mọi cái gì hiện hữu, đều hiện hữu nơi Thượng đế, Thượng đế là tất cả những gì hiện hữu. Như vậy, chỉ là huyền tưởng những sự phân biệt lấy con người làm trung tâm (les distinctions anthropocentriques) khi người ta thiết lập giữa những gì Thượng đế đã làm và những gì lẽ ra Ngài có thể đã làm, giữa chính Thượng đế, trước khi Ngài sáng thế, và sau khi sự sáng tạo đã thành, vẫn còn dự trữ nơi Thượng đế một tiềm năng chưa sử dụng hết, và còn khả dụng mọi lúc mọi nơi, để sáng tạo. Ý tưởng đúng về sáng tạo không phải là ý tưởng về một sắc lệnh tự do, hướng chỉ là ý tưởng về một sắc lệnh vô đoán: tiềm năng của Thượng đế không cách gì lại là tiềm thế, sự sáng tạo chẳng gì khác hơn là chính bản tính của Thượng đế; sự phân biệt duy nhất mà người ta có thể thiết lập một cách chính đáng giữa Đấng Sáng tạo và những vật thụ tạo là sự phân biệt giữa vô hạn và hữu hạn.

MỆNH ĐỀ XVII

Thượng đế hành động theo những luật của bản tính mình mà thôi, và không bị sự ép buộc nào cả.

CHỨNG MINH

Chúng ta vừa chứng minh rằng từ tất yếu tính của bản tính thần linh mà thôi, hoặc (cũng thế) từ những luật của bản tính Ngài mà thôi, có vô vàn sự vật phát sinh, và trong MĐ15 chúng ta đã chứng minh rằng không có Thượng đế thì chẳng có gì hiện hữu trong Thượng đế. Như thế Ngài không thể bị sự gì bên ngoài Ngài định đoạt hoặc thúc ép cả. Do đó, Thượng đế hành động theo những luật của bản tính Ngài mà thôi, và không bị một luật nào định đoạt cả, là điều phải được chứng minh...

HỆ LUẬN I

Trước tiên, từ đó có thể suy ra rằng ngoại trừ sự hoàn hảo của bản tính Ngài, không có nguyên nhân nào, hoặc một cách ngoại tại hoặc một cách nội tại, thúc đẩy Thượng đế hoạt động cả.

HỆ LUẬN II

Thứ hai, từ đó có thể suy ra rằng chỉ mình Thượng đế là một nguyên nhân nhưng không (cause libre). Bởi vì chỉ mình Thượng đế hiện hữu do tất yếu tính của bản tính của Ngài mà thôi, và hoạt động do tất yếu tính của bản tính của Ngài mà thôi. Do đó, chỉ mình Thượng đế là nguyên nhân nhưng không, là điều phải được chứng minh...

CHÚ GIẢI

[I] Những người khác nghĩ rằng Thượng đế là một nguyên nhân nhưng không bởi vì Ngài có thể (theo họ nghĩ) làm cho xảy ra những sự vật mà chúng ta đã nói là phát sinh từ bản tính của Ngài (nghĩa là hiện hữu trong bản tính của Ngài) không xảy ra hoặc không được Ngài tạo ra. Nhưng điều này cũng giống như họ nói rằng Thượng đế có thể làm cho xảy ra: từ bản tính của một tam giác không thể luận ra rằng ba góc của nó thì bằng hai góc vuông; hoặc từ một nguyên nhân nhất định không thể luận ra hậu quả - điều này thật phi lý.

Hơn nữa, về sau với sự trợ giúp của Mệnh đề này, tôi sẽ chứng minh rằng cả trí tuệ lẫn ý chí đều không gắn liền với bản tính của Thượng đế. Tất nhiên, tôi biết nhiều người nghĩ rằng họ có thể chứng minh một trí năng thượng hạng và một ý chí tự do sẽ gắn liền với bản tính của Thượng đế. Vì họ cho rằng họ biết không thể gán cho Thượng đế sự gì hoàn hảo hơn những cái hoàn hảo nhất nơi chúng ta.

Và lại, cho dù họ diễn đạt Thượng đế thực sự hiểu biết ở mức độ tối cao, họ vẫn không tin Ngài có thể làm cho mọi sự, mà Ngài thực sự hiểu biết, hiện hữu. Bởi vì họ nghĩ rằng như thế họ sẽ phá huỷ quyền năng của Thượng đế. Nếu Ngài đã tạo dựng mọi sự trong trí năng của Ngài (họ nói), thế thì Ngài không thể tạo dựng gì thêm nữa, cái mà họ tin là không hợp với sự toàn năng của Thượng đế. Do vậy, họ thích chủ trương rằng Thượng đế thì dừng dừng đối với mọi sự, Ngài không tạo dựng gì ngoài những gì Ngài được một ý chí tuyệt đối nào đó chỉ định là phải tạo dựng.

Nhưng tôi nghĩ rằng tôi đã chứng minh đủ sáng tỏ quyền năng tối cao, hoặc bản tính vô hạn, thì muôn

vàn sự vật trong muôn vàn hình thái, nghĩa là mọi sự, tất yếu đã được phát sinh, hoặc luôn luôn phát sinh, do cùng một tất yếu tính và trong cùng một cách thức như từ bản tính của một tam giác, mãi mãi muôn đời, phát sinh sự kiện ba góc của nó thì bằng hai góc vuông. Do vậy sự toàn năng của Thượng đế từ đời đời đã hiện thực và sẽ vẫn cứ hiện thực tới muôn đời. Và như thế, ít ra theo ý kiến của tôi, sự toàn năng của Thượng đế được duy trì một cách hoàn hảo hơn nhiều.

Quả thật - nói thẳng ra - dường như các đối thủ của tôi phủ nhận sự toàn năng của Thượng đế. Vì họ buộc phải thú nhận rằng Thượng đế biết vô vàn sự vật có thể tạo dựng được, thế nhưng Ngài sẽ chẳng bao giờ có thể tạo dựng. Vì rằng, nếu như Ngài tạo dựng mọi sự Ngài biết [là có thể tạo dựng được] Ngài sẽ (theo họ) dốc hết sự toàn năng và tự làm cho mình trở nên bất toàn. Do đó để tiếp tục cho rằng Thượng đế thì hoàn hảo, cùng lúc họ buộc phải tiếp tục cho rằng Ngài không thể tạo dựng mọi sự mà quyền năng của Ngài bao trùm. Tôi nhận thấy không có gì có thể bịa đặt ra lại phi lý hơn hoặc đi ngược lại tính toàn năng của Thượng đế hơn điều này.

[II] Hơn nữa - lúc này chúng ta cũng nói đôi điều về trí năng và ý chí mà chúng ta thường gán cho Thượng đế nếu ý chí và trí năng thực sự gắn liền với yếu tính vĩnh cửu của Thượng đế, tất nhiên qua từng thuộc tính này chúng ta phải hiểu một cái gì đó khác với những gì con người thường hiểu. Bởi vì trí năng và ý chí cấu tạo nên yếu tính của Thượng đế sẽ phải hoàn toàn khác với trí năng và ý chí của chúng ta, và ngoài cái danh chúng không có gì phù hợp với nhau cả. Chúng không phù hợp với nhau hơn là một chú chó được cho là một chòm sao trên bầu trời và một chú chó được cho là một con vật biết sửa. Tôi sẽ chứng minh điều này.

Nếu trí năng gắn liền với bản tính thần linh, thì theo bản tính nó sẽ không thể hiện hữu (như trí năng của chúng ta) sau (như đa phần cho là vậy), hoặc đồng thời với những sự vật được hiểu biết, bởi vì theo quan hệ nhân quả Thượng đế có trước mọi sự. Trái lại, chân lý và yếu tính mô thức của sự vật là cái mà nó là bởi vì theo cách đó nó hiện hữu trong trí năng của Thượng đế. Do vậy, trí năng của Thượng đế trong chừng mực nó được nhận thức là cấu tạo nên yếu tính của Thượng đế, thực sự là nguyên nhân của yếu tính lẫn sự hiện hữu của các sự vật. Dường như điều này cũng được lưu ý bởi những người khẳng định rằng trí năng, ý chí và quyền năng của Thượng đế cùng là một.

Do đó, bởi vì trí năng của Thượng đế là nguyên nhân duy nhất của mọi sự (tức là, như chúng ta đã chứng minh, cả của yếu tính lẫn của sự hiện hữu của chúng), tất yếu Ngài phải khác chúng cả về yếu tính lẫn sự hiện hữu của Ngài. Vì những gì được tạo ra thì khác với nguyên nhân tạo ra nó chính xác về những gì nó có từ nguyên nhân đó. [chính vì lý do đó nó được gọi là hậu quả của một nguyên nhân như thế]. Ví dụ, một người là nguyên nhân của sự hiện hữu của một người khác, nhưng không phải của yếu tính của người đó, bởi vì điều sau là một chân lý vĩnh cửu. Do đó, theo yếu tính của chúng thì chúng có thể hoàn toàn hợp nhau. Nhưng chúng buộc phải khác nhau về hiện hữu. Và vì lý do đó, nếu sự hiện hữu của một cái bị tiêu hủy, thì sự hiện hữu của cái kia không do đó mà bị hủy diệt. Nhưng nếu yếu tính của một cái có thể bị phá hủy, và trở thành giả tạo, thì yếu tính của cái kia cũng bị phá hủy [và trở thành giả tạo].

Do vậy, cái mà là nguyên nhân của cả yếu tính lẫn sự hiện hữu của một hậu quả nào đó, phải khác với hậu quả đó cả về yếu tính lẫn sự hiện hữu. Nhưng trí năng của Thượng đế là nguyên nhân của cả yếu tính lẫn sự hiện hữu của chúng ta. Do đó, trí năng của Thượng đế, trong chừng mực nó được nhận thức là cấu tạo nên yếu tính thần linh, khác với trí năng của chúng ta cả yếu tính lẫn sự hiện hữu của nó, và không thể hợp với nó trong bất cứ sự gì ngoại trừ cái tên, như chúng ta đã giả định. Đối với ý chí thì

diễn tiến chứng minh cũng giống thế, như bất cứ ai đều có thể dễ dàng thấy.

SPINOZA, Đạo đức học, Phần I.

Tính bất tất (la contingence) không nằm trong vạn vật, mà đó là biểu hiện sự ngu dốt nơi chúng ta.

Biểu tượng về tính bất tất của vạn vật, như vậy cũng là huyền tưởng, bởi vì đó là sự khác biệt giữa cái đang hiện hữu với cái lẽ ra đã có thể hiện hữu; vạn vật vì là tất cả những gì nó có thể là, cho nên không việc gì phải thắc mắc tại sao nó hiện hữu hơn là không hiện hữu, cũng chẳng nên than phiền tại sao nó không là như lòng ta mong muốn nó phải là như thế mà vấn đề chỉ là giải thích hiện hữu của mỗi vật hoặc bởi yếu tính, hoặc bởi nguyên nhân của nó.

MỆNH ĐỀ XXXIII

Những sự vật đã không có thể được tạo ra bởi Thượng đế bằng một cách thức khác và một thứ tự khác hơn cách thức và thứ tự chúng đã được tạo ra.

CHỨNG MINH

Bởi vì mọi sự nhất thiết đã phát sinh từ bản tính nhất định của Thượng đế, và được xác định do tất yếu tính của bản tính của Thượng đế để hiện hữu và tạo ra một hậu quả theo một cách thức nào đó. Do đó, nếu các sự vật đã có thể thuộc về một bản tính khác, hoặc đã có thể được xác định để tạo ra một hậu quả theo một cách thức khác, để thứ tự của Thiên nhiên khác đi, thì bản tính của Thượng đế cũng đã có thể khác với hiện giờ, và cho nên [bản tính khác] kia cũng đã phải hiện hữu, và do đó, có thể đã có trên hai Thượng đế, điều này phi lý. Do vậy, các sự vật đã không có thể được tạo ra bằng một cách thức khác và một thứ tự khác v.v... là điều phải được chứng minh...

CHÚ GIẢI I

Bởi vì qua những định đề này tôi đã chứng minh một cách còn sáng hơn ban ngày rằng tuyệt đối không có gì trong các sự vật mà vì nó chúng có thể được gọi là bất tất, bây giờ tôi muốn giải thích vắn tắt những gì chúng ta phải hiểu về bất tất - nhưng trước tiên, giải thích qua những gì [chúng ta phải hiểu] về tất yếu và không thể được.

Một sự vật được gọi là tất yếu hoặc do yếu tính của nó hoặc do nguyên nhân của nó. Bởi vì sự hiện hữu của một sự vật nhất thiết phải phát sinh từ yếu tính và định nghĩa của nó hoặc từ một nguyên nhân tác thành nào đó. Và một sự vật cũng được gọi là không thể được cũng bởi những lý do giống như thế - có nghĩa là hoặc bởi vì yếu tính hay định nghĩa của nó bao hàm một sự mâu thuẫn, hoặc bởi vì có một nguyên nhân ngoại tại được xác định để tạo ra một sự vật như thế.

Nhưng một sự vật được gọi là bất tất chỉ do bởi một sự thiếu tri thức của chúng ta. Bởi vì nếu chúng ta không biết rằng yếu tính của sự vật đó hàm chứa một sự mâu thuẫn, hoặc nếu chúng ta không biết rất rõ rằng yếu tính của nó không hàm chứa một sự mâu thuẫn, và tuy nhiên chúng ta lại không có thể khẳng

định chắc chắn gì về sự hiện hữu của nó, bởi vì chúng ta chẳng biết gì về thứ tự của các nguyên nhân, nên dường như chúng ta chẳng bao giờ biết được là thứ tự đó hoặc tất yếu hoặc không thể được.

CHÚ GIẢI II

Từ định đề trước có thể suy ra một cách rõ ràng rằng các sự vật được Thượng đế tạo ra với một sự hoàn hảo tối đa, bởi vì chúng nhất thiết phát sinh từ một bản tính nhất định hoàn hảo nhất. Điều này cũng không kết án Thượng đế về một sự bất toàn nào cả, bởi vì sự hoàn hảo của Ngài buộc chúng ta khẳng định điều này. Quả thật, trái lại, có thể rõ ràng suy ra (như tôi vừa chứng minh) rằng Thượng đế không hoàn hảo vô cùng; bởi vì nếu các sự vật được Thượng đế tạo ra bằng một cách thức khác, chúng ta có thể gán cho Thượng đế một bản tính khác, khác với bản tính mà chúng ta đã bị buộc phải gán cho Ngài do coi Ngài là Hữu Thể hoàn hảo nhất.

Tất nhiên tôi sẽ chẳng chút hoài nghi là nhiều người sẽ bác bỏ ý kiến này vì cho là phi lý, thậm chí không thèm xem xét tới nó, chỉ bởi vì họ đã quen gán cho Thượng đế một sự tự do khác, rất khác với sự tự do mà chúng ta chủ trương, đó là một ý chí tuyệt đối. Nhưng tôi cũng không hoài nghi rằng, nếu họ sẵn lòng suy nghĩ sâu về vấn đề này, và xem xét một cách đích đáng một loạt chứng minh của chúng tôi, thì cuối cùng họ sẽ hoàn toàn bác bỏ sự tự do mà giờ họ gán cho Thượng đế, không chỉ bởi vì vô bổ, nhưng còn là một cản trở lớn lao đối với khoa học. Tại đây tôi chẳng cần lặp lại những gì tôi đã nói trong ĐĐ17-CG.

Tuy nhiên, để chiều lòng họ, tôi sẽ chứng minh rằng cho dù người ta thừa nhận ý chí gắn liền với yếu tính của Thượng đế, thì từ sự hoàn hảo của Ngài vẫn có thể suy ra rằng các sự vật đã không thể được Thượng đế tạo dựng theo một cách hay một thứ tự khác. Sẽ dễ dàng chứng minh điều này nếu trước tiên chúng ta xét xem chính họ thừa nhận những gì, nghĩa là chỉ tùy vào chiều chỉ và ý muốn của Thượng đế mà từng sự vật là cái mà nó là. Bởi vì nếu không thì Thượng đế không là nguyên nhân của mọi sự. Kế tiếp, tất cả những chiều chỉ của Thượng đế được chính Ngài thiết lập từ thuở đời đời. Bởi vì nếu không thì Thượng đế lại bị kết tội không hoàn hảo và không nhất quán. Nhưng bởi vì, trong cõi đời đời, không có khi, hay trước khi, hay sau khi, nên từ sự hoàn hảo của Thượng đế mà thôi có thể suy ra rằng Ngài hiện hữu trước những chiều chỉ của Ngài, và không thể hiện hữu bên ngoài những chiều chỉ đó.

Nhưng họ sẽ nói rằng cho dù cứ cho rằng Thượng đế đã tạo ra một bản tính khác của các sự vật, hoặc rằng từ thuở đời đời Ngài đã ban bố một cái gì khác liên quan tới bản tính và thứ tự của nó, thì từ đó cũng không thể suy ra một sự bất toàn nơi Thượng đế.

Hơn nữa, nếu họ nói điều này, cùng lúc họ sẽ thừa nhận rằng Thượng đế có thể thay đổi những chiều chỉ của Ngài. Bởi vì nếu Thượng đế đã ra chiều chỉ, liên quan tới bản tính, thì tất nhiên Ngài đã có một trí năng, một ý muốn khác cái mà Ngài có hiện giờ. Và nếu chúng ta chấp nhận gán cho Thượng đế một trí năng và một ý muốn khác, mà không thay đổi gì về yếu tính và sự hoàn hảo của Ngài, vậy tại sao giờ đây Ngài không thay đổi những chiều chỉ của Ngài liên quan đến những sự vật được tạo dựng, và tuy vậy vẫn hoàn hảo như nhau? Bởi vì trí năng và ý muốn của Ngài đối với những sự vật đã được tạo dựng và thứ tự của chúng vẫn thế trong tương quan với yếu tính và sự hoàn hảo của Ngài, dù ý muốn và trí năng của Ngài có thể được nhận thức.

Thêm vào đó, tất cả các triết gia mà tôi đã gặp đều nhận thức rằng trong Thượng đế không có trí năng

tiềm năng, nhưng chỉ có trí năng hiện thực. Nhưng bởi vì trí năng và ý muốn của Ngài không phát biểu với yếu tính của Ngài, bởi vì họ cũng thừa nhận có thể suy ra rằng nếu Thượng đế đã có một trí năng hiện thực khác, một ý muốn khác, thì yếu tính của Ngài cũng phải khác đi. Và do đó (như lúc đầu tôi đã suy ra) nếu các sự vật đã được Thượng đế tạo dựng một cách khác chúng hiện bây giờ, thì trí năng và ý muốn của Thượng đế, nghĩa là (như được nhận thức), yếu tính của Ngài đã khác [với hiện giờ]. Và điều này phi lý.

Do đó, bởi vì các sự vật không thể được Thượng đế tạo dựng một cách khác, và theo một thứ tự khác, và bởi vì từ sự hoàn hảo tốt đỉnh của Thượng đế có thể suy ra rằng điều này thì đúng, cho nên sẽ không có lý do thực sự hợp lý nào có thể thuyết phục chúng ta tin rằng Thượng đế không muốn tạo dựng mọi sự mà hiện hữu trong trí năng của Ngài, với cùng một sự hoàn hảo mà Ngài hiểu chúng.

Nhưng họ sẽ nói không có sự hoàn hảo hoặc bất toàn nơi các sự vật; cái ở trong chúng, mà vì đó chúng hoàn hảo hay bất toàn, chúng được gọi là tốt hay xấu, chỉ tùy thuộc ý muốn của Thượng đế. Và do vậy, nếu Thượng đế đã muốn, Ngài đã có thể làm cho cái bây giờ là hoàn hảo trở thành cái bất toàn nhất, và ngược lại, [cái bây giờ là bất toàn nhất trong các sự vật lại trở thành cái hoàn hảo nhất]. Sẽ khác biệt biết bao khi nói thẳng ra rằng Thượng đế, đáng nhận biết những gì mình muốn, có thể dùng ý muốn của Ngài để làm cho Ngài hiểu các sự vật một cách khác với cách Ngài hiểu chúng? Nhưng tôi vừa chứng minh, điều này hết sức phi lý.

Do vậy, tôi có thể lập luận chống lại họ như sau. Mọi sự đều tùy thuộc vào quyền năng của Thượng đế. Do đó để cho các sự vật khác đi, ý muốn của Thượng đế nhất thiết cũng phải khác đi. Nhưng ý muốn của Thượng đế không thể khác (như chúng ta vừa chứng minh một cách rõ ràng nhất từ sự hoàn hảo của Thượng đế). Do vậy các sự vật không thể khác đi được.

Tôi thú nhận rằng ý kiến này, ý kiến bắt mọi sự phải lệ thuộc một ý muốn trung dung nào đó của Thượng đế, và làm cho mọi sự tùy thuộc vào ước mong tốt lành của Ngài, thì gần chân lý hơn ý kiến của những người khẳng định Thượng đế làm mọi sự vì điều thiện. Bởi vì dường như họ đặt một cái gì đó bên ngoài Thượng đế, cái không lệ thuộc Thượng đế, cái mà Thượng đế quan tâm, như một mẫu mực trong những gì Ngài làm, và như một mục đích nào đó mà Ngài nhắm tới. Như vậy hoàn toàn bắt phải lệ thuộc định mệnh. Chẳng gì phi lý hơn có thể khẳng định về Thượng đế, đáng chúng ta đã chứng minh là nguyên nhân đệ nhất và tự do duy nhất, cả của yếu tính lẫn của sự hiện hữu của mọi sự. Do vậy, tôi sẽ không phí thời gian để bác bỏ sự phi lý này.

SPINOZA, Đạo đức học, Phần I.

Thiên nhiên không hành động cho một cứu cánh

Con người chỉ cầu nguyện để rồi không tạo ra một ý tưởng đúng về Thượng đế. Họ tưởng tượng rằng họ ước muốn điều họ ước muốn bởi vì điều đó tốt, làm như thể cái tốt và cái xấu nằm ngay trong trật tự của sự vật, như thể sự vật ở trong trật tự hay vô trật tự do tương đối với cứu cánh mà ý chí thiêng liêng nhắm đến. Những chuyện hư cấu này không nói gì liên quan đến Thượng đế hay Thiên nhiên, mà chỉ nói lên điều này: rằng ý chí tưởng tượng là sự ngu dốt về bản tính con người và về bản tính vạn vật.

Qua những chứng minh này tôi đã giải thích bản tính và các đặc tính của Thượng đế, Ngài hiện hữu một cách tất yếu; Ngài duy nhất; Ngài hiện hữu và hoạt động do chỉ bởi tất yếu tính của bản tính của Ngài; (và cách thức) Ngài là nguyên nhân tự do của mọi sự; mọi sự hiện hữu trong Thượng đế và do vậy tùy thuộc vào Ngài đến độ chúng không thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài Ngài; và sau cùng, mọi sự vật đã được Thượng đế tiền định, không do sự tự do của ý muốn hay ước mong tốt lành tuyệt đối, nhưng do bản tính tuyệt đối, hay quyền năng vô hạn của Thượng đế.

Hơn nữa, bất cứ khi nào có dịp, tôi đều có thể thận trọng xóa bỏ những thành kiến có thể cản trở việc lãnh hội các chứng minh của tôi. Nhưng bởi vì nhiều thành kiến vẫn tồn tại, những thành kiến đã và hiện có thể là một cản trở lớn lao làm cho người ta không hiểu được mối quan hệ của các sự vật theo như tôi giải thích, nên tôi nhận thấy cũng đáng để chúng lại cho lý trí kiểm tra. Tất cả các thành kiến mà tôi định vạch trần đều tùy thuộc vào thành kiến này: thông thường người ta giả định rằng mọi sự vật tự nhiên hoạt động, như con người hoạt động, cũng vì một cứu cánh; quả thật, họ khẳng định chắc chắn rằng chính Thượng đế cũng hướng mọi sự về một cứu cánh nào đó, bởi vì họ cho rằng Thượng đế đã tạo dựng mọi sự cho con người, và tạo dựng con người để tôn thờ Thượng đế.

Do đó, tôi sẽ bắt đầu bằng cách xét xem về một thành kiến này, qua việc thứ nhất [I] hỏi xem tại sao đa phần người ta lại bằng lòng cho đó là đúng, và tại sao mọi người theo bản tính lại có khuynh hướng đi theo nó. Kế đến [II] tôi sẽ chứng minh tính sai lạc của nó, và sau cùng [III] từ đó, các thành kiến về thiện và ác, phúc và tội, ca tụng và trách mắng, trật tự và lộn xộn, đẹp và xấu, và những điều khác thuộc loại này đều phát sinh ra sao.

[I] Dĩ nhiên đây không phải là chỗ để suy diễn những điều này từ bản tính của tâm trí của con người. Ở đây tôi chỉ cần đưa ra như một nền tảng những gì mà mọi người phải nhìn nhận: mọi người bẩm sinh đã không biết gì đến nguyên nhân của các sự vật, và tất cả đều muốn đi tìm tư lợi, và ý thức về sự thèm muốn này.

Từ những [giả định] này, trước tiên, có thể suy rằng con người tự nghĩ là mình tự do, bởi vì họ ý thức về các ý muốn và thèm muốn của mình, và ngay cả trong những giấc mơ của mình, cũng không nghĩ tới những nguyên nhân đưa đẩy họ có khuynh hướng muốn và thèm muốn, bởi vì họ không biết gì tới [những nguyên nhân đó]. Thứ nhì, có thể suy ra rằng con người hành động luôn luôn vì một cứu cánh, nghĩa là vì cái lợi họ thèm muốn. Do vậy, họ chỉ tìm hiểu những mục đích cứu cánh của cái đã được thực hiện, và khi họ nghe biết về chúng là họ mãn nguyện, bởi vì họ không còn lý do để hoài nghi nữa. Nhưng nếu họ không thể nghe thấy chúng từ một ai khác, thì họ chẳng còn biết làm gì hơn là quay về những cứu cánh mà họ thường nhắm tới khi làm những điều như thế; do đó họ thường dựa theo tính khí của chính mình mà phán đoán tính khí của tha nhân.

Hơn thế, họ thấy - cả bên trong và bên ngoài họ - nhiều phương tiện, rất hữu dụng trong việc tìm kiếm tư lợi, ví dụ, mắt để xem, răng để nhai, thảo mộc và động vật để làm thức ăn, mặt trời để cho ánh sáng, biển để cung ứng cá [và cũng thế đối với hầu hết các sự vật khác mà những nguyên nhân tự nhiên của chúng họ chẳng có lý do gì để hoài nghi]. Do vậy, họ coi mọi sự vật tự nhiên là phương tiện tìm tư lợi của họ. Và khi biết rằng họ đã tìm được những phương tiện này, chứ không phải họ tự cung cấp cho mình, thì họ có lý do để tin rằng có một ai khác đã sửa soạn những phương tiện đó cho họ sử dụng. Bởi vì sau khi họ coi mọi sự là phương tiện, họ không thể tin rằng các sự vật đã tự tạo ra mình; nhưng từ những phương tiện mà họ quen chuẩn bị cho chính mình, họ phải suy ra rằng có một đấng thống trị, hoặc một số đấng thống trị thiên nhiên, được phú bẩm sự tự do của con người, là những đấng chăm lo

mọi sự cho họ, và tạo ra mọi sự cho họ sử dụng.

Và bởi vì họ chẳng bao giờ nghe nói gì về tính khí của những đấng thống trị này, cho nên họ đã tự mình phán quyết lấy. Do vậy, họ khẳng định là các Thần điều khiển mọi sự vì lợi ích của con người hầu ràng buộc con người với các Thần và làm cho con người cứ phải hết sức tôn kính các Thần. Do đó xảy ra là mỗi người trong bọn họ từ tính khí riêng đã nghĩ ra những cách thức sùng bái Thượng đế khác nhau, để Thượng đế có thể yêu thương họ hơn những người khác, và điều khiển toàn bộ vũ trụ theo những như cầu của khát vọng mù quáng và lòng tham vô độ của họ. Do vậy thành kiến này đã biến thành mê tín, và đã đâm rễ sâu nơi tâm trí họ. Đây là lý do tại sao từng người trong bọn họ hết sức miệt mài nỗ lực tìm hiểu và giải thích các nguyên nhân cứu cánh của mọi sự.

Nhưng trong khi họ tìm cách chứng minh rằng thiên nhiên không làm gì vô ích (nghĩa là không gì là không vì lợi ích của con người), dường như họ chỉ chứng minh được rằng thiên nhiên và các Thần thì cũng điên khùng như con người. Tôi xin bạn, hãy xem vấn đề này rốt cục sẽ ra sao! Giữa biết bao tiện lợi trong thiên nhiên họ phải nhận ra nhiều bất tiện: bão tố, động đất, bệnh tật, v.v... Họ khẳng định rằng những điều này xảy ra là do các Thần (những Đấng mà họ đánh giá là có cùng bản tính như chính họ) nổi sùng vì những sự sai trái mà con người đã làm, hoặc vì những tội đã phạm trong việc tôn thờ của họ. Và cho dù cảm nghiệm hàng ngày của họ mâu thuẫn với điều này, và cho dù vô vàn ví dụ cho thấy rằng điều lợi và bất lợi xảy ra mà chẳng chút phân biệt người đạo hạnh với kẻ vô đạo, họ vẫn không vì thế mà dẹp bỏ thành kiến lâu đời của họ. Đối với họ liệt điều này vào số những điều chưa biết khác, những điều mà công dụng của chúng họ chẳng biết, thì có phần dễ dàng hơn, và như thế họ vẫn cứ ở trong tình trạng ngu muội từ bẩm sinh, thay vì phá huỷ toàn bộ cái cấu trúc đó, và nghĩ ra một cái mới.

Do vậy, họ cứ nhất mực cho là những phán quyết của các Thần thì vượt quá tầm lĩnh hội của con người. Tất nhiên, chỉ nguyên điều này cũng làm cho loài người đời đời chẳng bao giờ biết tới chân lý, nếu Toán học, không quan tâm tới cứu cánh, nhưng chỉ tới các yếu tính và đặc tính của các con số, đã không cho con người thấy một chuẩn mực chân lý khác. Và ngoài toán học ra, chúng ta cũng có thể quy cho những nguyên nhân khác (mà không cần kể ra tại đây), những nguyên nhân có thể dẫn đến sự việc là con người [nhưng rất ít, nếu đem so với toàn bộ nhân loại] sẽ lưu ý tới những thành khiếm thông thường này và được dẫn tới chỗ hiểu biết đúng về các sự vật.

[II] Qua điều này tôi đã giải thích đủ về những gì tôi hứa ban đầu [đó là tại sao con người lại có khuynh hướng tin rằng mọi sự hoạt động vì một cứu cánh]. Không cần nhiều lời cũng đủ chứng minh rằng Thiên nhiên chẳng đặt trước mình một cứu cánh nào cả, và toàn bộ những nguyên nhân cứu cánh chẳng qua chỉ là những trò giả tưởng của con người. Bởi vì tôi tin rằng tôi đã chứng minh đủ về điều này rồi, cả bằng những nền tảng và những nguyên nhân mà tôi đã cho thấy là thành kiến này phát sinh từ đó, và cũng bằng MĐ16, MĐ32-HL1 và HL1, và tất cả những mệnh đề đó mà tôi đã dựa vào để chứng minh rằng mọi sự diễn tiến theo một tất yếu tính vĩnh cửu nhất định của bản tính, và với một sự hoàn hảo nhất.

Tuy nhiên tôi xin thêm điều này: học thuyết liên quan tới cứu cánh này hoàn toàn lật ngược bản tính. Bởi vì cái thực sự là một nguyên nhân, nó lại coi là một hậu quả, và ngược lại [cái là hậu quả nó lại coi là nguyên nhân]. Cái có trước theo bản tính, thì nó lại cho là cái có sau. Và sau cùng, cái tối thượng và hoàn hảo nhất nó lại coi là cái bất toàn.

Bởi vì - bỏ qua hai cái đầu tiên, vì chúng tự hiển nhiên - như được chứng minh ở MĐ21-22, rằng hậu quả hoàn hảo nhất được Thượng đế trực tiếp tạo ra, và một sự vật càng cần tới những nguyên nhân trung gian để tạo ra nó, thì càng bất toàn. Nhưng nếu những sự vật mà được Thượng đế trực tiếp tạo ra đã được tạo ra để Thượng đế đạt được cứu cánh của Ngài, khi đó những sự vật sau cùng, mà vì chúng những sự vật đầu tiên được tạo ra, sẽ là những cái tuyệt vời nhất trong tất cả.

Thêm vào đó, học thuyết này đã lấy đi mất sự hoàn hảo của Thượng đế. Bởi vì nếu Thượng đế hành động vì một cứu cánh, ắt hẳn Ngài còn muốn một cái gì mà Ngài còn thiếu. Và cho dù các Nhà Thần học và các Nhà Siêu Hình học phân biệt giữa cứu cánh nhu cầu và cứu cánh đồng hoá, tuy nhiên, họ phải thú nhận rằng Thượng đế làm mọi sự vì lợi ích của Ngài chứ không phải vì lợi ích của các sự vật được tạo dựng. Bởi vì trước khi tạo dựng người ta không thể quy cho Thượng đế hành động là vì cái gì ngoại trừ Thượng đế. Và do vậy, họ buộc phải thú nhận rằng Thượng đế thiếu những cái mà vì chúng mà Ngài muốn chuẩn bị các phương tiện, và rằng Ngài khát khao chúng. Điều này tự nó đã hiển nhiên.

Ở đây, chúng ta cũng không nên bỏ qua sự kiện là các đồ đệ của học thuyết này, những kẻ muốn phô trương sự thông minh của họ qua việc gán cứu cánh cho các sự vật, đã giới thiệu - để chứng minh cho học thuyết này của họ - một cách lập luận mới: bằng cách biến các sự vật không thành cái bất khả, mà thành cái vô tri. Điều này cho thấy họ không còn con đường nào mở ra để họ biện hộ cho học thuyết của họ.

Ví dụ, nếu một viên đá rơi từ mái nhà xuống đầu một người và giết chết anh ta, họ sẽ chứng minh như sau: viên đá rơi cốt để giết chết người đàn ông đó. Bởi vì nếu nó không rơi vì mục đích đó, Thượng đế muốn vậy, làm thế nào nhiều tình huống như thế lại tình cờ xảy ra cùng lúc (bởi vì thường thì nhiều tình huống thực sự xảy ra đồng thời)? Có lẽ bạn sẽ trả lời rằng nó xảy ra vì gió thổi mạnh và người đàn ông đi về phía đó. Nhưng họ sẽ nhất mực: tại sao gió lại thổi mạnh vào lúc đó? Tại sao ông ta lại đi đường đó, đúng lúc đó? Nếu bạn lại đáp tiếp rằng gió nổi lên lúc đó là do vào ngày hôm trước, trong lúc thời tiết vẫn lặng gió, biển lại bắt đầu động, và người đàn ông đó được một người bạn mời, họ sẽ khẳng khái - vì có vô tận các câu hỏi có thể hỏi: nhưng tại sao biển lại động? Tại sao người đàn ông lại được mời vào đúng lúc đó? Và cứ thế họ sẽ chẳng bao giờ ngừng hỏi về những nguyên nhân của những nguyên nhân cho tới khi bạn trú ẩn nơi ý muốn của Thượng đế, nghĩa là nơi ẩn tránh vô tri.

Một cách tương tự, khi họ thấy cấu trúc của cơ thể con người, họ đã sửng sò bởi một thắc mắc điên khùng, và bởi vì họ không biết những nguyên nhân của một nghệ thuật vĩ đại như thế, họ suy ra rằng nó được tạo cấu trúc không bởi một nghệ thuật cơ khí, nhưng bởi một nghệ thuật thần linh, hoặc siêu nhiên, và được cấu tạo một cách tuyệt đến độ phần này không làm tổn thương phần kia.

Do đó xảy ra việc một người đi tìm những nguyên nhân thật của phép lạ, và hăm hở, như một người có học, hiểu biết những sự vật tự nhiên, chứ không thắc mắc về chúng, như một tên điên, thường được coi và bị lên án là một kẻ rối đạo bất kính bởi những người mà dân chúng tôn vinh như những nhà chú giải về thiên nhiên và các Thần. Bởi vì họ biết rằng nếu vô tri bị lấy đi, thì nỗi thắc mắc điên khùng, phương tiện duy nhất của họ có để lập luận và bảo vệ uy tín của họ, cũng bị lấy đi. Nhưng tôi bỏ qua những điều này, và bước sang những gì tôi định đề cập trong mục ba này.

[III] Sau khi con người tự thuyết phục mình rằng mọi sự xảy ra, đều xảy ra vì họ, họ phải phán quyết

rằng điều quan trọng nhất trong từng sự vật là cái ích lợi nhất cho họ, và họ xếp vào hạng ưu việt nhất, tất cả những gì nhờ chúng mà họ được thoả mãn nhất. Do đó, họ phải hình thành những khái niệm này, nhờ đó họ giải thích các sự vật tự nhiên: thiện, ác, thứ tự, lộn xộn, nóng, lạnh, đẹp, xấu. Và bởi vì họ tự cho mình là tự do, lại nảy sinh những khái niệm này: ca tụng và nguyên rủa, tội và phúc. Những khái niệm vừa nêu sau tôi sẽ giải thích sau khi tôi bàn về bản tính nhân loại; nhưng những khái niệm nêu trước tôi sẽ giải thích vắn gọn tại đây.

Bất cứ gì có lợi cho sức khoẻ và sự tôn thờ Thượng đế, họ gọi là thiện; nhưng những gì trái với những cái đó, họ gọi là ác.

Và bởi vì những ai không hiểu bản tính các sự vật, nhưng chỉ tưởng tượng ra chúng sẽ chẳng khẳng định được gì liên quan tới các sự vật, và sẽ lấy tưởng tượng làm trí năng, họ vững tin rằng có một trật tự nơi các sự vật, do họ chẳng biết gì về các sự vật và bản tính riêng của chúng. Bởi vì khi các sự vật được sắp đặt như thế, khi chúng được tỏ bày cho chúng ta qua các giác quan, chúng ta có thể dễ dàng tưởng tượng ra chúng, và do vậy có thể dễ dàng nhớ được chúng, chúng ta bảo rằng chúng thì ngăn nắp; nhưng nếu điều trái nghịch lại đúng, chúng ta lại bảo chúng thì bẽ bộn hoặc lộn xộn.

Và bởi vì những cái mà chúng ta có thể dễ dàng tưởng tượng lại làm chúng ta hài lòng một cách đặc biệt, nên người ta thích trật tự hơn lộn xộn, như thể trật tự là cái gì đó trong thiên nhiên của chúng ta. Họ cũng nói rằng Thượng đế đã tạo dựng mọi sự trong trật tự, và do vậy, vô tình họ đã gán cho trí tưởng tượng cho Thượng đế - có lẽ nếu họ không có ý nói rằng Thượng đế, để cung cấp cho trí tưởng tượng của con người, đã sắp đặt mọi sự hầu con người có thể dễ dàng tưởng tượng ra chúng. Có lẽ, nó cũng sẽ không làm cho họ phân vân rằng vô vàn sự vật vượt quá trí tưởng tượng của chúng ta được tìm thấy, và vô số sự vật làm rối trí tưởng tượng vì sự yếu ớt của nó. Nhưng điều này như thế là đủ.

Những khái niệm khác cũng chẳng gì ngoài những hình thái tưởng tượng, mà bởi đó trí tưởng tượng bị tác động một cách khác nhau; thế mà những kẻ vô tri lại xem chúng là những thuộc tính chính của các sự vật, bởi vì, như chúng ta đã nói, họ tin rằng mọi sự được tạo ra vì lợi ích của họ, và họ gọi bản tính của một sự vật là tốt hoặc xấu, lành lặn hoặc thối rữa và mục nát, theo như họ bị tác động bởi nó. Ví dụ, nếu chuyển động, mà thần kinh nhận từ các vật thể hiển thị qua con mắt, có lợi cho sức khoẻ, thì những vật thể tạo ra chuyển động đó được gọi là đẹp; những vật thể tạo ra chuyển động trái ngược gọi là xấu. Những vật thể làm rung động cảm giác qua mũi họ gọi là thơm hay tanh; qua lưỡi, ngọt hay đắng, đậm đà hay lạt lẽo; qua xúc giác, cứng hay mềm, nhám hay mịn, v.v...; và sau cùng, những vật thể làm rung động tai được gọi là tạo ra tiếng ồn, âm thanh và hoà âm. Con người khùng đến độ tin rằng Thượng đế được hoà âm làm cho hài lòng. Quả thật, có những triết gia đã tự thuyết phục mình rằng các chuyển động của các thiên thể tạo ra một bản hoà âm.

Tất cả những sự này cũng đủ cho thấy rằng mỗi người phán quyết sự vật theo cách bố trí của não của mình; hay đúng hơn, chấp nhận những tác động của trí tưởng tượng như những sự vật. Do vậy, chẳng chút ngạc nhiên (cũng lưu ý tới điều này, khi thông qua) rằng chúng ta thấy quá nhiều tranh cãi phát sinh giữa con người, và rằng rốt cục họ đã làm nảy sinh Chủ Nghĩa Hoài Nghi. Bởi vì cho dù các nhóm người đồng tình với nhau về nhiều điều khác. Và vì lý do đó cái có vẻ tốt đối với một người khác; cái xem ra là trật tự đối với tôi, lại có vẻ làm tôi hài lòng, lại làm người khác mất lòng, và v.v...

Tôi bỏ qua những [khái niệm khác] tại đây, vừa bởi vì đây không phải là chỗ bàn bạc đầy đủ về chúng, vừa bởi vì mọi người đã đích thân trải nghiệm đủ tính chất đa dạng này. Chính vì vậy chúng ta có

những câu tục ngữ như "Chín người mười ý" "ai ai cũng cho phán quyết của mình là quá đủ," và "bao nhiêu mồm bấy nhiêu óc." Những câu tục ngữ này đủ chứng minh rằng con người phán đoán về các sự vật theo cơ cấu óc não của mình, và họ tưởng tượng hơn là hiểu biết chúng. Bởi vì nếu con người hiểu biết các sự vật, thì ít ra các sự vật thuyết phục họ hết thảy, cho dù chúng không hấp dẫn họ hết thảy, như ví dụ toán học cho thấy.

Do đó, chúng ta thấy rằng tất cả các khái niệm mà người bình thường quen dùng để giải thích thiên nhiên chỉ là những hình thái của tưởng tượng, và không cho thấy bản tính của bất cứ sự gì, mà chỉ cho thấy cơ cấu của trí tưởng tượng. Và bởi vì chúng có danh xưng, như thể chúng là những khái niệm của những hữu thể hiện hữu bên ngoài trí tưởng tượng. Tôi gọi chúng là hữu thể, không phải của lý trí mà là của trí tưởng tượng. Do vậy, tất cả những lập luận trong đó con người cố sử dụng những khái niệm như thế để chống lại chúng ta, có thể dễ dàng bị xua trừ.

Bởi vì nhiều người quen lập luận theo cách này: nếu mọi sự phát sinh từ tất yếu tính của bản tính hoàn hảo nhất của Thượng đế, tại sao lại có quá nhiều những bất toàn trong thiên nhiên? Tại sao sự vật lại thối rữa đến mức chúng xông mùi hôi thối tởm gớm đến độ chúng gây nôn mửa? Tại sao lại có lộn xộn, điều ác và tội lỗi?

Như tôi vừa nói, những người lập luận theo kiểu này cũng rất dễ trả lời thôi. Bởi vì sự hoàn hảo của các sự vật chỉ bị phán đoán qua bản tính và quyền năng của chúng mà thôi; các sự vật không hoàn hảo hơn hay kém hơn bởi vì chúng làm thỏa mãn hay gây khó chịu cho các giác quan của con người, hoặc bởi vì chúng có lợi, hoặc xung khắc với bản tính con người.

Nhưng đối với những người hỏi "tại sao tưởng tượng đã không tạo dựng tất cả mọi người sao cho họ được điều khiển bởi mệnh lệnh của lý trí?" Tôi chỉ trả lời "bởi vì Ngài không thiếu vật liệu để tạo dựng mọi sự, từ mức độ hoàn hảo cao nhất tới mức thấp nhất"; hoặc nói đúng hơn "bởi vì luật của bản tính của Thượng đế thì nhiều đến độ chúng đủ để tạo ra mọi sự có thể được nhận thức bởi một trí năng vô hạn" (như tôi đã chứng minh ở MD16).

Đây là những thành kiến mà tôi đánh bạo nêu ra ở đây. Nếu còn lại thành kiến nào thuộc loại này, thì bất cứ ai biết suy tư một chút cũng có thể chỉnh sửa. [Và do vậy tôi không thấy lý do nào để dành thêm thời gian cho những vấn đề này v.v...]

SPINOZA, Đạo đức học, Phần I, Phụ lục.

Trí tưởng tượng

Tưởng tượng và ký ức

Người ta coi tưởng tượng - vốn không biết gì về bản tính vạn vật, kể cả nhân tính - là trí tuệ, mà trí tuệ thì mới biết được bản tính vạn vật. Tưởng tượng là có một ý tưởng nó diễn đạt không phải bản tính của cái mà người ta tưởng tượng, cũng không phải mắt xích nối kết những sự vật, mà điều này: rằng thân xác con người đã được gây xúc cảm bởi một cơ thể bên ngoài và tiếp tục là như thế khi cơ thể kia đã vắng mặt hay triệt tiêu, linh hồn vẫn coi cái cơ thể bên ngoài kia như đang hiện diện. Như vậy trí tưởng tượng không phải từ

*bản tính là bà chúa nhâm lẫn và sai bậy: trái lại việc giải thích bản chất của nó cho thấy đồng thời sự hiện diện của hình ảnh và sự vắng mặt của đối tượng; nhâm lẫn là ở chỗ không thấy rằng đối tượng đang vắng mặt. Và tự do của trí tưởng tượng không hề có đôi cánh phượng hoàng để bay vút lên chín tầng trời cao ngất, bay từ Đào ly đến trời Đâu suất, và lùa theo không biết mấy là hương...** Mà chẳng gì khác hơn là ý tưởng về một xúc cảm thân xác.

Những hoài niệm là những hình ảnh, chúng nối mắt xích với nhau theo trật tự và vòng liên hoàn của những xúc cảm thân xác, chứ không phải theo trật tự và vòng liên hoàn khách quan của sự vật, như trí tuệ quan niệm chúng; trong thực tế, ký ức nhớ lại những cuộc phiêu lưu của thân xác, chứ không phải của thế giới như nó vốn là thế.

* Xin mượn mấy câu thơ của Hàn Mặc Tử để diễn tả một cách hình tượng đường bay cao vợi của trí tưởng tượng (Chú thích của người dịch).

MỆNH ĐỀ XVII

Nếu thể xác của con người bị tác động bởi một hình thái gắn liền với bản tính của một vật thể bên ngoài, thì trí khôn con người sẽ coi chính vật thể bên ngoài đó như đang hiện hữu thực sự hoặc như đang trình diện nó, cho tới khi thể xác bị một tác động loại trừ sự hiện hữu hoặc sự hiện diện của vật thể đó.

CHỨNG MINH

Điều này thật hiển nhiên. Bởi vì bao lâu thể xác con người bị một vật thể tác động như thế, Trí khôn con người sẽ xem sự tác động của vật thể đó, nghĩa là nó sẽ có một ý niệm về một hình thái thực sự hiện hữu, như một ý niệm gắn liền với bản tính của vật thể bên ngoài, nghĩa là một ý niệm không loại trừ, nhưng lại đặt sự hiện hữu hoặc sự hiện diện của bản tính của vật thể bên ngoài. Và như thế, Trí khôn sẽ xem vật thể bên ngoài là thực sự hiện hữu, hoặc hiện diện, cho tới khi nó bị tác động, v.v..., là điều phải được chứng minh...

HỆ LUẬN

Cho dù các vật thể bên ngoài mà đã có lần tác động tới thể xác con người hoặc không hiện hữu hoặc không hiện diện, thì Trí khôn vẫn có thể xem chúng như đang hiện diện.

CHỨNG MINH

Trong khi các vật thể bên ngoài xác định các phần lỏng của thể xác con người như thế nên chúng thường ấn mạnh vào các phần mềm hơn, chúng làm thay đổi bề mặt và kết quả là chúng được phản ánh một cách khác trước kia, và hơn nữa sau này, khi các phần mềm, do chuyển động tự phát, đúng vào bề mặt mới đó chúng sẽ được phản ánh cùng với một cách thức như chúng đã bị các vật thể bên ngoài đẩy vào những bề mặt đó. Như vậy, do được phản ánh như thế nên khi tiếp tục chuyển động chúng tác động đến thể xác con người theo cùng hình thái mà Trí khôn con người sẽ lại nghĩ tới, nghĩa là Trí khôn sẽ lại coi các vật thể bên ngoài là đang hiện diện; việc này xảy ra mỗi khi các phần lỏng của thể xác con

người, do chuyển động tự phát, đập vào cùng những bề mặt đó. Do đó, cho dù các vật thể đã tác động tới thể xác con người không hiện hữu, thì Trí khôn vẫn coi chúng là hiện diện, bao lâu hoạt động của vật thể đó được lập lại, là điều phải được chứng minh...

CHÚ GIẢI

Do đó, chúng ta thấy rằng chúng ta thường xem những cái không hiện hữu là đang hiện diện. Điều này có thể là do những nguyên nhân khác, nhưng ở đây tôi thấy chỉ cần đưa ra một nguyên nhân để giải thích nó như thể tôi đã chứng minh về nó qua nguyên nhân đích thực của nó; hơn nữa, tôi không tin rằng mình xa cách [nguyên nhân] đích thực bởi vì tất cả những định đề mà tôi giả định không chứa đựng gì mà không được thiết lập bởi kinh nghiệm chắc chắn, sau khi chúng ta đã chứng minh rằng Trí khôn con người hiện hữu khi chúng ta chú ý tới nó.

Hơn nữa, chúng ta hiểu rõ được sự khác biệt giữa ý niệm về Pierre chẳng hạn, ý niệm cấu tạo nên yếu tính của Trí khôn Pierre, và ý niệm về Pierre nơi một con người khác, chẳng hạn nơi Paul. Bởi ý niệm trước trực tiếp giải thích yếu tính của thể xác Pierre và không bao hàm sự hiện hữu, trừ khi Pierre hiện hữu; nhưng ý niệm sau khi cho thấy tình trạng thể xác của Paul hơn là bản tính của Pierre, và do đó, trong khi tình trạng thể xác của Paul còn tồn tại, thì Trí khôn của Paul sẽ vẫn coi là đang trình diện nó, cho dù Pierre không hiện hữu.

Tiếp theo, theo từ ngữ thông thường, chúng ta sẽ gọi những tác động của thể xác con người, mà các ý niệm về nó trình diện các vật thể bên ngoài cho chúng ta, là các hình ảnh của sự vật, cho dù chúng không tái tạo hình thể [bên ngoài] của các sự vật. Và khi Trí khôn nhìn các vật thể theo cách này, chúng ta nói rằng nó tưởng tượng.

Và lúc này, để vạch ra sự sai lầm, tôi muốn bạn lưu ý rằng các tưởng tượng của trí khôn tự thân không chứa đựng sai lầm, hoặc Trí khôn không thể do tưởng tượng mà mắc sai lầm, nhưng chỉ khi nó thiếu ý niệm loại trừ sự hiện hữu của những sự vật mà nó tưởng tượng là đang trình diện nó. Bởi vì nếu Trí khôn, trong khi nó tưởng tượng những sự vật không hiện hữu là đang trình diện nó, đồng thời biết rằng các sự vật đó không hiện hữu, tất nhiên nó sẽ cho khả năng tưởng tượng này là một đặc tính của bản tính của nó, chứ không cho đây là khuyết điểm - đặc biệt nếu khả năng tưởng tượng này chỉ tùy thuộc vào bản tính riêng của nó, nghĩa là, nếu khả năng tưởng tượng của Trí khôn được tự do.

MỆNH ĐỀ XVIII

Nếu thể xác con người cùng lúc bị tác động bởi trên hai vật thể, và rồi khi Trí khôn tưởng tượng về một trong các vật thể đó, thì ngay lúc đó nó cũng sẽ nhớ lại các vật thể khác.

CHỨNG MINH

Trí khôn tưởng tượng về một vật thể bởi vì thể xác con người bị tác động và bố trí như nó bị tác động khi chính một vật thể bên ngoài tác động tới một số thành phần của nó. Nhưng (theo giả thuyết) thể xác được bố trí về Trí khôn tưởng tượng được trên hai vật thể cùng lúc; do đó nó cũng sẽ tưởng tượng trên hai vật thể cùng lúc, và khi Trí khôn tưởng tượng một vật thể, nó cũng tức khắc nhớ lại sự vật khác nữa, là điều phải được chứng minh...

CHÚ GIẢI

Do đó chúng ta hiểu rõ về Ký ức. Ký ức chỉ là một sự liên kết các ý niệm vốn đi đôi với bản tính các sự vật bên ngoài thể xác con người - một sự liên kết trong Trí khôn theo trật tự và sự liên kết của những tác động nơi thể xác con người.

Trước tiên, tôi có ý nói rằng chỉ là sự liên kết những ý niệm gắn liền bản tính của các sự vật bên ngoài thể xác con người, nhưng không phải là sự liên kết của những ý niệm giải thích bản tính của cùng những sự vật đó. Bởi vì chúng thực sự là những ý niệm về các tác động của thể xác con người, những ý niệm gắn liền với bản tính của thể xác và bản tính của các vật thể bên ngoài.

Thứ đến, tôi có ý nói rằng mỗi liên quan này diễn ra theo trật tự và sự liên kết của các tác động nơi thể xác con người hầu phân biệt nó với sự liên kết các ý niệm vốn xảy ra theo trật tự của trí tuệ, trật tự đều như nhau nơi mọi người và trật tự mà theo đó Trí khôn nhận thức các sự vật qua các nguyên nhân đệ nhất của chúng.

Và nhờ đó chúng ta hiểu được tại sao Trí khôn lại chuyển từ ý niệm về một sự vật này sang ngay một sự vật khác không giống sự vật đầu tiên: ví dụ, một người La Mã chuyển ngay từ một ý niệm về từ pomum sang ý niệm về trái cây [đó là trái táo], mà chẳng có nét tương tự nào về phát âm hoặc sự giống nhau nào ngoại trừ thể xác của cùng một người thường bị tác động [đồng thời] bởi cả hai ý niệm này, nghĩa là người này thường nghe từ pomum trong khi nhìn thấy trái cây đó.

Và như vậy mỗi người trong chúng ta sẽ chuyển từ ý niệm này sang ý niệm khác, khi sự liên tưởng của mỗi người sắp đặt hình ảnh của các sự vật trong thể xác. Ví dụ, một người lính sau khi thấy dấu chân ngựa trên cát, sẽ chuyển ngay từ ý niệm về một người cưỡi ngựa, và rồi sang ý niệm về chiến tranh v.v... Nhưng một bác nông dân lại chuyển từ ý niệm về một con ngựa sang một luống cày, và rồi sang ý niệm về một cánh đồng v.v... Và như thế mỗi người sẽ chuyển từ ý niệm này sang ý niệm khác tùy theo cách thức người đó quen phối hợp và liên kết hình ảnh về các sự vật.

SPINOZA, Đạo đức học, Phần II.

Những ý tưởng khái quát (Les idées générales)

Những ý tưởng khái quát là những ý tưởng mơ hồ, và càng mơ hồ hơn khi chúng càng khái quát hơn; chúng chẳng diễn tả cái gì khác hơn là tính khái quát của chúng và sự bất lực không thấy ra những chỗ tiểu dị tế vi. Một ý tưởng đúng mà trí tuệ nhận thức được là một sự nhìn thấy chứ không phải là kết quả của quá trình khái quát hoá; sức mạnh nhận thức không phải là tưởng tượng, mà là trí tuệ.

MỆNH ĐỀ XL

Bất cứ ý niệm nào trong Trí khôn phát sinh từ các ý niệm đầy đủ trong Trí khôn thì cũng đầy đủ.

CHỨNG MINH

Điều này thật hiển nhiên. bởi vì khi chúng ta nói rằng một ý niệm trong trí khôn con người phát sinh từ những ý niệm đầy đủ trong nó, chúng ta cũng chỉ muốn nói rằng trong trí tuệ của Thượng đế có một ý niệm mà Ngài là nguyên nhân, không phải xét như Ngài vô cùng, hoặc bị tác động cùng với các ý niệm về rất nhiều các sự vật đặc thù, nhưng xét như Ngài cấu tạo nên yếu tính của Trí khôn con người [và do đó nó phải đầy đủ].

CHÚ GIẢI I

Qua điều này tôi đã giải thích nguyên nhân của những khái niệm được gọi là chung và là cơ sở lập luận của chúng ta.

Nhưng một số định lý, hoặc khái niệm, phát xuất từ các nguyên nhân khác mà có thể hữu dụng khi dùng phương pháp của chúng ta để giải thích. Bởi vì từ những [giải thích] này có thể xác minh khái niệm nào thì hữu dụng hơn khái niệm khác, và những khái niệm nào rất ít công dụng; và rồi, những khái niệm nào thì chung, khái niệm nào rõ ràng và phân minh chỉ đối với những ai không có thành kiến, và sau cùng thì khái niệm nào là vô căn cứ. Hơn nữa, chúng ta có thể xác minh cái gì là ngọn nguồn của những khái niệm mà người ta gọi là Thứ yếu, và do đó là ngọn nguồn của các định lý đặt nền trên chúng, và những sự khác liên quan tới những vấn đề này mà đôi lúc tôi đã nghĩ tới. Nhưng bởi vì tôi đã dành những vấn đề này lại cho một khảo luận khác, và tôi e ngại bàn bạc quá dài sẽ dễ gây chán nên tôi xin thông qua tại đây.

Nhưng tôi không bỏ sót những gì cần biết, tôi sẽ vẫn tắt nói thêm đôi chút về các nguyên nhân mà từ đó các thuật ngữ được gọi là Siêu nghiệm (1) đã phát xuất - tôi muốn nói tới những thuật ngữ như Hữu thể, Sự vật và cái tương tự. Những thuật ngữ này phát sinh từ sự kiện là do thể xác con người, do hạn hẹp, có khả năng hình thành một cách phân minh chỉ một số hình ảnh cùng một lúc (tôi đã giải thích về một hình ảnh trong MĐ17). Nếu số hình ảnh vượt quá mức, chúng sẽ bắt đầu bị mờ mờ, và nếu số hình ảnh lẽ ra có thể hình thành một cách phân minh trong chính nó vượt mức quá nhiều thì tất cả hình ảnh đều hoàn toàn lẫn lộn với nhau.

Bởi vậy, thật hiển nhiên rằng Trí khôn con người sẽ có thể cùng lúc tưởng tượng một cách phân minh về nhiều vật thể giống có thể có nhiều hình ảnh được hình thành cùng lúc trong thể xác. Nhưng khi các hình ảnh nơi thể xác hoàn toàn bị lộn xộn, thì Trí khôn cũng sẽ tưởng tượng mọi vật thể một cách mơ hồ, không chút phân minh nào cả, và Trí khôn sẽ lãnh hội những vật thể đó như thể theo cùng một thuộc tính vậy, nghĩa là theo thuộc tính của Hữu thể, Sự vật v.v... Điều này cũng có thể đã suy diễn từ sự kiện là các hình ảnh thì không luôn luôn mạnh mẽ như nhau và từ những nguyên nhân khác giống thế, mà tôi thấy không cần giải thích ngay lúc này. Cứu xét chỉ một nguyên nhân cũng đủ để đạt yêu cầu của chúng ta. Bởi vì tất cả đều biến thành điều này: những thuật ngữ này có nghĩa là các ý niệm ở mức độ mơ hồ nhất.

Những khái niệm mà người ta gọi là Khái quát như Người, Ngựa, Chó v.v... đã phát xuất từ các nguyên nhân tương tự, nghĩa là bởi vì quá nhiều hình ảnh (ví dụ: về người) được hình thành cùng một lúc trong cùng một thể xác con người đến độ chúng vượt quá khả năng tưởng tượng - tất nhiên, không hoàn toàn nhưng tới mức mà Trí khôn không thể hình dung ra nổi những điểm tiêu di tế vi của [những con người] đặc thù (chẳng hạn như màu da và tầm vóc của mỗi người, v.v...) cũng không hình dung nổi con số chính xác, và Trí khôn chỉ hình dung một cách phân minh được những gì mà tất cả hình ảnh đều giống nhau, xét như chúng tác động tới thể xác. Bởi vì thể xác bị tác động [mạnh] nhất bởi [những

gì có chung], bởi vì từng cái đặc thù đã tác động lên nó. Và trí khôn diễn tả cái này bằng từ người, và gán cho nó vô vàn cái đặc thù. Bởi vì như chúng ta đã nói, Trí khôn không thể tưởng tượng một con số xác định những cái đặc thù.

Nhưng cần lưu ý rằng những khái niệm này không được mọi người hình thành từ người này đến người khác, phù hợp với những gì mà thể xác thường bị tác động bởi cái gì hơn, và những gì Trí khôn tưởng tượng hoặc nhớ lại cái gì một cách dễ dàng hơn. Ví dụ, những ai thường nhìn vóc dáng của người khác với một sự kinh ngạc sẽ hiểu từ người là một con vật có vóc dáng thẳng đứng. Nhưng những ai quen với việc nhìn xem một cái gì khác, sẽ hình thành một hình ảnh chung khác về con người - ví dụ: người là một con vật có thể cười, hoặc là một động vật hai chân không có lông vũ (2), hoặc là một con vật có lý trí (3).

Đối với các hình ảnh khác thì cũng tương tự thế - mỗi người sẽ hình thành các hình ảnh phổ quát về các sự vật theo sự bố trí của thể xác của mình. Do vậy, chúng ta không ngạc nhiên về việc quá nhiều tranh cãi nảy sinh giữa các triết gia, là những người mong muốn giải thích các sự vật tự nhiên chỉ bằng các hình ảnh của các sự vật.

CHÚ GIẢI II

Từ những gì vừa nói tới ở trên, rõ ràng chúng ta nhận thức nhiều điều và hình thành những khái niệm phổ quát:

I. Từ những sự vật đặc thù được trình diện cho chúng ta qua giác quan theo một cách thức vụn vặt, mơ hồ và vô trật tự đối với trí tuệ; chính vì vậy tôi quen gọi những tri giác như thế là tri thức do kinh nghiệm ngẫu nhiên.

II. Từ những ký hiệu, ví dụ: từ sự kiện sau khi nghe hay đọc một số từ ngữ, chúng ta nhớ lại các sự vật, và hình thành một số ý niệm về chúng, những ý niệm giống chúng, và qua những ý niệm này chúng ta hình dung ra các sự vật đó. Tôi sẽ gọi hai loại nhìn vào các sự vật này là tri thức loại một, ý kiến hay tưởng tượng.

III. Sau cùng, từ sự kiện chúng ta có các khái niệm chung và các ý niệm đầy đủ về phẩm tính của các sự vật. Tôi gọi loại này là lý trí và tri thức loại hai.

IV. Bên cạnh hai loại tri thức này, còn một loại thứ ba (tôi sẽ trình bày sau đây). Chúng ta sẽ gọi loại này là tri thức trực giác. Và loại tri thức này diễn tiến từ một ý niệm đầy đủ về yếu tính mô thể của một số thuộc tính của Thượng đế sang tri thức đầy đủ về yếu tính [mô thể] của các sự vật.

Tôi sẽ giải thích tất cả những điều này bằng một ví dụ. Giả sử có ba con số, và vấn đề là tìm cho được con số thứ tư mà tỷ số của nó với con số thứ ba thì bằng với tỷ số của con số thứ hai với con số thứ nhất. Các thương gia sẽ không chút do dự nhân số thứ hai với số thứ ba rồi chia kết quả đó cho số thứ nhất, bởi vì họ chưa quên những gì giáo viên của họ nói mà chẳng có chứng minh gì hoặc họ chỉ bắt gặp vấn đề này nơi những con số đơn giản nhất, hoặc từ sức thuyết phục của Chứng minh của Định đề VII trong tập VII của Euclide, đó là từ đặc tính chung của các số hạng tỷ lệ thức. Nhưng trong những con số đơn giản nhất thì người ta không cần dùng tới chứng minh này. Giả dụ những con số đó là 1, 2 và 3, sẽ chẳng có ai mà lại không thấy số tỷ lệ thứ tư phải là 6 - và chúng ta thấy điều này một cách rõ

ràng hơn nhiều bởi vì chúng ta suy ra con số thứ tư từ tỷ số, mà chỉ trong nháy mắt chúng ta thấy ngay được đó là tỷ số của số thứ nhất đối với số thứ hai.

SPINOZA, *Đạo đức học, Phần II.*

1. Siêu nghiệm (*Transcendantaux*), từ ngữ của các triết gia kinh viện, chỉ những thuộc tính khái quát nhất, phù hợp với mọi hữu thể.

2. Ám chỉ đến định nghĩa của Platon về con người.

3. Ám chỉ đến định nghĩa của Aristote về con người

Tự do không phải là tự do của một sắc lệnh

Không có ý chí phân biệt với trí tuệ

Thật khó mà không tin rằng tự do nằm trong sắc lệnh của ý chí - ý chí ban cho hay từ chối sự ưng thuận, và quyết định hành động theo ý nó.

Điều đó trước tiên bởi vì người ta tin rằng những ý tưởng giống như những bảng biểu bất động và câm nín mà chúng ta có toàn quyền chấp thuận hay từ chối gia nhập. Hiểu như thế là không thấy rằng những ý tưởng, mà mỗi cái khác với mọi cái, bao hàm sự khẳng định chính nó, và khác với sự khẳng định của các cái khác, rằng vậy là không có một tiềm năng khẳng định phổ quát có giá trị cho mọi ý tưởng. Sự treo lủng phán đoán, đó là thái độ hoài nghi, không phải là một sắc lệnh của ý chí, đó là nhận thức của tinh thần nó thấy rằng mình không có ý tưởng đúng về một vật, như trường hợp xảy đến với một người nằm ngủ và mộng thấy mình nằm mộng. Người nằm mộng sẽ không nghi ngờ gì nếu như anh ta vẫn tiếp tục ngủ mà không biết; **sự vắng mặt của hoài nghi không phải là sự chắc chắn, mà là sự ngu dốt.**

MỆNH ĐỀ XLIX

Trong Trí khôn không có ý muốn, hoặc khẳng định hoặc phủ định, ngoại trừ cái mà ý niệm bao hàm xét như nó là một ý niệm.

CHỨNG MINH

Trong Trí khôn không có khả năng muốn hay không muốn tuyệt đối, nhưng chỉ có những mong muốn, đó là chỉ có khẳng định này kia hay phủ định này nọ. Do vậy, chúng ta hãy nhận thức một mong muốn đặc thù nào đó, chẳng hạn như một hình thái suy tưởng mà nhờ đó Trí khôn khẳng định rằng ba góc của một hình tam giác thì bằng hai góc vuông.

Sự khẳng định này bao hàm khái niệm hay ý niệm về hình tam giác, nghĩa là sự khẳng định này không thể nhận thức bên ngoài ý niệm hình tam giác. Bởi vì nói rằng A phải bao hàm khái niệm về B thì cũng giống như nói rằng A không thể nhận thức bên ngoài B. Hơn nữa, sự khẳng định này không thể tồn tại

bên ngoài ý niệm về một hình tam giác. Do đó, sự khẳng định này hoặc không thể tồn tại hoặc không thể nhận thức bên ngoài ý niệm về hình tam giác.

Kể đến, ý niệm về hình tam giác này phải được bao hàm cùng một sự khẳng định này, đó là ba góc của hình tam giác thì bằng hai góc vuông. Vậy trái lại, ý niệm về hình tam giác này cũng không thể nhận thức bên ngoài sự khẳng định này.

Do vậy, sự khẳng định này gắn liền với yếu tính của ý niệm về hình tam giác, chứ không là gì vượt lên trên nó cả. Và những gì chúng ta đã nói liên quan tới sự mong muốn này (bởi vì chúng ta đã chọn nó một cách ngẫu nhiên), cũng phải được nói liên quan tới bất cứ sự mong muốn nào, tức là nó không là gì ngoài ý niệm cả, là điều phải được chứng minh...

HỆ LUẬN

Ý muốn và trí năng chỉ là một.

CHỨNG MINH

Ý muốn và trí năng không là gì ngoài những mong muốn đặc thù và chính các ý niệm. Nhưng những mong muốn đặc thù và các ý niệm lại là một. Do đó ý muốn và trí năng chỉ là một, là điều phải được chứng minh...

CHÚ GIẢI

[I] Nhờ điều này chúng ta đã gạt bỏ cái thường được xác nhận là nguyên nhân của sai lầm. Hơn nữa, ở trên chúng ta đã chứng minh rằng sự sai lầm chỉ là hệ tại sự khuyết tịch mà các ý niệm vụn vặt và mơ hồ gắn liền với nó. Do vậy một ý niệm sai lầm, bao lâu nó là sai lầm, không hàm chứa tính chắc chắn. Khi chúng ta nói rằng một người cứ bám víu những ý niệm sai lầm mà chẳng hoài nghi về chúng, như thế chúng ta cũng không nói rằng người đó thì chắc chắn, nhưng chúng ta chỉ muốn nói rằng anh ta không hoài nghi, hoặc anh ta bám víu những ý niệm sai lầm bởi vì chẳng có lý do gì để khiến cho trí tưởng tượng của anh ta bị nao núng [hoặc xúi bẩy anh ta hoài nghi về chúng].

Do đó, cho dù một người có bám víu vào một điều gì sai lầm một cách lì lợm cỡ nào [đến độ chúng ta không sao làm cho anh ta hoài nghi được cả], chẳng khi nào anh ta nói được rằng anh ta chắc chắn về điều đó. Bởi vì chúng ta hiểu tính chắc chắn là một cái gì đó tích cực, chứ không phải là khuyết tịch của sự hoài nghi. Nhưng chúng ta lại hiểu khuyết tịch tính chắc chắn là sai lầm.

Tất nhiên, để giải thích Mệnh đề trước một cách đầy đủ hơn, tôi vẫn còn vài điều cần cảnh tỉnh các bạn. Và như thế tôi phải trả lời cho những phản biện có thể phát sinh nhằm chống lại chủ thuyết của chúng ta. Và sau cùng, để rũ bỏ mọi khắc khoải, tôi thiết tưởng nên nêu ra một số lợi điểm của học thuyết này. Tôi có ý nói rằng một số lợi điểm quan trọng nhất sẽ được hiểu thấu đáo hơn từ những gì sẽ bàn tới trong phần V.

[II] Do vậy, tôi xin khởi sự bằng cách cảnh giác quý độc giả, hãy phân biệt chính xác giữa một ý niệm, hay khái niệm của Trí khôn với các hình ảnh về các sự vật mà chúng ta tưởng tượng. Sau đó chúng ta cũng cần phân biệt giữa các ý niệm và những từ ngữ mà chúng ta dùng để cắt nghĩa các sự vật. Bởi vì

do nhiều người hoặc hoàn toàn lẫn lộn cả ba thứ này - ý niệm, hình ảnh và từ ngữ - hoặc không phân biệt chúng cho đủ chính xác hay kỹ lưỡng, cho nên họ hoàn toàn chẳng biết gì tới học thuyết liên quan tới ý muốn này. Nhưng chúng ta cũng cần phải biết học thuyết này vừa giúp cho việc suy đoán vừa để ổn định cuộc sống của chúng ta một cách khôn ngoan.

Thật vậy, những ai tưởng rằng các ý niệm hệ tại những hình ảnh được hình thành trong chúng ta từ những va đập với các vật thể [bên ngoài], đều thâm tín rằng những ý niệm về các sự vật đó - [mà không để lại vết tích gì trong não cả], hoặc chúng ta không thể hình thành một hình ảnh tương tự nào về chúng cả - đều không phải là ý niệm, nhưng chỉ là những giả tưởng mà chúng ta bịa đặt ra từ một sự lựa chọn tự do của ý muốn. Do đó, họ nhìn vào các ý niệm như những bức hoạ câm lặng trên một giá vẽ và do vướng vào thành kiến này, họ không nhận ra được rằng một ý niệm, xét như nó là một ý niệm, gắn liền với sự khẳng định hay một phủ định.

Và như thế, những ai lẫn lộn từ ngữ với ý niệm, hoặc với chính sự khẳng định mà ý niệm bao hàm, thường nghĩ rằng họ có thể ước muốn cái trái ngược với những gì họ đang ý thức, khi họ chỉ dùng từ ngữ để khẳng định hoặc phủ định cái trái ngược với những gì họ đang ý thức. Nhưng những thành kiến này có thể dễ dàng bị gạt sang một bên bởi bất cứ ai chú trọng tới bản tính của suy tưởng, vốn chẳng chút bao hàm khái niệm về tương độ. Người đó sẽ hiểu rằng một ý niệm (bởi vì nó là một hình thái tư duy) không hệ tại hình ảnh của bất cứ cái gì, cũng không hệ tại ngôn từ. Bởi vì yếu tính của từ ngữ và của hình ảnh thì chỉ được cấu tạo bởi những chuyển động vật chất, vốn chẳng chút bao hàm khái niệm về suy tưởng.

Thiết tưởng đôi lời cảnh tỉnh về vấn đề này như thế cũng đã tạm đủ và tôi xin chuyển qua những phản biện đã được đề cập ở trên.

[III.A.(i)] Thứ nhất, họ cho rằng ai mà chẳng rõ ý muốn có tương độ rộng hơn trí năng, và do vậy nó khác với trí năng. Lý do họ nghĩ như thế là vì họ cho rằng theo kinh nghiệm họ biết rằng họ không cần phải có một khả năng tán thành, hay khẳng định, và phủ định lớn lao hơn khả năng chúng ta đã có để mà tán thành với trăm ngàn điều khác chúng ta không hiểu được - nhưng họ chỉ cần có một khả năng tri thức lớn lao hơn. Do đó, ý muốn được phân biệt với trí năng bởi vì trí năng thì vô hạn mà ý muốn lại hữu hạn.

[III.A.(ii)] Thứ nhì, họ có thể phản biện chúng ta rằng dường như kinh nghiệm chẳng dạy cho chúng ta được gì một cách rõ ràng hơn việc chúng ta có thể tạm hoãn phán quyết để khỏi tán thành với những gì chúng ta nhận thức. Có vẻ điều này cũng được củng cố từ sự kiện là không ai được cho là đã mắc lừa xét như người đó nhận thức một điều gì đó, nhưng chỉ khi người đó tán thành hay bất đồng mà thôi. Ví dụ, một người bịa đặt ra một con ngựa có cánh và không phải vì tương quan mà người này thừa nhận là có một con ngựa có cánh. Do đó, dường như kinh nghiệm chẳng dạy cho chúng ta điều gì một cách rõ ràng hơn là ý muốn, hay khả năng tán thành thì tự do, và khác với khả năng tri thức.

[III.A.(iii)] Thứ ba, họ có thể phản biện rằng một khẳng định của chúng ta có vẻ như không chứa đựng nhiều thực tại tính hơn một khẳng định khác, nghĩa là dường như chúng ta không cần phải có một năng lực mạnh mẽ hơn để khẳng định cái đúng thì đúng hơn là để khẳng định cái sai thì sai. Nhưng [đối với các ý niệm thì lại khác, bởi vì] chúng ta nhận thức ý niệm này có nhiều thực tại tính hơn, hoặc tính hoàn hảo hơn ý niệm khác. Cũng như một số vật thể thì tuyệt hảo hơn những vật thể khác, do vậy một số ý niệm về các vật thể cũng toàn hảo hơn những ý niệm khác. Điều này dường như cũng xác minh

cho sự khác biệt giữa ý muốn và trí năng.

[III.A.(iv)] Thứ tư, họ có thể phản biện rằng nếu một người không hành động theo sự tự do của ý muốn, thì chuyện gì sẽ xảy ra nếu người đó đang ở trong một tình trạng thăng bằng, như chú lừa của Buridan? Liệu người đó sẽ chết rũ vì đói khát chăng? Nếu tôi thừa nhận là anh ta sẽ chết, thì dường như tôi quan niệm một con lừa, hay một bức tượng của một con người, chứ không phải một con người. Nhưng nếu tôi phủ nhận là anh ta sẽ không chết, thì anh ta sẽ tự định đoạt, và do vậy anh ta có khả năng đi bất cứ đâu và làm bất cứ điều gì mà anh ta muốn.

Có lẽ còn những phản biện khác nữa, nhưng bởi vì tôi không định bắt quý vị phải nhận những gì mà bất cứ ai có thể mơ tưởng, tôi chỉ xin trả lời những phản biện này một cách hết sức vắn tắt.

[III.B.(i)] Đối với phản biện thứ nhất tôi xin nói rằng tôi cứ cho là ý chí có trương độ rộng hơn trí năng, nếu họ hiểu trí năng chỉ là các ý niệm rõ ràng và phân minh. Nhưng tôi không chấp nhận là ý chí lại có trương độ rộng hơn các tri giác, hoặc khả năng quan niệm. Quả thật, tôi không hiểu tại sao khả năng muốn lại được cho là vô hạn, trong khi khả năng cảm giác thì lại không. Bởi vì giống như việc chúng ta có thể khẳng định trăm ngàn sự vật nhờ vào cùng một khả năng muốn (nhưng sự vật này sau sự vật kia, bởi vì chúng ta không thể khẳng định trăm ngàn sự vật cùng một lúc), chúng ta cũng có thể cảm giác, hoặc tri giác muôn ngàn vật thể nhờ vào cùng một khả năng cảm giác (tức là vật thể này sau vật thể kia [chứ không phải cùng một lúc]).

Nếu họ nói rằng có trăm ngàn sự vật chúng ta không thể tri giác được, thì tôi xin trả lời rằng chúng ta không thể lãnh hội được chúng bằng bất cứ suy tưởng nào, và do đó, cũng không bằng bất cứ khả năng muốn nào. Nhưng họ lại nói, nếu Thượng đế muốn để cho chúng ta cũng tri giác được chúng, thì Ngài sẽ phải ban cho chúng ta một khả năng tri giác tuyệt hảo hơn, chứ không phải một khả năng muốn tuyệt hảo hơn khả năng Ngài đã ban tặng chúng ta. Nói như thế thì cũng giống như là nói rằng nếu Thượng đế để cho chúng ta tri thức được muôn ngàn hữu thể khác, thì nhất thiết Ngài phải ban cho chúng ta một trí năng tuyệt hảo hơn, chứ không phải một ý niệm phổ quát hơn về hữu thể, để chúng ta lãnh hội được cũng vô vàn hữu thể như thế. Bởi vì chúng ta đã chứng minh rằng ý muốn là một hữu thể phổ quát, hoặc ý niệm, mà nhờ đó chúng ta giải thích tất cả mọi ước muốn đặc thù, nghĩa là cái phổ quát đối với mọi ước muốn.

Do đó, bởi vì họ tin rằng ý niệm phổ quát của mọi ước muốn là một khả năng, cho nên chúng ta chẳng ngạc nhiên gì nếu như họ nói rằng khả năng này có trương độ vượt quá những giới hạn của trí năng tới vô tận. Bởi vì sự phổ quát của một, hoặc rất nhiều hoặc vô cùng nhiều cá thể được cho là như nhau.

[III.B.(ii)] Đối với phản biện thứ hai tôi xin trả lời bằng cách phủ nhận việc chúng ta có một khả năng tự do để treo lủng phán đoán. Bởi vì khi chúng ta nói rằng một ai đó treo lủng, chúng ta chỉ nói rằng anh ta đang thấy mình không tri giác sự vật đó một cách đầy đủ. Do đó, sự treo lủng thực ra lại là một tri giác, chứ không phải một hoạt động của ý muốn tự do.

Để hiểu điều này rõ hơn, chúng ta hãy nghĩ đến một cậu bé đang tưởng tượng ra một chú ngựa có cánh, chứ không tri giác sự gì cả. Bởi vì sự tưởng tượng này bao hàm sự hiện hữu của chú ngựa đó, và cậu bé không tri giác một sự gì khác có thể loại trừ sự hiện hữu của chú ngựa đó, cho nên nhất thiết cậu bé sẽ xem chú ngựa là đang hiện diện. Cậu bé sẽ không thể hoài nghi về sự hiện hữu của nó, cho dù cậu ta không có gì chắc về nó cả.

Hằng ngày chúng ta thấy điều này trong các giấc mơ của chúng ta, và tôi tin rằng chẳng có ai lại nghĩ rằng trong lúc mình đang mơ, mình lại có khả năng tự do để treo lủng phán đoán liên quan tới những sự vật mình mơ, và có khả năng làm cho mình không mơ những sự vật mà mình mơ là mình thấy. Tuy nhiên, nhớ ra ngay trong cả giấc mơ chúng ta cũng treo lủng phán đoán, nghĩa là khi chúng ta mơ là chúng ta mơ.

Lại nữa, tôi cứ cho là không ai bị lừa lọc xét như người đó nhận thức, nghĩa là tôi cho là những sự tưởng tượng của Trí khôn, tự thân chúng, không bao hàm sai lầm. Nhưng tôi không thừa nhận rằng một người không khẳng định gì cả xét như người đó nhận thức. Bởi vì nhận thức một chú ngựa có cánh thì có gì khác với khẳng định cánh của chú ngựa đó? Bởi vì nếu Trí khôn không nhận thức gì ngoại trừ chú ngựa có cánh, nó sẽ xem như chú ngựa đó đang trình diện nó, và nó không có lý do gì để hoài nghi sự hiện hữu của chú ngựa, cũng không có khả năng tán thành, trừ khi sự tưởng tượng về chú ngựa có cánh được kết nối với một ý niệm mà ý niệm này lại loại trừ sự hiện hữu của chính chú ngựa đó, hoặc trừ khi Trí khôn nhận thức rằng ý niệm của nó về chú ngựa có cánh là không đầy đủ. Và như thế, Trí khôn sẽ chẳng nhất thiết phủ nhận hoặc hoài nghi sự hiện hữu của chú ngựa.

[III.B.(iii)] Còn về phản biện thứ ba, tôi thiết nghĩ những gì đã được nói tới cũng sẽ là một câu trả lời cho chính nó: nghĩa là ý muốn là một cái gì phổ quát, cái được tiên đoán về mọi ý niệm (cái chỉ ám chỉ những gì phổ quát đối với mọi ý niệm) đó là sự khẳng định, mà yếu tính đầy đủ của nó, xét như nó được nhận thức một cách trừu tượng, phải hiện hữu trong từng ý niệm, và chỉ trong cách thức đó nó nhất thiết giống nhau trong tất cả các ý niệm, chứ không phải xét như nó được coi là cấu tạo nên yếu tính của ý niệm; bởi vì theo cái nhìn đó, các sự khẳng định đặc thù sẽ khác biệt nhau cũng như chính các ý niệm khác biệt nhau. Ví dụ, một sự khẳng định rằng cái mà ý niệm về một vòng tròn bao hàm thì khác với cái mà ý niệm về một hình tam giác bao hàm thì cũng giống như ý niệm về một vòng tròn khác với ý niệm về một tam giác.

Hơn nữa, tôi hoàn toàn phủ nhận là chúng ta buộc phải có một khả năng suy tưởng bằng nhau để khẳng định cái gì đúng là đúng, cũng như để khẳng định cái gì sai là đúng. Bởi vì nếu bạn xét tới Trí khôn, chúng cũng liên quan với nhau như hữu thể với vô thể. Bởi vì không có gì tích cực nơi ý niệm lại cấu tạo nên mô thể của sự sai lầm. Do vậy, điều cần lưu ý hơn cả là chúng ta thật dễ dàng bị lừa gạt biết bao khi chúng ta lẫn lộn cái phổ quát với cái đặc thù, những hữu thể của lý trí và sự trừu tượng với những hữu thể đích thực.

[III.B.(iv)] Sau cùng đối với phản biện thứ tư, tôi xin nói rằng tôi cứ nhất mực cho rằng một người được đặt trong một tình trạng thăng bằng như thế, (nghĩa là người đó không nhận thức gì ngoài sự đói khát, và đồ ăn và thức uống lại cách xa anh ta như nhau), anh ta sẽ chết rũ vì đói khát. Nếu họ hỏi tôi một người như thế nên được coi như là một chú lừa hơn là một con người hay không, tôi xin thưa là tôi không biết - cũng y như tôi chẳng biết chúng ta nên quý trọng một kẻ thất cổ, hay trẻ em, người điên, và người khùng v.v...

[IV] Vấn đề còn lại bây giờ là cho thấy sự hiểu biết về học thuyết này sẽ mang lại lợi ích biết bao cho đời sống chúng ta. Qua những nhận định dưới đây chúng ta sẽ dễ dàng thấy được những lợi ích này:

[A] Vì học thuyết này dạy chúng ta rằng chỉ hành động theo mệnh lệnh của Thượng đế, rằng chúng ta chia sẻ bản tính Thượng đế, và chúng ta càng chia sẻ bản tính Thượng đế thì các hành động của chúng ta càng toàn hảo, và càng hiểu biết Thượng đế nhiều hơn. Như thế, học thuyết này, ngoài việc mang lại

cho chúng ta tâm trí thanh thản, nó còn dạy chúng ta biết đâu là hạnh phúc lớn lao nhất của chúng ta, hoặc chúng ta được sự chúc phúc từ đâu: chỉ có ở sự hiểu biết về Thượng đế mà thôi, và nhờ sự hiểu biết này chúng ta được hướng dẫn để chỉ làm những điều mà tình yêu và đạo đức khuyên nhủ.

[B] Vì học thuyết này dạy chúng ta phải chấp nhận những điều liên quan đến số phận mình, hay những điều không nằm trong khả năng của chúng ta, nghĩa là, những điều không bắt nguồn từ bản tính chúng ta - chúng ta phải sẵn sàng đón nhận và chấp nhận một cách thanh thản những điều may lành cũng như những điều không may. Vì mọi sự đều phát xuất từ quyết định vĩnh hằng của Thượng đế với cùng sự tất yếu giống như bản chất của hình tam giác là ba góc của nó bằng với hai góc vuông.

[B] Học thuyết này cống hiến cho đời sống xã hội, vì nó dạy chúng ta không ghét bỏ một ai, không coi thường một ai, không chế giễu một ai, tức giận ai, ghen tị ai; và cũng vì nó dạy chúng ta rằng những gì mình có, phải giúp đỡ lẫn nhau, không phải vì sự thương hại thiếu nhân tính, thiên vị, hay mê tín, nhưng được sự hướng dẫn của lý trí, tùy theo thời gian và hoàn cảnh đòi hỏi. Tôi sẽ bàn đến điều này ở Phần Bốn.

[D] Sau cùng, học thuyết này cũng góp phần không nhỏ vào đời sống xã hội vì nó dạy cho biết phải cai trị người dân như thế nào và hướng dẫn họ không phải để họ trở thành những nô lệ, nhưng để họ có thể một cách tự do làm những gì tốt đẹp nhất.

Với phần trình bày này, tôi đã hoàn thành điều tôi đã quyết định bàn đến trong phần chú giải này, và kết thúc Phần Hai này của chúng ta. Tôi nghĩ là đã cắt nghĩa khá đủ chi tiết về bản chất và các thuộc tính của Tinh thần con người, và cũng khá rõ ràng theo mức độ vấn đề khó khăn này cho phép, và tôi đã đề ra những học thuyết để từ đó chúng ta có thể suy ra nhiều điều quý giá, hết sức hữu ích và cần thiết cho đời sống chúng ta.

SPINOZA, Đạo đức học, Phần II.

Người ta tưởng mình tự do chẳng qua là vì không biết rằng mình đã bị quy định.

*Điều ấy, xét kỹ, cũng chỉ là một, chuyện người ta tin rằng linh hồn là một hữu thể ở bên ngoài và bên trên mọi hiện tồn. Sẽ là nói một điều phi lý khi cho rằng linh hồn là một bản thể khác với bản thể duy nhất là Thượng đế - là toàn thể mà bên ngoài đó sẽ không có gì cả. Trong thực tế linh hồn không làm gì khác hơn là tri giác thân xác và những sự vật khác. Điều mà nó gọi là những mệnh lệnh của nó là những thèm muốn của nó và những thèm muốn đó là tri giác về những tư thế của thân xác. Tưởng tượng về một sắc lệnh tự do của linh hồn là ý thức về các hành động của chúng ta, bị hạn chế bởi sự không biết gì về những nguyên nhân do đó chúng ta bị quy định.**

Ý tưởng đúng về tự do không thể là ý tưởng về một sắc lệnh tự do (un décret libre), vì chẳng hề có chuyện đó, nơi người không, mà nơi Thượng đế cũng không. Đó là vì tự do không phải là điều trái lại với tất yếu, mà là điều trái lại với sự cưỡng chế (la liberté n'est pas le contraire de la nécessité, c'est le contraire de la contrainte). Mọi vật đều bị cưỡng chế, mà hiện hữu và hành động đều bị quy định bởi những vật khác, nghĩa là, khi hiện hữu và hành động của nó không giải thích được bằng chính bản tính của nó. Qua đó

người ta thấy rằng vấn đề tự do đã bị trả lời lệch lạc bởi vì vấn đề đã được đặt ra chưa chuẩn; không nên hỏi khi nào một hành động là bất tất (contingente) để biết khi nào hành động đó tự do, phải hỏi đâu là bản tính của sự vật hành động, để biết hành động tất yếu sẽ đi theo, hay không, chính bản tính của nó. Từ đó người ta cũng thấy rằng Thượng đế không tự do về tự do của những sắc lệnh của Ngài; mà tự do để không - vì Ngài là toàn thể hiện hữu, và chỉ cần chính mình để hiện hữu - bị cưỡng chế bởi bất kỳ cái gì bên ngoài Ngài.

* Câu này hơi rối rắm và tối nghĩa và có thể mang nhiều tầng ý nghĩa. Vậy chúng tôi xin trích lại nguyên văn để bạn đọc tiện tham khảo: "L'imagination d'un décret libre de l'âme est la conscience de nos actions, bordée de l'ignorance des causes par où nous sommes déterminés".

Đối với điều gì mà giờ đây thuộc về lập luận thứ nhì, hẳn là chuyện người đời sẽ ở điểm tốt hơn nhiều nếu mọi việc đều nằm trong tầm kiểm soát của con người để khi muốn nói thì nói, khi nào muốn im thì im; song le kinh nghiệm đã chứng tỏ quá dồi dào, không có gì ít nằm trong tầm kiểm soát của con người hơn là chuyện "điều cái miệng, khiển cái lưỡi" của mình, và không có gì mà con người lại kém khả năng hành động hơn là chuyện quản lý những thèm muốn của mình; và đó là lý do tại sao phần đông người ta tin rằng tự do hành động của chúng ta chỉ có đối với những sự vật mà chúng ta hướng tới một cách nhẹ nhàng, bởi vì trong trường hợp đó, sự thèm muốn có thể dễ dàng được ngăn chặn bởi hoài niệm về cái gì khác thường được nhớ lại; trong khi mà chúng ta không được tự do chút nào khi đụng chạm đến những sự vật mà chúng ta hướng đến với một xúc cảm mạnh mẽ mà hoài niệm về một vật khác cũng không thể làm nguôi ngoai. Tuy nhiên nếu họ không biết từ kinh nghiệm rằng nhiều khi chúng ta hối tiếc về những hành động của mình và rằng thường thì, khi chúng ta bị chế ngự bởi những tác động trái ngược nhau, chúng ta thấy được điều tốt hơn và chúng ta lại làm điều tệ nhất, không có gì ngăn cản họ tin rằng tất cả hành động của chúng ta đều tự do. Chính vì thế mà một đứa bé tin rằng nó bú sữa một cách tự do, một cậu thiếu niên lúc nổi giận muốn trả thù, một anh chàng nhát gan khi đụng chuyện gì thì "dĩ đào vi thượng". Một vị tửu đồ đang say ngất ngưỡng, rượu vào lời ra ào ào không thể nào tự ngắt mạch được, vẫn tin rằng mình rất ư tỉnh táo sáng suốt và mình nói là quyền tự do của linh hồn mình muốn nói, chứ đâu phải do... con ma men nó khiến cho "thần khẩu hại xác phàm", nói ra toàn những chuyện tầm phào bá láp mà khi tỉnh, nếu nhớ lại, chắc là mắc cỡ muốn độn thổ luôn! Cũng thế, người cuồng điên hay chị leo mép, cậu thiếu niên và vô số những cá nhân "được nặn ra từ một loại bột" vẫn tin rằng mình thoát ra những lời vàng ngọc từ một sắc lệnh tự do của tâm hồn, trong khi mà họ không có thể kìm lại cái đà thúc đẩy khiến họ phải nói; như vậy kinh nghiệm cũng cho thấy rõ rằng lý do khiến mọi người tưởng rằng mình tự do có nguyên nhân duy nhất là họ ý thức được về những hành vi của mình nhưng lại không biết những nguyên nhân do đó họ bị quy định; và ngoài ra, những sắc lệnh của linh hồn không gì khác hơn là chính những thèm muốn và chúng biến thiên theo tư thế biến thiên của các Cơ thể. Thật vậy, mỗi người quản lý mọi sự theo cảm tính của mình; và ngoài ra, những ai bị chế ngự bởi những tác động trái ngược nhau, không biết mình muốn cái gì; còn đối với những ai không có xúc cảm nào, thì họ lại bị xô đẩy về phía này hay phía khác bởi những động cơ rất nhẹ ký, rất không đâu. Tất cả những điều ấy hẳn là chứng tỏ một cách rõ ràng cả sắc lệnh cũng như sự thèm khát của linh hồn, và sự quy định các Cơ thể, theo bản tính của chúng, là những vật đồng thời, hay đúng hơn là cùng một vật đó mà chúng ta gọi là Sắc lệnh (Décret) khi nó được xem xét dưới thuộc tính của Tư tưởng và được giải thích bởi tư tưởng, là Sự Quy định (Détermination) khi nó được xem xét dưới thuộc tính của trương độ và được diễn dịch từ những định luật về chuyển động và ngừng nghỉ.

Tự do bị cưỡng chế và tất yếu

Bây giờ tôi chuyển qua định nghĩa về tự do mà người bạn của ngài bảo đó là định nghĩa của tôi. Tôi không biết ông ta rút điều đó ra từ đâu. Về phần tôi, tôi gọi là tự do một vật nào hiện hữu và hành động chỉ bởi sự tất yếu trong bản tính của nó; và bị cưỡng chế, vật nào bị quy định bởi một vật khác để hiện hữu và hành động theo một cách bị quy định nào đấy. Chẳng hạn, Thượng đế (a) hiện hữu một cách tự do mặc dầu một cách tất yếu bởi vì Ngài hiện hữu chỉ bởi sự tất yếu trong bản tính của Ngài. Cũng thế, Thượng đế tự biết và biết mọi vật một cách tự do, bởi vì Thượng đế biết mọi sự chỉ từ sự tất yếu trong bản tính của Ngài. Ông thấy rõ đấy, tôi không đặt tự do trong một sắc lệnh tự do mà trong một sự tất yếu tự do.*

SPINOZA, Thư LVIII cho Schuller.

* Câu này khi chuyển sang tiếng Việt cũng hơi tối nghĩa, vậy xin ghi lại nguyên văn: "Vous le voyez bien, je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité".

a. Thượng đế là một thí dụ về hữu thể tự do, bởi vì Thượng đế - vì là vạn vật - Ngài không thể bị cưỡng chế bởi bất kỳ vật gì bên ngoài Ngài; trong khi đó, con người cũng tự do khi nó hiểu biết một cách thích hợp.

KHẢO LUẬN THẦN HỌC CHÍNH TRỊ (Traité Théologico_Politique)

Quyển Khảo luận thần học_chính trị đã được xuất bản bằng tiếng Latinh, vào năm 1670. Sự kiện Spinoza, để viết quyển này, đã tạm thời ngưng biên soạn bộ Đạo đức học, tỏ ra rằng ông nhìn thấy sự khẩn cấp, phải chứng minh rằng việc kết tội ông vô thần chỉ chứng tỏ một điều, đó là sự mê tín hệ tại ở chỗ không tạo nên một ý tưởng đúng về Thượng đế; rằng lòng tự phụ của một thứ thần học chỉ đặt nền tảng trên thế giá của Kinh thánh để cai quản mọi ý thức không gì khác hơn là sự lẫn lộn giữa lịch sử và thuần lý, giữa ngữ học và triết lý; rằng tự do tư tưởng và tự do ngôn luận chẳng hề đe dọa đến lòng mộ đạo cũng như hoà bình của Quốc gia, trái lại là khác. Nhưng quyển Khảo luận này - nó chứng tỏ sự cần thiết khẩn yếu phải bảo tồn tự do của công dân - không phải là một tác phẩm tình thế; nó chứng minh một cách thuần lý, cho mọi thời và mọi nơi; rằng cứu cánh của việc liên kết chính trị tối cần thiết để ra khỏi trạng thái thiên nhiên đầy nguy hiểm, không thể sống được, vì đó là tình trạng chiến tranh của mọi người chống lại mọi người, như Thomas Hobbes đã mô tả - không phải là sự thống trị, mà là tự do, và rằng trong tất cả các chế độ, thì chế độ dân chủ là tốt hơn cả.

Đời sống dân sự (La vie civile)

Tình trạng tự nhiên (L'état de nature)

Không một sinh vật nào, từ con thú đến con người dầu khôn ngoan hay ngu dại, lại có thể từ chối việc bảo tồn mạng sống của mình; quy luật tối cao của thiên nhiên quy định mọi cá thể hành động theo hiện trạng của mình trong khi vẫn tiếp tục hiện hữu. Như vậy, quyền tự nhiên của mọi cá thể không gì khác hơn là tiềm năng mà nó có để tự tồn, mà

không có bất kỳ một quy định nào khác. Nó không đi vào định nghĩa về quyền tự nhiên, hay những quy tắc của lý trí để xác định những gì là thực sự hữu ích cho con người, cũng không nói đến ý tưởng về công chính và bất công. Tình trạng tự nhiên không giả định cái gì khác hơn là sự thúc đẩy của cơn thèm khát, trong đó các cá thể phát biểu lên cái gì là tốt cho mình, chẳng cần nhận định nào khác ngoài chính mình - là sự thống trị của quyền tự nhiên, chứ không hề là sự thống trị của công lý.

Bằng các từ Quyền và Định chế của Thiên nhiên (Droit et Institution de la Nature), tôi không hiểu điều gì khác hơn là những quy luật của thiên nhiên cho từng cá thể, những quy luật theo đó chúng ta quan niệm mỗi hữu thể như là được quy định để hiện hữu và hành xử theo một cách nào đó. Chẳng hạn tôm cá được Thiên nhiên quy định để bơi, còn cá lớn thì nuốt cá bé để sống; vậy là cá tung tăng nhón nhor trong nước và cá lớn ăn cá bé theo một thứ tự nhiên quyền tối thượng (1). Thật vậy, chắc rằng Thiên nhiên xét một cách tuyệt đối, có quyền của nó, nghĩa là Quyền của Thiên nhiên vươn ra bao xa như quyền lực nó vươn tới; bởi tiềm năng của Thiên nhiên chính là tiềm năng của Thượng đế vốn có quyền tối thượng trên vạn vật. Nhưng tiềm năng phổ quát của toàn thể Thiên nhiên chẳng là gì ở bên ngoài tiềm năng của tất cả các cá thể gộp lại, hệ quả từ đó là mỗi cá nhân có một quyền tối thượng đối với tất cả những gì nằm trong quyền lực của nó, nói cách khác là quyền của mỗi người vươn ra cho đến chỗ nào mà tiềm năng được quy định thuộc về hắn ta. Và quy luật tối thượng của Thiên nhiên đó là mỗi vật cố gắng duy trì trong trạng thái của nó, chừng nào trạng thái đó còn thuộc về nó và không cần đếm xỉa đến bất kỳ chuyện gì khác, nhưng chỉ nó mà thôi (2), hệ quả là mỗi cá nhân đều có quyền tối thượng để tự bảo tồn trong trạng thái của mình, nghĩa là (như tôi đã nói) hiện hữu và hành xử như nó được quy định để làm điều đó một cách tự nhiên. Ở đây chúng tôi không công nhận sự khác biệt nào giữa con người và những cá thể khác trong thiên nhiên, cũng không công nhận sự khác biệt nào giữa những người được phú bẩm cho Lý trí và những người khác không biết gì về Lý trí thực sự, giữa những kẻ ngốc nghếch hay điên dại với những người có đầu óc lạnh mạnh. Tất cả những gì mà một vật hành động theo những quy luật của Thiên nhiên làm, thì nó làm theo một quyền tối thượng, bởi vì nó hành động như là nó bị Thiên nhiên quy định phải làm như thế và không thể hành động theo cách khác. Nghĩa là cũng như bậc hiền nhân có quyền tối thượng để làm tất cả những gì mà Lý trí sai khiến, nói cách khác, để sống theo những quy luật của Lý trí, thì cũng vậy, kẻ dốt nát và kẻ không có sức mạnh tinh thần nào cũng có quyền tối thượng để làm tất cả những gì mà Cơn Thèm Khát thúc giục nó, nói cách khác là sống theo những quy luật của Sự Thèm Khát. Đó cũng chính là thuyết của thánh Phaolô khi Ngài không công nhận điều gì là tội lỗi trước khi có luật lệ quy định như thế (3), nghĩa là bao lâu mà con người còn được coi là sống dưới ảnh hưởng của Thiên nhiên.

Như vậy quyền tự nhiên của mỗi người được định nghĩa không phải bởi Lý tính lạnh mạnh, mà bởi dục vọng và tiềm năng. Thật vậy, tất cả không phải được quy định một cách tự nhiên theo những quy tắc và định luật của Lý tính; trái lại tất cả sinh ra đều không biết gì về mọi sự và, trước khi họ có thể biết được quy tắc thực sự của đời sống và đạt tới trạng thái đức hạnh, phần lớn đời sống của họ đã trôi qua, ngay cả khi họ đã được giáo dưỡng tốt; và họ vẫn không vì thế mà không sống trong khi chờ đợi và tự bảo tồn theo sức mình có thể, nghĩa là chỉ bởi sự khích động của Cơn Thèm Khát bởi vì Thiên nhiên không cho họ cái gì khác hơn và từ chối với họ cái tiềm năng thực sự để sống theo lý trí ngay thẳng; như vậy họ không bị buộc phải sống theo những định luật của một tâm hồn lạnh mạnh cũng như con mèo không buộc phải theo những định luật thuộc về bản tính của con sư tử.

SPINOZA, *Khảo luận thần học chính trị*, chương XVI.

1. *Quyền của tự nhiên như vậy không liên quan gì đến công chính hay bất công vốn thuộc về định chế nhân văn.*
2. *Vậy là không có tính xã hội tự nhiên.*
3. *Nghĩa là nói lại lần nữa rằng công chính và bất công là thuộc về định chế nhân văn.*

Hiệp ước xã hội (le pacte social)

Tình trạng tự nhiên là không thể sống được; trò chơi của những con thèm khát vị kỷ - chúng đi đến cùng nơi nào chúng có thể đi đến, khiến mỗi cá nhân lúc nào cũng nơm nớp lo sợ suốt cả đời. Vậy nên, vì sự an toàn cho tất cả, mọi người phải hợp nhất thành một cơ thể mà sức mạnh được tạo thành từ sức mạnh của tất cả, nghĩa là, bởi vì quyền là sức mạnh, một cơ thể có quyền tối thượng vì nó vượt qua rất xa sức mạnh của mỗi cá nhân - để tuyên bố cái gì là có ích cho tất cả. Hiệp ước xã hội, không phải là sự từ ngôi của quyền tự nhiên, trái lại, nó hệ tại chỗ thiết lập sức mạnh tối thượng để bảo tồn tất cả và từng cá nhân; nhưng khát vọng an toàn vì được tạo thành từ sợ hãi và hy vọng, đời sống dân sự mà nó thiết lập không phải là đời sống của hiền nhân; sự tính toán làm nên hiệp ước xã hội bất chước lý trí mà không vươn lên đến ánh sáng của lý trí.

Một điều cũng đúng không kém, và không ai có thể nghi ngờ, đó là sẽ hữu ích hơn cho con người khi sống theo những định luật và những mệnh lệnh chắc chắn của Lý trí, chúng chỉ nhằm hướng tới, như chúng tôi đã nói, cái gì thực sự có ích cho mọi người mà không phải sợ hãi, trong mức độ có thể. Mà điều đó lại hoàn toàn bất khả thi bao lâu mà ai ai cũng có thể tùy nghi làm bất cứ điều gì mình thích, và nếu người ta không công nhận rằng Lý tính có nhiều quyền hơn là lòng thù hận hay sự giận dữ. Thật vậy, không ai có thể sống vô tư giữa những hận thù, giận dữ, những mưu mô xảo quyệt; do vậy không ai mà không tìm cách thoát ra bao lâu anh ta còn bị kẹt trong tình trạng đó (1). Người ta hãy xét thấy rằng, nếu không giúp đỡ lẫn nhau, con người sẽ sống rất khó khăn và rằng nếu nó không vun trồng Lý trí, họ sẽ còn bị lệ thuộc vào những nhu cầu cần thiết yếu của đời sống, như chúng tôi đã chỉ ra ở chương V, và người ta sẽ thấy rất rõ rằng để sống trong an toàn và trong điều kiện tốt nhất có thể, con người tất yếu đã phải mong muốn hợp nhất thành một cơ thể và bằng hành động đó, đã làm cho quyền mà mỗi người có theo Thiên nhiên đối với mọi vật, giờ đây thuộc về tập thể và được quy định không còn bởi sức mạnh và con thèm khát cá nhân nhưng bởi sức mạnh và ý chí của tất cả gộp lại (2). Tuy nhiên, họ đã ủng hộ công nếu như họ không muốn theo những lời khuyên khác hơn là những lời khuyên của Con Thèm Khát (mà theo đặc tính những định luật của nó, mỗi cá nhân bị lôi kéo vào một hướng khác nhau). Vậy họ dứt khoát phải thoả thuận hướng tất cả chỉ theo mệnh lệnh của Lý trí thôi (mà không một ai dám công khai nói ngược lại, để khỏi tỏ ra điên rồ), phải kìm cương Con Thèm Khát nếu nó thúc đẩy người ta đến chỗ gây hại cho người khác, phải đừng làm điều gì cho ai những gì mà họ không muốn người ta làm cho họ, và cuối cùng là tôn trọng quyền của người khác như là quyền của chính mình. Hiệp ước này phải được ký kết theo điều kiện nào để có hiệu lực vững chắc và được bảo đảm, đó là điều chúng ta sắp thấy. Hãy lưu ý rằng, một quy luật phổ quát của Thiên nhiên đó là không ai lại đi khước từ cái gì mà y ta phán đoán là tốt, nếu không phải bởi hy vọng về một cái tốt hơn hay bởi sợ phải chịu một thiệt hại lớn hơn (tức là thấy lợi bất cập hại); cũng không chịu chấp nhận một điều xấu, nếu không phải là để tránh một điều xấu còn tệ hại hơn, hoặc là bởi hy vọng sẽ được cái tốt hơn (chịu

mất con tép để được con tôm). Nghĩa là, con người ta, khi chọn lựa giữa hai cái tốt thì sẽ chọn cái nào mà hẳn cho là tốt nhất, và nếu phải chọn lựa giữa hai điều xấu, sẽ chọn cái nào có vẻ ít xấu hơn. Tôi nói cách hiển ngôn là, điều nào trong sự chọn lựa có vẻ lớn nhất hay kém nhất đối với hẳn ta; chứ tôi không nói rằng thực tế tất yếu là phù hợp với phán đoán của hẳn ta. Và định luật này được khắc sâu ghi rõ trong nhân tính đến độ chúng ta phải xếp nó vào số những chân lý vĩnh cửu mà không ai lại không biết. Định luật này có hệ quả tất yếu là không ai sẽ hứa từ bỏ cái gì thuộc quyền mà hẳn ta có, nếu không phải là do xảo kế, và rằng tuyệt đối không ai sẽ giữ lời hứa mà hẳn có thể đã thốt ra, nếu không phải vì sợ một điều xấu còn lớn hơn hay vì hy vọng một điều tốt lớn hơn.

SPINOZA, *Khảo luận thần học-chính trị*, chương XVI.

- 1. Như vậy quả là một sự cần thiết cấp bách phải thoát ra khỏi một tình trạng thiên nhiên cực kỳ nguy hiểm.*
- 2. Sức mạnh tối thượng hay ý chí chung, chẳng phải cái gì khác hơn là sự cộng lại những sức mạnh cá nhân, và hiệp ước xã hội, dầu theo cách nào cũng chẳng phải là sự từ khước quyền tự nhiên.*

KHẢO LUẬN CHÍNH TRỊ (Traité politique)

Việc biên soạn bộ Khảo luận chính trị đã bị gián đoạn vào năm 1677 bởi cái chết của Spinoza. Nhưng mặc dầu dang dở, quyển Khảo luận vẫn nêu rõ ràng ý nghĩa và phương pháp của nó. Vấn đề không phải là tuyên bố theo nguyện vọng cách (le mode optatif) rằng xã hội tốt nhất là xã hội mà các định chế ngăn ngừa nó khỏi tình trạng độc tài chuyên chế và bảo đảm hoà bình và tự do cho các công dân, mà chứng minh điều đó một cách chặt chẽ, nghĩa là khởi đi, không phải từ lý tưởng về con người và xã hội chính trị, mà từ sự hiểu biết đúng đắn loại trừ mọi sân si, về bản tính con người và những xúc cảm của nó. Tác phẩm là một khảo luận thuần lý về một nền chính trị thực chứng (la politique positive).

Những giới hạn tự nhiên của quyền lực tối thượng

Các cá nhân có được sự bảo đảm không bị nghiền nát bởi quyền lực lớn lao của Chủ thể, không phải nhờ trí xảo của các pháp gia, nhưng nhờ những giới hạn tự nhiên của quyền lực tối thượng, tuy là chủ thể nhưng đâu phải vô hạn bởi nó làm sao khiến được điều bất khả .

Phải nhận thấy rằng các thần dân không thuộc về chính mình mà thuộc về Quốc gia trong mức độ mà họ kiêng sợ sức mạnh hay những đe dọa mà nó treo lơ lửng trên đầu họ hay là trong mức độ mà họ yêu thích tình trạng dân sự. Từ đó đưa đến hậu quả là tất cả những hành động, mà không ai có thể bị khích động bởi những hứa hẹn hay những đe dọa, thì ở ngoài những đường lối của Quốc gia. Chẳng hạn không ai có thể bỏ đi khả năng phán đoán của mình; do những hứa hẹn nào hay do những đe dọa nào mà một người có thể đi đến chỗ tin rằng toàn thể không lớn hơn thành phần, hoặc là Thượng đế không hiện hữu, hoặc là một cơ thể mà anh ta thấy là hữu hạn lại là một hữu thể vô hạn? Nói chung là, làm thế nào anh ta lại đi đến chỗ tin vào điều trái ngược với những gì anh ta cảm nhận hay suy nghĩ? Cũng thế, bởi những hứa hẹn nào hay những đe dọa nào mà một người có thể đi đến chỗ yêu điều anh ta ghét hay ghét điều anh ta yêu? Và cũng phải nói như thế về tất cả những gì mà nhân tính thấy ghê sợ đến độ nó

cho là tội tệ hơn tất cả mọi điều ác xấu: chẳng hạn, một người tự làm chứng để chống lại mình, tự tra tấn mình bằng những cực hình khủng khiếp, hay giết cha mẹ mình, hay không cố tránh cái chết, và những điều tương tự mà không có sự hứa hẹn hay đe dọa nào có thể khiến người người ta làm (a). Rằng nếu tuy vậy người ta vẫn muốn nói rằng Quốc gia có quyền và có đủ lực để khiến những chuyện như vậy, điều đó trước mắt chúng tôi sẽ chẳng khác nào người ta nói rằng một người có quyền điên rồ hay mê sảng (1). Thật vậy, đó sẽ là cái gì, nếu không phải là sự mê sảng, cái định luật mà không ai có thể buộc phải theo? Ở đây tôi nói một cách hiển ngôn về những sự vật không có thể thuộc quyền của Quốc gia mà nhân tính thường ghê sợ. Giả sử một tên khủng điên ba trợn nào đó không thể bị kích động bởi bất kỳ lời hứa hẹn hay sự dọa nạt nào để tuân theo những lời răn, hay hấn ta cho rằng những luật lệ của quốc gia là tệ hại hơn cả những điều xấu ác thì các công dân vẫn phục tùng chúng. Vậy là những kẻ chẳng sợ cái gì, cũng không hy vọng gì, chỉ biết có mình thôi (b), là những kẻ thù của Quốc gia mà người ta có quyền cưỡng chế.

SPINOZA, *Khảo luận chính trị, chương III.*

1. Những giới hạn của quyền tối thượng thuộc về thiên nhiên, không nằm trong định chế nhân văn.

a. Đó là một quy luật phổ quát của thiên nhiên: người ta chỉ từ khước một điều lợi vì hy vọng có được điều lợi lớn hơn và chỉ chấp nhận điều hại vì sợ điều hại lớn hơn.

b. Một người nắm người khác trong quyền lực của mình bởi sự sợ hãi và hy vọng mà anh ta gọi ra trong lòng kẻ kia.

Các quốc gia, theo lẽ tự nhiên, là thù địch nhau

Sự thể đối với các quốc gia cũng gần giống như giữa các cá nhân: mỗi bên phát biểu về cái gì là tốt cho mình, không cần đếm xỉa gì đến lợi ích của các nước khác; như vậy các quốc gia đối xử với nhau theo tình trạng tự nhiên kiểu "cá lớn nuốt cá bé" và theo lẽ tự nhiên là thù địch của nhau. Chiến tranh không phải là sự xâm phạm đến hoà bình; hoà bình chẳng gì khác hơn là hiệp ước đặt nền tảng trên sự sợ hãi một tai hoạ hay hy vọng một lợi ích; hoà bình chỉ tồn tại khi nào nỗi sợ hãi hay niềm hy vọng kia còn tồn tại.

§11. Sau khi đã giải thích quyền của Chủ thể trên các công dân và sự vụ của các thần dân, vấn đề còn lại là xét xem quyền của Chủ thể đối với nước ngoài, điều này biết được dễ dàng qua những nhận định trước đây. Bởi vì, thực vậy quyền của chủ thể chẳng gì khác hơn là quyền của tính thiên nhiên, hai quốc gia đối với nhau cũng như hai con người trong tình trạng tự nhiên (a) với điểm này là Quốc gia có khả năng tự phòng vệ chống lại sự áp bức của một quốc gia khác, việc mà con người trong tình trạng thiên nhiên không thể làm được vì hàng ngày nó phải lo cơm ăn áo mặc rồi còn phải ngủ nghỉ, rồi nào là bệnh tật trong thân xác, phiền não trong tâm hồn, và còn tuổi già sức yếu nữa; ngoài ra còn bao nhiêu những tai ương khác mà Quốc gia mới có khả năng đương đầu (b).

§12. Quốc gia là chủ nhân của chính mình trong mức độ mà nó có thể tự lo cho mình và đủ sức phòng vệ chống lại sự áp bức; và nó lệ thuộc vào quốc gia khác trong mức độ mà nó không dè sức mạnh của quốc gia kia, hay bị ngăn cản bởi quốc gia kia khiến nó không làm được điều nó muốn, cuối cùng hoặc

là nó cần đến sự trợ giúp của Quốc gia kia để bảo tồn và tăng trưởng: thực vậy, không nghi ngờ gì là nếu hai Quốc gia muốn giúp đỡ lẫn nhau, thì hai bên phải tự giảm bớt quyền của mình đi so với khi đứng một mình.

§13. Chuyện này có thể nhận ra rõ ràng hơn khi nhận định rằng hai Quốc gia tự nhiên là thù địch của nhau (c): thực vậy, con người trong tình trạng thiên nhiên là kẻ thù của nhau. Như vậy những ai, bên ngoài Quốc gia, muốn giữ quyền tự nhiên, thì vẫn còn là kẻ thù của nhau. Nếu sau đó, một Quốc gia muốn gây chiến tranh với một Quốc gia khác, và sử dụng đến những phương tiện cực đoan để buộc Quốc gia kia thần phục mình, thì nó có quyền thử làm chuyện đó bởi vì để gây chiến tranh, nó chỉ cần có ý chí là đủ. Trái lại muốn quyết định hoà bình thì đâu phải tự riêng mình mà được nếu không có sự đồng thuận của Quốc gia kia. Từ đó phát sinh hậu quả này: rằng quyền khởi chiến thuộc về mỗi quốc gia, còn trái lại muốn cầu hoà, phải có ít nhất hai quốc gia liên ước hay đồng thuận.

§14. Hiệp ước này tồn tại bao lâu mà nguyên nhân khiến có hiệp ước nghĩa là nỗi sợ hãi một tai hoạ hay một hy vọng về lợi ích - còn tồn tại; nếu nguyên nhân này thôi tác động lên Quốc gia này hay Quốc gia kia, thì mỗi Quốc gia giữ lại quyền thuộc về mình và sợi dây ràng buộc các Quốc gia kết ước thế là bị cắt đứt. Vậy là mỗi Quốc gia có quyền tuyệt đối cắt đứt hiệp ước khi nào nó muốn, đúng hơn là khi nào nó không còn lý do để sợ hãi hay hy vọng; lúc đó nó trở nên độc lập và sẽ đi theo đường lối nào thích hợp và có lợi cho mình nhất. Vả chẳng người ta chỉ kết ước nhằm về tương lai khi xét đến những tình huống hiện tại và khi những tình huống này thay đổi thì đường lối của người ta cũng phải đổi thay thôi. Vì lý do này mỗi quốc gia kết ước vẫn giữ nguyên quyền chăm lo cho những lợi ích của quốc gia mình, bên nào cũng cố gắng hết sức mình để tự giải phóng khỏi nỗi sợ hãi và thâu hồi nền độc lập của mình và tìm cách ngăn chặn quốc gia khác không mạnh hơn mình. Nếu một quốc gia than phiền là mình đã bị lừa gạt, thì nó cũng chẳng nên kết tội quốc gia kia mà chỉ nên tự trách rằng sao mình quá khờ: sao lại đi trao sinh mệnh của mình cho một quốc gia khác mà quy luật tối thượng là quyền lợi sống còn của quốc gia.

§15. Các Quốc gia đã thoả thuận hoà bình với nhau có quyền xử lý những tranh chấp phát sinh từ những điều kiện về hoà bình, nghĩa là những điều khoản qua đó các quốc gia cam kết với nhau. Thật vậy, những quy tắc được đặt ra nhằm đem lại hoà bình không chỉ liên quan đến một quốc gia mà chung cho mọi quốc gia kết ước. Nếu chúng không có thể thoả thuận với nhau, thì bởi chính lý do đó, chúng quay lại tình trạng chiến tranh.

§16. Càng có nhiều Quốc gia thoả thuận hoà bình thì mỗi Quốc gia trong liên minh càng trở nên ít đáng ngại hơn đối với các quốc gia khác, nghĩa là nó càng ít độc lập hơn và nó càng bị ràng buộc nhiều hơn trong việc tuân theo ý chí chung của những Quốc gia kết ước.

SPINOZA, *Khảo luận chính trị, chương III.*

a. Ở chỗ mỗi Quốc gia cứ mở rộng quyền lực đến mức nào nó có thể, chẳng cần đếm xỉa đến quyền lợi của quốc gia nào khác.

b. Đó là lý do tại sao sự chung sống giữa các quốc gia không đến nỗi quá tạm bợ như sự chung sống giữa các cá nhân trong tình trạng thiên nhiên.

c. Quyền khai chiến như vậy là một quyền tự nhiên thuộc về mỗi quốc gia; chiến tranh

công khai là biểu hiện cực điểm của tình trạng tự nhiên giữa các Quốc gia; hoà bình là ở hàng thứ nhì so với chiến tranh và chỉ là sự đình chiến tạm thời.

KHẢO LUẬN THẦN HỌC - CHÍNH TRỊ

Cứu cánh của Quốc gia không phải là thống trị mà là tự do

Chỉ cần nhắc lại rằng mục đích của sự liên kết chính trị là tạo tình trạng an ninh để mọi người cùng được sống mà không phải lo sợ, để thấy hiển nhiên rằng cứu cánh tối hậu của Quốc gia là bảo đảm cho mỗi người quyền tự nhiên được nghĩ điều mình muốn và được nói điều mình nghĩ; đó không thể là sự thống trị được tạo ra từ tình trạng bất an, bằng nỗi sợ hãi.

Từ những nền tảng của Quốc gia như chúng tôi đã giải thích trên đây, hậu quả hiển nhiên là cứu cánh tối hậu của Quốc gia không phải là thống trị; Quốc gia được định chế hoá không phải để nắm giữ con người bằng sự sợ hãi và khiến cho nó lệ thuộc vào người khác; trái lại chính là để giải phóng cá nhân khỏi nỗi sợ hãi, để nó được sống trong an toàn ở mức độ tốt nhất có thể (1), nghĩa là bảo tồn trong khả năng tốt nhất, mà không làm hại đến người khác, quyền được sống và được hành động vốn là quyền tự nhiên của mỗi người.

Không, tôi lặp lại điều đó, cứu cánh của Quốc gia không phải là chuyển đổi con người từ thân phận là những sinh vật có lý trí trở thành bầy đàn thú vật hay những người máy, mà trái lại Quốc gia được định chế hoá nhằm giúp cho tâm hồn và thân xác con người thực hiện mọi chức năng của chúng trong an toàn, để cho họ sử dụng Lý trí tự do, để cho họ không tranh đấu nhau với lòng thù hận, giận dữ hay mưu mô xảo quyệt, để cho họ tương trợ nhau với thiện chí. Cứu cánh của Quốc gia như vậy trong thực tế là tự do. Chúng ta cũng đã thấy rằng để lập quốc, chỉ cần một điều này: rằng tất cả quyền lực để ban sắc lệnh hoặc là thuộc về tập thể, hoặc là về một nhóm người, hoặc là chỉ trong tay một người (a). Bởi vì, thật thế, phán đoán tự do của con người thì cực kỳ tạp dị, vì mỗi người đều nghĩ rằng chỉ có mình là biết tuốt, và không thể nào mà mọi người lại có ý kiến giống nhau và chúng khẩu đồng từ; họ sẽ không có thể sống trong hoà bình nếu cá nhân không khước từ quyền hành động chỉ theo sắc lệnh của tư tưởng mình mà thôi. Như vậy, anh ta chỉ từ khước quyền hành động theo ý riêng của mình, chứ không từ khước quyền lý luận và phê phán; hệ quả là trên thực tế không ai có thể hành động chống lại sắc lệnh, mà không gây nguy hiểm cho quyền của Chủ thể, nhưng người ta có thể, với tự do hoàn toàn, có ý kiến và phê phán, nghĩa là có quyền ngôn luận, miễn rằng anh ta không đi quá lời nói, và bảo vệ ý kiến của mình chỉ bằng lý lẽ mà thôi, chứ không dùng xảo kế, giận dữ hay thù hận, cũng không có mưu đồ thay đổi bất cứ cái gì trong Quốc gia bằng thế lực của ý riêng (b). Chẳng hạn, trong trường hợp một người chứng tỏ rằng một luật lệ nào đó trái với Lý tính, và phát biểu rằng luật lệ đó cần nên phế bỏ, và nếu, đồng thời anh ta đưa ý kiến cho Chủ thể phán xét (chỉ Chủ thể là có quyền làm ra và phê phán các luật lệ) và trong khi chờ đợi, nếu anh ta biết kiêng dè mọi hành động ngược lại với những gì luật lệ quy định, hẳn là anh ta xứng đáng với Quốc gia và đã hành động như người công dân tốt; trái lại, nếu anh ta làm điều đó để kết tội quan toà là bất công và khiến ông ta thành kẻ ô, hay mưu đồ phản loạn nhằm thủ tiêu luật lệ bất kể đến quan toà, thì hẳn là kẻ bạo động, là tên phiến loạn.

SPINOZA, Khảo luận thần học-chính trị, chương XX.

1. Sự an toàn là nguyên cơ mạnh mẽ nhất cho việc liên kết chính trị bởi vì tình trạng thiên nhiên là không thể sống được.

a. Đây là điều kiện hiện hữu của Quốc gia, nghĩa là ra khỏi tình trạng trong đó mỗi người tự phát biểu về quyền của mình.

b. Kẻ nào có ý thay đổi bất cứ điều gì trong quốc gia bằng thế lực của ý riêng, kẻ đó không còn là một công dân mà là một người quay trở lại tình trạng thiên nhiên, được định nghĩa như là tình trạng trong đó các cá nhân hành động chỉ dựa vào thế lực của mình, không cần đếm xỉa đến ý kiến hay quyền lợi của ai khác.

ĐẠO ĐỨC HỌC (L'Éthique - Phần di tác, 1677)

Tính vĩnh cửu của linh hồn con người

Những chỉ định của lý trí là nguyên lý cho hành vi chính trực, nhưng sức khỏe của linh hồn chưa phải là sự cứu rỗi. Không có cái gì của tôi sẽ được cứu vớt nếu tất cả nơi tôi sẽ phải chết đi.

Nhưng tất cả nơi tôi sẽ được cứu vớt nhờ trực giác là nơi Thượng đế có ý tưởng về linh hồn tôi, cũng vĩnh hằng như Thượng đế. Nhờ trực giác, tôi cảm nhận cách trực tiếp - tôi, hữu thể đặc thù - rằng tôi có liên quan với vĩnh cửu.

MỆNH ĐỀ XXIII

Linh hồn con người không thể bị tiêu huỷ hoàn toàn cùng với thân xác nhưng vẫn còn lại từ linh hồn một cái gì đó mang tính vĩnh hằng (1).

CHỨNG MINH

Một khái niệm hay một ý tưởng, tất yếu sinh ra nơi Thượng đế, ý tưởng đó diễn tả yếu tính của thân xác con người, và khái niệm này, sau đó, là một cái gì tất yếu thuộc về yếu tính của linh hồn con người (2). Nhưng chúng tôi không gắn ghép vào linh hồn con người bất kỳ một tồn tục nào có thể được định nghĩa bởi thời gian nếu không phải với tư cách là nó biểu lộ hiện hữu thực sự của thân xác, hiện hữu đó được cắt nghĩa bởi tồn tục và có thể được định nghĩa bởi thời gian; nói cách khác chúng tôi chỉ gắn tồn tục vào chính linh hồn trong khoảng tồn tục của thân xác. Tuy nhiên bởi vì cái gì được quan niệm với một sự tất yếu vĩnh hằng xét theo chính yếu tính của Thượng đế, đó tất yếu sẽ là một cái gì vĩnh hằng nó thuộc về yếu tính của linh hồn (3). Đó là điều phải chứng minh.

CHÚ GIẢI

Như chúng tôi đã nói, ý tưởng này, nó biểu lộ yếu tính của thân xác với một thứ tính vĩnh cửu, là một cách thức nào đó của tư duy nó thuộc về yếu tính của linh hồn và nó là vĩnh hằng. Tuy nhiên nó không thể gọi cho chúng ta nhớ là đã tồn tại trước thân xác, bởi vì không hề có trong thân xác bất kỳ vết tích nào về tồn tại này và rằng tính vĩnh cửu không thể được định nghĩa bởi thời gian cũng chẳng có quan

hệ gì với thời gian. Tuy thế, chúng ta vẫn cảm thấy và chúng ta biết qua kinh nghiệm rằng chúng ta là vĩnh hằng. Vì linh hồn không cảm nhận những sự vật mà nó quan niệm bằng một động tác của trí tuệ kém hơn là những sự vật mà nó có trong ký ức. Những con mắt của linh hồn nhờ đó nó thấy và quan sát các sự vật, là những chứng minh hiển nhiên. như vậy mặc dầu chúng ta không nhớ đã tồn tại trước khi nhập thể, chúng ta vẫn cảm nhận, chúng ta vẫn có kinh nghiệm rằng linh hồn chúng ta, trong tư cách nó bao bọc cơ thể với một thứ tính vĩnh cửu, vốn là vĩnh hằng, và rằng sự tồn tại đó của linh hồn không thể được định nghĩa bởi thời gian hay được giải thích bằng tồn tục. Như vậy linh hồn không thể được cho là tồn tục, và tồn tại của nó chỉ có thể được định nghĩa bởi một thời gian xác định với tư cách nó bao bọc tồn tại thực sự của thân xác và chỉ trong mức độ đó, nó có tiềm năng xác định theo thời gian sự tồn tại của những vật thể và quan niệm chúng trong tồn tục.

SPINOZA, *Đạo đức học V.*

- 1. Không liên quan đến thời gian hay tồn tục; cái gì còn lại từ linh hồn không phải là cái gì của nó còn được duy trì sau khi thân xác đã tiêu hủy.*
- 2. Ý tưởng về linh hồn ở nơi Thượng đế như vậy là ý tưởng về ý tưởng của thân xác.*
- 3. Linh hồn hay ý tưởng về thân xác, có một tồn tục như thân xác; nhưng ý tưởng về linh hồn nơi Thượng đế không thuộc về tồn tục.*

Đức hạnh không nằm trong sự tiết chế những thèm muốn nhục cảm.

Đức hạnh cần biết rằng linh hồn là vĩnh hằng, để không chỉ là một quy tắc sống đạt đến sự đúng đắn bằng cách cưỡng chế những thèm muốn nhục cảm và chờ đợi phần thưởng để đền bù những hy sinh tự nguyện. Linh hồn đức hạnh, và linh hồn cảm nhận trực tiếp bản tính của mình, là tri thức, cũng là một. Sự mê tín tưởng rằng chúng ta phải được cứu vớt, bởi vì trước tiên nó nghĩ đến điều ác, rồi điều thiện như là sự phủ nhận điều ác, và lạc phúc như là phần đền bù cho sự phủ nhận này. Phải đặt mọi chuyện trở lại đúng vị thế: suy nghĩ điều tích cực để suy nghĩ đúng, hiện hữu toàn bộ, bởi vì đó cũng là một - đức hạnh và tự nguyện, được cứu vớt trong khi không tin là người ta phải được cứu vớt.

MỆNH ĐỀ XLII

Lạc phúc không phải là một phần thưởng cho đức hạnh mà chính là đức hạnh; và tình trạng hân hỷ đó không phải đạt được bằng cách tiết chế những thèm muốn nhục cảm của chúng ta, mà trái lại chính tình trạng hân hỷ này khiến cho việc tiết chế nhục dục thành khả thi.

CHỨNG MINH

Lạc phúc hệ tại trong tình yêu đối với Thượng đế và tình yêu này nảy sinh từ loại tri thức thứ ba; như thế tình yêu này phải được quy về linh hồn trong tư cách nó là chủ động (1) và tiếp theo nó chính là đức hạnh (2). Ngoài ra, linh hồn càng nở hoa trong tình yêu thiêng liêng hay trong lạc phúc này, thì nó

càng hiểu biết sâu rộng hơn, nghĩa là quyền lực của nó trên các cảm xúc càng lớn hơn và nó càng ít bị tác động bởi những cảm xúc xấu (3); như thế vì linh hồn nở hoa trong tình yêu thiêng liêng hay trong lạc phúc, nó có quyền năng tiết giảm những thèm khát nhục cảm. Và bởi vì tiềm năng của con người để tiết chế những xúc cảm chỉ hệ tại nơi trí tuệ, không ai đạt được trạng thái hân hỷ này của lạc phúc bằng sự tiết giảm những thèm muốn nhục cảm của mình, mà trái lại quyền năng tiết giảm chúng phát sinh từ chính lạc phúc.

CHÚ GIẢI

Tôi kết thúc nơi đây những gì tôi muốn thiết lập liên quan đến quyền lực của linh hồn đối với các mối cảm xúc và tự do của linh hồn. Qua đó ta thấy rõ bậc hiền nhân đáng giá như thế nào và ông vượt qua về quyền lực so với kẻ ngu dốt bị dẫn dắt bởi nhục cảm đến mức độ nào. Hiền nhân không biết đến sự dao động nội tâm luôn an nhàn tự tại, luôn ý thức về mình, về Thượng đế và về vạn vật, không bao giờ ngưng hiện hữu và luôn mãn nguyện. Nếu con đường tôi chỉ ra dẫn đến đó có vẻ như cực kỳ gian khó, vậy nhưng người ta vẫn có thể đi vào. Và cái gì quý hiếm thì hẳn phải nhiều gian khó mới đạt được. Làm sao mà sự thể lại là như thế, nếu sự cứu rỗi nằm trong tầm tay, dễ có được như lấy đồ trong túi, thế mà hầu như lại bị mọi người lơ là? Nhưng cái gì đẹp và quý thì cũng khó và hiếm.

SPINOZA, *Đạo đức học V*.

** Theo Spinoza có ba loại tri thức: loại thứ nhất do tưởng tượng, thứ nhì do suy luận, thứ ba do trực giác.*

- 1. Linh hồn chủ động khi nó tri thức, nghĩa là khi nó biết bằng trí tuệ.*
- 2. Đức hạnh là một với tiềm năng, vậy mà tất cả tiềm năng của linh hồn chỉ là tri thức.*
- 3. Quyền lực của chúng ta đối với các xúc cảm là tri thức chúng; những xúc cảm xấu là những thụ cảm buồn bã (les passions tristes) do bởi ngu dốt mà ra.*

Việc xuất bản ở Amsterdam vào thế kỷ XVII

*Trong một cuốn sách mới đây mang tựa đề **Amsterdam vào thời của Spinoza** (P.U.F 1990) Henri Méchoulan mô tả với đầy nhiệt hứng cái thế giới in ấn xuất bản nơi đô thị lớn của xứ Hà Lan.*

"Sự phát triển của ngành thông tấn có nguồn gốc là sự làm chủ hàng hoá cũng khởi động nhiều tự do hơn bởi vì người đọc báo ở Amsterdam được thông tin về thế giới đại sự tốt hơn rất nhiều so với những độc giả Âu châu khác cùng thời; từ sự kiện đó, anh ta cũng có khả năng hơn để thẩm định tình huống, trau dồi phán đoán, đưa ra những quyết định thích nghi nếu cần và tránh được ý kiến áp đặt của kẻ đương quyền".

Nếu người ta rời lãnh vực báo chí để đi vào lãnh vực kinh sách và nếu người ta liệt kê tất cả những lý do giải thích tại sao Amsterdam vào thế kỷ XVII lại trở thành chốn quy hội ưu ái (le haut lieu) của ngành kinh doanh sách, bao gồm cả xuất bản, in ấn, phát hành, thì người ta phải nêu bật lý do quan

trọng nhất: quyền tự do thông tin. Nó lôi cuốn những bản thảo và cả những tác giả có thể bị e ngại ở nơi khác. Trong số họ, có nhân vật lừng lẫy nhất Descartes. Cùng với tình trạng tự do đó, cũng cần thêm cái danh tiếng ưu việt của những tác phẩm được in ấn đóng xén ở Hà Lan, nhờ vào vẻ đẹp của các loại giấy in thật tốt và những con chữ in có mẫu đẹp, và tài khéo của những người thợ khắc bản, và sự chăm chút trong mọi khâu để làm ra sản phẩm và vào giá cả tương đối là không đắt so với chất lượng thành phẩm. Hơn nữa, những người kinh doanh sách ở Amsterdam rất có óc sáng kiến: chính nhờ Menasseh ben Israeël mà người ta có cuốn thánh kinh khổ bỏ túi, và nhờ Willem Jansz Bl.,u người ta có cuốn sách khổ 12 rất tiện gọn. Vào thế kỷ XVII nơi xứ Cộng hoà Các Tỉnh Liên Hiệp (tên của nước Hà Lan thời đó) người ta đã in ấn nhiều sách vở hơn là tất cả các xứ sở khác của châu Âu cộng lại.

Trong khi ở khắp châu Âu người ta đang đốt sách (tất nhiên là với những quyển sách bị lên án) thì ở Amsterdam hoạt động in ấn đóng xén phát hành sách lại vô cùng sôi nổi vì chính quyền dân sự ở đó hiểu rằng "không những người ta có thể chấp nhận tự do tư tưởng mà vẫn duy trì được lòng mộ đạo và sự yên ổn của quyền lợi chung mà còn thấy rằng nếu tự do tư tưởng bị huỷ bỏ sẽ rất có hại cho sự bình ổn của Quốc gia và cả chính lòng mộ đạo nữa." Những người kinh doanh sách làm ra quyển sách không chỉ để đáp ứng nhu cầu trong nước mà nhất là còn để xuất khẩu bởi vì Amsterdam in những tác phẩm bằng tiếng Latinh và bằng mọi ngôn ngữ văn học của Âu châu. Khoảng 30.000 con người sống nhờ nền công nghiệp này; trong số họ phải kể đến, ngoài chính những người kinh doanh sách, là những người sản xuất và buôn bán giấy, những thợ khắc bản và thợ đúc chữ, những thợ sắp chữ và những thợ đóng xén. Suốt cả thế kỷ nền công nghiệp sách phát đạt phồn thịnh như số lượng gia tăng của những nhà sách trong thành phố đã chứng minh: từ 96 nhà năm 1600 lên 273 nhà năm 1699.

Nguồn tài chánh cho công cuộc kinh doanh này rất đa dạng. Ngoài những tác phẩm do tác giả tự bỏ tiền xuất bản hoặc do mộ quyền, rất nhiều ấn phẩm khác nhờ những "công ty", từ những công ty gia đình cho đến những công ty cổ phần và kể cả những công ty liên doanh với nước ngoài.

Quyển sách là một sản phẩm, một thứ hàng hoá và người kinh doanh sách là một nhà buôn thiện nghệ, nắm vững công việc của mình. Ông hiểu rõ thị trường, nắm bắt nhu cầu, thị hiếu của người đọc và bảo đảm cho sản phẩm mình làm ra được phát hành rộng rãi nhất: ở điểm này ông ta cũng vượt trội, bỏ xa những kẻ cạnh tranh nước ngoài. Cũng thường xảy ra việc người ta trao đổi sách để lấy những sản phẩm khác, và như thế, bằng những đường lối khác, sách đi vào những dòng lưu thông hàng hoá ở Amsterdam. Vậy là người ta chứng kiến, vào năm 1644, một hợp đồng trao đổi những cuốn thánh kinh bằng tiếng Anh sản xuất tại thành phố này để đổi lấy vải sợi, nhiều hợp đồng khác đổi sách lấy giày da, đồ đi biển v.v...

Việc xuất bản ở Hà Lan đã biết khai thác để phát triển ngành thương nghiệp lớn của mình - cái nhu cầu cao nhất của thời đại đó: lòng mộ đạo. Thành phố Amsterdam theo giáo thuyết Calviên nhưng vẫn in ấn không ít sách bốn Công giáo, kinh Coran của đạo Hồi, thánh kinh Arménie, Do Thái và phi-Do thái, Talmud và những tác phẩm khác thuộc loại này. Nếu thị trường sách tôn giáo là rất quan trọng, song nó không hề loại trừ tất cả những loại sách khác. Thực tế là không có việc kiểm duyệt trước khi in và người làm sách không cần phải xin giấy phép xuất bản nhưng ông ta phải chịu trách nhiệm về nội dung những sản phẩm của mình trước quan toà. Nếu người làm sách có yêu cầu cơ quan công quyền cho mình đặc ân nào là nhằm trang bị cho mình chống lại những kẻ làm giả mạo "in nhái" hay "luộc" sách của mình, thế thôi.

Tại Pháp, tể tướng Colbert hiểu rất rõ tầm quan trọng của quyền sách và nghề kinh doanh sách trong việc điều hành quốc gia và tổ chức một "Thư vụ cục" do nhà hùng biện Jean Paul Bignon đứng đầu, nhằm có một cái nhìn trên các bản văn cũng như trên các hình minh hoạ. Bignon sẽ tổng quát hoá hệ thống đặc ân và "sẽ tổ chức việc kiểm duyệt phòng ngừa, áp dụng không chỉ vào lãnh vực chính trị, mà còn vào mọi lãnh vực khác, nhất là lãnh vực giá trị văn học, Vậy là ông sẽ phát triển cái Văn hoá Sở theo ý Colbert".

Chẳng có gì giống như thế ở Amsterdam bởi vì các Hội đồng Quốc gia chẳng có quyền trực tiếp nào đối với việc điều hành thành phố: họ chỉ có thể đưa ra những lời răn đe để khiển trách những lạm dụng quyền tự do ngôn luận. Mỗi thành phố có những luật lệ riêng và chăm sóc rất kỹ quyền tự trị của mình. Chỉ có vị chánh án tối cao có quyền cấm cản hay ra lệnh sai áp, nhưng quyết định của ông chỉ có giá trị trong khuôn khổ tỉnh hạt đó thôi: một tác phẩm bị cấm ở Groningue không tất yếu là bị cấm ở Amsterdam. Muốn cấm thực sự một quyển sách phải có quyết định của Hội đồng lập pháp của Cộng hoà. Có những tác phẩm bị cấm và danh sách mà Knuttel cung cấp cho chúng ta chứng tỏ hiển nhiên điều đó, nhưng nếu tính chính thống của giáo phái Calviên hay nhãn mặt nhũu mày đối với những gì liên quan đến các văn bản thần học, song ý chí của giới cầm quyền dân sự lại không mấy nhiệt tình đối với chuyện kiểm duyệt ngoại trừ việc hăng hái thu những khoản tiền phạt vi cảnh mà các nhà kinh doanh sách đôi khi phải trả vì đã dám thách thức những lệnh cấm, mà thường trái cấm thì người đọc lại càng háo hức muốn xơi, nghĩa là vô tình lệnh cấm lại trở thành bảo đảm tốt nhất rằng sách sẽ bán chạy!

Rất đa dạng, quả thật thế, là những mảnh lời của giới kinh doanh sách ở Amsterdam để luồn lách và qua mặt nhà cầm quyền. Chẳng hạn có anh chàng in một tác phẩm của Episcopius bằng tiếng Hà Lan thì bị lên án, thì năm sau anh ta lại in cuốn đó bằng tiếng Latinh; người khác thì in sách mà để tên nhà xuất bản ở nơi khác, mập mờ đánh lộn ngày tháng hay thay đổi tựa đề. Nhiều người xuất bản sách dùng những biệt hiệu, bí danh khiến chẳng ai biết đó là thằng cha căng chú kiết nào. Chiếc "thuyền phóng hoả" đáng ngại nhất từng được tạo ra chống lại tính thiêng liêng của Kinh Thánh - cuốn Khảo luận thần học-chính trị của Spinoza - ra mắt ở Amsterdam năm 1670 nơi nhà in Jan Rieuwertsz. Nhưng trong dịp này, tên nhà in được đổi thành Henricus Konraht và lập lời để người ta nghĩ rằng tác phẩm được in ở Hambourg. Một năm sau, quyển sách bị cấm. Nhân nói về bản văn gây xi-căng-đan này, Meinsma kể thêm rằng quý vị đại biểu dự khoáng đại hội nghị Bắc Hà Lan và Nam Hà Lan đã rất lưu ý toàn thể nghị viên về tính chất vô đạo của tác phẩm này, lợi dụng cơ hội để tố cáo việc tồn tại trên thị trường những tác phẩm khác không kém phần tà giáo như Thư viện của các sư huynh Ba Lan, quyển Leviathan của Hobbes hay quyển Giảng luận Triết lý trong Kinh Thánh của Louis Meyer, những bản tường trình này bị thất lạc mất tiêu. Đến năm 1674 nhà cầm quyền vẫn còn thấy nhu cầu phải cảnh báo dân chúng chống lại tính chất quái quái của các tác phẩm trên, chúng vẫn còn được báo chí quảng bá và được bày bán rộng rãi công khai. Họ đóng dấu những quyển sách này là có tính báng bổ thần thánh và độc hại cho linh hồn, đầy những luận đề thiếu cơ sở và nguy hiểm và những điều ghê tởm làm hại đến tôn giáo đích thực. Vậy là thông tư này cấm mọi cá nhân in ấn, lưu hành, bày bán lén lút những quyển sách này và những quyển tương tự, nếu trái lệnh sẽ bị trừng phạt bởi pháp luật của Nhà nước, nhất là sắc lệnh ngày 19 tháng 9 năm 1653". Vậy mà ta biết rằng quyển Khảo luận thần học chính trị đã được tái bản đến lần thứ tư mà vẫn không sao cả vì những nhà làm sách ở Amsterdam đã in lại quyển này nhưng đề ngày tháng in từ lần đầu (trước khi có lệnh cấm) hoặc là đổi thành tựa đề khác...

Tự do ngôn luận, dầu không tuyệt đối, vẫn là một hệ luận của tự do ý thức. Tuy nhiên, chúng ta cũng

cần nhớ lại một ngoại lệ bị kịch: việc lên án quyền sách của Koerbagh tiếp theo là việc tịch thu toàn bộ các tác phẩm của ông rồi việc tác giả bị tổng giam và chết trong tù.

BAYLE

(1647 - 1706)

Người con của mục sư phái Calviên ở hạt Foix là một người tự học, vì nghèo. Cải sang Công giáo năm 1669, ông quay lại đạo Tin lành năm 1670. Trong những năm này nhờ việc áp dụng chặt chẽ sắc chỉ thành Nantes (về việc khoan dung tôn giáo), Pierre Bayle an tâm đi đến Genève, Sedan, rồi định cư ở Rotterdam. Vừa là sinh viên vừa đi làm gia sư, ông làm quen với triết học Descartes. Dần dà những bài văn phúng thích phê phán của ông khiến nhà đương quyền ghét ông. Nhưng nguyệt san Nouvelles de la République des Lettres (Tin tức văn giới) trải rộng danh tiếng của ông khắp châu Âu. Sự dấn thân của ông vì sự khoan dung dân sự toàn diện là nguồn gốc của những cuộc bút chiến kịch liệt ở Hà Lan.

Từ 1692, một khoản trợ cấp khiêm tốn của nhà xuất bản cho phép ông dành trọn vẹn thời gian để soạn bộ Dictionnaire historique et critique (Tự điển lịch sử phê bình) một tập hợp những giảng luận sống động về nhiều triết gia. Ảnh hưởng của ông trên thế kỷ XVII là rất lớn.

NHỮNG SUY TƯ TẢN MẠN VỀ SAO CHỎI (Pensées diverses sur la Comète)

Còn gì tốt hơn là nhân sự xúc động của đám đông được gợi bởi sự xuất hiện của sao chổi vào năm 1680 để tố cáo sự mê tín? Nhưng ở đây chính cách làm mới đáng kể: khi khẳng định tính thường hằng trong trật tự của thiên nhiên, Bayle đồng tình với Descartes. Khi tố cáo vai trò của các ông hoàng, và các cố đạo trong việc duy trì những điều mê tín, ông nhất trí với Gassendi.

Bằng khẳng định tính đức hạnh của một xã hội vô thần, ông lật đổ ý tưởng về một Ông trời Sen đầm Vũ trụ (le Dieu-gendarme). Điều đó chắc chắn không phải là bài bác Cơ đốc giáo, mà chỉ tước bỏ vai trò giảng đạo đức của nó. Bayle được đọc, không hề lập lờ, trong chiều hướng vô thần.

Nguyên nhân thực sự đem lại thế giá cho một thành kiến

Một ý kiến đang thịnh hành chưa phải là sự bảo đảm cho chân lý, điều đó đã là một suy nghĩ bình thường vào thời đại của Bayle. Điều độc đáo hơn ở đây là sự biến hoá của việc kiểm tra thực nghiệm, di sản nhân bản chủ nghĩa, và cuộc trắc nghiệm bằng hoài nghi, di sản của Descartes.

Từ đó (1) cho thấy rằng những người thông thái đôi khi cũng bảo chứng làm như những người dân thường, và một truyền thống được gia cố bởi chứng từ của họ không phải vì vậy mà được miễn trừ sai lầm. Vậy ta chẳng nên để cho tên tuổi và uy thế của nhà thông thái làm cho ta rét. Chúng ta biết gì về vị tiến sĩ đại danh kia - kẻ đề xướng vài học thuyết nào đấy - lại không mang đến nhiều kiểu cách nhằm thuyết phục, hơn là một kẻ ngu dốt đã tin vào học thuyết ấy mà không xem xét, kiểm tra? Nếu vị tiến sĩ cũng làm như thế và cũng chỉ như thế, thì tiếng nói của ông ta cũng chẳng có thế giá gì hơn tiếng nói của người khác, bởi vì chắc chắn là chứng từ của một người chỉ có sức mạnh tỷ lệ với độ chắc chắn mà anh ta thủ đắc được khi tự mình tìm hiểu đầy đủ về sự kiện.

Tôi đã nói với quý vị điều này và tôi xin phép nhắc lại: một cảm thức chỉ có thể trở nên cái nhiên (probable) bởi số đông những người theo nó, khi nó có vẻ là đúng với nhiều người, độc lập với mọi áp lực, và chỉ bởi sức mạnh duy nhất của một khảo nghiệm tỉ mỉ đi kèm bởi sự chính xác và khả năng cách vật trí tri sâu sắc đầy thông tuệ: và cũng như người ta đã nói rất hay rằng một nhân chứng "thực mục sở thị" thì đáng tin hơn cả mười nhân chứng với giọng lưng chừng: "Vâng, tôi có nghe người ta nói thế". Người ta cũng có thể yên tâm rằng một người đứng đắn chỉ nói ra những gì mà ông ta đã suy nghĩ thật chín chắn và thấy rằng rất thấu tình đạt lý, sau khi đã kiểm tra qua mọi nghi ngờ, thì tiếng nói của người ấy có trọng lượng hơn cả tiếng nói của hàng ngàn hàng vạn đầu óc tầm thường gộp lại - những thứ đầu óc chỉ biết bắt chước nhau như một bầy cừu và đặt niềm tin của mình vào thiện chí của người khác.

Pierre BAYLE, *Suy nghĩ tản mạn về sao chổi*

1. Bayle vừa nêu lại những thành kiến phi lý được nhiều người thông thái danh tiếng chủ trương.

Một xã hội gồm toàn những người vô thần vẫn có thể đức hạnh

Tôn giáo không ngăn cản được tội ác và tính đạo đức không phái sinh từ tôn giáo. Bayle dứt khoát bác bỏ lời kết tội của xã hội đương thời cho rằng những người vô thần thì cũng vô đạo đức. Ông không nói rõ ý thức đạo đức phổ quát từ đâu đến, nhưng vào thời đại khủng hoảng của ý thức Âu châu (Paul Hazard) ông mở ra con đường phản tư về đức tính thế tục và công dân (Réflexions sur la vertu laïque et civique).

Giờ đây người ta thấy rõ rằng một xã hội của những người vô thần cũng thực hiện những hành vi dân sự và đạo đức như bao xã hội khác, miễn rằng nó trừng phạt nghiêm khắc những tội ác, miễn rằng nó khuyến thiện, trừng ác một cách công bằng và nghiêm minh. Bởi vì việc không biết đến một Đấng Sáng tạo và Bảo lưu thế giới không ngăn cản những thành viên của xã hội này vẫn cảm ứng với viênh dự hay ô nhục, với thưởng phạt của xã hội, với mọi đam mê được tìm thấy nơi những người khác, và không hề bóp nghẹt mọi ánh sáng của lý trí, người ta thấy nơi những người vô thần những con người đầy lòng chân tín trong giao dịch với người khác, hay giúp đỡ người nghèo khó, phản đối bất công, trung thành với bè bạn, khinh miệt những điều ti tiện, khước từ khoái lạc nhục thể, không hề làm hại ai, hoặc là bởi ước muốn được khen ngợi thúc đẩy họ đến những hành động đẹp đẽ đó - những hành động sẽ không mất phần được công chúng ngợi khen, hoặc là bởi vì ý đồ làm xiêu lòng bạn bè và những người bảo trợ mình, khiến họ hành động như thế (1). Phụ nữ sẽ gắng giữ tiết hạnh bởi vì chắc chắn điều đó sẽ khiến đàn ông yêu quý họ, ca ngợi họ. Hẳn là trong xã hội đó cũng vẫn có tội ác đủ loại, tôi không nghi ngờ gì chuyện đó cả, nhưng cũng sẽ không nhiều hơn là trong những xã hội thờ ngẫu tượng, bởi vì tất cả những gì khiến cho người ngoại đạo hành động, hoặc vì điều thiện hoặc vì điều ác, thì cũng tìm thấy nơi xã hội những người vô thần, đó là những trừng phạt và những khen thưởng, viênh quang và ô nhục, tính khí và giáo dục. Bởi vì đối với cái ân huệ thánh hoá này (cette grâce sanctifiante) nó đổ đầy cho chúng ta tình yêu của Thượng đế và giúp chúng ta chiến thắng những thói hư tật xấu nơi mình, thì những kẻ ngoại đạo cũng không được hưởng, giống như những người vô thần (2).

Ai sẽ muốn tự thuyết phục hoàn toàn rằng một dân tộc bị bãi truất sự hiểu biết về Thượng đế, lại tự tạo ra những quy luật về danh dự và dụng công tuân thủ những quy luật đó, chỉ cần lưu ý rằng trong số

những người Kitô-giáo vẫn có một chút hư vinh phù thế nào đấy, vốn trực tiếp trái ngược với tinh thần của Phúc âm. Tôi muốn biết dựa theo cái gì người ta đã rút ra cái kế hoạch danh dự kia, cái mà nhiều Kitô-hữu rất sùng bái, khiến vì nó họ chịu hy sinh mọi thứ khác. Phải chăng vì họ biết rằng có một Thiên chúa, một Phúc âm, một cuộc phục sinh, một thiên đàng, một địa ngục, mà họ tưởng rằng đó là xúc phạm đến danh dự của mình khi không trừng phạt một sự lãng nhục, khi nhường chiếu trên cho người khác, khi có ít kiêu hãnh và tham vọng hơn so với những kẻ đồng đẳng với mình? Người ta sẽ thú nhận với tôi là không. Nếu người ta lướt qua tất cả những ý tưởng về thanh nhã nơi người Kitô-giáo, người ta khó tìm được đến hai ý tưởng đã được mượn ở tôn giáo. Phải chăng tôn giáo đã làm thay đổi những ý tưởng của chúng ta về phương diện đó? Hãy so sánh một chút những cung cách của nhiều quốc gia theo Kitô-giáo, các bạn hãy đối chiếu chúng với nhau thử xem, các bạn sẽ thấy rằng những gì bị coi là bất lương nơi xứ sở này thì lại chẳng hề là như thế ở các xứ sở khác. Như vậy, hẳn là những ý tưởng về sự trung thực nơi những người Kitô-giáo không đến từ tôn giáo mà họ theo. Cũng có một vài ý tưởng chung, tôi thú nhận điều đó, bởi vì chúng ta không thấy một quốc gia Kitô-giáo nào mà ở đó người đàn bà tiết hạnh lại đáng xấu hổ cả. Nhưng để hành động theo chân tín (agir de bonne foi) phải thú nhận rằng ý niệm này còn xa xưa hơn nhiều, xưa hơn Phúc âm, xưa hơn tiên tri Môđse: đó là một trong số những ấn tượng xưa như trái đất, và tôi sẽ cho các bạn thấy rằng những người ngoại đạo đã không mượn ý tưởng đó từ tôn giáo của họ. Vậy chúng ta hãy thú nhận rằng, có những ý tưởng về danh dự nơi loài người, chúng là một công trình của thiên nhiên. Nhất là hãy thú nhận về thứ danh dự mà nhiều người rất ganh tị, một thứ danh dự rất trái ngược với quy luật của Chúa. Và sau đó làm sao càng nghi ngờ rằng thiên nhiên không thể làm giữa những người vô thần điều mà nó làm giữa những người Kitô-giáo?

Pierre BAYLE, *Suy tưởng tản mạn về sao chổi*.

1. *Tự ái và quyền lợi dẫn đến đức hạnh (so sánh với Kant).*
2. *Nên gán cho cái lập luận xây dựng tối hậu này ý nghĩa nào?*

BÌNH LUẬN TRIẾT LÝ VỀ LỜI CHÚA KITÔ: "HÃY BUỘC CHÚNG ĐI VÀO"

"Trong đó người ta đưa ra nhiều lý lẽ để chứng minh rằng không có gì đáng ghê tởm hơn là bắt người khác phải cải đạo bằng sự cưỡng bức và người ta phản bác mọi nguy biện của những kẻ chủ trương việc cải đạo bằng cưỡng chế và sự biện hộ của thánh Augustin đối với việc dùng nhục hình để buộc người ta theo đạo".

Phần tiếp theo của tiên đề trên đây nói lên khá đủ tính dữ dội của nhà văn phúng thích khi ông vừa nghe tin về cái chết của người anh em mình bị tổng vào ngục ở Bordeaux sau việc phê chỉ sắc lệnh thành Nantes năm 1685.

Khiến người ta phải khom mình xuống không phải là thuyết phục

Sự tàn bạo về thể lý có thể làm cong lệch phán đoán vì sợ những kẻ tra tấn. Nhưng nó không hướng linh hồn về Thiên chúa, đó mới là niềm tin đích thực. Người ta có thể nhận ra ở đây một tiếng vọng của tâm lý học Descartes. Lời kêu gọi dùng phương pháp khuyến dụ, thuyết phục là một tuyên ngôn chống lại sự bất tương dung.

Như vậy đã rõ là con đường chính đáng duy nhất để khơi dậy tình cảm tôn giáo là tạo ra trong tâm hồn một số phán đoán và chuyển động của ý chí hướng về Thượng đế. Vậy mà, bởi vì những đe dọa, những ngục tù, những hình phạt, những Thượng cuộc lưu đày, những cây gậy giáng vào người, những cực hình, và nói chung là tất cả những gì được chứa đựng dưới cái nghĩa đen là cưỡng bách, không thể tạo ra trong tâm hồn những phán đoán và những chuyển động của ý chí hướng về Thượng đế, những điều tạo nên yếu tính của tôn giáo. Rõ ràng cái kiểu thiết lập tôn giáo như vậy là giả trá, là sai lầm, và bởi vậy đáng Kitô không bao giờ khuyên làm chuyện đó.

Những cực hình chỉ làm người ta sợ những kẻ tra tấn, sợ những dụng cụ tra tấn và những đòn tra tấn, chúng cưỡng bách người ta phải cải đạo nhưng trong lòng người ta lại đầy thù hận, khiếp đảm chứ không một chút yêu thương an lạc, vốn là yếu tính của tôn giáo.

Bản tính của tôn giáo là sự khuyến dụ, thuyết phục cho tâm hồn hướng về Thượng đế, tạo ra lòng mến Chúa, yêu người bằng sự tự nguyện. Đó mới là tình yêu, là lòng tín mộ đích thực. Còn vì bị cưỡng bức mà phải chịu cải đạo thì đó chỉ là những hành vi gian dối, nguy tín của cả hai bên, kẻ cưỡng bách và người bị cưỡng bách, và là một sự xúc phạm nặng nề, sự bôi bác lương tâm và trí tuệ con người.

Pierre BAYLE, *Bình luận triết lý về lời Chúa...*

Luôn luôn theo quy luật của lương tâm

Bayle đặt tính đạo đức không phải trong những hiệu quả của các hành vi chúng ta mà trong quy tắc của lương tâm mà các hành vi kia có theo hay không. Quan niệm đạo đức theo phái Tin lành này cũng đã gợi hứng cho Rousseau và Kant. Sự đối chiếu lỗi lầm với tội lỗi chứng tỏ việc duy trì ảnh hưởng của tôn giáo trên quan niệm về đạo đức.

Ý thức làm lạc tìm kiếm cho sai lầm cùng những đặc ân, những trợ giúp và những vuốt ve giống như ý thức trung thực tìm kiếm cho chân lý. Điều đó có vẻ như cách xa nhau nhưng ở đây tôi sẽ cho thấy sự lệ thuộc nhau hay mối liên hệ giữa những học thuyết này là như thế nào.

Những nguyên lý của tôi công khai cho mọi người biết, và vừa được chứng minh đó là:

Rằng ý chí bất tuân lời Chúa là một tội lỗi.

Rằng ý chí bất tuân phán đoán dứt khoát của lương tâm mình thì cũng là một với ý muốn vi phạm luật của Chúa.

Do đó, tất cả những gì được làm chống lại quy tắc được phát biểu của lương tâm đều là tội lỗi.

Rằng nỗi ô nhục lớn nhất của tội lỗi - khi mọi điều khác là ngang nhau - đến từ sự hiểu biết rất rõ ràng rằng người ta đã phạm tội lỗi.

Rằng một hành động, sẽ là tốt không ai chối cãi (bồ thí, chẳng hạn) nếu được thực hiện bởi sự hướng dẫn của lương tâm, sẽ trở thành xấu khi được thực hiện ngược lại sự hướng dẫn đó, rằng không phải là thế một hành động nó sẽ là tội ác không thể chối cãi (thí dụ, chửi một người ăn mày) nếu nó không được thực hiện theo một sự hướng dẫn đó.

Rằng làm theo một lương tâm bị lầm lạc, để thực hiện một điều mà chúng ta gọi là xấu, khiến cho hành động ít xấu hơn nhiều so với một hành động được thực hiện ngược lại sự hướng dẫn của một lương tâm phù hợp với chân lý, hành động đó thuộc về những hành động mà chúng ta gọi là rất tốt.

Từ những nguyên lý này, tôi kết luận một cách chính đáng rằng nghĩa vụ đầu tiên và khẩn thiết nhất trong mọi nghĩa vụ của chúng ta, là nghĩa vụ không hành động ngược lại với cảm hứng của lương tâm, và rằng mọi hành động được thực hiện ngược lại với ánh sáng của lương tâm thì cốt yếu là xấu: đến nỗi rằng, cũng như quy luật mến Chúa thì không có ngoại lệ nào vì lý do là thù hận Chúa là một hành vi cốt yếu là xấu; cũng thế, quy luật không được xúc phạm ánh sáng của lương tâm là quy luật mà Chúa không bao giờ miễn trừ cho chúng ta, xét rằng đó thực sự sẽ là cho phép chúng ta khinh ghét Ngài - một hành vi tội ác nội tại và từ bản chất. Như vậy, có một quy luật muôn đời và bất biến nó buộc con người - để tránh tội lỗi lớn nhất mà nó có thể phạm phải - đừng làm điều gì với sự khinh suất, bất kể đến quy luật đã được phát biểu của lương tâm.

Pierre BAYLE, Bình luận triết lý về lời Chúa.

Những nguyên lý lớn của cơ học ở thế kỷ XVII

Nếu có một quyển sách, ở thế kỷ XVII, mở ra kỷ nguyên mới cho cơ học thì đó chính là quyển sách mà Galilée xuất bản bằng tiếng Ý vào năm 1638, ở Leyde: *Diễn từ và Chứng minh theo Toán học liên quan đến hai khoa học mới*.

Những khoa học mới của Galilée.

Galilée (1564 - 1642) cho những *Diễn từ* này mang hình thức một đối thoại tay ba: Salviati, người bạn và là người phát ngôn của Galilée, Sagredo, một bậc chính nhân có quan niệm rằng sự chứng minh và kinh nghiệm phải được quyền ưu tiên trên kiến thức sách vở, và Simplicio, đại diện cho những nhà thông thái chính thức và người bảo vệ những luận đề của phái Kinh viện. Cuộc tranh luận kéo dài qua bốn ngày: ngày thứ nhất và ngày thứ nhì dành phần lớn cho vấn đề kháng lực của các nguyên liệu, ngày thứ ba về chuyển động và ngày thứ tư về vấn đề đạn đạo (le problème de balistique), một dạng hình parabol cho đường đi của những vật được phóng ra/bắn đi...

Như vậy khoa đầu tiên trong hai khoa học mới mà tựa đề sách nêu lên là kháng lực (hay sức bền) của vật liệu. Thực vậy, khoa học này hoàn toàn mới cho đến thời Galilée. Galilée khánh thành một cách tiếp cận vấn đề kết dính các cổ thể, giới thiệu - trong số nhiều cái khác nữa - giả thuyết về vô số những khoảng chân không li ti chêm ở giữa cho phép tạo thuận lợi cho sự tiếp xúc trong khi chống lại việc tách rời những phần khác nhau. Ông cũng thống nhất, chung quanh cái đòn bẩy, việc nghiên cứu sức cản nứt gãy của những cây đà chịu lực, những lăng kính v.v... qua ý niệm mômen.

Việc giải những vấn đề này - những vấn đề được gọi ra cho Galile bởi những lần trao đổi giữa ông với các kỹ sư công xưởng ở Venise - vượt xa những khả tính của toán học và kỹ thuật thời ấy, nhất là nếu người ta lưu ý đến những hiện tượng lệch hình do đàn hồi (les phnomnes de dformation lastiques). Những nghiên cứu này sẽ chỉ được tổ chức vào thế kỷ XVIII tạo thành toàn bộ lý thuyết, ngày nay tương ứng, trong phần cốt yếu, với cơ học về các môi trường liên tục (Mécanique desmilieux continus). Như vậy đúng hơn chính là phần hai của những khoa học mới đã bảo đảm thành công nhanh chóng của tác phẩm. Phần này nghiên cứu chuyển động địa phương, theo phương thức diễn dịch, gọi cảm hứng từ khươn mẫu toán học Euclide. Chuyển động thẳng hàng, đồng dạng hay gia tốc đều, trở thành đối tượng của một xây dựng khái niệm chính xác. Trong trường hợp của chuyển động đều, nó được trình bày dưới hình thức công lý, từ những định nghĩa của Euclide về những đại lượng tỷ lệ, xác định rằng chỉ những đại lượng đồng chất mới có thể được đặt vào tương quan.

Bằng cách đó Galile tự trang bị cho mình những phương tiện toán học nhằm đề cập vấn đề khó khăn về chuyển động của các cổ thể nặng. Nhưng ông chưa giải minh tường tận những nguyên lý lớn mà vài ba thập kỷ sau sẽ cho phép Christian Huygens (1629-1695) và Isaac Newton (1642-1727) định hình tổ chức diễn dịch của cơ học cổ điển. Thực thế, Galile vì chưa thể quan niệm một cổ thể vật lý phi trọng lượng nên không đủ khả năng để công thức hố một cách rõ ràng nguyên lý quán tính (le principe de l'inertie). Lại nữa, mặc dầu ông phát biểu rõ ràng, trong ngày thứ tư, nguyên lý kết hợp tốc độ, rất cốt yếu để xác định những đường đi của các vật thể được ném ra, song Galilée đã không nói lên đủ tầm mức của nguyên lý này.

Tuy nhiên Galile cũng là người đầu tiên kỉ hà hóa (gomtriser) chuyển động của các vật thể nặng, bằng cách chấp nhận rằng mọi vật đều có chuyển động rơi như nhau, những khác biệt đến từ lực cản của không khí. Sự rơi trên một mặt nghiêng cũng có những đặc tính đó nhưng trong trường hợp này "gia tốc" giảm với góc nghiêng. Trên một mặt phẳng nằm ngang, khi động tử đến đầu mút, chuyển động đồng dạng và thẳng hàng của nó kết hợp với chuyển động rơi và tạo thành một đạn đạo hình parabol.

Công cuộc tập đại thành diễn dịch của Huygens.

Hai nguyên lý quán tính và kết hợp vận tốc phần lớn được xây dựng và tập đại thành bởi Christiaan Huygens trong quyển Horologium Oscillatorium (Paris, 1673). Ông này được gợi hứng đồng thời bởi Những Diễn từ của Galile và phương pháp luận của Descartes. Trong quyển Những nguyên lý triết học, phần hai, Descartes khảo sát sự kết hợp những chuyển động và phát biểu nguyên lý quán tính : "Định luật thứ nhì mà tôi nhận thấy trong thiên văn đó là mỗi phần của vật chất không bao giờ chuyển động theo những đường cong, mà theo những đường thẳng". Huygens đề xướng lý thuyết diễn dịch đầu tiên về chuyển động của các vật thể nặng. Ông mở rộng cuộc nghiên cứu này đến chuyển động rơi dọc theo vài đường cong và chứng minh, đặc biệt là đẳng thời tính của bi tuyền (l'isochronisme de la cycloide) đặc tính cốt yếu trong việc chế tạo đồng hồ. Cuối cùng Huygens cho ra những kết quả đưa đến việc biểu diễn của lực ly tâm.

Công trình tổng hợp của Newton

Toàn bộ những công trình này tìm thấy lời kết luận với sự vượt qua trong bộ Philosophiae naturalis principia Mathematica của Isaac Newton (Luân Đôn, 1687). Quyển sách này, được trình bày trong hình thức kỉ hà, ngày nay hiện ra như là khởi điểm cho cơ học thuần lý vì hai lý do:

1) Cơ học được thống nhất bởi một ý niệm chính xác về lực. Trong viễn tượng này, nguyên lý quán tính tỏ ra đúng sau những định nghĩa, ngay ở lối vào của lâu đài diễn dịch: "Mọi vật thể đang trong tình trạng ngưng nghỉ hay tình trạng chuyển động đều theo đường thẳng, thì vẫn ở yên trong tình trạng đó, trừ phi có một lực nào tác động lên nó và buộc nó thay đổi tình trạng". Ý niệm lực được đưa vào dưới hình thức của một luật thứ nhì về chuyển động: "Những thay đổi diễn ra trong quá trình chuyển động thì tỷ lệ với lực vận động và thực hiện trong đường thẳng mà lực đó đã được in vào". Newton thêm vào một nguyên lý mới, nguyên lý đồng đẳng giữa tác động và phản động, rất cốt yếu trong việc nghiên cứu những chuyển động thiên thể.

2) Chính trong việc nghiên cứu những chuyển động thiên thể mà định luật vạn vật hấp dẫn được phát biểu: lực tác động giữa các hành tinh là một hấp lực tỷ lệ nghịch với bình phương khoảng cách: Một giai đoạn trọng yếu trong lịch sử: bằng cách đặt chuyển động của các hành tinh và sự rơi của các vật thể dưới cùng một định luật, Newton thống nhất vật lý thiên thể và vật lý địa cầu, phá huỷ hoàn toàn cái vũ trụ có hệ thống của Aristote - Định luật vạn vật hấp dẫn ngoài ra còn cho phép soi sáng ý nghĩa vật lý nơi ba định luật của Képler liên quan đến chuyển động của các hành tinh, giúp hiểu hiện tượng thủy triều, đường đi của các sao chổi, và cuối cùng để chứng tỏ rằng trái đất dẹt ở hai cực.

Tổ chức lại việc phân tích ở thế kỷ XVIII

Một công trình khái niệm hoá rộng lớn sắp biến đổi và hoàn thiện cơ học của Newton vào thế kỷ XVIII. Được hoàn tất bởi Euler (1707-1783), D'Alembert (1717-1783), La Grange (1736-1813) và

Laplace (1749-1827) công trình này dựa trên sự phát minh ra phép tính vi sai (le calcul différentiel) của Leibniz.

Ngay từ đầu thế kỷ, Jacques và Jean Bernouilli và nhất là Pierre Varignon cố gắng đem lại cho những vấn đề Newton các giải pháp phân tích. Ngoài ra, những tiến bộ của các khoa toán học cho phép giải đáp hay khai minh những vấn đề gây bàn cãi nhiều vào thời ấy như vấn đề trạng thái của các lực hay vấn đề những lực linh hoạt đã từng gây căng thẳng trong mối tương quan giữa các môn đồ Descartes, của Leibniz và của Newton vào cuối thế kỉ XVIII. Cuối cùng, những phương thức thuật toán (des procédures algorithmiques) thay thế cách tiếp cận kĩ hà theo Euclide (l'approche gomtrique euclidienne) vẫn còn thịnh hành cho đến thời Newton. Cự điểm của tiến trình này là quyển Cơ học phân tích (La Mcanique analytique) của Lagrange xuất bản ở Paris năm 1788. Gần hai thế kỉ những nỗ lực khái niệm hoá được cô đọng trong những định mở đầu của tập sách này: "Chúng ta đã có nhiều quyển Khảo luận về Cơ học, nhưng sơ đồ của tác phẩm này là hoàn toàn mới mẻ. Tôi tự đề xuất việc giản qui lý thuyết của Khoa học này, và nghệ thuật giải quyết những vấn đề liên quan, vào những công thức tổng quát, mà sự phát triển đơn giản cho ta mọi phương trình cần thiết để giải quyết từng mỗi vấn đề".

Từ đó Laplace có thể phát biểu, vào năm 1814, luận đề về chủ thuyết mà về sau người ta sẽ gọi là thuyết tất định phổ quát (le dterminisme universel): "Một trí tuệ, trong một thời điểm nào đó, biết tất cả những lực khiến thiên nhiên thành linh hoạt và cảnh ngộ tương đối của vạn hữu tạo thành nó, và nếu ngoài ra trí tuệ đó đủ uyên bác để đặt những dữ kiện kia vào phân tích, sẽ thu tóm trong cùng một công thức những chuyển động của những vật thể lớn nhất của vũ trụ và những chuyển động của một nguyên tử nhẹ nhất; không có gì sẽ còn là không chắc chắn đối với nó, và tương lai, cũng như quá khứ, sẽ hiện diện trước đôi mắt của trí tuệ đó... Những khám phá của tinh thần con người đã đặt nó ngang tầm để hiểu trong cùng những cách diễn tả phân tích, những trạng thái quá khứ và tương lai của hệ thống thế giới".

Michel BLAY

LEIBNIZ

(1646-1716)

Gottfried Wilhelm Leibniz, con trai một luật gia giáo sư đại học, sinh ngày 01 tháng bảy, 1646 ở Leipzig. Độ quảng bá và đa dạng trong tính hiệu trị của ông, độ thâm thấu của thiên tài nhiều mặt nơi ông tạo cho ông thành một trong những con người thông minh nhất xưa nay. Ông vừa là chính khách, nhà ngoại giao, pháp gia, sử gia, kỹ sư, nhà vật lý, người phát minh ra tốn vi phân (calcul infinitesimal) lại siêu hình học sâu sắc. Quả là kỳ tích phi thường!

Những năm nơi các giảng đường đại học, từ 1661 đến 1664, ở Leipzig, ở Iéna, rồi ở Brunswick, được khai mở cho ông đến với các triết gia hiện đại, với các môn toán học và luật học. Cuộc gặp gỡ, năm 1667, ở Nuremberg, với nam tước Boinebourg đem lại cho ông, vào năm 1670, nhiệm sở Cố vấn cho Tuyền hầu xứ Mayence. Một sứ mạng ngoại giao ở Paris vào năm 1672 cho phép ông gặp gỡ Arnauld và Malebranche, tìm hiểu triết học Descartes và đọc những công trình toán học của Pascal. Ông hội kiến với Newton ở Luân Đôn năm 1673 và Spinoza ở La Haye năm 1676. Cùng năm đó, ông phát minh - đồng thời với Newton - phép tính vi phân.

Làm Quản thủ Thư viện ở Hanovre, Leibniz viết bằng tiếng Latinh, năm 1684, quyển Những suy niệm về Tri thức, Chân lý và những Ý tưởng, và bằng tiếng Pháp, năm 1686, quyển Diễn từ Siêu hình học, tiếp theo là cuộc trao đổi thư tín quan trọng với Arnauld. Trừ bộ Những Tiểu luận Mới về Trí tuệ Con người, viết bằng tiếng Pháp năm 1704 và bộ Những Tiểu luận Thần học, xuất bản bằng tiếng Pháp năm 1710 là hai tác phẩm tầm cỡ, công trình của Leibniz gồm có, ngoài phần thư tín rất dồi dào, nhất là về cuối đời, với một môn đệ của Newton là Clarke, những khảo luận ngắn như Về sự cách tân triết học đệ nhất và về ý niệm bản thể, bằng tiếng Latinh (1694); quyển Hệ thống mới về thiên nhiên và về sự truyền thông các bản thể, bằng tiếng Latinh (1695). Về căn nguyên vạn vật bằng tiếng Latinh (1697), Đơn tử luận. Viết bằng tiếng Pháp năm 1714, cho hoàng tử Eugène mà ông đã có dịp kết giao khi làm Khâm mệnh Đại thần cho Hoàng đế ở Vienne.

Leibniz mất ở Hanovre ngày 14 tháng 11 năm 1716.

NHỮNG SUY NIỆM VỀ TRI THỨC, CHÂN LÝ VÀ NHỮNG Ý TƯỞNG (Méditations sur la Connaissance, la Vérité et les Idées)

Suy tư thôi chưa đủ còn phải tính toán

Qui tắc của Descartes về sự hiển nhiên không đi đến cùng của sự cảnh giới; vấn đề không phải là phủ nhận chân lý của một ý tưởng minh và biệt, nhưng nhìn thấy một ý tưởng hiện diện chưa đủ để biết rằng ý tưởng mà ta có là minh và biệt, và ngay cả người ta cũng không biết rằng người ta có ý tưởng về một sự vật chỉ bởi điều là người ta ý thức mình có nó. Suy tư thôi chưa đủ, còn phải tính toán, bởi vì ý thức nó có về mình tạo nên tất cả sự tin tưởng mà tư tưởng có nơi chính nó, trong khi mà sự tính toán chỉ kết luận trên những phép tính được thực hiện đúng thể thức.

Cuối cùng tôi nghĩ là người ta có thể hiểu bởi đó, rằng sự kêu gọi đến những ý tưởng không phải luôn luôn là không nguy hiểm, và rằng có nhiều tác giả lạm dụng uy thế của từ ngữ này để đem lại trọng lượng cho một vài những điều tưởng tượng của họ; bởi vì chúng ta không sở hữu ý tưởng về một vật do bởi sự kiện là chúng ta có ý thức suy nghĩ đến nó, như tôi đã chứng tỏ ở trên kia qua thí dụ về tốc độ lớn nhất (1). Tôi cũng thấy rằng ngày nay người ta không kém lợi dụng cái nguyên lý thường được xưng tụng quá đáng này: tất cả những gì mà tôi quan niệm một cách minh và biệt về một vật thì đúng và có thể được khẳng định về vật đó (2). Bởi vì con người rất thường khi xét đoán một cách nông nổi, cho rằng minh và biệt điều thật ra hãy còn rất tối và rối. Như vậy, công lý này vô ích nếu người ta không thêm vào đó những tiêu chuẩn về minh và biệt, mà chúng tôi đã đề nghị (a), và nếu như chân lý của những ý tưởng không được thiết lập trước đó. Và chẳng, những qui tắc của thứ lô-gích thông thường, mà các nhà hình học cũng sử dụng, tạo thành những tiêu chuẩn không nên coi thường chút nào về chân lý của những khẳng quyết, đó là không nên chấp nhận bất kỳ cái gì như là đúng chắc nếu điều đó chưa được chứng minh bởi một thí nghiệm chính xác hay một cách chứng minh vững chắc. Vậy mà, một chứng minh là vững chắc khi nó tôn trọng hình thức được quy định bởi lô-gích học; tuy nhiên không phải là nó luôn luôn cần đến những tam đoạn luận được sắp xếp theo trật tự cổ điển (như những tam đoạn luận mà Christianus Herlinius và Conradus Dasypodius (3) đã áp dụng vào sáu quyển đầu của Euclide, nhưng ít ra là kết luận phải được chấp nhận vì hình thức (4). Từ một thứ lập luận được quan niệm đúng thể thức, mọi tính toán được tạo ra theo đúng quy tắc cung cấp một thí dụ. Như thế không nên bỏ qua bất kỳ tiền đề cần thiết nào, và tất cả những tiền đề phải hoặc là được chứng minh

trước đó, hoặc là chỉ được chấp nhận như là những giả thuyết, và trong trường hợp này, kết luận cũng chỉ có tính giả thuyết. Những ai thận trọng theo đúng quy tắc này sẽ dễ dàng tránh khỏi những ý tưởng lừa dối. Pascal, nhà tư tưởng rất mực uyên thâm đã nói, một cách khá phù hợp với những gì chúng tôi vừa mới trình bày, trong bài nghị luận nổi tiếng của ông về Óc Hình học (*L'Esprit de Géométrie*) (5) rằng nhà hình học phải định nghĩa tất cả các từ nào đầu chỉ hơi tối nghĩa một chút, và chứng minh tất cả mọi chân lý đầu chỉ hơi có ti nghi ngờ. Tôi chỉ muốn rằng ông ta xác định những giới hạn mà vượt qua những giới hạn đó thì một khái niệm hay một mệnh đề hết còn là hơi tối nghĩa hay hơi khả nghi. Tuy nhiên những chỉ định cần thiết có thể được rút ra, bởi một nghiên cứu cẩn thận, từ những gì chúng tôi đã trình bày ở đây, bởi vì giờ đây chúng tôi muốn được phép kiệm lời.

LEIBNIZ,

Những suy niệm về Tri thức, Chân lý và những Ý tưởng.

- 1. Thí dụ về ý tưởng mâu thuẫn, nó tự huỷ chính vì tính mâu thuẫn ở nơi nó.*
- 2. Descartes, Những Suy niệm Siêu hình, V.*
- 3. Những nhà lô-gích học và toán học của thế kỷ XVI.*
- 4. Chỉ căn cứ trên các quy tắc mà thôi, không cần xét đến nội dung các mệnh đề.*
- 5. Pascal, Về óc hình học và nghệ thuật thuyết phục.*

a) Một trí thức là "minh" (claire) khi nó đủ để giúp ta nhận ra vật được biểu thị. Một trí thức là "biệt" (distincte) hay "rối" (confuse) tùy theo là, trong khi nhận ra một vật giữa những vật khác, người ta có thể hay không thể phát biểu những đặc tính phân biệt nó với những vật khác.

DIỄN TỪ SIÊU HÌNH HỌC (Discours de Métaphysique)

Quyển Diễn từ Siêu hình học, xuất bản năm 1686 là một tập sách mỏng chỉ độ 50 trang nhưng đầy đủ, bởi vì nó trình bày toàn bộ triết học của Leibniz. Sẽ là hoài công nếu có tham vọng tóm tắt một tác phẩm giản ước đến thế mà lại cô đọng đến thế; song trái lại không phải là không thể tìm được chủ đề trung tâm của tác phẩm, đó là vấn đề tìm xem cái gì là thực tế hay bản thể và cái gì không phải là thể, gắn liền với vấn đề tìm xem bản thể là đơn nhất hay đa biệt. Vậy mà, là thực tại, bởi vì nó có đơn nhất tính thực sự chứ không phải do kết hợp, chủ thể là cá thể một cách chặt chẽ ở chỗ không một thuộc tính nào của nó là ở bên ngoài nó và cũng có thể là thuộc tính của một chủ thể khác. tương độ, vì không có đơn nhất tính thực sự nên không phải là một bản thể: như thế là trái với Descartes; tất cả mọi cá thể là những bản thể, như vậy bản thể không phải là duy nhất: như thế là trái với Spinoza.

NHỮNG NGUYÊN LÝ CỦA LÝ TRÍ

Không có gì là bất quy tắc hay phi thường

Yêu cầu phê phán phải được thực hiện đến mức nào nó có thể đi đến chống lại mỗi cảm dỗ lười biếng tin rằng thực tại dừng lại nơi nào mà khả năng giải thích của chúng ta dừng lại và giản quy sự tinh tế của thực tại vào sự thô thiển nơi những sự kiện không thể giải thích hay phi thường.

Từ tình trạng mất trật tự được nhận thấy hay ngay cả được mong muốn, không nên kết luận rằng thực sự có tình trạng mất trật tự, tình trạng mất trật tự chỉ là thước đo sự yếu đuối của chúng ta; cái bất quy tắc chỉ là như thế chừng nào người ta không tìm thấy - do tính phức tạp của nó - quy tắc điều khiển nó, nhưng bởi vì mọi sự đều theo quy tắc, người ta sẽ phải có thể tìm thấy nó.

... Vì vậy chỉ cần có sự tin cậy nơi Thiên Chúa, tin rằng Ngài làm mọi sự vì lợi ích lớn nhất và không gì có thể làm hại những ai yêu mến Ngài. Nhưng biết một cách chi tiết các lý do đã thúc đẩy Ngài chọn làm ra trật tự vũ trụ này, cho phép tội lỗi xảy ra, hay ban phát ân sủng của Ngài một cách nhất định, thì vượt quá khả năng trí khôn hữu hạn của chúng ta, đặc biệt trí khôn chưa đạt tới mức hưởng kiến nhan Chúa.

Tuy nhiên có thể có một ít nhận xét tổng quát về hành động của Chúa Quan Phòng trong việc cai quản vũ trụ. Chẳng hạn có thể nói rằng cái gì bao gồm nhiều thực tại hơn trong một khối lượng nhỏ hơn thì là cái hoàn hảo hơn. Người hành động hoàn hảo là người giống như nhà hình học tuyệt vời biết cách tìm ra các cấu trúc tốt nhất cho một bài toán. Vậy hữu thể hoàn hảo n, chiếm ít chỗ nhất, nói cách khác, gây cản trở ít nhất, là các trí khôn, và sự hoàn thiện của chúng là các nhân đức. Đó là lý do tại sao chúng ta không được hoài nghi rằng hạnh phúc của các trí khôn là mục tiêu chính của Thiên Chúa và Ngài theo đuổi mục tiêu này với sự hài hoà chung lớn nhất. Chúng ta sẽ nói thêm về điều này dưới đây.

Còn về việc Thiên Chúa hành động một cách đơn sơ, điều này được áp dụng rất thích hợp liên quan đến các phương tiện trong đó sự đa dạng, phong phú hay dư dật được áp dụng cho các mục tiêu hay hiệu quả. Cái này phải cân đối với cái kia, giống như chi phí xây dựng một toà nhà phải cân đối với kích thước và vẻ đẹp muốn có. Đúng là Thiên Chúa không phải mất gì, ít hơn là nhà triết học cần để làm ra các giả thuyết để xây dựng thế giới tưởng tượng của ông, vì Thiên Chúa chỉ cần ra một lệnh truyền là làm ra cả vũ trụ này; nhưng về phương diện sự khôn ngoan, vì chúng độc lập với nhau, các lệnh truyền và các giả thuyết giữ vai trò của các phí tổn, vì lý trí đòi hỏi chúng ta tránh sử dụng nhiều giả thuyết hay nguyên lý không cần thiết, cùng một cách như thế, trong khoa thiên văn, hệ thống đơn giản nhất luôn luôn được ưa thích hơn.

Các quyết định hay hành động của Thiên Chúa thường được chia thành bình thường và phi thường. Nhưng phải lưu ý rằng Thiên Chúa không bao giờ làm ra điều gì ngoài trật tự. Vì thế những gì chúng ta gọi là phi thường thì chỉ là phi thường trong tương quan với trật tự vũ trụ, mọi sự đều phù hợp với trật tự ấy.

Như thế có thể nói rằng bất kể Thiên Chúa có thể tạo dựng nên vũ trụ này như thế nào, nó luôn luôn là điều đặn và trong một trật tự tổng quát nào đó. Nhưng Thiên Chúa đã chọn làm ra vũ trụ tốt nhất này, nghĩa là cái vũ trụ vừa đơn giản nhất trong các hiện tượng, giống như một đường hình học có thể là như thế nếu cấu trúc của nó đơn giản nhất nhưng các thuộc tính của nó lại nhiều nhất và đẹp nhất.

Bởi vì không có gì xảy ra mà không ở trong một trật tự chung, nên có thể nói các phép lạ cũng ở trong trật tự như là các hoạt động tự nhiên, chúng được gọi là thể bởi vì chúng phù hợp với một số qui tắc phụ mà chúng ta gọi là bản tính của sự vật. Bởi vì có thể nói rằng "bản tính" này không khác gì một thói quen của Thiên Chúa mà Ngài có thể tự miễn chước mình khỏi thói quen đó khi có một lý do mạnh hơn lý do đã thúc đẩy Ngài sử dụng các quy tắc ấy.

Cũng có thể nói rằng Thiên Chúa muốn tất cả những gì là đối tượng của một ý muốn đặc thù của Ngài. Nhưng còn về các đối tượng của ý muốn phổ quát của Ngài, như hành động của các tạo vật khác, đặc biệt các tạo vật có lý trí, mà Thiên Chúa muốn các hành động đó xảy ra, chúng ta phải phân biệt: nếu hành động tự nó là tốt, có thể nói là Thiên Chúa muốn nó và truyền lệnh nó phải xảy ra, cả khi nó không xảy ra; nhưng nếu nó là xấu tự bản chất, và chỉ trở thành tốt do ngẫu nhiên, thì phải nói là Thiên Chúa cho phép nó xảy ra chứ không phải Ngài muốn nó, mặc dù Ngài cũng tác động trong đó qua định luật tự nhiên mà Ngài đã thiết lập sẵn, và vì Ngài có thể rút ra từ đó một điều tốt hơn. Điều này xảy ra bởi vì chuỗi tiếp nối của các sự vật, đặc biệt thưởng và phạt, sửa chữa bản chất xấu của nó, và bù đắp lại sự xấu khiến cho cuối cùng có sự hoàn thiện hơn trong tất cả những gì theo sau hơn là nếu đã không xảy ra điều xấu nào.

Khó phân biệt được các hành động của Thiên Chúa với hành động của các tạo vật cũng như phân biệt các hành động với các đam mê của cùng các tạo vật ấy. Vì có những người nghĩ rằng Thiên Chúa làm mọi sự, trong khi người khác nghĩ rằng Ngài chỉ bảo tồn lực mà Ngài đã ban cho các tạo vật. Giải thích sau đây sẽ cho thấy các ý kiến này có thể dẫn đến những hệ quả nào. Bởi vì, nói đúng ra, các hành động thuộc về những bản thể cá thể ("hành động thuộc về bản thể"), nên cần giải thích một bản thể là gì.

Theo tôi, có vẻ như nhiều vị ngữ được gán cho cùng một chủ thể và chủ thể này không được gán cho một chủ thể nào khác, chủ thể này được gọi là một bản thể cá thể. Nhưng như thế chưa đủ và giải thích này chỉ là về từ người, nên chúng ta cần xem xét thế nào là gán cho một chủ thể đặc thù người ta nhìn nhận mọi vị ngữ đúng đều có một cơ sở nào trong bản chất của sự vật, và khi một mệnh đề không phải là một sự đồng nhất nghĩa là khi vị ngữ không bao gồm chủ ngữ một cách minh nhiên, nó phải bao gồm một cách mặc nhiên. Đó là điều mà các triết gia gọi là *inesse*, nghĩa là vị ngữ nội tại trong chủ ngữ. Như thế từ làm chủ ngữ phải luôn luôn bao gồm từ làm vị ngữ, khiến cho bất cứ ai hiểu hoàn toàn khái niệm về chủ ngữ thì cũng sẽ nhận rằng vị ngữ thuộc về chủ ngữ ấy.

Như vậy chúng ta có thể nói rằng bản chất của một vật bản thể cá thể hay một hữu thể toàn bị là có khái niệm đầy đủ để bao gồm mọi vị ngữ của chủ ngữ mà khái niệm ấy được gán cho. Ngược lại, một tuy thể là một hữu thể mà khái niệm không bao gồm tất cả những gì có thể gán cho chủ ngữ mà nó được gán cho. Ví dụ phẩm tính làm vua thuộc về Alexandre Đại đế, nếu được trừu tượng hoá khỏi chủ thể, thì không đủ xác định cho một cá thể, và không bao gồm các phẩm tính khác của cùng chủ thể này, hay tất cả những gì mà khái niệm về vị vua này bao hàm, trong khi Thiên chúa nhìn khái niệm cá thể này hay tính chất sự thể này của Alexandre thì Ngài đồng thời nhìn thấy nền tảng và lý do của mọi thuộc tính có thể được gán đúng cho Alexandre, như việc ông sẽ đánh bại Darius và Porus, thậm chí đến độ Ngài biết *a priori* (tiên thiên) rằng ông sẽ chết một cách tự nhiên hay bị thuốc độc, là điều mà chúng ta chỉ biết trong lịch sử. Cũng vậy, khi chúng ta xem xét kỹ các mối liên kết của các sự vật, chúng ta có thể nói rằng trong linh hồn của Alexandre luôn luôn có mọi dấu hiệu về mọi sự đã xảy ra cho ông, và thậm chí dấu hiệu của mọi sự đang xảy ra trong vũ trụ, mặc dù khả năng nhận ra tất cả mọi dấu vết ấy

thì chỉ thuộc về một mình Thiên chúa.

Trong những kết luận nghịch lý khác nhau rút ra từ điều này, có kết luận cho rằng hai bản thể không thể hoàn toàn giống hệt nhau, chỉ khác nhau theo số lượng, và điều mà Thánh Thomas nói trên phương diện này về các Thiên thần và các loài thần thiêng ("trong các trường hợp này mỗi cá thể là một loài thấp nhất") thì đúng về mọi bản thể miễn là sự khác biệt biệt loại được hiểu theo kiểu các nhà hình học hiểu về quan hệ giữa các hình. Cũng thế, nếu các vật thể là các bản thể, các bản tính của chúng không chỉ hệ tại kích thước, hình dáng và chuyển động; còn cần có một cái gì khác nữa. Cũng thế, một bản thể chỉ có thể bắt đầu bằng sự sinh ra và kết thúc bằng sự huỷ diệt; một bản thể không thể phân đôi, cũng như hai bản thể không thể thành một, và vì thế con số các bản thể không tự nhiên tăng hay giảm, mặc dù chúng thường xuyên biến đổi.

Hơn nữa, mỗi bản thể có thể nói là một thế giới và một gương phản chiếu của Thiên Chúa, hay đúng hơn là của toàn thể vũ trụ, diễn tả vũ trụ theo cách riêng của nó, gần giống như là cùng một thành phố được biểu thị khác nhau tùy theo các vị trí khác nhau của người quan sát. Thậm chí có thể nói rằng mỗi bản thể mang dấu hiện của sự khôn ngoan vô biên và sự toàn năng của Thiên chúa, bắt chước Ngài đến hết mức có thể. Bởi vì nó diễn tả, dù chỉ mơ hồ, tất cả những gì xảy ra trong vũ trụ, quá khứ, hiện tại, tương lai, và sự diễn tả này có sự giống nhau với một tri giác hay tri thức vô hạn. Và bởi vì mọi bản thể khác cũng diễn tả nó và thích nghi với nó, có thể nói là nó khuyếch đại năng lực của nó trên mọi bản thể khác, bắt chước sự toàn năng của Tạo Hoá.

LEIBNIZ, Diễn từ Siêu hình học

ĐƠN TỬ LUẬN (La Monadologie)

Đơn tử luận, xuất bản năm 1714, có lẽ là kiệt tác của Leibniz: trong đó ông trình bày, trong hình thức hoàn chỉnh nhất, và với tối thiểu phương tiện - đó là một bản văn chỉ độ mười lăm trang - nền siêu hình học hùng vĩ của ông - Đơn tử luận cũng hoàn bị như Diễn từ Siêu hình học, và tuy nhiên, không phải là sự lặp lại đơn giản quyền kia. Ở đây dấu nhấn được đặt trên sự khác biệt giữa các hữu thể thực tại gọi là các đơn tử (les monades) bởi vì thực tại của chúng là đơn nhất tính của chúng, và những phức hợp thể (agréats/ composés) chỉ là những hiện tượng; các đơn tử thì giản dị, bất khả phân và do vậy, tự nhiên là bất khả huỷ diệt, còn các phức hợp thể thì có thể từ thành trụ đến hoại không; như vậy các đơn tử như là những quan điểm trên cùng một vũ trụ, tất cả đều khác nhau, và mỗi đơn tử đều hoàn bị, mang nguyên lý của những thay đổi nội tại riêng, còn những vật phức hợp từ những thành phần chúng tác động lên nhau bằng định luật nhân quả vật lý.

Đơn tử luận cho thấy, có lẽ hơn bất kỳ bản văn nào khác của Leibniz, tính mạch lạc táo bạo của hệ thống; đặc biệt người ta sẽ thấy ở đó bằng cách nào mà đơn tử luận, nghĩa là nền siêu hình học về những mô thể bản thể (la métaphysique des formes substantielles), tự thân nó là một siêu hình học về đời sống bất sinh, bất diệt (une métaphysique de la vie sans naissance ni mort).

Những nguyên lý của lý luận

Chính sự yếu đuối nơi chúng ta, điều mà chúng ta ai cũng có kinh nghiệm, đã khiến cho ta tin rằng những chân lý cứ thực thì không có một lý do nào. Thực ra có sự khác biệt giữa những chân lý được chứng minh vốn là tất yếu, và những chân lý cứ thực (les

vérités de fait) vốn là bất tất; nhưng những chân lý này không là như thế mà không có lý do. Sự khác biệt giữa chúng, đó là: những chân lý đầu là đối tượng của một phân tích mà lý trí có thể đi đến tận cùng, cho đến những mệnh đề trùng phức vốn là đầu tiên trong trật tự diễn dịch trong khi mà từ những chân lý thứ nhì, không thể đi đến tận cùng, như phải thế, nếu người ta có thể đạt đến chi tiết vô tận về vũ trụ nhờ đó tính bất tất của một sự kiện được giải thích. Còn xa mới có chuyện lý trí bị bắt buộc phải từ bỏ yêu cầu của nó khi vấp phải tính hỗn xược của các sự kiện; từ bản tính của lý trí nó đặt ra nguyên lý là cái gì không có lý do hiện hữu, thì không hiện hữu.

1. Đề tài của khảo luận này, Đơn tử luận, không gì khác hơn là một bản thể đơn giản; bản thể đơn giản nằm trong các vật phức tạp; đơn giản có nghĩa là không có thành phần.
2. Phải có các bản thể đơn giản, vì có các vật phức tạp; vì vật phức tạp không gì khác hơn là một tập hợp của các vật đơn giản.
3. Nhưng cái gì không có thành phần thì không thể có trương độ, hình thù, cũng không thể phân chia. Cho nên các đơn tử này là các nguyên tử thực thụ của tự nhiên, và nói tóm lại, là các nguyên tố tạo thành mọi sự.
4. Vì vậy không sợ chúng tan rã, và một bản thể đơn giản không thể tự nhiên phân huỷ bằng bất cứ cách nào.
5. Cũng vì lý do ấy, không bản thể đơn giản nào có thể tự nhiên phát sinh, bởi vì nó không thể được làm thành do sự kết hợp các thành phần.
6. Cho nên có thể nói rằng các đơn tử chỉ có thể bắt đầu có hay mất đi một cách tức thì, nghĩa là chúng chỉ có thể bắt đầu bởi tạo dựng, và mất đi do sự huỷ diệt: còn các vật kết hợp thì bắt đầu và mất đi do các thành phần của chúng.
7. Cũng không thể cắt nghĩa làm thế nào một đơn tử có thể bị biến đổi, nghĩa là thay đổi nội tại, bởi một tạo vật nào khác. Vì không có gì trong nó có thể đổi chỗ, cũng không thể quan niệm có chuyển động bên trong nào có thể được kích thích, điều khiển, hay giảm đi. Trong các vật kết hợp, điều này có thể xảy ra, bởi vì các thành phần có thể thay đổi chỗ cho nhau. Các đơn tử không có các cửa sổ để thông qua đó một vật gì có thể đi vào hay đi ra.
8. Tuy nhiên các phân tử phải có một số thuộc tính nào đó, nếu không chúng không phải là hữu thể. Và nếu các bản thể đơn giản không khác nhau vì các phẩm tính của chúng, thì không thể có cách nào để nhận ra các thay đổi nơi các sự vật.
9. Mỗi đơn tử cũng phải khác với mỗi đơn tử khác. Vì trong thiên nhiên không bao giờ có hai vật giống hệt nhau về mọi phương diện và giữa chúng không thể tìm thấy một sự khác biệt bên trong, nghĩa là, một khác biệt dựa trên một loại nội tại.
10. Tôi cũng nhìn nhận rằng mọi vật thụ tạo, và do đó, mọi đơn tử, đều chịu sự thay đổi, và sự thay đổi này thậm chí là liên tục trong mỗi đơn tử.

11. Hệ quả của những điều vừa nói là, các thay đổi tự nhiên của các đơn tử phải bắt nguồn từ một nguyên lý nội tại, vì không nguyên nhân ngoại tại nào có thể ảnh hưởng bên trong nó.
12. Nhưng ngoài nguyên lý thay đổi này, phải có một đặc điểm của cái thay đổi, nó tạo ra tính chất biệt loại và sự đa dạng của các bản thể đơn giản.
13. Đặc điểm này bao gồm một sự đa dạng về đơn vị, nghĩa là, trong cái đơn giản. Bởi vì mọi thay đổi tự nhiên đều tiến triển từ từ, một số thay đổi và một số khác còn nguyên. Do đó trong bản thể đơn giản phải có một sự đa dạng các phẩm tính và quan hệ, mặc dù nó không có thành phần.
15. Hoạt động của nguyên lý nội tại tạo ra sự thay đổi, nghĩa là bước di chuyển từ một tri giác này sang một tri giác khác, có thể được gọi là đam mê. Đúng là đam mê có thể không luôn luôn hoàn toàn đạt được tri giác mà nó nhắm tới, nhưng nó luôn luôn đạt được một cái gì đó và đi đến các tri giác mới.
16. Bản thân chúng ta có kinh nghiệm về sự đa dạng trong bản thể đơn giản, khi chúng ta nhận thấy rằng một tư tưởng nhỏ nhất mà chúng ta nhận thức được trong chúng ta cũng bao gồm một sự đa dạng trong đối tượng của nó. Vì vậy bất cứ ai nhìn nhận rằng linh hồn là một bản thể đơn giản thì cũng phải nhìn nhận rằng có sự đa dạng trong đơn tử. Chính Pierre Bayle đã không thấy có khó khăn nào trong việc chấp nhận lý thuyết này, vì trên thực tế ông đã nhìn nhận nó trong bài "Rosarius" trong quyển Từ điển của ông.
19. Nếu chúng ta gọi linh hồn là tất cả những cái gì có tri giác và đam mê, theo nghĩa tổng quát nói trên, thì chúng ta có thể đặt tên là linh hồn cho mọi bản thể đơn giản hay đơn tử thụ tạo. Nhưng vì cảm giác là cái gì hơn là một tri giác đơn giản, tôi nhìn nhận rằng tên gọi đơn tử có thể đủ để gọi các bản thể đơn giản chỉ có tri giác và đam mê, và như vậy tên gọi linh hồn có thể được dành để gọi các bản thể đơn giản có tri giác phân biệt hơn và có kèm theo trí nhớ.
20. Thực vậy, chúng ta kinh nghiệm nơi chúng ta một trạng thái mà trong đó chúng ta không nhớ điều gì và hoàn toàn không có tri giác nào cả, ví dụ, khi chúng ta bất tỉnh hay bị chìm vào một giấc ngủ say như chết. Trong trạng thái này linh hồn không khác biệt gì mấy với một đơn tử đơn giản. Tuy nhiên, vì trạng thái này không tồn tại lâu, linh hồn có khả năng tự kéo mình ra khỏi nó, nên linh hồn không phải chỉ là một đơn tử đơn giản.
20. Tình trạng hiện tại của một bản thể đơn giản là kết quả tự nhiên của tình trạng trước của nó, cho nên hiện tại chứa chất tương lai một cách dồi dào.
26. Trí nhớ cung cấp cho linh hồn một sự nhất quán giống như lí trí nhưng phải phân biệt với lí trí. Vì chúng ta thấy rằng loài vật, khi tri giác một điều gì gây ấn tượng cho chúng và trước đó chúng đã từng có một tri giác tương tự như thế, hình ảnh trong trí nhớ của chúng khiến chúng chờ đợi sẽ có những gì đã gắn liền với tri giác ấy trong quá khứ và được thúc đẩy để có những tình cảm giống như những tình cảm chúng đã có lúc trước. Ví dụ, nếu bạn cho con chó thấy cây gậy, nó lập tức nhớ lại cảm giác đau đớn mà cây gậy đã gây ra và kêu la rồi bỏ chạy.
27. Sự sinh sôi của trí tưởng tượng đánh động các loài vật bắt nguồn từ sức mạnh hay sự thường xuyên của các tri giác trước đó. Vì một ấn tượng mạnh thường tạo ra ngay lập tức hiệu quả của một thói quen

lâu hay của nhiều ấn tượng ngăn lặp đi lặp lại nhiều lần.

28. Con người cũng hành động giống như loài vật về phương diện chuỗi tiếp nối các tri giác của chúng được tạo ra bởi nguyên lý trí nhớ. Về điều này con người giống như các nhà thực nghiệm y học là những người thực hành không dựa trên lý thuyết. Thực vậy, chúng ta chỉ là những người thực nghiệm trong $\frac{3}{4}$ các hoạt động của chúng ta. Ví dụ, nếu bạn chắc chắn mặt trời sẽ mọc sáng mai bởi vì cho tới nay nó luôn luôn xảy ra như thế thì bạn hành động như một người thực nghiệm. Chỉ có nhà thiên văn là người phán đoán theo lí trí.

29. Tuy nhiên tri thức về các chân lý tất yếu và vĩnh cửu chính là cái phân biệt chúng ta với loài vật và cho chúng ta lí trí và khoa học, nâng chúng ta lên tri thức về bản thân chúng ta và về Thiên chúa. Sự sở hữu này là cái được gọi là linh hồn lý tính hay tinh thần.

30. Nhờ tri thức về các chân lý tất yếu này, và nhờ các sự trừu tượng hoá thông qua chúng, chúng ta cũng được nâng lên các hành vi phẩm tính giúp chúng ta suy nghĩ về cái gọi là ngã và xem xét cái này hay cái kia ở trong chúng ta. Như thế khi suy nghĩ về bản thân mình, chúng ta nghĩ về hữu thể, bản thể, cái đơn giản và cái kết hợp, cái vô chất, và thậm chí về Thiên chúa, bằng cách quan niệm những gì giới hạn nơi chúng ta như là vô hạn nơi Ngài. Các hành động phẩm tính này cung cấp các đối tượng chính cho suy luận của chúng ta.

31. Suy luận của chúng ta dựa trên hai nguyên lý lớn: Nguyên lý thứ nhất là nguyên lý mâu thuẫn, theo đó chúng ta cho là sai những gì chứa mâu thuẫn và cho là đúng những gì trái ngược với cái mâu thuẫn hay cái sai lạc.

32. Nguyên lý thứ hai là nguyên lý túc lý, theo đó chúng ta cho rằng không sự kiện nào có thể đúng hay tồn tại và không phát biểu nào có thể là chân thật nếu không có đủ lý do để nó là đúng và không phải là khác; mặc dù chúng ta thường không biết đến các lý do này.

33. Cũng có hai loại chân lý: các chân lý của lí trí, là các chân lý tất yếu và cái trái ngược với nó thì không thể có và các chân lý sự kiện, là các chân lý tùy thuộc có thể có cái trái ngược với nó. Khi một chân lý là tất yếu, các lý do của nó có thể tìm thấy và phân tích, nghĩa là bằng cách chia nhỏ nó thành các ý niệm và các chân lý nhỏ hơn cho đến khi đạt tới những cái sơ đẳng.

34. Chẳng hạn các nhà toán học khi sử dụng phương pháp phân tích, họ giản lược các định lí lý thuyết và các quy luật thực hành thành các định nghĩa, tiên đề, và định đề.

35. Sau cùng, có các ý niệm đơn giản không thể định nghĩa được. Hơn nữa, có các tiên đề và định đề, tóm lại, các nguyên lý sơ đẳng, không thể chứng minh và không cần chứng minh. Chúng là các mệnh đề thống nhất, những gì trái ngược với chúng là mâu thuẫn hiển nhiên.

36. Tuy nhiên, phải có một lý do đủ cho các chân lý tùy thuộc hay các chân lý sự kiện, nghĩa là, cho chuỗi các sự việc được bao gồm trong vũ trụ tạo vật. Ở đây, sự giản lược thành các lý do đặc thù có thể tiếp tục vô giới hạn; bởi vì các vật trong vũ trụ thì đa dạng và bao la, và các vật thể được phân chia vô hạn. Có vô số các hình thù và chuyển động, quá khứ và hiện tại, chúng góp phần làm nguyên nhân hiệu quả cho việc tôi đã viết bài này. Và có vô hạn các khuynh hướng và trạng thái tinh vi của linh hồn tôi, chúng góp phần làm nên bài viết này.

37. Vậy mà, tất cả chi tiết này đòi hỏi các nguyên nhân tùy thuộc có trước hay đặc thù hơn, mỗi cái lại cần có một phân tích tương tự để cắt nghĩa nó, cho nên phân tích như thế sẽ không đi đến đâu. Vì vậy cần phải có một lý do đủ hay lý do tối hậu ở ngoài chuỗi tiếp nối các cái đặc thù và tùy thuộc, mặc dù chuỗi này có thể là vô hạn.

38. Do đó, lý do tối hậu của mọi sự phải tồn tại trong một bản thể tất yếu, trong bản thể này, mọi sự thay đổi đặc thù chỉ có thể tồn tại một cách tiềm tàng như là trong nguồn của nó: bản thể này chúng ta gọi là Thiên chúa.

NHỮNG TIỂU LUẬN MỚI VỀ TRÍ TUỆ CON NGƯỜI (Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain)

Những tiểu luận mới về trí tuệ con người trả lời bằng những nhận xét và những ghi chú bên lề, cho quyền Tiểu luận về trí tuệ con người của John Locke, xuất bản năm 1690. Những tiểu luận này - giả tạo một cách cố ý - mang hình thức một cuộc đối thoại tưởng tượng giữa Locke và Leibniz, người thứ nhất được đại diện bởi Philalèthe, người thứ nhì bởi Théophile. Tác phẩm vừa hoàn tất đúng khi cái chết của Locke vào năm 1704, làm Leibniz nản lòng, hết còn hứng thú để cho quyền sách chào đời.

Có một vẻ biểu kiến và một thực tế từ Những tiểu luận. Vẻ biểu kiến đó là sự chạm trán giữa hai luận đề đối nghịch - không chỉ đối nghịch mà còn mâu thuẫn đến độ hầu như hoàn toàn bất tương dung - một bên là trí óc bạch bản (*esprit table rase*) lúc đầu không có gì cả, trống trơn như tờ giấy trắng, chỉ dần dần nhờ kinh nghiệm mà thu thập được những ý tưởng, và bên kia là trí óc bẩm sinh (*esprit inné*) với những nguyên lý và những ý tưởng mà không có cái nào là được rút ra từ những gì thực sự bên ngoài nó. Thực tế, là ý tưởng - rất cơ bản nơi Leibniz - rằng những tác vụ của trí óc, ý thức mà nó có về những điều đó, và những bất tức riêng của nó, không thể là thước đo của thực tại. Như thế, tri giác về dữ kiện bên ngoài hay bên trong khiến ta tin rằng những ý tưởng đến từ kinh nghiệm, hoặc là linh hồn hết còn suy tưởng khi ý thức tan biến. Thuyết duy nghiệm của Locke, thận trọng bám sát vào dữ kiện, không đến nỗi là một nhầm lẫn không chấp nhận được, mà đúng hơn là một sự khôn ngoan quá rụt rè mà ta phải vượt qua; dữ liệu khả giác là cơ hội cho trí óc để tư duy về ý tưởng mà nó đã có, và những tri giác vô cảm (*les perceptions insensibles*), dầu không được ý thức, vẫn không kém là những tri giác.

Phải đọc toàn bộ Những tiểu luận, không bỏ sót phần lời nói đầu rất qua trọng, và trong chi tiết, nó làm hiển lộ nhất là nhờ tính đa dạng của các thí dụ sự phong phú của tư tưởng đa ngành nơi nhà siêu hình học vốn cũng là một nhà vật lý, nhà toán học và một pháp gia.

Kinh nghiệm không dạy dỗ được gì

*Kinh nghiệm chỉ cho ta những thí dụ, và những chân lý cứ thực - chúng là những bản tóm tắt những trường hợp - rất có thể là tổng quát, nhưng không bao giờ là phổ quát và tất yếu. Chính bởi vì chúng ta có lí trí nên chúng ta có thể đạt đến những chân lý vĩnh cửu, phổ quát và tất yếu. Tính lập dị siêu hình (*l'extravagance métaphysique*) nằm về phía những ai chủ trương rằng những nguyên lý trên đó đặt cơ sở Khoa học chính xác, được rút ra từ kinh nghiệm nhờ vào cái được cho là "cánh cửa mở ra thế giới" mà nó đem lại; nó không nằm trong khẳng định rằng những chân lý vĩnh cửu thì bẩm sinh; nó chỉ nói lên điều này, rằng không thể có sự quá độ từ tổng quát lên phổ quát.*

Từ đó phát sinh một vấn đề khác, nếu mọi chân lý đều tùy thuộc kinh nghiệm, nghĩa là vào phương pháp quy nạp (induction) (1) và những thí dụ, hoặc là những chân lý còn có một nền tảng khác. Bởi vì nếu một vài biến cố cơ thể được tiên liệu trước mọi trắc nghiệm mà ta thực hiện về chúng, thì hiển nhiên là chúng ta có đóng góp vào đây một chút gì đó của chúng ta. Các giác quan, mặc dầu cần thiết cho mọi tri thức thực sự của chúng ta, song không hề đủ để cho tất cả, bởi vì các giác qua chỉ cho ta những thí dụ, nghĩa là những chân lý đặc thù hay cá thể mà thôi. Vậy mà tất cả các thí dụ chúng xác nhận một chân lý tổng quát, dầu với số lượng nào đi nữa, cũng không đủ để thiết lập tính tất yếu phổ quát của chân lý đó, bởi vì đâu có tất nhiên là cái gì đã xảy ra thì cũng sẽ xảy ra y hệt như vậy. Chẳng hạn người Hy Lạp, người La mã và hầu hết mọi dân tộc khác trên trái đất từ thời xưa đã luôn luôn nhận thấy rằng trước một vòng 24 giờ, ngày đổi sang đêm và đêm sang ngày. Nhưng người ta sẽ lầm nếu người ta tưởng rằng cùng định luật đó được quan sát khắp mọi nơi, bởi vì từ lâu nay người ta đã trải nghiệm điều ngược lại nơi quần đảo Nova Zembla (2). Và kẻ nào đó cũng đã lầm khi tưởng rằng - ít ra là trong cảnh giới nhân gian - một chân lý tất yếu và vĩnh cửu sẽ tồn tại mãi mãi, bởi vì người ta phải nhận định rằng ngay cả mặt trời và trái đất của chúng ta cũng đâu tất yếu sẽ tồn tại vĩnh hằng như thế này, và rất có thể sẽ đến một thời tươi đẹp nào đó mà vàng dương rạng rỡ kia biết đâu lại chẳng tắt đi trong sự ngổ ngàng của nhân gian khi bỗng chốc nhận ra rằng mặt trời chưa bao giờ có thực? Và cả thái dương hệ này, và cả vũ trụ nữa lại chẳng quay về thuở hồng hoang? Và lịch sử của toàn bộ đất trời sẽ sang trang, mang một hình dáng mới, và được điều lý bằng những định luật mới, hoàn toàn khác với những định luật mà trước nay chúng ta vẫn nghĩ là quy luật của muôn đời? Từ đó dường như là những chân lý tất yếu, như người ta tìm thấy trong các môn toán học thuần túy và nhất là trong số học và hình học phải có những nguyên lý mà bằng chứng không phụ thuộc vào những thí dụ, cũng không phụ thuộc vào sự làm chứng của các giác quan, mặc dầu nếu không có các giác quan người ta đã chẳng bao giờ được thông báo để nghĩ đến điều đó (3).

Đó là điều phải phân biệt rạch ròi, và Euclide đã hiểu rất rõ, mà ông thường dùng lý luận để chứng minh những gì được thấy khá rõ bằng kinh nghiệm và bằng những hình ảnh khả giác. Lô-gích học, Siêu hình học và Đạo đức học cũng như Thần học và Luật học, tất cả đều là những môn học thuần lý chứa đầy những chân lý như thế và do đó, bằng chứng của chúng chỉ có thể đến từ những nguyên lý nội tại mà người ta gọi là bẩm sinh. Đúng là chớ vội bé cái nhăm mà tưởng rằng người ta có thể đọc trong tâm hồn những quy luật muôn đời của lý trí như đọc một cuốn sách mở chẳng phải nhọc công tìm kiếm gì; nhưng cũng là khá đủ khi người ta có thể khám phá chúng nơi chúng ta nhờ quan tâm chú ý, mà những cơ hội được giác quan cung cấp, và sự thành công của những thí nghiệm được dùng như sự xác minh cho lý trí, gần giống như các phép thử được dùng trong số học để tránh tốt hơn nhầm lẫn trong tính toán khi chuỗi lý luận hơi dài. Đó cũng là điểm mà những hiểu biết của con người và những hiểu biết của thú vật khác nhau: thú vật hoàn toàn nhờ kinh nghiệm và chỉ biết điều chỉnh trên những thí dụ, bởi thú vật không bao giờ có khả năng tạo ra những mệnh đề tất yếu trong khi con người có thể tạo ra những khoa học chứng minh. Cũng vì thế mà khả năng tạo ra những liên tập (consécutions) (4) nơi thú vật là cái gì kém cỏi hơn lý trí nơi con người. Những liên tập của thú vật chỉ có tính thuần túy kinh nghiệm, cứ cho rằng điều gì đã xảy ra một đôi lần sẽ còn xảy ra trong trường hợp mà những gì tác động vào chúng cũng tương tự như vậy mà chúng không có khả năng phán đoán xem có phải cùng những lý do đó còn tồn tại hay không. Chính vì thế mà con người dễ dàng đánh bẫy thú vật, và những ai chỉ biết theo những kinh nghiệm đơn giản dễ dàng phạm sai lầm.

Bởi vì chỉ có lý trí mới có khả năng thiết lập những định luật chắc chắn và thế cái gì còn thiếu vào những định luật không hoàn toàn chắc chắn, bằng cách đưa vào đó những ngoại lệ; và cuối cùng, tìm

những liên hệ chắc chắn trong sức mạnh của những hậu quả tất yếu, điều thường cho ta phương tiện để tiên liệu biến cố mà không cần phải kiểm nghiệm những liên hệ khả giác của các hình ảnh, nơi mà thú vật bị giản quy vào, khiến cho rằng cái gì biện minh cho những nguyên lý nội tại của những chân lý tất yếu vẫn phân biệt con người với con vật.

LEIBNIZ,

Lời tựa của Những tiểu luận mới về trí tuệ con người

- 1. Chuyển động của những tư tưởng đi từ những trường hợp đặc thù đến định luật tổng quát.*
- 2. Vùng Nova Zembla là một quần đảo nằm ở phía bắc của Bắc cực khuyên, thuộc nước Nga nơi có sáu tháng ban ngày và sáu tháng ban đêm.*
- 3. Các giác quan không phải là nền tảng cho những chân lý phổ quát, điều đó là bất khả; chúng chỉ có thể là cơ hội để khám phá ra những chân lý kia.*
- 4. Chuỗi những biểu tượng kinh nghiệm không có mối dây liên hệ thuần lý.*

Trừ ra chính tri thức

Thuyết "bach bản" của Locke bị Leibniz phản đối, ông sẽ nhấn mạnh về những hướng chiều hoạt động tự tại ở chính tinh thần và ông thừa nhận không những là có "ý tưởng bẩm sinh" nhưng theo nghĩa ấy "tất cả số học và tất cả hình học đều bẩm sinh và có ở ta một cách tiềm ẩn": vì "tất cả các chân lý mà người ta có thể rút tự những tri thức bẩm sinh nguyên thủy cũng có thể được gọi là bẩm sinh, vì tinh thần có thể rút chúng tự chính căn bản của mình".

Cái "bach bản" mà người ta nói đến nhiều thế, theo ý tôi, chỉ là một giả tưởng mà thiên nhiên không chịu được, và chỉ căn cứ vào những ý niệm khiếm khuyết của các triết gia... có lẽ người ta trả lời tôi rằng: cái "bach bản" của các triết gia có nghĩa là linh hồn tự nhiên và nguyên thủy chỉ có những khả năng trần mà thôi. Nhưng những khả năng mà không có tác động nào, tóm lại những năng thể thuần túy của triết lý kinh viện cũng chỉ là những giả tưởng mà thiên nhiên không biết đến, và người ta chỉ tạo được bằng những trừu tượng. Vì ở đâu mà người ta có thể bao giờ tìm thấy một khả năng chỉ thu mình vào hiệu năng mà thôi, chẳng bao giờ thực hiện một tác động nào? Bao giờ cũng có một hướng chiều riêng đến hành động, và đến một hành động nào hơn là cái khác. Và ngoài hướng chiều, có một xu hướng hành động, mà ở mỗi người bao giờ cũng có hiệu quả nào. Kinh nghiệm là cần thiết, tôi thú nhận điều ấy, để linh hồn được quyết định về tư tưởng nọ hay tư tưởng kia, và để nó chú ý đến những ý tưởng ở trong ta; nhưng làm thế nào mà kinh nghiệm và giác quan có thể sinh ra những ý tưởng? Linh hồn có cửa sổ sao? Nó giống những bảng nhỏ sao? Nó là như sáp sao? Điều thấy rõ là những người nghĩ thế về linh hồn, kỳ thực biến nó thành chất thể. Có người sẽ đem ra để phản đối tôi cái công lý này đã được các triết gia thừa nhận: là không có gì trong linh hồn mà không do giác quan mà đến. Nhưng phải loại trừ chính linh hồn và những cảm trạng của nó. Không có gì ở trong trí thức mà trước đó đã không ở nơi giác quan, trừ ra chính tri thức. Mà linh hồn bao hàm thực thể, bản thể, nhất thể,

đồng nhất, nguyên nhân, tri giác, suy luận và nhiều ý niệm khác mà giác quan không thể phát sinh ra được.

... Có thể là tác giả khôn khéo của ta không đi xa hẳn quan niệm của tôi. Vì sau khi đã dùng cả quyền thứ nhất để bác bỏ những ánh sáng bẩm sinh, hiểu theo một nghĩa nào, ông lại thú nhận ở đầu quyền thứ hai và về sau là những ý tưởng không có nguồn gốc ở cảm giác, nguyên do tự suy tưởng. Mà suy tưởng không phải gì khác sự chú ý đến cái gì ở trong ta, và giác quan không sinh ra cái gì ta đã đem sẵn với ta. Nếu như thế, ai có thể chối cãi được có nhiều cái bẩm sinh cho chính ta, và có ở trong ta: thực thể, nhất tính, bản thể tồn tục, thay đổi, hoạt động, tri giác, khoái lạc, và trăm nghìn đối tượng các ý tưởng trí thức của ta? Vì những đối tượng ấy là trực tiếp và luôn luôn hiện diện ở trí tuệ ta (mặc dầu chúng không phải bao giờ cũng được nhận thấy vì sự đãng trí và các như cầu của ta), thì việc gì phải ngạc nhiên khi ta nói là những ý tưởng ấy bẩm sinh ở ta với tất cả cái gì tùy thuộc chúng? Tôi cũng đã dùng ví dụ thứ đá cẩm thạch trơn hay những bản trống nghĩa là cái mà các triết gia gọi là "bạch bản", vì nếu linh hồn giống cái bản không ấy, thì các chân lý sẽ có ở ta như hình của Hercule ở trong đá cẩm thạch, khi đá ấy hoàn toàn dừng dừng để nhận lấy hình ấy hay một hình khác. Nhưng nếu có những gân ở trong đá vẽ thành hình Hercule hơn là các hình khác, thì đá ấy đã được hạn định hơn, và Hercule như là bẩm sinh ở đấy mặc dầu phải có công phu để tìm ra các gân ấy và phải chạm khắc để loại bỏ cái gì ngăn cản chúng xuất hiện. Cũng như thế mà các ý tưởng và các chân lý bẩm sinh ở ta như những khuynh hướng, những hướng chiều, những tập quán hay những năng thể tự nhiên, chứ không phải như những hoạt động, mặc dầu những năng thể ấy luôn luôn kèm theo một hoạt động nào, thường không được cảm thấy, tương đối với nó.

G.W.LEIBNIZ, Những tiểu luận mới về trí tuệ con người, Q.II, ch.I

Trương độ không phải là một bản thể

DIỄN TỪ SIÊU HÌNH HỌC

Thực tại tính các vật thể

Những vật có trương độ không dựa vào trương độ để có thực thể; nếu quả thực trương độ là một bản thể; người ta sẽ không có thể biết, từ hai vật thể tiến gần lại nhau hay cách rời xa nhau, cái nào thật sự đang ở trong trạng thái ngưng nghỉ, cái nào thực sự đang chuyển động. Chuyển động địa phương chỉ là tương đối, trương độ chỉ được tạo ra bằng các tương quan. Trong hai nền vật lý, vật lý học của Descartes chỉ chấp nhận hình thể và chuyển động, những xác định của trương độ, và vật lý học của Newton đưa trở lại khái niệm lực, thì vật lý của Newton tốt hơn ở chỗ nó gần sát hơn với thực tại vật thể, chứ không phải vì nó giải thích các hiện tượng tốt hơn.

Nhưng nếu phải nhìn nhận trong các vật thể một cái gì khác hơn là trương độ, như là lực cũng phải thận trọng dè chừng, hoặc là một sự giải thích thuần ngôn từ, hoặc là quay về với những phẩm chất huyền bí. Cái gì đó mà ta phải công nhận trong các vật thể, cái làm nên thực tại tính của chúng, không phải là vật chất, mà là một mô thể, nhưng không phải là linh hồn ý thức về những hoạt động của nó.

Các khái niệm định nghĩa bằng trương độ mắc phải tính tương tượng và không thể tạo thành bản tính của vật thể

Nhưng, để tiếp tục dòng suy tư trên của chúng ta, tôi tin rằng bất cứ ai suy niệm về bản tính của vật thể như tôi đã cắt nghĩa ở trên đều sẽ thấy rằng, hoặc là các vật thể không phải là các bản thể theo nghĩa chặt của siêu hình học, hoặc là tất cả bản tính của vật thể không chỉ hệ tại trương độ, nghĩa là kích thước, hình thể và chuyển động. Ngược lại, phải nhìn nhận trong vật thể có cái gì đó liên quan đến linh hồn và thường được gọi là "mô thể bản thể", mặc dù điều ấy không làm thay đổi các hiện tượng (1), cũng giống như hồn của loài vật, nếu chúng có hồn. Ta cũng có thể chứng minh rằng các khái niệm về kích thước, hình thể và chuyển động không rõ ràng như người ta tưởng, và chúng có cái gì đó tương tượng (2) và liên quan tới tri giác của chúng ta, như màu sắc, sức nóng và các phẩm tính tương tự (tới mức mà) - chúng ta có thể hoài nghi là chúng có thực sự thuộc về bản tính của các vật thể bên ngoài hay không. Chính vì thế các phẩm tính thuộc loại này không thể là bản thể gì cả. Và nếu không có nguyên lý đồng nhất nào khác trong vật thể ngoài nguyên lý vừa xét, thì không vật thể nào có thể tồn tại lâu hơn một chốc lát.

Tuy nhiên, những linh hồn và những mô thể bản thể của những cơ thể khác (hơn là cơ thể con người) thì rất khác biệt với những linh hồn thông minh, chỉ có chúng mới biết được những hoạt động của mình, và chúng không những không bị huỷ diệt một cách đương nhiên, mà vẫn luôn luôn giữ nền tảng của tri thức về những gì chúng là; điều này khiến chỉ có chúng mới phải chịu phạt hay được thưởng và làm cho chúng trở thành những công dân của nền cộng hoà vũ trụ (les citoyens de la république de l'univers) mà Thượng đế là Chúa tể tối cao; cũng do vậy mà tất cả phần còn lại của các tạo vật khác phải chịu phục vụ chúng, điều này chúng ta sẽ bàn rộng hơn, tiếp liền sau đây.

LEIBNIZ, *Diễn từ Siêu hình học*

- 1. Cái gì hiện ra bởi sự khác biệt với những mô thể bản thể, chúng là thực tại tính của những cơ thể, nhưng không phải là cái hiện ra.*
- 2. Một cái gì tương đối với cách chúng ta tự biểu hiện các sự vật, khác với vật tự thân hay bản thể.*

Quan niệm duy tượng về không gian

Đối chiếu với quan niệm duy thực, Leibniz đưa ra quan niệm thuần túy duy tượng về không gian như về thời gian. Đoạn văn sau đây được trích ở những bức thư gửi Samuel Clarke một nhà triết học và thần học Anh đã muốn căn cứ một bằng chứng sự hiện hữu của Thiên Chúa trên quan niệm của Newton về không gian tuyệt đối và vô hạn.

Theo tôi, tôi đã nhiều lần bày tỏ là tôi coi không gian như cái gì hoàn toàn tương đối, cũng như thời gian; như một trật tự những sự đồng hiện, cũng như thời gian là một trật tự những sự kế tiếp. Vì không gian chỉ định bằng hình thức khả thể một trật tự những sự vật hiện hữu đồng thời, như hiện hữu chung với nhau; không nhằm vào cách hiện hữu của chúng. Và khi người ta trông thấy nhiều sự vật một lượt, người ta nhận thấy cái trật tự các sự vật với nhau.

Đề bài bác tường tượng của những người coi không gian là một bản thể, hay ít nữa là một hữu thể tuyệt đối nào, tôi có nhiều cách chứng minh. Nếu không gian là một hữu thể tuyệt đối, thì sẽ không có cái gì mà không thể có đủ lý do để cho có, đó cũng là công lý của ta nữa. Đây là cách tôi chứng minh điều ấy: Không gian là cái gì tuyệt đối đồng dạng; và nếu không có các sự vật ở đây, thì một điểm không gian nào, tuyệt đối không khác gì một điểm không gian khác. Mà cứ suy tự đó (giả sử không gian chính tự nó là cái gì, ngoài trật tự các vật thể với nhau), thì không thể nào có lý gì tại sao Chúa vẫn giữ nguyên những vị trí các vật đối với nhau, lại đặt các vật trong không gian cách này chứ không đặt cách khác; và tại sao không đặt tất cả ngược lại chẳng hạn, bằng cách thay đổi phương Đông với phương Tây. Nhưng nếu không gian không phải gì khác cái thứ tự hay tương quan ấy, và không là gì cả nếu không có các vật, ngoài sự có thể đặt các vật ấy vào đây, thì hai trạng thái ấy: một như hiện có, một như ngược lại, sẽ không khác nhau gì cả. Cho nên chỗ khác biệt của chúng chỉ do chỗ giả sử hão huyền của ta về thực tế của không gian tự chính nó...

LEIBNIZ, *Diễn từ siêu hình học*.

Tự do của con người và tiên tri của Chúa.

Tính cá thể của một bản thể cá nhân hệ tại ở chỗ Khái niệm về nó tất yếu bao hàm, một lần cho tất cả, mọi điều gì có thể xảy đến cho nó. Lý do quyết định tại sao César là Csar nằm nơi Thiên chúa, Ngài đã tạo ra thế giới này hơn là thế giới khác, và không phải trong những mệnh lệnh của chúng ta, chúng ta chỉ cắt ra trong chuỗi thực tại vô hạn những lý do nhờ đó một tồn tại được giải thích. Đó là ý nghĩa của sự phân biệt giữa hai loại tất yếu, tất yếu tuyệt đối, chẳng hạn tính tất yếu của mệnh đề hình học, mà điều trái ngược là bất khả, và tính tất yếu giả thuyết nó diễn tả tính bất tất của những tồn tại: những thế giới khác là cơ thể, mỗi thế giới chứa một César khác với Csar trong thế giới của chúng ta. Tự do không loại trừ tính tất yếu tuyệt đối; nó không kiêng kỵ với sự chắc chắn về những gì tôi sẽ làm và về những gì sẽ xảy ra với tôi. Tự do không phải là làm bất cứ gì không thể tin liệu ngay cả với Thượng đế; tự do là tự thực hiện toàn mãn (la libert est de s'acacomplir entierement) như đã được tiên liệu từ vĩnh hằng.

XIII. Bởi vì khi niệm bản thể cá nhân của mỗi người bao hàm tất cả những gì có thể xảy đến cho người ấy, nên trong khái niệm này có thể thấy được các chứng minh tiên nghiệm (a priori) của mỗi sự kiện, hay tại sao đã xảy ra sự kiện này chứ không phải sự kiện khác.

Nhưng một khó khăn lớn có thể phát sinh từ những cơ sở nói trên, và trước khi tiếp tục xa hơn, chúng ta phải thử giải quyết khó khăn này đã. Chúng ta đã nói rằng khi niệm về một bản thể cá thể bao gồm ngay lập tức tất cả những gì có thể xảy đến cho nó, và bằng cách xem xét khái niệm này, chúng ta có thể thấy trong đó tất cả những gì có thể phát biểu về nó, cũng như chúng ta có thể thấy trong bản tính của vịnh tròn tất cả các thuộc tính có thể rút ra từ nó. Nhưng từ đó có vẻ như mọi sự kiện sẽ phải là tất yếu khiến cho sẽ không còn sự khác biệt giữa các chân lý tất yếu và các chân lý tùy thuộc, và tất cả định mệnh của người Khắc Kỷ sẽ lấy mất chỗ của tự do, sẽ không còn chỗ nào cho tự do của con người, và định mệnh tuyệt đối sẽ thống trị mọi hoạt động của chúng ta cũng như mọi biến cố khác trên thế giới. Câu trả lời của tôi là: chúng ta phải phân biệt giữa cái chắc chắn và cái tất yếu. Mọi người đều nhất trí rằng các sự kiện tùy thuộc trong tương lai là chắc chắn bởi vì nó đã được Thiên Chúa thấy

trước, nhưng không phải thế mà cho rằng chúng là tất yếu. Nhưng sẽ phải nói rằng nếu một kết luận nào có thể được rút ra một cách tuyệt đối chắc chắn từ một định nghĩa hay khi niệm, thì nó sẽ là tất yếu. Vậy mà trên thực tế chúng ta tin rằng tất cả những gì xảy đến cho một người thì đều đã bao hàm một cách tiềm tàng trong bản tính hay khi niệm về người ấy, giống như các thuộc tính của một hình tròn đã bao gồm trong định nghĩa của hình tròn. Như thế khó khăn vẫn chưa giải quyết. Để có một câu trả lời thoả đáng, tôi cho rằng sự liên kết hay nguồn gốc có hai loại: một là tuyệt đối cần thiết (nói ngược lại là mâu thuẫn) và xảy ra với các chân lý vĩnh cửu như các chân lý hình học; hai là chúng chỉ là tất yếu ex hypothesi (‘theo giả thiết’), có thể nói là ngẫu nhiên, nhưng tự nó là tùy thuộc, vì sự ngược lại cũng không mâu thuẫn. Sự liên kết này không chỉ dựa trên các ý niệm tuyệt đối thuần túy và tri thức của Thiên chúa mà thôi nhưng còn dựa trên các mệnh lệnh tự do và diễn tiến liên tục của vũ trụ.

LEIBNIZ, Diễn từ Siêu hình học.

NHỮNG TIỂU LUẬN THẦN LÝ HỌC

(Essais de thodice)

Tựa đề của tác phẩm xuất bản năm 1710, Những tiểu luận thần lý học về Chúa lòng lành, về tự do của con người và nguồn gốc của điều ác nói lên khá rõ nội dung của nó: vấn đề là hoà giải, nhân dịp chống lại ý kiến của Bayle, lòng tốt của Thiên chúa với sự tồn tại của đủ mọi điều ác trên đời, điều xấu về thể lý và điều xấu về đạo lý có thể xảy đến vì con người có tự do; để hoà giải; mà không phủ nhận sự quan phỉnh của Thiên chúa, có vẻ như không cho phép điều ác xảy ra, cũng không phủ nhận điều ác, cái có vẻ như không nên tồn tại nếu Thiên chúa hiện hữu. Đó là một thứ thần lý học, bởi vì Thiên chúa được biện minh khỏi điều ác, một điều không thể phủ nhận cũng không thể làm ngo; chủ nghĩa lạc quan không phải là sự ngây thơ há hốc của kẻ chủ trương rằng tất cả mọi chuyện sẽ trở thành tốt nhất trong cái thế tốt nhất của những thế giới khả hữu, mà nó chỉ khẳng định điều này, rằng thế giới đang hiện thực đây là thế giới tốt nhất từ vô số những thế giới khả hữu. Mệnh đề đơn giản này qui về toàn bộ Siêu hình học của Leibniz một lần nữa hiện diện nơi quyển Thần lý học này.

Biểu thức

Định nghĩa khái niệm biểu tượng.

Mỗi bản thể đều là một quan điểm đặc th về vũ trụ chứ không phải là những bản sao, và tuy nhiên chẳng có gì thiếu nơi bản thể của những gì đang tồn tại trong vũ trụ và tất cả qui về đó chính xác từng điểm-đối-điểm. Người ta không thể nói cách nào rõ hơn, để định nghĩa tương quan giữa các bản thể với vũ trụ và tương quan giữa các bản thể với nhau, hơn là những từ ngữ biểu tượng (representation) hay biểu thức (expression)

Ý tưởng biểu thức là trọng tâm ở chỗ nó đem lại giải pháp cho những vấn đề trọng hệ: sự hợp nhất giữa linh hồn với thể xác, sự khác biệt giữa tinh thần với những bản thể khác, vấn đề hệ thống các hữu thể, vấn đề sinh tử.

356. Biểu tượng có một tương quan tự nhiên với cái được biểu tượng. Nếu như Thiên chúa khiến ta biểu thị hình tròn của một vật thể bằng ý tưởng hình vuông, đấy sẽ là một biểu thị ít thích hợp, bởi vì

sẽ có những góc hay những chỗ nhô lên trong biểu tượng khi mà tất cả sẽ bằng nhau và hợp nhất trong bản chính. Biểu tượng thường làm mất đi chút gì đó nơi những sự vật khi nó không hoàn hảo; nhưng nó không thể thêm vào; bởi việc thêm vào sẽ khiến cho biểu tượng, không phải là hoàn hảo hơn, nhưng chỉ sai lạc đi. Như thế ta có cơ sở để phán đoán rằng những ý tưởng về nóng lạnh, về sắc màu... cũng chỉ biểu thị những chuyển động nhỏ được kích thích trong cơ quan khi người ta cảm nhận những phẩm tính này, mặc dầu vì những chuyển động này quá nhiều và quá nhỏ khiến chúng ta không thể biểu thị rõ ràng...

357. Đúng là cùng một vật có thể được biểu thị theo cách khác nhau, nhưng luôn luôn phải có một tương quan đúng giữa biểu tượng và sự vật và giữa biểu tượng khác nhau về cùng một vật. Mỗi linh hồn biểu thị vũ trụ theo quan điểm của mình và bằng một tương quan riêng; nhưng luôn luôn vẫn có một hoà điệu toàn hảo khắp trong vũ trụ.

LEIBNIZ, Những tiểu luận thần lý học, phần III

Chủ nghĩa lạc quan của Leibniz

Trong tất cả mọi khả thể, hữu thể hiện tồn I hoàn hảo nhất.

Sự tồn tại của thế giới là bất tất (contingent); không có gì nơi tồn tại đó để trả lời cho câu hỏi tại sao lại có một cái gì thay vì không có gì cả (Pourquoi il existe quelque chose plutot que rien?). Nhưng bởi vì thế giới tồn tại, một câu hỏi khác lại được đặt ra: Tại sao lại là cái này thay vì là cái khác (Pourquoi celui-ci plutot qu'unautre?), một câu hỏi sẽ không thể nhận được câu trả lời nếu như sự chọn lựa tồn tại là trung lập giữa những khả thể bình đẳng hay đồng giá, xét về hình thức; lúc đó sự lựa chọn sẽ được treo lơ lửng. Do chính sự kiện có cái gì đó thay vì không có gì cả, cho nên khả thể được chọn, để là thế, phải là cái hoàn hảo nhất, cũng như giải pháp hoàn hảo nhất trong các giải pháp cho một vấn đề, là giải pháp thông minh nhất, đi đến kết quả tốt nhất với phương tiện ít nhất.

Trước tiên phải thừa nhận rằng, do sự kiện có cái gì đó thay vì không có gì cả, rằng trong các vật khả hữu hay trong chính khả tính - nghĩa là trong yếu tính - có một yêu cầu no đầy về hiện hữu, hay là, có thể nói như thế, một sở vọng đến hiện hữu (une prtention à l'existence), tất một lời, yếu tính vẫn hướng về hiện hữu (l'essence tend par elle-même à l'existence). Hậu quả từ đó là mọi khả thể, nghĩa là tất cả những gì diễn tả một yếu tính hay một thực thể khả hữu đều hướng đến tồn tại với quyền ngang nhau, theo tỉ lệ số lượng yếu tính hay thực thể tính, nghĩa là cấp độ hoàn hảo mà chúng bao hàm. Bởi vì sự hoàn hảo thì không gì khác hơn là số lượng yếu tính.

Từ đó người ta hiểu ra một cách rất hiển nhiên rằng, trong vô số những kết hợp và những chuỗi khả hữu, thì cái đang hiện hữu là cái qua đó tối đa yếu tính hay khả tính được đưa đến hiện hữu. Lược lược vẫn có trong các sự vật một nguyên lý xác định, rằng phải rút ra từ nhận định về một tối đa và một tối thiểu, đó là tối ưu hiệu quả phải được cung cấp tối thiểu chi phí (1)...

Bởi đó, chúng ta hiểu với lòng người ngưỡng mộ bằng cách nào trong cuộc tạo thiên lập địa, Thượng đế áp dụng một thứ toán học thiêng liêng hay một thứ cơ học siêu hình và bằng cách nào sự xác định cái tối đa đã can thiệp vào đó. Như thế trong hình học góc xác định trong tất cả các góc là góc vuông

(2). Như thế một chất lỏng, đưa vào trong một chất lỏng khác, dị chất, mang hình dng có tối đa khả năng, đó là hình cầu. Cũng thế và nhất là trong cơ học thông dụng (3) từ tác động của nhiều thể nặng tranh đua nhau phát sinh chuyển động nhờ đó sự lao xuống lớn nhất cuối cùng được thực hiện. Và cũng như mọi khả thể đều hướng đến hiện hữu với quyền ngang nhau, tỉ lệ với thực thể tính của chúng, cũng thế mọi trọng lượng cùng hướng đến lao xuống với quyền ngang nhau, tỉ lệ với sức nặng của chúng; cũng như ở đây chuyển động-trong đó tối đa sức lao xuống của các thể nặng được nhận thấy - được tạo ra, cũng thế, thế giới được tạo ra là thế giới thực hiện được tối đa những khả thể.

LEIBNIZ,

Về sinh thành ban sơ của vạn vật xét từ căn nguyên.

- 1. Đó là phát biểu về nguyên lý tiết kiệm.*
- 2. Hãy hiểu là: chỉ có một góc vuông trong khi có vô số góc nhọn và góc tù; cũng vậy, chỉ có một tam giác đều trong khi có vô số tam giác vuông góc, tam giác cân hay tam giác lệch.*
- 3. Cơ học thông dụng khác với cơ học siêu hình.*

Những lý thuyết về bản chất của ánh sáng trong hai thế kỷ XVII và XVIII

Bartholin (1625-1698) khám phá phức - khuất - chiết - lực (birfringence) khi thao tác những thủy tinh thể của Spath d'Islande; năm 1676, nhà thiên văn Đan Mạch Ole Rome (1644-1710) trong thời gian lưu trú ở Đài Quan Sát Paris, diễn dịch từ những bất qui tắc biểu kiến trong chu kỳ của các vệ tinh của Jupiter một phương pháp đo lường vận tốc ánh sáng. Ông chứng tỏ, bằng cách cho một trị giá rất thoả đáng của vận tốc này, rằng lý thuyết của Descartes về sự lan truyền tức thời của ánh sáng là thiếu cơ sở.

Trước một mùa gặt bội thu về các quan sát và đo lường như thế, việc đề ra một lý thuyết nhất quán về bản chất của ánh sáng trở thành một nhiệm vụ quá là gian nan cho các nhà thông thái của hai thế kỷ này và còn kéo dài cho đến giữa thế kỷ XIX.

Song gian nan đâu làm nản chí anh hào: vào thế kỷ XVII trên đường chinh phục bản chất ánh sáng sừng sững hiện lên hai biển báo đậm nét: lý thuyết Newton và lý thuyết của Huygens.

Lý thuyết của Newton, được trình bày lần đầu năm 1672 trong quyển Philosophical Transaction; rồi được đặt thành công thức rõ ràng vào năm 1704 trong quyển Khảo luận quang học. Lý thuyết này không tách rời với những thí nghiệm về sự tán sắc ánh sáng bởi một lăng kính: đối với mỗi màu sắc tương ứng một mức độ khuất chiết nào đó khiến cho giữa tính khuất chiết và màu sắc một tương quan lưỡng nhất (une relation biunivoque) được thiết lập. Màu sắc hay độ khuất chiết của một tia sáng nào đó thì không thay đổi, hoặc là bởi sự khúc xạ hoặc là bởi sự phản xạ. Mọi sự diễn ra như thế trong ánh sáng trắng chiếu vào lăng kính đó trước đ có vớ số những tia với độ khuất chiết khác nhau và có khả năng tạo ra những cảm giác khác nhau về màu sắc. Lăng kính, trong viễn tượng này, chỉ có hiệu quả cách li những tia khác nhau đó mà ngày nay chúng ta gọi đó là những tia đơn sắc.

Mặc dầu Newton lươn cực kỳ cẩn ngon khi phát biểu về bản chất ánh sáng, tuy vậy hình như rằng, phần do việc đọc những bản văn được xuất bản cũng như nhiều bản thảo, mà tư tưởng Newton chịu ảnh hưởng một quan niệm hạt vi thể về ánh sáng. Những nguồn sáng, chẳng hạn mặt trời, phát ra những hạt vi thể chúng được truyền qua chân không đến mắt chúng ta. Một lý thuyết như thế cho phép giải thích khá dễ dàng sự truyền thẳng ánh sáng, các hiện tượng phản xạ và khúc xạ nhưng trong cốt li lại không vận dụng được trong trường hợp những hiện tượng khác, đặc biệt là khi những phương diện tuần hoàn can thiệp vào. Như thế, trong trường hợp những lát mỏng, Newton tưởng tượng lý thuyết về những truy cập (thorie des Acácès) nó dẫn nhập trở lại một cách nào đó việc nhận định về trường.

Ngược lại lý thuyết của Huygens được ghi vào trọn vẹn trong khung những lý thuyết về các trường theo cảm hứng Descartes. Trong quyển Khảo luận về ánh sáng, xuất bản ở Leyde năm 1690, Huygens so sánh ánh sáng với âm thanh và do vậy, đồng hoá ánh sáng với truyền ba động dọc nghĩa là song song với tia xuyên qua một trường hay lớp éther vật chất. Việc phân tích tỉ mỉ chuyển động được tạo ra trong một vật chất chuyển thành éther đưa Huygens đến nhận định rằng tất cả các điểm của một sáng có thể là trụ sở của một dao động mới: Vỏ bọc của chúng lúc đó tạo thành một bề mặt sáng mới có thể lan truyền đến vô tận. Huygens phác thảo, mà không có những công cụ toán học thích hợp, điều mà vào thế

kỷ XIX sẽ trở thành nguyên lý Huygens-Fresnel hay nguyên lý về vỏ bọc những lớp sáng sơ đẳng sẽ giữ vai trò rất quan trọng trong việc xây dựng khoa quang học của Fresnel và trong việc hiểu những hiện tượng nhiễu xạ (les phénomènes de diffraction).

Sự phát triển của quang học vào thế kỷ XVII, thường được liên kết với việc xây dựng những mô hình cơ giới để giải thích, được đánh dấu bằng sự phong phú hơn lên của suy tư tập trung vào vấn đề bản chất của ánh sáng.

Làm sao để giải thích, chỉ nhờ vào những khái niệm của vật lý cơ giới những đặc tính của ánh sáng như sự truyền thẳng, sự phản xạ, sự khúc xạ hay sự sinh ra những màu sắc?

Hai trào lưu mới thành hình trong số các nhà bác học tuy theo họ nhận định rằng ánh sáng là hạt vi thể hay là chuyển động của hạt vi thể. Trong trường hợp thứ nhất, đó là những lý thuyết gọi là phát truyền ánh sáng mà đại diện chính là Isaac Newton (1642-1726) và trong trường hợp thứ nhì là, những lý thuyết gọi là các trường mà đại diện chính là Christiaan Huygens (1629-1695)

Thực tế, việc suy nghĩ về bản chất của ánh sáng thực sự bắt đầu vào thế kỷ XVII với những công trình của Descartes (1596-1650). Đối với Descartes, "yếu tính của vật chất hệ tại chỉ ở chỗ nó là một vật có trương độ về chiều dài; chiều rộng và chiều sâu". Vật chất không gì khác hơn là trương độ theo ý nghĩa của hình học Euclide: không thể có khoảng trống trong thiên nhiên. Chấp nhận như thế rồi, Descartes tưởng tượng, trong Những nguyên lý triết học rằng thế giới khả giác được tạo thành bởi ba yếu tố chính, đó là yếu tố thứ nhất hay chất mịn (rclure) mà những chuyển động tạo thành cái chúng ta gọi là ánh sáng trong những cơ thể phát sáng, yếu tố thứ nhì được tạo từ những viên tròn hay những cầu thể (globules) mà vai trò rất cơ bản trong việc truyền ánh sáng, và yếu tố cuối tạo nên những hành tinh. Các phần của yếu tố thứ nhất, với dao động liên tục, hướng đến sự thoát khỏi thể phát sáng (chẳng hạn mặt trời) bằng cách ép vào những viên của yếu tố thứ nhì, ngay lập tức những viên này truyền đi sức ép đó đến mắt nhìn. Như trong cái khung duy cơ giới này, ánh sáng chỉ là một chuyển động hay hướng đến chuyển động. Cũng thế, những màu sắc chỉ là kết quả của những chuyển động địa phương - chuyển động quay tròn hay đúng hơn là hướng đến quay tròn. Từ quan điểm của triết học duy cơ giới thì không có lý do gì để có sự giống nhau nào đây giữa cảm giác, chẳng hạn, về màu sắc với cái gì trong thực tại ngoại giới gây ra cảm giác này.

Lý thuyết của Descartes, trong khi vẫn là hình mẫu cho phần lớn những lý thuyết về các trường hợp, tuy vậy lại nhanh chóng tỏ ra bất túc để ghi nhận những khám phá thực nghiệm đa phức của nửa sau thế kỷ XVII: Francesco Maria Grimaldi (1618-1663) cho ra sự mô tả đầu tiên về những hiện tượng nhiễu xạ trong quyển *Physico Mathesis de lumine coloribus et iride* (Bolone, 1665); Robert Hooke (1635-1703) đề xuất sự mô tả có hệ thống đầu tiên về hiện tượng nhiễu xạ (bọt xà phòng, những cái vòng Newton vv...) trong quyển *Micrographia* (Luân Đôn, 1665)...

Trong phần tiếp theo của quyển *Khảo luận về ánh sáng*, Huygens muốn ghi nhận hiện tượng nhiễu xạ. Trái với Newton và những người chủ trương thuyết phát sóng ông đi đến chỗ chứng minh rằng ánh sáng, trong khuôn khổ lý thuyết của ông, được truyền đi trong không khí nhanh hơn là trong các môi trường khác. Những hậu quả phân kỳ của hai lý thuyết đã được lợi dụng, vào giữa thế kỷ XIX để phản bác, tiếp theo những thí nghiệm của Hippolyte Fizeau (1819-1896) và Léon Foucault (1819-1868) những lý thuyết về phát sáng ánh sáng. Huygens cũng rất kiên nhẫn nghiên cứu tỉ mỉ, lâu ngày hiện tượng nhiễu xạ của Spath d'Islande.

Mặc dầu phẩm chất của công trình lý thuyết của Huygens, thế kỷ XVIII chủ yếu nghiêng về Newton, nghĩa là chấp nhận rộng rãi cái khung giải thích của những lý thuyết phát sáng ánh sáng.

Michel Blay.