



KHAI SÁNG VÀ MỘT SỐ NHÀ TƯ TƯỞNG CHÍNH TRỊ CHÍNH CỦA NÓ

KHAI MINH SỐ 2

MỤC LỤC

LỜI NÓI ĐẦU

- 1. KHAI SÁNG VÀ TIỀN BỘ**
- 2. TRẢ LỜI CHO CÂU HỎI: “KHAI SÁNG LÀ GÌ?”**
- 3. LÝ THUYẾT CỦA HOBBS VỀ NHÀ NƯỚC DUY LÝ**
- 4. LÝ THUYẾT CỦA LOCKE VỀ NHÀ NƯỚC ĐẠO ĐỨC**
- 5. MONTESQUIEU VÀ THUYẾT PHÂN QUYỀN**
- 6. ADAM SMITH (1723-1790) VÀ TÁC PHẨM TÀI SẢN CỦA CÁC QUỐC GIA**
- 7. LÝ THUYẾT CỦA ROUSSEAU VỀ Ý CHÍ CHUNG**
- 8. VOLTAIRE**

LỜI NÓI ĐẦU

Thưa các bạn,

Khai Sáng là thời kì mà Châu Âu có nhiều sự biến chuyển mạnh mẽ trong mọi lĩnh vực, từ một Châu Âu phong kiến, truyền thống sang một Châu Âu hiện đại. Có được điều này là nhờ các nhà tư tưởng Khai sáng đã dũng cảm sử dụng lý trí của mình để tra vấn mọi vấn đề xã hội, từ đó tìm ra được các nguyên tắc, lý thuyết mới làm cho đời sống xã hội trở nên tiến bộ hơn, khiến Phương Tây tiến bộ vượt bậc so với phần còn lại.

Trong lĩnh vực chính trị, Châu Âu dần chuyển từ chế độ phong kiến sang chế độ dân chủ tự do; trong lĩnh vực kinh tế, từ kinh tế nông nghiệp sang công nghiệp thương mại... Để có được những điều này, chúng ta không thể không nhắc đến sự đóng góp của các nhà tư tưởng lớn trong thời kì này, những người đã vạch ra những con đường mới, những chân lý mới mà từ đó làm nền tảng cho Phương Tây ngày nay.

Đây là tập hợp các bài viết giới thiệu về tư tưởng chính trị của một số nhà tư tưởng lớn của thời kì Khai sáng. Bài số 1 giới thiệu tổng quan về thời kì Khai sáng. Bài số 2 là câu trả lời kinh điển của Kant cho câu hỏi Khai sáng là gì. Bài số 3 đến số 8 lần lượt giới thiệu tư tưởng của Hobbes, Locke, Montesquieu, Adam Smith, Rousseau, và Voltaire.

Những bài viết này chúng tôi tuyển chọn từ các tài liệu trên mạng, có trích dẫn nguồn, nếu chủ các bài viết có yêu cầu không cho phép sử dụng thì hãy cho chúng tôi biết, chúng tôi sẽ rút bài đó ra khỏi tuyển tập này. Mọi thắc mắc, hoặc góp ý xin liên hệ theo địa chỉ sau: tinhtthankhaiminh@gmail.com. Các bạn cũng có thể đọc thêm các tài liệu của nhóm theo địa chỉ sau: khaiminhvn.org, tinhtthankhaiminh.blogspot.com và <https://www.facebook.com/tinhtthankhaiminh>.

Trân trọng,

KHAI MINH

KHAI SÁNG VÀ TIẾN BỘ (NHÌN TỪ GÓC ĐỘ TRIẾT SỬ TÂY PHƯƠNG)

Thái Kim Lan

Ludwig Maximilian Universität, München

“Khai sáng và tiến bộ” thường được hiểu là thành tựu tinh thần khoa học của triết học Tây phương từ thế kỉ thứ 17, 18. Bài viết này do đó sẽ thảo luận “Khai sáng và tiến bộ” trên bình diện ấy từ góc độ triết sử, nhưng kết luận của nó sẽ đề ngỏ cho những thảo luận kế tiếp chung quanh vấn đề “khai sáng” trên bình diện rộng hơn, toàn thể hơn, vượt khỏi giới hạn Âu châu, bởi lẽ, tuy thuật ngữ “khai sáng” dùng để chỉ khuynh hướng nổi bật của thời tân tiến, nó còn được hiểu như một tiến trình khai phóng của con người trong bối cảnh lịch sử nói chung cũng như từ mỗi hoàn cảnh hiện sinh riêng biệt trong thế giới thực tại mà con người đang sống.

Do đó những triết thuyết Đông phương về khai sáng của Khổng học, Đạo học và Phật học cũng nên được thảo luận trong tương quan này, nếu chúng ta ý thức rằng, ngày hôm nay triết học không thể chỉ được hiểu là thuần túy triết học tây phương như trước đây với sự chiếm lĩnh độc quyền tư tưởng của các hệ thống triết học tây phương, mà ngược lại triết học ngày hôm nay nên hay cần phải được khảo cứu với một cái nhìn bao quát bao gồm các triết thuyết Đông Tây. Trong viễn tượng toàn cầu hóa và nhất là trên diễn đàn Việt nam, đòi hỏi ấy có thể được xem như là một bổn phận. Trong ý hướng ấy bài viết này là phần khởi đầu khiêm tốn cho các thảo luận trong tương lai.

1. Vài nét tổng quát về vấn đề khai sáng
2. Các phong trào khai sáng nguyên thủy ở Anh, Pháp và Đức

3. “Khai sáng” trong tiến trình xây dựng lịch sử về tự do
4. Tiên bộ công nghệ, kinh tế và biện chứng khai sáng
5. Dự án khai sáng? Một đề nghị thay kết luận

1. Vài nét tổng quát về vấn đề khai sáng

1.1. Khái niệm “Khai sáng”

Có thể nói trong lịch sử triết học Âu châu, chưa có một trào lưu tư tưởng nào rực rỡ và sôi nổi như trào lưu “khai sáng” trong khoảng giữa thế kỉ 18, một trào lưu đặc thù của tư tưởng Tây Âu nhất là ở Anh, Pháp và Đức: tại Pháp thế kỉ thứ 18 được xem là thời đại của “ánh sáng” (le siècle des lumières), tại Anh, khai sáng được xem là Enlightenment, “chiếu sáng” hay giác ngộ và tại Đức “Aufklärung”, “khai sáng”. Những danh hiệu này thoát tiên nói lên niềm lạc quan nằm trong tư tưởng con người thế kỉ thứ 18: bóng tối của huyền thoại, giáo điều, mê tín, lạc hậu, chậm tiến, bất công, áp bức ngăn cản bước phát triển của con người trên tất cả các lãnh vực xã hội, chính trị, văn hóa, tôn giáo, khoa học của quá khứ bị đánh tan, nhường bước cho ánh sáng của **Lý trí** và **Tiến bộ**. Chủ nghĩa lạc quan này đi từ sự tin tưởng toàn diện vào những thành tựu khoa học của thời tân tiến và ý muốn áp dụng những thành tựu ấy vào đời sống con người trong chiều hướng phát triển, tiến lên.

Tính lạc quan của trào lưu khai sáng thế kỉ 17, 18 nằm trong ý niệm *tiến bộ* như là hướng đi chắc chắn của khai sáng, từ đó “tiến bộ” mặc nhiên nằm trong ý niệm khai sáng như một liên hệ nhân quả một chiều. Trong tương quan ấy *khai sáng* và *tiến bộ* trước tiên phát khởi một sự đối nghịch với truyền thống tư tưởng đang hiện diện hay thuộc vào quá khứ trên nhiều bình diện, nhất là sự đối nghịch với những tương quan định chế xã hội, tôn giáo (nhà thờ) và thế giới quan truyền thống của thế kỉ trước.

Những khái niệm như **thiên nhiên, con người và quyền lợi của con người** (nhân quyền) **Lý trí và khoa học, nhân đạo và tự do** trở nên những khái niệm chủ đạo mới của “khai sáng” và thường được sử dụng đồng nghĩa với sự từ khước những thể lực cũ đang chế ngự xã hội đương thời.

Trong ánh sáng lạc quan này, “Thời đại khai sáng không mang tính lịch sử, thường mơ về một mẫu nhân dạng phổ quát và lý tưởng, tương tự hình ảnh mà người Stoa[1] mơ ước, trong con người ấy thiên nhiên và lý trí sẽ tác tạo điều tốt hảo có thể thực hiện được lấy từ bản chất ‘người’ cho con người. Hãy truyền bá ánh sáng của lý trí, đức hạnh! Hạnh phúc sẽ đến ngay trong tay các bạn. Đó là niềm tin tổng quát của những nhà khai sáng.”[2] Từ đó nhân danh **Lý trí và con người**, khái niệm khai sáng thường được dùng phần lớn để chỉ những phong trào tạo nên hay nhằm mục đích tạo nên sự chuyển đổi ý thức con người cũng như những thay đổi định chế và cơ chế sau sự tan rã của xã hội Âu châu cổ điển cùng những ý niệm về giá trị của nó trên các lãnh vực kinh tế và thương mại, luật pháp và quốc gia, nghệ thuật và khoa học cũng như trên lãnh vực đạo đức và tôn giáo. Điển hình cho sự hi vọng lạc quan này là cuộc cách mạng Pháp trong viễn tượng tạo nên nền cộng hòa kiểu mẫu cho nhân loại.

1.2. Thoái bộ (Rückschritt, regression) và lịch sử khai sáng

1.2.1. Thoái bộ

Nhưng lịch sử của tiến trình khai sáng đã để lại những kinh nghiệm không hoàn toàn lạc quan như chính những người chủ trương bảo vệ khai sáng chờ đợi. Cuộc cách mạng Pháp 1789 với những hậu quả của nó đã là một câu trả lời trực tiếp cho phong trào khai sáng và cho thấy phần nào tính hời hợt của thứ “triết lý bình dân” (Popularphilosophie) mà những nhà phê bình thường gán cho thời khai sáng trong giai đoạn đầu khi so sánh nó với những nghiên

cứu khoa học cơ bản của thế kỉ đi trước. Cuộc cách mạng Pháp và những hậu quả của nó đã đem không ít bóng tối bao trùm lên những “ánh sáng” lạc quan. Bởi thế ngay trong lòng thế kỉ khai sáng, Lessing cũng như Kant đã có cái nhìn phê bình về ý niệm khai sáng như một trào lưu ngoại tại chưa được chủ thể hóa. Nhất là ý niệm trừu tượng của nó về “con người lý tưởng phổ quát” đã không chú trọng đến những liên hệ với các điều kiện lịch sử đương thời. Với Kant, và sau đó với Hegel và Marx, ý niệm khai sáng trong chiều hướng phê phán đã được nâng lên bình diện triết học lịch sử và từ đó ý niệm khai sáng đã được tiếp tục thảo luận trong tương quan với ý niệm lịch sử về tự do.

1.2.2. Có thể có hay không có lịch sử khai sáng?

Nói “lịch sử” có nghĩa là tiến trình “khai sáng” phải được đặt trong bối cảnh và điều kiện xã hội mà con người đang sống. Thảo luận về tương quan giữa khai sáng và “lịch sử về tự do của con người chưa hoàn tất”, như Oelmüller[3] nêu lên, cũng có nghĩa là thảo luận về sự “tiến bộ” của con người trong lịch sử, mà “tự do” vừa là phương tiện vừa là cứu cánh của khai sáng và tiến bộ.

Trong tương quan lịch sử, vấn đề “Khai sáng” được đặt ra cũng không còn mang tính lạc quan hiển nhiên của trào lưu thế kỉ thứ 18. Khai sáng không còn được nhìn như một tiến trình một chiều theo đường thẳng, đơn điệu mà là một tiến trình gồm nhiều cấp bậc với những bước tiến bộ và thoái bộ, lắm lúc phản tiến bộ. Nhất là kinh nghiệm cho thấy rõ sự kiện đi sau không tất yếu là điều tốt hơn sự kiện đi trước. Từ đó tiến trình này không tất yếu là tiến trình nhân quả đơn phương có thể lý thuyết hóa để được giải thích trọn vẹn như những nhà khai sáng đưa ra ở trên, mà là một tổng thể phức tạp gồm toàn diện dữ kiện bao gồm nguyên do hình thành và phát triển của chính tiến trình khai sáng.

Quá trình này cũng không còn thuần túy ở Âu châu mà còn ở trong hướng nhìn về toàn thể nhân loại. Khởi điểm của nó không còn giới hạn từ kinh điển Âu châu mà từ đa số các hệ thống văn hóa xã hội lịch sử trên thế giới. Những hệ thống này không phát triển (theo chiều hướng tiến bộ) đồng thời và rất khác biệt nhau trong vai trò ấn định đời sống hiện tại và xã hội tương lai. Hơn nữa, trong các xã hội công nghiệp tây phương lẫn đông phương, trong nhiều hoàn cảnh lịch sử khác nhau, những khái niệm chủ yếu, thường được coi là mục đích của khai sáng (như tự do và tự chủ, trưởng thành và nhân đạo, tiến bộ và giải phóng, toàn thể và hòa giải), ngày càng trở nên thiếu chính xác và mất khá nhiều nội dung.

Thật thế, khi xét đến tiến trình lịch sử “khai sáng”, những chặng đường chủ nghĩa phát xít và Stalin, sự tàn phá môi trường sinh thái do những tiến bộ công nghệ về thiên nhiên và xã hội, cũng như những luận giải muốn loại bỏ vai trò chủ thể phê phán và lịch sử về tự do – hai yếu tố chủ đạo của phong trào khai sáng – trong những lý thuyết khoa học của thời hậu tân tiến (Postmodern), hậu lịch sử (Posthistoire), ta không thể đơn giản cho rằng giai đoạn hiện tại đối với quá khứ là “tiến bộ” và đáng được gọi là “thời đại khai sáng.”

Chính Kant cũng đã nhận định rằng thời đại của ông cũng không phải là thời đại khai sáng (“Trả lời câu hỏi: Khai sáng là gì?”) nhưng ông tin rằng “một mảnh ruộng đã được khai quang cho mầm khai sáng được mọc lên và tiếp tục đơm hoa kết trái.”

Ngược lại, những lý thuyết gia của hậu tân tiến và hậu lịch sử cho rằng sự tin tưởng lạc quan thiếu phê phán của thời khai sáng trước Kant phản ánh ít nhiều ảo tưởng ước mơ trong giai đoạn phôi thai của quá trình hình thành xã hội công nghiệp tư sản ở Tây Âu. Khai sáng do đẩy trước hết nên được xem như là một sự chấm dứt, “sự thoát ly”, những ý niệm, giá trị tinh thần, tôn giáo, xã hội và chính trị Âu châu thời cổ, mà không phải là sự khởi đầu cho một tiến trình

tiến bộ làm nên lịch sử về tự do của con người. Trên phương diện lịch sử triết học, ý niệm khai sáng chỉ còn được sử dụng trong ý nghĩa lịch sử về các ý niệm cũng như chính trị học về các ý niệm nằm trong khai sáng. Trong ý nghĩa này Foucault cho rằng giai đoạn khai sáng đã là một “khoảnh khắc đặc thù” không có tính lịch sử.

Tuy nhiên trong những thảo luận hiện nay về khai sáng trên các lĩnh vực khoa học thực tiễn và nhân văn và ngay cả trong ngôn ngữ thường nhật, “Khai sáng” vẫn là một đề tài có nội dung nhiều hơn là chỉ thuần có ý nghĩa lịch sử về các khái niệm hay chính trị học về ý niệm, dù giới hạn thực hiện của khai sáng tùy thuộc vào điều kiện xã hội và chính trị được ý thức một cách rõ rệt.

1.2.3. Biện chứng khai sáng

Trong chừng mực giữ khoảng cách với trào lưu khai sáng thế kỉ thứ 18, “khai sáng” vẫn là đề tài được các nhà khoa học xã hội chú trọng.

Lý thuyết phê bình của Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas và lý thuyết duy lý phê bình của Popper và Albert tìm cách đặt vấn đề khai sáng trong ý nghĩa tích cực. Hơn hai thế kỉ đã đi qua, sự sử dụng khái niệm “khai sáng” ngày nay không thể mang nội dung và phương pháp luận của liên hệ một chiều, mà ngược lại sự phản tỉnh phê phán về “khai sáng” trong tiến trình “biện chứng khai sáng” là bước cần thiết cho tư duy, nếu không muốn rơi vào sự lạc quan ngây thơ thuần túy của khởi nguyên khai sáng, một tư duy mà chủ thể của nó trong dòng lịch sử đã biến thể từ “lý trí thuần túy” và “lý trí thực hành” đang trở thành “những lý trí thương thức, lý trí trò chơi” và nhất là “lý trí dụng cụ” (instrumentale Vernunft), như Horkheimer nhận xét:

“Công bằng, Bình Đẳng, Hạnh Phúc, Bao Dung... tất cả những khái niệm lý tưởng trong các thế kỉ trước bao hàm nội tại trong khái niệm lý trí hoặc cần phải được lý trí phán đoán và kiểm xét, ngày hôm nay đều đã bị tróc rẽ. Tuy

chúng vẫn còn được xem là chủ đích và cứu cánh, nhưng không có một thẩm cấp (Instanz) nào có quyền tuyên bố giá trị cho những khái niệm nói trên cũng như cho chúng một thực tại có giá trị khách quan... Ai có thể nói rằng một trong những lý tưởng nói trên có liên hệ mật thiết với chân lý chặt chẽ hơn là khái niệm tương phản? Theo tư duy triết lý của một người trí thức trung bình tân tiến, thì đối với người này chỉ còn có một quyền lực: đó là khoa học. Khoa học được hiểu như là phương pháp phân loại các dữ kiện thực tế và tính toán sự gần đúng (Berechnung der Wahrscheinlichkeit). Quan điểm cho rằng công bình và tự do về bản chất tốt hơn là không công bình và không tự do thì lại không được kiểm chứng một cách khoa học (theo ý nghĩa trên) và do vậy có thể bị xem là vô dụng...”[4]

Do vậy, khai sáng phải có sức phản tỉnh và phê bình trong tinh thần biện chứng để tìm lại vai trò khai quang, khai phá trong hoàn cảnh xã hội mới với những điều kiện mới.

Trong tình hình khoa học hiện tại, “ý niệm khai sáng” được sử dụng lại một cách đa dạng trong xã hội học như là một hiện tượng xã hội: “khai sáng ứng dụng” (angewandte Aufklärung) của Dahrendorf, “phản khai sáng” (Gegenaufklärung) của Gehlen, “khai sáng xã hội học” của Luhmann.

Trên lĩnh vực truyền thông và công luận, khái niệm này thường được sử dụng để biện minh hay che đậy những thủ thuật xúi dục hay dụng ý đối nghịch khai sáng.

Trong những cuộc thảo luận hoặc tranh chấp công khai giữa các định chế khác nhau (tư bản- cộng sản) hay hệ thống văn hóa khác nhau (độc tài - dân chủ) trên các lĩnh vực chính trị, triết học, khoa học, triết học hành động, đạo đức học, khai sáng vẫn được đưa ra như một phương thức cho hành động bao gồm những tiêu chuẩn quyết định cho một kế hoạch.

1.3. Góc nhìn Việt Nam

Trong khuôn khổ của thảo luận “khai sáng và tiến bộ”, một hiện tượng liên hệ đến trí thức Việt nam là phong trào tranh đấu, cả trong lẫn ngoài nước, cho hòa bình tại Việt Nam trong những thập niên 60, 70. Ở đây ý niệm “tiến bộ” đã được sử dụng trong các tranh luận công khai giữa hai hệ thống tư tưởng “tư bản và cộng sản”, “thuộc địa và giải phóng”, “đế quốc và nhược tiểu, chậm tiến” trở nên những khái niệm chủ đạo trên bình diện tranh chấp vũ lực giữa các quốc gia và đảng phái tại Âu châu trong tương quan chiến tranh lạnh, tại Việt Nam, trong tương quan chiến tranh “giải phóng”. Một thời, nhiều trí thức Việt Nam tự cho mình thuộc phe “tiến bộ”, và nằm trong trào lưu “khai sáng tiến bộ” khuynh tả của Âu châu trong thế đối nghịch với phe bảo thủ, với những tiêu chuẩn và phương tiện thực hiện trùng hợp với lý tưởng của thời khai sáng: hòa bình, tự do, bình đẳng trong tiến bộ khoa học. Phong trào “tiến bộ” trong suy luận của nhóm trí thức này vô hình chung phản ánh lại sự sôi động của thời khai sáng cũ chưa được phản tỉnh trên mức độ phê phán, mặc dù “phong trào tiến bộ” tự cho mình đang ở vị trí của lý trí phê phán những thực tại lịch sử đang diễn biến trong hiện tại.[5]

1.4. Thời sự khai sáng

Sự sụp đổ của chế độ cộng sản như là thành phần của ý niệm khai sáng tiến bộ tại Đức và Nga đã đưa Fukuyama trong quyển *Cáo chung lịch sử* đi đến nhận định tuy khá vội vàng nhưng phản ánh suy nghĩ nhất thời phổ thông hiện nay, rằng từ đó “chế độ tư bản” được mặc nhiên chính danh như là con đường duy nhất của sự tiến bộ[6], từ đó lịch sử con người không cần phải viết thêm và ta có thể tuyên bố sự cáo chung lịch sử. (Chúng ta sẽ trở lại cuộc tranh luận về tiến bộ giữa Habermas và Fukuyama trong phần 3 dưới đây).

Ở đây cho thấy hơn một lần tính mâu thuẫn hay thế kẹt (Aporie) của khai sáng nằm chính trong ý niệm tiến bộ mà Kant cho là thiên chức thiêng liêng của con người. Bởi vì trong lúc lý trí con người khởi sự triển khai và thực hiện ý niệm này, tri thức mà nó thu lượm được rốt cùng chỉ là thấy rõ được giới hạn của nó là không thể “tiên tri” được tiến bộ trong tương lai. Kết quả của khai sáng do vậy có thể không nằm trong dự đoán, nhưng là hiện trạng xã hội có tính lịch sử dang dở mà “khai sáng” lại phải khởi đầu đặt vấn đề để thoát ly ra khỏi sự lệ thuộc vào những điều kiện có tính tiêu cực của xã hội đang làm cho con người trở thành nô lệ hay một công cụ của các thế lực kìm hãm tiến bộ và tự do...

1. 5. Vẫn còn tồn tại vấn đề khai sáng

Như thế với những luận cứ hợp lý chú trọng đến hoàn cảnh thực tại, khai sáng vẫn là sự thức tỉnh của chính con người, – để dùng một danh từ khác với thuật ngữ tây phương – tìm cách thoát ly và giải phóng khỏi những điều kiện xã hội, lịch sử tiêu cực trong đó con người đang hứng chịu, từ đó đóng góp cho sự tiếp tục tiến đến sự hoàn thành lịch sử tự do. Trong tương quan này, chúng ta trở lại với ý niệm khai sáng mà Kant đã đưa ra như một ý niệm chủ đạo điển hình có thể làm nền tảng cho những cuộc thảo luận tiếp về vấn đề khai sáng:

“Khai sáng là sự thoát ly của con người ra khỏi tình trạng vị thành niên do chính con người gây ra. Vị thành niên là sự bất lực không thể vận dụng trí tuệ của mình một cách độc lập mà không cần sự chỉ đạo của người khác...Hãy có can đảm sử dụng trí tuệ của chính mình! Đó là phương châm của Khai Sáng”[7]

Quan niệm về khai sáng của Kant, trao trả sự tự chủ (Autonomie) và tự do (Freiheit) cho con người khi sử dụng trí tuệ của mình để “trưởng thành trong hành động” có nghĩa con người hoàn toàn có khả năng trau dồi đức hạnh và tạo

dựng hạnh phúc cho chính mình, nói lên được đặc tính tiêu biểu của khai sáng Âu châu. Định nghĩa này vừa nói lên khái niệm khai sáng của thế kỉ 18, tiêu biểu cho tư tưởng Âu châu, vừa đưa ra một cái nhìn phê phán triết học về tiền trình khai sáng: khai sáng chỉ có ý nghĩa trong tương quan giữa khai sáng và lịch sử về tự do của con người.

Định nghĩa về con người “trưởng thành” mang một nội dung mới so với quan niệm truyền thống cổ điển Âu châu, khác với quan niệm cổ điển, con người không phải là một thực thể phụ thuộc một đấng thần linh sáng tạo ra nó, và do vậy không mang tính thời gian và lịch sử. Ngược lại, con người của thời khai sáng là một chủ thể tạo lịch sử của chính nó. Nói cách khác, lịch sử là tác phẩm của con người, trong ý nghĩa lịch sử về sự giải phóng khỏi tình trạng xã hội tiêu cực hoặc, nói rõ hơn, về sự thực hiện tự do của con người trong xã hội. Những triển khai kế tiếp sẽ cho ta thấy tính đặc thù của Khai sáng tây phương đồng thời dẫn đến sự tương đồng và dị biệt giữa hai nền văn hóa Tây Đông trong tương quan nói trên, điển hình với quan điểm “minh minh đức” và chữ “nhân” của Khổng học và quan niệm “giác ngộ và giải phóng” trong tri thức luận và giải thoát luận của Phật giáo, mà có lẽ trong những bài viết sắp tới sẽ đề cập đến.

Trước khi nói về tương quan nói trên để hiểu rõ cơ cấu các cuộc thảo luận về khai sáng, vài dòng sơ lược về “khai sáng” tại Anh, Pháp và Đức.

2. Các phong trào khai sáng nguyên thủy ở Anh, Pháp và Đức^[8]

2. 1. Phong trào khai sáng tại Anh

Ý niệm tự do hay chủ thuyết tự do là một trong hai đặc điểm của phong trào khai sáng Anh, một chủ thuyết tự do trong nghĩa điển hình cá nhân chủ nghĩa nằm trong triết học của John Locke (1622-1704).[9] Lý thuyết của Locke về các quyền tự nhiên (naturrechte) bất khả xâm phạm, tuyệt đối của cá nhân

(không thể có một thỏa ước nhà nước nào có thể xóa bỏ), về những quyền nguyên thủy của mỗi con người không thể nhượng bán, đòi chác được, về tư tưởng phát triển tự do cho nhân cách cá nhân (Persönlichkeit) không có sự bắt buộc và rập mẫu, về đòi hỏi phải phân chia quyền lực nhà nước để tránh mọi lạm dụng thế lực đơn phương đã mọc rễ ở Âu châu. Locke trở nên đạo sư của thế giới tây phương về ý niệm tự do.

Montesquieu, Voltaire triển khai những tư tưởng triết học nhà nước của Locke, Jean Jacques Rousseau lấy lại tư tưởng giáo dục của ông để quảng bá cho lý thuyết của mình và thuyết phục Âu châu bằng sự hùng biện vượt xa Locke. Tràn qua châu Mỹ, những tư tưởng của chủ thuyết tự do đã trở nên nền tảng tư duy về lý thuyết và hành động tại đây, và không những ở Mỹ, mà khắp nơi trên thế giới ý niệm tự do của thời khai sáng và những lý thuyết về nhân quyền đã trở nên những ý niệm cơ bản mọc rễ hầu như trong tất cả các hiến chương của thời tân tiến, trong những điều được gọi là quyền cơ bản của con người.

Song song với ý niệm tự do, quan điểm khai sáng của Anh được hình thành trên lãnh vực tư tưởng tôn giáo với chủ thuyết duy thượng đế “Deismus” vượt ra ngoài lý thuyết Ki tô giáo (Christentum). Tuy lấy tên là lý thuyết duy thần hay duy thượng đế (“Deismus” có nghĩa là “lòng tin thượng đế”), nhưng ý niệm thượng đế ở đây hoàn toàn là thượng đế của tôn giáo lý trí (Vernunftreligion), một thượng đế theo ý nghĩa của chủ thuyết duy máy móc (Mechanismus) đến từ lý thuyết cơ bản của khoa vật lý cổ điển, độc lập với niềm tin đáng cứu thế của thiên chúa giáo. Từ quan điểm vật lý học về một bộ máy vĩ đại thế giới, về liên hệ nhân quả và tính quy luật chắc chắn của tiến trình hoàn cầu không bị ngẫu nhiên ô nhiễm, ý niệm thượng đế chỉ được hiểu như một vị thần của bộ máy vũ trụ. Ý niệm này thanh lọc tất cả những gì siêu nhiên, ngoại hạng, đầy phép lạ theo kinh điển, nó là khởi nguyên của bộ máy hoàn cầu nhưng một khi vận hành, bộ máy chuyển động theo quy luật tự nhiên

không cần đến sự can thiệp của thượng đế. Khoa học thời tân tiến tin tưởng chắc chắn vào tri thức khoa học đến nỗi không tin cái gì khác ngoài điều mà khoa học suy luận có thể có được. Với lòng tin khoa học hầu như không tự phản tỉnh về chính tiêu chuẩn của khoa học và lại dựa trên những điều kiện của chính khoa học, những nhà “tư tưởng tự do” (Freidenker) như Edward Herbert (1583-1648) chủ trương tôn giáo lý trí. Tôn giáo của lý trí trở nên tinh thần thời đại của thời khai sáng, là tôn giáo đích thực trong lúc Ki tô giáo trở nên một tôn giáo xưa cũ, huyền bí và đầy mê tín dị đoan. John Toland (1696, *Christianity not Mysteriorious*), Matthew Tindal (1730, *Christianity as Old as The Creation*). Thoạt tiên chủ trương của họ chỉ giới hạn vào trong giới thượng lưu như một học thuật riêng biệt không được phổ biến cho quần chúng.

2. 2. Phong trào khai sáng tại Pháp

Phê phán tôn giáo trở nên cực đoan và quyết liệt là một đặc điểm của phong trào khai sáng tại Pháp. Luận chứng của chủ nghĩa vô thần và duy vật chiếm ưu thế trong các cuộc tranh luận và phê bình thiên chúa giáo cũng như nhà thờ với ý hướng không phải để cải thiện mà để dẹp bỏ. Có thể nói sự ly khai khỏi ảnh hưởng tôn giáo qua thế lực của nhà thờ và giáo điều kinh viện là một trong những điều kiện để các nghiên cứu khoa học được thực hiện một cách độc lập trên mọi lãnh vực. Chính sự tiến bộ khoa học hình thành trong tương quan đối nghịch với nhà thờ trong các thế kỉ 17, 18 vừa là một kết quả ưu việt về văn hóa, công nghệ, vừa là một vấn đề gây ảnh hưởng rạn nứt sâu đậm trên nhân sinh quan và thế giới quan (khoa học và tôn giáo) của xã hội tây phương cho đến ngày nay.

Ở đây tưởng nên nêu rõ việc hiểu lầm của đa số người Đông phương ngoài cuộc cho rằng thiên chúa giáo ở các nước Tây phương đã đóng góp cho tiến bộ khoa học. Thật sự, chính sự ly khai và lắm lúc xung đột đối nghịch với giáo điều thiên chúa giáo và thế lực tôn giáo (mà Kant cho rằng đây là những thế

lực làm cho con người bị lệ thuộc nhiều nhất) là một trong những động cơ thúc đẩy sự phát triển của khoa học và thành tựu tiên bộ ngày nay.

Trên lãnh vực chính trị, khai sáng Pháp sôi động trong sự chờ đợi cách mạng và thực hiện cách mạng (1789). Ý niệm tiến hóa (evolution) đối với trào lưu này trở nên lỗi thời so với cuộc cách mạng (Revolution) chỉ chực bùng nổ. Sự nồng nhiệt làm cho chính những người được ưu đãi trong cách mạng (Pháp) cũng không được “khai sáng” hay lý giải được rõ rệt những nghi vấn nằm trong khẩu hiệu hô hào cách mạng.

Tất cả đều cho Lý Trí, Tự Do và Tiến bộ

Người mở đường khai sáng Pháp Pierre Bayle (1647 – 1705), tác giả của cuốn *Từ điển Lịch Sử và Phê Bình (Dictionnaire historique et critique)* nổi tiếng, chủ trương không thoả hiệp giữa lý trí và tôn giáo, đưa ra tinh thần hoài nghi và phê bình môn siêu hình học. D'Alembert và Diderot chủ biên tác phẩm tiêu biểu của thời khai sáng Pháp: cuốn *Bách Khoa Từ điển (Encyclopedie)*. Khi ra đời, công trình đồ sộ này đã được xem là biểu hiệu cao độ thành tựu khoa học và tinh hoa tinh thần của mọi người và mọi thời.

Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783) không phải là người vô thần nhưng ông chống đối mọi cuồng tín tôn giáo của cơ đốc giáo, chủ trương bao dung và tự do lương tâm. Trong thư viết cho Đại đế Frederick ngày 30-11-1770, d'Alembert mô tả lý tưởng tôn giáo của bác ái và sự tôn thờ thượng đế tâm linh hoàn toàn độc lập với giáo điều của Paulus, của các vị lãnh đạo nhà thờ và các kinh sách. Trong một bức thư khác ông yêu cầu vị vua này xây một đền để tôn thờ tính nhân loại và công bằng xứng đáng với thượng đế.

Không như d'Alembert, Denis Diderot tự nhận là một người vô thần. Chịu ảnh hưởng của David Hume và những nhà tâm lý học liên tưởng (Psychologie der

Assoziation) có khuynh hướng duy vật, Diderot trở nên nhà lãnh đạo học phái duy vật của phong trào khai sáng Pháp. Trường phái này đã gây sôi động một thời với J. de La Mettrie (1709-1751) (tác phẩm: *L'homme machine*, 1748), Paul-Henri d'Holbach (1723-1789), Claude Adrien Helvetius (1715-1771), Etienne Bonnot de Cadillac (1715-1780) và nhất là nhà tâm lý học duy vật Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808) với lời tuyên bố “thể xác và tinh thần hoàn toàn chỉ là một: chỉ có một môn khoa học về con người; và sinh thể học, tâm lý và đạo đức học chỉ là ba ngành của một khoa học duy nhất: Những dây thần kinh: đó là tất cả con người”. Ông là người tiền phong của khoa tâm lý học và của khoa nhất nguyên luận tân tiến (modern Monism) về sau.

Nhưng hiện thân của phong trào khai sáng Pháp thật sự là Voltaire (1694-1778), thiên tài văn học người Pháp và kẻ tiên phong tranh đấu cho lý trí, tính khoan dung và quyền con người. “Người đã trao tặng cho tinh thần nhân loại sức mạnh xung kích mãnh liệt, người đã chuẩn bị chúng ta thực hiện tự do”, đó là câu đề trên quan tài của ông. Tất cả sức mạnh của phong trào khai sáng là nằm trong câu đó. Trong khoảng hai thế kỉ, Voltaire là linh hồn của cả phong trào. Tuy không phải là một tư tưởng gia chính xác và sáng tạo, Voltaire có biệt tài thu hút người khác, không bằng lý luận triết học chặt chẽ mà bằng văn chương. Đọc Voltaire độc giả có cảm tưởng văn chương đồng nghĩa với khoa học trong sự hùng biện và sắc sảo của nó. Voltaire đã kích chế độ cường quyền của Louis XV và sự thiếu khoan dung của nhà thờ Ki tô giáo và giáo điều của nhà thờ. Cội rễ của mê tín và cuồng tín, theo ông, là nguyên nhân gây trở ngại cho thời đại khai sáng. Nhưng Voltaire không phải là vô thần như địch thủ của ông gán cho. Chịu ảnh hưởng của những nhà tư tưởng tự do Anh và chủ thuyết thực nghiệm cũng như vật lý học của Newton, ông đã biến lý thuyết của họ thành cơ sở căn bản cho triết học của Pháp ở thế kỉ 18 (qua tác phẩm *Elements de la philosophie de Newton* (1788)).

Cũng trong tinh thần ấy, Montesquieu (1689-1755) đã gây ảnh hưởng sâu rộng trên toàn thế giới với quyển *L'Esprit des lois*. Trong tác phẩm này, tư tưởng tự do, không mang định kiến, đã vạch ra một lối nhìn mới, khách quan, và đây triển vọng giáo dục về lý thuyết pháp luật. Montesquieu dùng phương pháp so sánh, trình bày liên hệ chặt chẽ giữa sự ban bố luật pháp với những điều kiện tôn giáo, xã hội, nơi chốn và khí hậu thời tiết của mỗi dân tộc. Nguyên tắc tối cao của đời sống quốc gia luôn luôn được nhấn mạnh nhằm phục vụ sự an lạc của dân tộc và sự tự do của người công dân. Dưới ảnh hưởng của triết học Locke, Montesquieu chủ trương phân quyền thế lực quốc gia (lập pháp, hành pháp, tư pháp) để bảo vệ quyền tự do. Với tác phẩm nói trên ảnh hưởng của Montesquieu vượt xa tư tưởng của Locke khi được truyền bá trong tất cả ngôn ngữ văn hóa thế giới.

Rousseau (1712-1778) là một trong những nhà khai sáng lớn nhất của Pháp, nhưng thật sự lại là người vượt qua, hay phê bình khai sáng, là đối thủ của Voltaire và kẻ đả kích những nhà bách khoa tự điển. Rousseau cũng chủ trương tiến bộ, tự do và hạnh phúc của nhân loại, nhưng với những phương tiện khác. Trong lúc Voltaire là nhà duy lý và duy trí thức, thì Rousseau là người của tình cảm và của con tim. Trong tất cả các tác phẩm của ông, tiếng nói tâm truyền tâm là ngôn ngữ chính, mà tác phẩm *Julie, ou La Nouvelle Helois* (1761) được xem là tiêu biểu, làm cho tác giả của nó trở nên nhà tiên tri của thời “Sturm und Drang” (Giông tố và khát vọng) trong lịch sử văn hóa loài người.

Rousseau có biệt tài nói lên được những ước vọng uẩn khúc của toàn thể nhân loại mà những lý thuyết vô tâm của tư tưởng duy lý và duy vật không thể đáp ứng, do thế ông trở nên người của cách mạng Pháp và tuyên ngôn của nó về nhân quyền. Tất cả ý hướng của Rousseau có thể thu gọn trong mấy chữ: “trở về với thiên nhiên”. Thiên nhiên do đây là khái niệm chủ đạo trong triết học

văn hóa và xã hội của Rousseau. Ông chống lại mọi khuynh hướng văn hóa bị mài dũa đến mất bản chất, mọi sự trau chuốt và xa xỉ. Nhân loại nên trở về với sự đơn giản của thiên nhiên, trở về với đức hạnh công dân, với sự đắm mình trong hạnh phúc gia đình, một thứ hạnh phúc lý tưởng ngược lại với những mâu thuẫn giai cấp cũng như những hình thức quá đáng của các tổ chức nhà nước và tôn giáo. Theo ông, tất cả những tác tạo văn hóa đều che đậy con người thực chất nguyên ủy. Chỉ trong thiên nhiên, con người mới bình đẳng, tự do và là huynh đệ thực sự.

Để bảo đảm tự do và bình đẳng Rousseau chủ trương chế độ dân chủ cực đoan và chủ quyền nhân dân. Nhà nước do đây chính là người dân, nhà nước không gì khác hơn là một khế ước xã hội (contrat social) tự do, thể hiện ý muốn của người dân được xem là những công dân (citoyen), mà những công dân này đều là những con người tự do, bình đẳng và thiện hảo. Xã hội của Rousseau là thiên đường trên trần thế, ngược lại với xã hội của con người thú dữ của Hobbes. Sự giáo dục con người trong thiên đường lãng mạn và lý tưởng này do đây hoàn toàn không bị ràng buộc về mọi phương diện. Rousseau cho rằng ý niệm thượng đế không thuộc lãnh vực tri thức và trí tuệ mà thuộc về cảm giác và con tim. Lòng tin vào thượng đế qua con tim, vào đức hạnh và bất tử là yếu tố cơ bản của tôn giáo.

Quan điểm của Rousseau bị tất cả các khuynh hướng từ mọi lãnh vực chống đối, và tác phẩm của ông đã bị quốc hội ra lệnh đốt sạch. Thật sự những khái niệm thiên nhiên, văn hóa, bình đẳng, nhân loại qua ngòi bút đam mê của Rousseau quá đa diện, mập mờ để xác định đúng ý nghĩa của chúng. Trong phong trào khai sáng, Rousseau đưa ra một chủ trương ngược lại với ý niệm tiến bộ mà ánh sáng của lý trí đem đến; ý niệm đã nuôi dưỡng chủ nghĩa lạc quan văn hóa thời khai sáng. Rousseau từ chối điều này, do đây tuy ở trong thời khai sáng, ông được xem là người vượt qua phong trào này, với một ảnh

hưởng vũ bão cho những trào lưu kế tiếp trên chính lãnh vực văn hóa của toàn thế giới.

2. 3. Phong trào khai sáng tại Đức

Trong giai đoạn phôi thai (1690-1720), phong trào khai sáng ở Đức có khuynh hướng trở về với ý thức chủ thể thể tục theo kiểu thời Phục hưng. Con người được chú trọng hơn vũ trụ và khoa tâm lý học chiếm vai trò chủ yếu hơn khoa siêu hình học, con người là một thực thể cảm giác với những tham muốn quyền lợi cần được khảo sát. Sự đối kháng với siêu hình học của Aristotle, việc muốn tìm hiểu con người trong thể tính toàn diện của nó, cũng như khoa thần học và giáo điều dựa vào Aristotle và kinh viện là một trong những đề tài thảo luận của khai sáng Đức trong giai đoạn đầu. Từ đó trật tự luật pháp được Christian Thomasius (1655-1728) quan niệm như là một trật tự cho đời sống bản năng và cảm xúc dưới sự tham khảo ý tưởng lợi ích, và như là những biện pháp ngăn chặn sự lạm dụng ích kỉ riêng tư do bản năng ham muốn chiếm hữu, tham vọng, sở thích thỏa mãn thể diện... gây ra. Pháp luật không phải là bốn phận đạo đức nội tâm liên quan tới những nguyên nhân tiềm ẩn siêu việt nào đó mà là tính lợi ích đã được cân nhắc khôn ngoan và do những phương tiện thế lực nhà nước bắt buộc cho một tổng thể cá nhân. Đó là lý tưởng đời sống của thời khai sáng. Con người trí thức (homo sapiens) biết dùng lý trí để chế ngự cuộc sống và kiến tạo hạnh phúc cho mình mà không sợ trở thành một loại công dân tiểu tư sản. Quan điểm này từ chối những lý tưởng của thế giới giác tính (mundus intelligibilis), theo kiểu Plato, Aristotle, có nguồn gốc nhân bản từ ảnh hưởng của các chủ thuyết duy cảm giác (Sensualismus) và chủ thuyết duy lợi ích của Hobbes và Locke. Trên bình diện tôn giáo, một khuynh hướng tôn giáo mới được nảy sinh: khuynh hướng ngoan đạo “Pietismus”, trong đó tôn giáo không gì khác hơn là cảm giác, là đức tin đóng kín đối với bên ngoài, không phải là tri thức (Wissen) về thế giới. Thế giới có bước đi riêng. Với

“Pietismus”, con người vẫn tại thế và thuần tín. Ảnh hưởng của Luther và Socrates là những nét nổi bật trong đức tin và đức hạnh của giai đoạn khai sáng này.

Christian Wolff (1679-1754) và trường phái của ông đánh dấu giai đoạn kế tiếp của khai sáng Đức với chủ thuyết duy lý và sự kế tục truyền thống kinh viện (Scholastik), mặc dù ông vẫn trung thành với những lý tưởng của thời khai sáng như đức hạnh, hạnh phúc và tiến bộ. Tri thức và đức tin, siêu hình học và tôn giáo (ở đây là thiên chúa giáo) không còn bị phân rẽ như trong giai đoạn trước, mà ngược lại siêu hình học kinh viện cổ điển được hồi sinh với công trình học thuật của ông. Đối với Wolff siêu hình học là bước chuẩn bị tiến đến thượng đế. Tuy thế ông lại bị kết án là kẻ vô thần, bởi vì người ta cho rằng tôn giáo của Wolff không phải là “đức tin” mà chỉ là siêu hình học duy lý. Trong ảnh hưởng của tư tưởng triết học Leibniz, Wolff cho rằng lý trí và lòng tin không mâu thuẫn nhau. Ở điểm này Wolff vẫn trung thành với tư tưởng chủ đạo của “nền triết học muôn thuở” (philosophie perennis) phương tây đã được xây dựng từ Plato. Ông nổi tiếng là người bình dân hóa học thuyết duy lý của Leibniz. Ảnh hưởng học thuật của ông rất rộng lớn. Khi Kant phê bình nền siêu hình học nhà trường và tuyên bố đã ra khỏi giấc ngủ giáo điều, thì chính siêu hình học của Wolff là đối tượng mà Kant đề cập.

Phong trào khai sáng Đức đạt đến cao độ (1750-1780) với Friedrich đại đế đệ nhị (Friedrich der Große II, 1712-1786), vị vua mà Kant ca ngợi là người đã ưu đãi, bảo trợ và thực hiện khai sáng, một vị quân chủ đã được khai sáng. Ông đã quy tụ về Hàn lâm viện Berlin (Akademie von Berlin) những nhà khai sáng lừng danh của Pháp: Claude Adrien Helvétius đến thành phố Potsdam sau khi tác phẩm *Về Tinh Thần* (De L'Esprit) bị đốt ở Pháp, Voltaire vừa là bạn vừa là thượng khách, và Rousseau đã được đón tiếp nồng hậu. Vương triều và hàn

lâm viện nước Phổ cũng được “Pháp hóa”. Trước đó những tác phẩm tôn giáo *Duy Thượng Đế* (Deismus) của Toland và Tindal đã được phổ biến.

Tinh thần của giai đoạn này nổi bật với khuynh hướng chống nhà thờ và chống thần học. Chủ thuyết Deismus được Hermann Reimarus (1694-1768) triển khai, cho ta thấy rõ xu hướng của chủ thuyết duy cơ giới (Mechanismus, mechanisme) đã thâm nhập vào hệ thống tư tưởng tôn giáo duy lý trí (Vernunftreligion, religion de la raison). Thượng đế, theo Reimarus, phải đạt được mục đích mà thượng đế đề ra bằng một trật tự thể tục hợp lý và minh bạch, không mang một bí ẩn huyền thoại nào của giáo điều thiên chúa về mặc khải. Có thể nói chủ thuyết duy cơ giới là thành tựu lớn nhất của tri thức tân tiến., trong đó quan niệm cơ giới về thể tính sự vật và hệ luận của nó về lý thuyết nhân quả đã được củng cố như khả tính tất yếu tuyệt đối của vạn vật biến chuyển. Trên cùng quan điểm về tôn giáo duy lý trí của Reimarus có Moses Mendelssohn (1729-1786) và Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781).

Lessing và tác phẩm của ông là trung tâm điểm văn học của khai sáng Đức. Thực chất ông là nhà phê bình của những nhà phê bình, đã đưa ra những phê phán sắc bén về thánh kinh (Anti Goeze, 1778) và trở nên một gương mẫu cho những nhà phê bình tôn giáo từ đó về sau dùng làm mực thước để phê bình thánh kinh. Tôn giáo đối với Lessing không phải là điều gì đã trọn thành như một giá trị cố hữu, song là những giai đoạn trên con đường của cả nhân loại. Chính tinh thần con người uốn nắn con người, và vẫn mãi mãi tiến bước trên con đường dài mà mỗi sự trở thành trên con đường ấy lại bị vượt qua. Từ đó, theo Lessing, không có một chân lý vĩnh viễn trường cửu, cũng không có một sự sở hữu chân lý, mà chỉ có sự cố gắng đạt đến chân lý, chính sự cố gắng này làm nên giá trị con người. Cũng chính trong sự vươn lên không ngừng này con người cảm nhận được tính bất tử của chính mình và của nhân loại. Trong sự tái sinh luôn luôn mới mẻ, con người đang tham dự vào tiến trình hoàn thiện vô

hạn. Đối với Lessing, tất cả đều tương đối, giới hạn, chỉ có lý trí là vô cùng. Hình ảnh con người vô hạn (unendlich, infini) của Lessing là hình ảnh con người sống dậy thời phục hưng và trở nên tiêu biểu cho thời khai sáng. Ý niệm vô hạn là một ý niệm mà Leibniz và Nikolaus Cusanus dùng khi nói về tri thức con người; nhưng ý niệm này đi từ nhận định rằng tri thức chúng ta chỉ có thể tiếp cận những giá trị gần đúng về đối tượng mà không nắm bắt trọn vẹn được bản thể của đối tượng, bởi vì tinh thần con người - hữu hạn trong hiện sinh của nó - chỉ tham dự một phần nào vào những ý niệm bản thể vĩnh cửu mà thôi. Dưới ảnh hưởng của phái thường nghiệm (Empirismus, empirism) và chủ thuyết hoài nghi, phong trào khai sáng đã từ khước nền siêu hình học cổ điển để nhường chỗ trọn vẹn cho “con người và tinh thần của nó”, nhân và tâm (Mensch und Geist, homme et esprit, man and mind). Họ cho rằng chủ thể - con người lịch sử tại thế - và khả năng tri thức của nó, tức là Lý Trí, có thể thực hiện tự do mà không phải dựa vào một mãnh lực ngoại tại siêu việt nào khác. Đây là một thái độ lạc quan, tin vào sức mạnh tinh thần của con người, từ đó mục đích cao cả nhất của mọi lý thuyết thánh hiền - trong đó Khai sáng như thiên đỉnh tư tưởng thời tân tiến,- nhằm phục vụ lợi ích nhân sinh trong bước tiến bộ của cộng đồng nhân loại.[10]

Chính ở quan điểm này Kant đã tiếp tục ý nghĩa khai sáng trong cái nhìn phê phán Lý tính của ông.

3. Khai sáng trong tiến trình xây dựng lịch sử về tự do

Như trên đã nói, trong hoàn cảnh hiện tại, tranh luận về khai sáng chỉ có ý nghĩa trong cái nhìn toàn diện về mối tương quan giữa khái niệm tự do và quá trình lịch sử con người thực hiện tự do, được rút từ những lý thuyết khai sáng, từ đó có thể lý giải ý nghĩa xây dựng tích cực của mối tương quan này.

Kant, Hegel và Marx là những triết gia đã đưa ra những lý thuyết về khai sáng nhưng đồng thời đã có những phê phán về tiến trình lịch sử khai sáng.

Ngược lại với quan điểm nhân sinh quan của truyền thống tư tưởng Hy Lạp cho rằng tự do và lịch sử nằm trong nguyên lý của vũ trụ hay trong vòng luân chuyển của khởi nguyên và hủy diệt, và cũng ngược lại với quan điểm của Kitô giáo thời trung cổ cho rằng nền tảng liên hệ cuối cùng của tự do và lịch sử là sự cứu rỗi, là mặc khải sáng tạo, giáng sinh, phục sinh của đấng cứu thế vượt trên mọi đổi thay, suy vi của lịch sử trên thế gian, Kant, Hegel và Marx không quan niệm phải chờ đợi sự kiện toàn (Vollendung, accomplissement, accomplishment) hành trạng tự do theo bước thăng hoa vươn lên đến cấp bậc thần linh vĩnh viễn, siêu việt hẳn lịch sử con người cũng như ở sự tham dự của con người vào thần linh tính ấy. Theo Kant, Hegel và Marx, sự kiện toàn tự do này chỉ có thể đạt được chính từ sự kiện toàn lịch sử con người tại thế.

Trong tất cả các sự khác biệt về lý thuyết lý giải tự do và lịch sử của họ, cả ba cùng chia sẻ một quan điểm chung, cho rằng “lịch sử của tự do là... công trình của con người”. Đối với họ, điều đó đồng thời cũng có nghĩa rằng tự do mà con người tạo nên không phải là kết quả của hành vi tuyệt đối tự do của con người. Con người làm nên lịch sử trong những hoàn cảnh không phải do chính con người lựa chọn, con người là kẻ nhận lãnh hoàn cảnh đã có sẵn từ trước còn để lại trực tiếp cho nó. Trong ý nghĩa ấy, hành động của nó không tuyệt đối tự do. Nhưng chính trong điều kiện không tự do ấy con người khởi sự làm nên tự do hay lên đường giải phóng.[11] Điều kiện tính lịch sử của hành động con người cũng như sự không trùng hợp giữa dự thảo nhân tính và kết quả lịch sử đã được Kant đề ra, khi Kant nói về “Tính hợp quần mà không hợp quần” (ungesellige Geselligkeit) của con người và “ý định của thiên nhiên” cũng như Hegel nói về “xảo thuật của lý trí” (List der Vernunft). Trong con người hàm chứa nhiều yếu tố mâu thuẫn: giữa xã hội và cá nhân, giữa bản năng và trí tuệ,

giữa sáng và tối. Khai sáng muốn đẩy mạnh sự thăng tiến nhưng những lực cản lại nằm trong chính con người và trong hoàn cảnh xã hội.

Do vậy, Khai sáng đối với Kant, Hegel và Marx không có nghĩa là sự xây dựng tiền nghiệm một tiến trình lịch sử phổ quát, cũng như sự kiến tạo tiến trình tự do và giải phóng, theo đường thẳng và một chiều. Khai sáng đối với họ là sự phân tích phê phán để xem mỗi một tình trạng đã đạt được có tự do hay không tự do, có nghĩa là phản tỉnh, là tư duy tiên đoán về những phương tiện và mục đích khả thể hầu hỗ trợ việc thực hiện tự do trong tương lai.

Điều này chứng tỏ sự khác biệt của họ đối với quan điểm của Francis Bacon, Condorcet và Auguste Comte trong giai đoạn khai sáng trước. Ba tác giả này khẳng định tiến trình lịch sử là một tiến trình tiến bộ đường thẳng: tương lai nhân loại tất yếu là phải khai sáng hơn và tiến bộ hơn so với hiện tại vì họ căn cứ vào những tiến bộ của khoa học và công nghệ, vào khả năng chế ngự thiên nhiên ngày càng tăng, vào sự hợp lý hóa (Rationalisierung) và khả năng kế hoạch hóa xã hội.

Kant, Hegel và Marx cũng tách biệt khỏi những lý thuyết về lịch sử phổ quát phát triển của thế kỷ thứ 18. Họ cho rằng những lý thuyết gia khai sáng này quá lạc quan, tin rằng khai sáng, tiến bộ, tự do và trưởng thành sẽ được tiếp tục triển khai trong xã hội toàn cầu tương lai vì sự ưu việt đạt được của Âu châu trên các lãnh vực thương mại, giao thông, khoa học và nghệ thuật, đào tạo và tôn giáo so với trước đó và nhất là so với các dân tộc còn chậm tiến ở châu Phi, châu Á, và châu Mỹ.

Kant, Hegel và Marx phê bình lý thuyết lịch sử phổ quát và các lý thuyết khai sáng khác có tính đường thẳng ở điểm là những lý thuyết này cho rằng những nền văn hóa tiến bước tiếp nối nhau theo thời gian. Họ không phê bình những

mục đích do nhóm này đặt ra mà phê bình tính trừu tượng của các lý thuyết ấy, cho rằng chúng thiếu sự tham khảo yếu tố lịch sử xã hội.

3.1. Kant

Đối với Kant, khai sáng không những chỉ có ý nghĩa thoát ly của mỗi người khỏi tình trạng vị thành niên do chính người ấy gây ra mà còn có nghĩa vượt lên tình trạng tự nhiên của mỗi người và của xã hội bằng một trạng huống chính trị - pháp lý. Định nghĩa con người như một sinh vật tự do hành động theo lý tính đối với ông có nghĩa là “con người tự tạo cho mình tất cả những gì vượt trên sự an bài máy móc của hiện hữu thú tính của nó và không tham dự vào những loại hạnh phúc hay toàn hảo nào ngoài hạnh phúc và hoàn thiện do chính nó tạo nên nhờ vào lý tính và sự độc lập với bản năng.”[12] Do thế con người theo Kant có thể “bị bắt buộc ra khỏi tình trạng thiên nhiên.”[13] Lịch sử đối với Kant không phải là lịch sử về nguồn gốc và hậu quả cần được nghiên cứu bằng những lý thuyết chú giải lịch sử (historisch-hermeneutisch) mà là một **loại lịch sử về tự do cần được thực hiện trên phương diện pháp lý và chính trị qua thực hành (Praxis)**. “Mục đích tốt cùng của văn hóa ‘đối với Kant là sự thực hiện’ hiến chương công dân toàn hảo,”[14] sự thực hiện ý tưởng về luật pháp (quyền hạn) quốc gia, dân tộc và công dân toàn cầu. Sự thực hiện này sẽ đem đến cho mỗi người và các dân tộc điều kiện thực thi tốt nhất sự tự do của mình. Luật pháp và người lãnh đạo được khai sáng theo Kant là những điều kiện ngoại tại để người công dân có thể sử dụng quyền tự do trong viễn tượng tiến đến một nền hòa bình vĩnh cửu.[15]

Tuy nhiên, đối với Kant, con người là một thực thể trong một thế giới đã được sắp đặt bởi những định chế luật pháp chính trị, nhưng đồng thời cũng là một thực thể mọc rễ trong thiên nhiên, trong điều kiện của bệnh tử, đầy ham muốn danh vọng, quyền lực thống trị và sở hữu cũng như đặc tính hợp quần, bất hợp quần và mâu thuẫn với người đồng loại. Trong chiều hướng cá nhân, xã hội và

chính trị con người vẫn dính mắc trong liên hệ chung có tính lịch sử với điều ác, đến nỗi nó không thể hoàn toàn tự mình vượt khỏi liên hệ ấy. Cho nên Kant chỉ có thể nói ra điều hi vọng rằng sau cách mạng Pháp và sự cố gắng thiết lập một hiến chương cộng hòa “mọi việc không còn có thể trở lui trên đường rầy cũ nữa.”[16] Song, đối với Kant, cũng không thể bảo đảm là trong tương lai sẽ có nhiều tự do và khai sáng hơn. Theo ông, trong tất cả sự tiến bộ, nhân loại vẫn còn bị đe dọa bởi cơ nguy tiếp diễn “trở lại tính sơ khai cổ hữu.”[17] Khái niệm ngẫu nhiên vẫn còn nằm trong tương quan đối nghịch với khái niệm tất yếu lịch sử.

Theo Kant, con người được ấn định, sinh ra để thực hiện tự do của nó trong lịch sử, nhưng con người không thể chờ đợi để chắc chắn đạt được trong lịch sử vận mệnh cao quý nhất, tính toàn thiện, hạnh phúc và mục đích cuối cùng của nó.

Trong triết học thực tiễn, triết học về lịch sử và tôn giáo cũng như trong thảo luận về những vấn đề thần luận (Theodizee) và về vấn đề “thực thể tối hậu” của ông, Kant lưu ý chúng ta đến tương quan căng thẳng và khác biệt không thể hủy bỏ được giữa việc thực hiện tự do trong lịch sử và sự bấp bênh không thể tiên liệu của con người trong lịch sử; đây là vấn đề mà Kant chủ ý bỏ ngỏ. Do đấy đối với ông điều đó không hoàn toàn phản lý trí khi ý niệm “thực thể tối hậu” được đưa ra như một định đề (Postulat) cho lý trí thực tiễn với chủ trương: trong tất cả những phê bình về thần học chủ đạo đương thời, cũng như trong những phê phán nhà thờ đã được củng cố trong xã hội và quốc gia, những đoàn thể tôn giáo và tín điều của chúng, lý tính được khai sáng vẫn còn nên cởi mở bao dung “cho một sự chào mời xa lạ, không nẩy nở trên mảnh đất của nó nhưng vẫn đủ để được chứng thực.”[18]

Tự do trong định nghĩa cao quý nhất của nó, đối với Kant, sẽ không có ý nghĩa, nếu con người không thể hi vọng thực hiện tính toàn thiện dựa vào ý niệm

thượng đế công bằng và ân sủng, trong trường hợp con người chứng tỏ xứng đáng được thụ hưởng ân sủng ấy qua hành động của mình. Từ tiền đề đó, Kant có thể tưởng tượng được nhà thờ là một cộng đồng được thượng đế trao tặng, đóng góp vào việc thực hiện đạo lý và xây dựng thiên đường (das Reich Gottes). Ở đây có thể hiểu tại sao trong hệ thống tư tưởng của Kant, hiện tượng tôn giáo và định chế của nó vẫn có một chức vụ nuôi dưỡng niềm hi vọng lạc quan trong chừng mực nó đã thanh lọc hết các tệ hại và trở thành hình ảnh lý tưởng của một thiên đường hạnh phúc.

3.2. Hegel

Hegel cũng nhận thấy tương quan tích cực giữa tự do và lịch sử khi suy nghĩ về sự tiếp tục thực hiện “khai sáng chưa thỏa đáng”. Và chính ông cũng giải thích lịch sử như là lịch sử về tự do (Freiheitsgeschichte). Trong viễn tượng tự do của con người và nhân loại, theo Hegel, những thay đổi từ thế kỉ 17, 18 trong xã hội, chính trị, đạo đức, tôn giáo đến từ sự giải thể xã hội Âu châu cổ đại cùng với những quan niệm giá trị của chúng vẫn còn mập mờ (ambivalent). Ví dụ, theo Hegel, xã hội công nghiệp tư sản đang hình thành vào thời ông có hai hậu quả. Một mặt, nó giúp con người chế ngự thiên nhiên, phát triển thương mại và tạo phú cường. Mặt khác, nó tạo ra những hệ thống nhu cầu và sự thỏa mãn nhu cầu như “một thế lực khủng khiếp lôi cuốn con người và đòi hỏi con người phải lao động phục vụ nó, làm cho con người chỉ còn hiện hữu nhờ nó và làm tất cả vì nó.”[19]

Đối với Hegel, quốc gia tân tiến một mặt là “thực tại của tự do cụ thể”[20] trong ý nghĩa của Locke. Nhưng mặt khác Hegel lại nhận thấy trong những định chế kinh tế, xã hội, pháp lý và chính trị tân tiến đối với mỗi cá nhân là không tự do, bởi vì “con người cá thể lại bị phụ thuộc vào những tác dụng bên ngoài, vào luật pháp, vào những cơ sở quốc gia, vào những tương quan công dân mà con người tìm thấy sẵn sàng đặt ra cho mình và phải tuân

theo chúng, dù cho con người có xem chúng thuộc về một phần nội tâm của mình hay không.”[21]

Đối với Hegel, ý niệm về chủ thể tính một mặt là bước tiên bộ của bản thể tự tri có thể đưa con người nhận chân và truy nhận ý nghĩa vô cùng của nó trong các lãnh vực pháp lý và nhà nước, trong nghệ thuật, đạo đức và tôn giáo. Mặt khác, chính tiến bộ này là nguồn gốc của phương hại, bởi lẽ “chủ thể tính tự đặt mình một cách tuyệt đối” (die sich absolut setzende Subjektivität) và “chủ thể tính tự giam hãm trong chính nó” (“die sich in sich verhausende Subjektivität”) rốt cùng vẫn còn trực tiếp, cá thể riêng biệt và tùy nghi (beliebig).

Khai sáng, đối với Hegel, một mặt giúp ta thấy được những gì “bây giờ nên có giá trị, chỉ thật sự có giá trị ...không phải do vũ lực, lại hiếm khi do thói quen và nghi lễ đạo đức, nhưng chính do sự thấu triệt và căn cứ vào các lý lẽ.”[22] Mặt khác chính do “khai sáng khai siết” (Aufklärerei) trong nghĩa tiêu cực mà tinh thần (Geist, mind, l’esprit) con người bước ra khỏi những thế giới quan cũng như toàn thể tính được trình bày qua nghệ thuật và tôn giáo, đến nỗi nó thường không thể đo lường được chừng mực tổn thất tinh thần của nó nữa.

Nếu theo Hegel, triết học có nghĩa là “nắm bắt trong tư tưởng thời đại của nó” (“ihre Zeit in Gedanken erfaßt”[23]) thì điều đó không có nghĩa là triết học chỉ diễn đạt hoàn cảnh về sự tự do của mỗi cá nhân và của xã hội theo lịch sử, mà chính là triết học có bốn phận phải diễn đạt hoàn cảnh ấy trong ý nghĩa chân lý của nó. Hegel xem mục đích và nhu cầu cao nhất của triết học nằm trong sự nắm bắt được, bằng tư tưởng, sự hoà giải tốt cùng và tính toàn thể trên mảnh đất của Tân tiến, mà mãi đến bây giờ điều ấy chỉ được vẽ ra bằng tưởng tượng trong tôn giáo tuyệt đối. Mục đích ấy nằm ở sự tri thức được “bản thể nội tại và cái trường cửu đang hiện tiền trong ảo tượng vô thường phù du.”[24]

Nhất là trong những lý giải của ông về hóa thân (Inkarnation) và thiên chúa giáo, Hegel tìm cách chỉ rõ trên quan điểm của tri thức tuyệt đối (absolutes Wissen, connaissance absolut) lý do, tại sao lịch sử thế giới là một “tiến bộ trong ý thức về tự do” (“Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit”)[25] bằng cách tái thiết lại lịch sử thế giới. Trình bày này của ông đa dạng nhưng không phải luôn luôn thành công. Một trong những điểm không thành công là Hegel chưa có đủ kiến thức và thông tin về Á đông trong khi ông cho rằng bởi vì ở Á đông có một và ở thế giới Hy Lạp-La mã có một vài người tự do, còn trong thế giới “mới” do thiên chúa giáo và cách mạng Pháp tạo nên thì ý thức chủ đạo là tất cả mọi người tự thân là tự do.

Lịch sử thế giới đối với Hegel không những chỉ là một sự tiến bộ trong ý thức tự do, mà còn là một sự tiến bộ đã được thực hiện trong những định chế khác nhau. Từ cách mạng tháng 7/1830 (Julirevolution), Hegel phải thừa nhận rằng những hoà giải đến từ tri thức tuyệt đối đã bỏ sót hiện tượng mâu thuẫn xã hội, tinh thần, tôn giáo và chính trị cũng như những đổ vỡ, mà “thời đại chúng ta đang khốn khổ vì nó.” Mâu thuẫn này phải được tương lai giải quyết cách khác hơn là Hegel tiên kiến.

3.3. Marx

Marx đặt vấn đề phương pháp học để tìm cách tiếp tục tiến trình “khai sáng.” Tương tự như Kant và Hegel, ông không phê bình ý niệm khai sáng và mục đích của thế kỉ 18 đặt ra, mà phê bình tính trừu tượng không chú trọng yếu tố lịch sử trong tiến trình khai sáng. Nhưng vượt xa Kant và Hegel, Marx phê bình những đòi hỏi của khai sáng thế kỉ 18 và những người thuộc trường phái Hegel trẻ (Junghegelianer) muốn đem đến những khám phá có tính lịch sử hoàn cầu qua con đường khai sáng, nhất là ở điểm, trong lúc phê bình, không ai trong những triết gia này để ý đến “mối quan hệ giữa phê phán và hoàn cảnh vật chất chung quanh họ.”[26]

Sự cải tổ cần thiết cho ý thức không nằm ở việc đưa ra, một cách giáo điều, các lý tưởng và nguyên tắc mới phản lại lý thuyết khai sáng lý tính trừu tượng, mà chính là nằm ở chỗ “nên để cho thế giới tự ý thức được rằng nó được đánh thức ra khỏi giấc mơ về chính nó, và được giải thích rõ về những động tác của chính nó.”

Chỉ qua “sự tự hiểu (triết học phê bình) của thời đại về những tranh đấu và ước vọng của nó,”[27] theo Marx, ta mới có thể hiểu được, một cách có ý nghĩa, lịch sử như là một tiến trình giải phóng, với một chủ thể lịch sử rõ ràng, với những ảo tưởng và thăng tiến (Antizipation) có thể thực hiện cụ thể. Do đấy, để lấy một ví dụ, khi Marx phê bình khái niệm trừu tượng về con người hay nhân loại, thì đây không phải là chủ thuyết phi nhân bản lý thuyết như Althusser nghĩ, hay là nhằm thay thế mục đích Nhân loại bằng mục đích siêu nhiên (Nietzsche), mà là để thâm lượm được một phương pháp giải lý “con người thật sự” trong những điều kiện kinh tế, xã hội, chính trị có thể xác định được trên phương diện lịch sử. Từ cách đặt vấn đề phương pháp luận như thế, Marx từ chối những cấu trúc lịch sử phổ quát rút ra từ những ý niệm và nguyên tắc tiên thiên cũng như dựa vào các hoài niệm có tính lịch sử thế giới như các nhà khai sáng thế kỉ 18 cho đến Kant, Hegel đã làm.

Ông không muốn viết “điều vô nghĩa (Unsinn, Nonsense) có tính thần học cũng như chính trị” về sự khởi đầu của lịch sử.[28] Mục đích duy nhất của Marx là sự phân tích về một xã hội nhất định, sự đối kháng của nó (Antagonismus) và khả thể nội tại khắc phục sự đối kháng này. “Những mệnh đề lý thuyết của chủ nghĩa cộng sản hoàn toàn không nằm ở các ý tưởng, các nguyên tắc, đã được nhóm cải thiện thế giới này hay nhóm kia sáng chế hay khám phá ra. Chúng chỉ là những diễn tả tổng quát những tương quan thật sự của cuộc đấu tranh giai cấp đang hiện hữu của một diễn biến lịch sử đang diễn ra trước mắt chúng ta.”[29] Qua sự phân tích kinh tế, xã hội, chính trị và triết

lý về cuộc đấu tranh giai cấp này, Marx tin là có thể chứng minh rằng giai cấp cách mạng của tư sản không những chỉ sản xuất người đào huyệt chôn chính mình trong tầng lớp vô sản mà đồng thời cũng sản xuất ra chủ thể sẽ đem đến sự thăng hoa và giải phóng cuối cùng cho nhân loại.

Marx đã không tiên đoán được rằng, từ tư tưởng về một chủ thể được giải phóng thoát xác từ những “người phu đào huyệt”, chủ thể này trong những hoàn cảnh xã hội nhất định lại trở thành những người phu đào huyệt chôn luôn chủ thuyết của Marx trong ngày hôm nay, nếu những người theo Mác xít không tìm được một viễn tượng thoát xác khác trong chính tiến trình biện chứng lịch sử mà Marx đã đề ra và đã bị giản lược hóa trong những trường hợp thực tiễn.

3.4. Những lý thuyết về khai sáng trong thế kỉ 19 và 20

Nhưng không đợi đến cuối thế kỉ 20, nếp nhăn (Pli) “khai sáng” lại càng được phản tỉnh hơn cuối thế kỉ 19 và 20 trong toàn diện vấn đề tiếp tục “lịch sử tự do”. Nếu khai sáng được hiểu như một đóng góp vào việc tiếp tục thực hiện lịch sử tự do chưa hoàn tất trong từng điều kiện lịch sử đã có sẵn, thì khai sáng phải phản tỉnh rằng, chính nó cũng phải được đưa vào trong lịch sử tự do chưa hoàn tất, và do đấy, nó cũng có khả năng bị tương lai vượt qua trong những phân tích của nó và những sự thăng tiến (Antizipation) của mục đích hành động. Không thể có một giải pháp có giá trị vĩnh viễn cho vấn đề khai sáng. Kant, Hegel và Marx đã không thể tưởng tượng nổi, thế kỉ 19 và 20 đã thay đổi toàn diện những điều kiện tinh thần và vật chất mà con người cá thể hay đoàn thể đã phải hành động dưới những điều kiện ấy. Tuy nhiên lịch sử thế kỉ 19 và 20 đã làm thông rõ toàn bộ những điều kiện hành động này. Sự tiến bộ trong ý thức về vấn đề khai sáng đòi hỏi một phân biệt nối tiếp về ý niệm khai sáng và lịch sử tự do chưa hoàn tất.

3.4.1. Quan điểm tiêu cực về Khai sáng

Thoạt tiên, sự biến chuyển kinh nghiệm lịch sử và lý giải lịch sử có vẻ là một dấu hiệu đứng dừng, chứ không phải là dấu hiệu tiên bộ của lịch sử tự do. Trong lúc Kant và Hegel vẫn nhìn thấy một sự tiến bộ trong cuộc cách mạng Pháp mặc dù những thoái bộ của nó không nhỏ, Georg Büchner (1813-1837) cảm thấy, sau giai đoạn lịch sử của cách mạng này, chính ông “như bị tiêu diệt dưới chủ thuyết định mệnh xấu xa của lịch sử.”[30] Đối với Büchner, cách mạng không còn là dấu hiệu của tự do mà đúng hơn là sự Vô tự do. Trong lúc Marx nhấn mạnh về sự giải phóng cách mạng ra “khỏi truyền thống của những giống người chết” như một “con ác mộng đè lên đầu những người sống”, và chờ đợi cuộc giải phóng cuối cùng của nhân loại, thì cuộc cải tổ những rối loạn và biến chuyển do khai sáng và cách mạng gây nên lại tìm nơi nương tựa trong những quan niệm về trật tự của Âu châu thời cổ.

Những khía cạnh tiêu cực đã đưa các nhà nghiên cứu nhận định rằng lịch sử không còn được xem là khung cảnh liên hệ trực tiếp để từ đó ta có thể nhận ra những quy tắc hành động, như Kant, Hegel và Marx đòi hỏi. Trong trào lưu của thế kỉ 19, “lịch sử về tự do” trở nên đối tượng của sự quan sát có tính cách lịch sử thế giới hay trở thành tài liệu dữ kiện thường nghiệm để tham chiếu. Leopold von Ranke (1795-1886), Jacob Burckhardt (1818-1897), Wilhelm Dilthey (1833-1911) và Max Weber (1864-1920) tìm cách lý hội và phân loại đối tượng này theo phương pháp khác với phương pháp khoa học tự nhiên và độc lập ít nhiều với các hệ giá trị. Do vậy, từ thế kỉ thứ 19, triết học và các khoa học liên hệ với lịch sử xem chức vụ của chúng không còn nằm trong lãnh vực chẩn đoán và tiên đoán lịch sử tự do chưa được hoàn tất mà nằm trong sự triển khai các phương pháp và các hệ thống phạm trù nhằm hợp lý hóa sự sắp đặt lý thuyết về các tài liệu lịch sử lộn xộn và vô nghĩa.

Trong những tương quan khác trên lãnh vực triết học, lịch sử cũng không còn được xem là lịch sử của tự do chưa viết xong theo nghĩa của thế kỉ 18 và đầu thế kỉ 19 nữa. Feuerbach, Nietzsche, Heidegger, Löwith quan niệm rằng truyền thống Platon và thiên chúa của Âu châu là sự hiểu lầm thể tính nguyên ủy của sự tự tri và nhận thức thế giới. Oswald Spengler (1880-1936) thu tóm phần nhiều những nền văn hóa quá khứ và sinh động trong những nhóm văn hóa không tách biệt về không gian và thời gian, không có những viễn tượng và ý niệm mục đích. Levy Brühl, Durkheim tìm cách phá vỡ sơ đồ lịch sử phổ quát trong ý nghĩa nhân chủng học và xã hội học, và chấp nhận sự khác biệt về phẩm chất giữa xã hội, định chế và hình thức tư tưởng sơ khai và tân tiến. Spencer, Huxley, Darwin, Rensch giải thích lịch sử trong ý niệm tiến hóa sinh lý hay duy vật biện chứng có tính gần với hữu thể học, không đi từ những tiền đề xã hội lịch sử đã có sẵn mà đi từ những quy luật phát triển ấn định lịch sử thiên nhiên và lịch sử con người. Khái niệm con người được giải thích theo quan điểm nhân chủng học và nhân chủng văn hóa học như là một thực thể có gốc rễ trong thiên nhiên và hội nhập trong những thế giới thường nhật và trong đời sống tự nhiên. Lịch sử được giải thích theo Hans-Georg Gadamer (1900-2002) và Joachim Ritter (1903-1974) như là lịch sử về các khái niệm, về nguồn gốc, về ảnh hưởng nhằm bổ khuyết và sửa đổi những tiến trình trở thành vô lịch sử của các bộ môn khoa học và của chính xã hội.

Từ những quan điểm này của thế kỉ 19 có ba điểm cần xét lại về lịch sử tự do chưa hoàn tất:

3.4.2. Xét lại khai sáng trong tiến trình lịch sử tự do chưa hoàn tất

Kiến thức về một số các hệ thống xã hội - lịch sử học cho thấy không thể có được sự thai nghén (Konzeption) về một lịch sử tự do phổ quát một chiều - một kiểu khái niệm hóa, khởi từ lịch sử Âu châu và hướng về Âu châu, muốn sắp xếp các hệ thống văn hóa trước Âu châu và ngoài Âu châu trong tiến độ trước

sau theo thời gian. Một phác thảo hệ thống có tính lịch sử phổ quát về lịch sử tự do bao gồm những tương thuộc (Interdependenzen) giữa các hệ thống văn hoá, chính trị, xã hội kinh tế khác nhau trên bình diện quốc gia cũng như tiến độ phát triển của những hình thức đối kháng đang tồn tại vẫn còn khập khiễng và không thể cho chúng ta một cái nhìn bao quát, khám phá được “nhịp tiến bộ có quy củ của sự cải thiện hiến pháp quốc gia trong lý tưởng cứu rỗi nhân loại (mà có lẽ chính bước đi này rồi đây sẽ ban bố quy luật cho tất cả những điều khác,” như Kant viết[31]). Người ta không thể giải thích lịch sử Phi châu và Á châu đều là lịch sử không có tính lịch sử, như Hegel, đi từ những tiền đề của một lịch sử hoàn cầu tập trung theo hướng Âu châu. Người ta cũng không thể, như Marx, giải thích các xã hội Á châu và cách thức sản xuất của chúng đứng yên không có lịch sử.

Lịch sử là một tiến trình nhiều tầng lớp trên phương diện tự do và nhân bản với những tiến bộ và phản tiến bộ.

Nhận định về những yếu tố và nguyên do quyết định hành động của mỗi người và xã hội không thể hoàn toàn duy lý hóa. Điều này cho thấy lối giải thích hay tái lập lịch sử của tự do theo nguyên nhân và hậu quả đơn nhất từ những hiện tượng và khuynh hướng riêng lẻ về kinh tế và tâm lý, xã hội và chính trị, không thể đứng vững được. Việc khám phá ra những yếu tố và nguyên do rất phức tạp có thể giúp hiểu thấu rõ hơn những điều kiện cho những hoạch định lịch sử ngắn hay dài hạn.

Với những phê bình phong trào khai sáng trí tuệ của thế kỉ 18, Kant, Hegel và Marx, trong cùng chủ trương khai sáng tiến bộ có tính phê phán, đã cho chúng ta thấy những mục tiêu phổ quát cho hành động được diễn dịch tiên thiên từ lý trí chung cho con người chỉ là trừu tượng đối với hành động của mỗi người, mỗi nhóm hay những dân tộc khác nhau. Từ thế kỉ 19, càng ngày càng thấy rõ hơn những mục tiêu hành động phổ quát được quy nạp hậu thiên từ một hiện

tượng lịch sử duy nhất cũng chỉ là trừu tượng đối với hành động cụ thể của từng người, từng nhóm và từng dân tộc.

Từ thế kỉ thứ 19, ý thức lịch sử đã có khoảng cách đủ cho thấy rõ hơn rằng, đối với khai sáng, không thể có một nền văn hóa quá khứ và hiện tại nào trong đó tự do có thể được thực hiện một cách toàn diện và chặt chẽ cho mỗi người và mỗi xã hội trong hiện tại và tương lai. Qua sự quan sát lý tưởng hóa thời cổ đại, thời trung cổ và ngay cả chính thời hiện đại, cũng không có một sợi chỉ nam (Leitfaden) nào cho lịch sử về tự do. Không phải tất cả mọi thời đại và văn hóa đã tàn phai trong lịch sử đều có ý nghĩa ngang nhau trong việc đóng góp cho lịch sử tự do, và không phải tất cả những gì trong hiện tại đang ngự trị và được công nhận đều có giá trị phải giữ lại. Những nền văn hóa sống ngày hôm nay không đem lại một điều gì cho ta nhận thức chắc chắn rằng chúng có thể bảo đảm cho tự do và sự thực hiện tự do trên các bình diện cá nhân, xã hội và chính trị trong hiện tại và trong tương lai.

Trong các xã hội công nghiệp tây cũng như đông, ngày hôm nay cũng như trong những thập niên sắp đến, “khai sáng” đang bị đe dọa bởi các cuộc tấn công từ nhiều mặt trong cuộc sống cá nhân, trong xã hội, cũng như trong các khoa học và các lý thuyết khoa học, nhằm chống lại con người như chủ thể và chống lại lịch sử như là lịch sử tự do. Trong những điều kiện lịch sử hiện đại, khai sáng phải phản tỉnh một cách phê phán những khuynh hướng nói trên.

3.4.3. Giai đoạn hậu lịch sử và các lý thuyết phê bình (kritische Theorien)

Max Weber đã nhìn thấy khả thể “vén màn ảo thuật thế giới”[32] càng ngày càng tiến xa với “phương tiện công nghệ và sự tính toán.”[33] Công nghệ hành chánh bàn giấy càng ngày càng phát triển. Chế độ tư bản thống thế mà không có “nội dung tín ngưỡng tôn giáo” và không có người thừa kế “khai sáng”, rốt cùng sẽ tạo nên một “lớp vỏ cứng bằng thép”, trong đó “những

người cuối cùng” của sự phát triển văn hóa Âu châu sẽ sống như “Những người chuyên môn không có tinh thần (Geist), những người hưởng thụ không có trái tim: loại hư vô này lại tạo cho mình ảo tưởng đã bước lên bậc cấp “nhân tính” mà thời trước chưa ai đạt đến cả.”[34]

Đối với **Lý thuyết phê bình** (Kritische Theorie),[35] và đối với Arnold Gehlen[36] trong “Hậu lịch sử”, sự chấm dứt vai trò con người như là chủ thể và sự chấm dứt lịch sử như là lịch sử của tự do hình như đã trở nên sự thật trong xã hội hoàn toàn bị quản trị. Gehlen đi từ quan điểm về sự cáo chung của khai sáng Âu châu cùng với lý thuyết mà Gehlen gọi là “nhân bản luận” (Humanitarismus). Gehlen thiết lập một lý thuyết định chế (Intitutionenlehre) phản khai sáng. Trong lý thuyết này Gehlen cho rằng những chủ thể trong nhân bản luận (Humanitarismus) của Khai sáng Âu châu đang tự hủy hoại, đang bị các định chế (Institutionen) vượt qua và đang bị những môi trường tập thể và khuynh hướng tiêu thụ tập thể khuynh loát. Để bảo vệ sự sống còn, những chủ thể này phải để cho những định chế sử dụng và tiêu thụ “từ da đến tóc”. Gehlen cho rằng tính nhân bản đã đạt đến mức cuối cùng trong “Hậu lịch sử” và xã hội đang ở trong một trạng thái vững chắc mà ông gọi là sự “kết tinh văn hóa” (kulturelle Kristalisation), “một trạng thái trong đó tất cả những khả thể trên cơ bản đã được triển khai toàn diện.” [37] Chính những định chế đã được kết tinh hoàn toàn... là “những trật tự, đồng thời cũng là vận ách lớn lao vừa bảo tồn vừa hủy diệt, lại tồn tại vượt qua mọi người và con người tự đưa mình vào trong đó với đôi mắt mở lớn.” [38]

Trong những năm 30, 40, *lý thuyết phê phán* đi từ nhận định: con người cá thể hoàn toàn “bị triệu tiêu bởi những thế lực kinh tế” và “công luận đã đạt đến tình trạng, trong đó tư tưởng trở thành hàng hóa và ngôn ngữ trở thành phương tiện ca ngợi cho nó ”[39]. Đồng thời, trước hiểm họa Hiroshima và Auschwitz, Horkheimer và Adorno đã đảo ngược lý giải về “tiến bộ”, tiến bộ

trở nên một tiến trình suy vong, triệt thoái[40] trong chiều hướng của lý thuyết chung quả sử luận tiêu cực[41] (negative Geschichtsteleologie).[42]

Trước những căng thẳng và xung đột lịch sử không giải đáp được trong nội tình những hệ thống và các định chế khác nhau, cũng như giữa chúng với nhau, những lý thuyết nói trên về tình trạng xã hội công nghiệp càng ngày càng trở nên vô lịch sử hình như vẫn còn quá sơ lược. Sự phân hóa giữa xã hội công nghiệp và công nghệ mà công nghiệp sử dụng càng ngày càng rõ nét.. Những xã hội công nghiệp trở nên không đồng nhất với những hệ thống và khuynh hướng của những công nghệ tự nhiên cũng như những công nghệ xã hội (Sozialtechnik) đang phát triển một cách vô định hướng. Chúng do con người tác tạo nên, những người lao động trong cái gọi là tiến trình sản xuất, nhưng chúng cũng được tạo ra bởi những phần tử không đứng trong tiến trình ấy như: những người tật bệnh, trẻ con và người lớn tuổi. Xã hội ấy còn bao gồm những dân tộc thiểu số khác màu da, khác tôn giáo, bị đàn áp bởi những kẻ thống trị, bao gồm những người đang sống và hành động trong liên đới với những người bị đàn áp, bao gồm những người hoàn toàn thụ động hay bất lực, tạo thành một lực lượng có chiều hướng tiêu cực so với nhóm người sản xuất (theo chủ trương tích cực) nhưng không thể bỏ qua.

Từ những hiện tượng ấy, những hệ thống giá trị cũng như hệ thống hành động có tính văn hóa xã hội được đem đến qua sự công nghiệp hóa, công nghệ hóa và đô thị hóa một cách chưa từng thấy trong lịch sử ngày hôm nay đều rơi vào nghi vấn. Đối với sự phát triển của xã hội công nghiệp trong hiện tại và tương lai, sự duy lý hóa hình như đang tiến những bước không thể tránh được. Không những nó sẽ dẹp bỏ những điều kiêng kỵ (Tabus) huyền bí và ý thức cổ đại mà còn biến đổi rất ráo tất cả những nghệ thuật và văn hóa, tôn giáo và triết học truyền thống đã có một ý nghĩa quan trọng tại Âu châu trong nhận thức về bản

lai con người và lịch sử, cũng như trong sự xây dựng đồng nhất tính của con người Âu châu.

Trong các ngành khoa học và các lý thuyết khoa học ngày nay, sự tấn công - tương tự như những khuynh hướng nói trên – vào con người như là chủ thể, và vào lịch sử như là lịch sử tự do, đã được những lý thuyết gia theo lý thuyết cơ cấu thực hiện rất ráo riết. Dựa vào Rousseau, Marx, Freud và Saussure, Levi-Strauss khảo vấn nguyên do sự khác biệt giữa xã hội lạnh và nóng. Từ đó ông truy tầm những cơ cấu phổ quát, tiền ý thức và tiền lịch sử và đưa ra khả năng “tái hội nhập văn hóa vào trong thiên nhiên, và tái hội nhập đời sống vào trong toàn thể những điều kiện vật lý – hóa học của nó.”[43]

Đối với Louis Althusser (1918-1990), chủ thuyết cơ cấu thuộc về các ngành khoa học, từ Marx, Darwin, Nietzsche và Freud, đã nhận ra rằng “cái tôi” không thể là “ông chủ trong nhà nó” nữa, và ngược lại với quan niệm của khai sáng, cái tự ngã “Ego” kinh tế, chính trị và triết lý không phải là trung tâm của lịch sử. Theo Michel Foucault chủ thuyết cơ cấu theo đuổi mục đích làm thừa thãi ý niệm con người đồng thời với ý niệm lịch sử trong nghiên cứu và tư duy.

Trước những khuynh hướng ấy, khai sáng có thể chỉ đóng góp để tiếp tục công trình xây dựng lịch sử tự do nếu nó suy tư và phản tỉnh một cách phê bình toàn bộ vấn đề chưa được giải đáp giữa con người và lịch sử trong xã hội ngày nay trong các khoa học hiện đại và các lý thuyết khoa học. Những phản tỉnh như thế phải được thực hành trong nhiều ngành khoa học khác nhau. Sau hai thế chiến, vấn đề lịch sử chỉ được khảo sát trong các môn khoa học nhân văn có truyền thống liên hệ đến lịch sử và trong khoa nhân loại học (Humanwissenschaften) trên bình diện nghiên cứu sử tính tổng quan hay lịch sử về nguồn gốc, hậu quả và lịch sử các ý niệm. Sự sử dụng những phương pháp tri thức theo phân tích thường nghiệm, ngôn ngữ học, cơ cấu học, lý thuyết tự điều khiển (Kybernetik) và lý thuyết hệ thống hiện nay cho thấy rõ là

khai sáng không thể giải thích toàn bộ vấn đề con người và lịch sử theo lối nhìn cũ.

Khai sáng ở đây phải chỉ ra được yếu tố nào của lịch sử ngày hôm nay có thể đóng góp vào tri thức và giải đáp những vấn đề hiện đại. Trong tất cả những khoa học được chuyên môn hóa trên lãnh vực công nghệ, trong các ngành kinh tế và hành chánh, trong tư pháp, trong chính trị dựa vào kế hoạch và điều khiển những hệ thống và những tiến trình cô lập, khai sáng phải chỉ rõ được những phản tỉnh suy tư không thể tránh né về mục đích và ưu tiên của toàn thể xã hội trước sức mạnh của công nghệ và vũ khí càng ngày càng bành trướng không thể kiểm soát và sự tàn phá của chúng đối với môi trường và hòa bình.

Trong xã hội công nghiệp, Khai sáng và sự tiếp tục xây dựng lịch sử tự do không có nghĩa là sự thăng hoa (Emanzipation) từ lịch sử mà còn là sự nhắc lại một cách phê phán những truyền thống tự do, điều này có thể thấy ở lý thuyết phê bình của Max Horkheimer (1895-1972), Theodor Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979) và của Jurgen Habermas cũng như ở chủ thuyết suy lý phê phán của Karl Popper và Hans Albert. Sau những kinh nghiệm của chủ nghĩa Stalin và Mác-xít bị biến dạng thành ý thức hệ chính danh, và sau sự tan rã của những truyền thống tự do công dân, triết gia Ba Lan Leszek Kolakowski[44] nhận thấy cần nhấn mạnh tương quan xây dựng giữa truyền thống và lịch sử tự do.

Nếu con người, theo sự tin tưởng riêng của nó, muốn định nghĩa mình khác với Stirner[45] căn cứ vào lợi ích riêng tư ích kỉ của nó, mà căn cứ theo ý nghĩa nhân bản, muốn tìm cách giải quyết những mâu thuẫn cá nhân, xã hội, chính trị, muốn cải cách và ngăn chặn những đe dọa tự diệt chủng, thì con người cần có một kho phương tiện, kho phương tiện này không lấy từ dự trữ bản năng sinh lý của loài người và tri thức thông tin cũng như những tính toán duy lý, mà kho dự trữ này đơn giản là cơ sở truyền thống. Khái niệm truyền thống ở

đây bao gồm tất cả các dữ kiện lịch sử từ thời cổ đại, trong đó lịch sử khai sáng từ thế kỉ thứ 18 được khảo sát lại như là một tài liệu nổi bật về thành tựu của trí tuệ con người trong tiến trình thực hiện tự do.

Cũng thế, đối với những lý thuyết gia điều khiển học (Kybernetiker, cyberneticist) và những nhà lý thuyết hệ thống, sự quay lại lịch sử thuộc về khai sáng đều mang tính xã hội học. Đối với họ, sự trở lui này không phải vì quyền luyện truyền thống hay là vì sự liên hệ đặc biệt với quá khứ, mà chính là để làm sáng tỏ và tìm lời giải cho những vấn đề hiện tại và tương lai. Đối với Karl Deutsch (1912-1992), khả năng về một “liên hệ mới với những mục đích mới hay với những mục đích đến bây giờ được hiểu là mới” là “điều kiện, mà tất cả những hệ thống tự chủ phải hoàn thành để có thể sống còn”.[46] Do đây việc bỏ quên “những kiến thức cá nhân và xã hội của hàng nghìn năm trong các truyền thống triết học và tôn giáo là một việc không chấp nhận được. Thời điểm sẽ đến, ở đó, những nhà xã hội học không còn gây phản ứng hiểu lầm cho rằng họ là những người nghịch lại khai sáng hay phản khoa học, nếu họ viện dẫn lại những yếu tố của truyền thống.”

Ngược lại với thái độ chống lịch sử của khai sáng, của lý trí, Niklas Luhmann[47] (1927-1998) cho rằng cần phải làm sáng tỏ tương quan giữa tính duy lý và lịch sử, rất khẩn thiết cho sự tự khai sáng của môn xã hội học. Lịch sử, đối với Luhmann, không phải là lãnh vực của nghiên cứu các dữ kiện khách quan, cũng không phải là môi trường định hướng cho lý thuyết chú giải (Hermeneutik). Theo Luhmann, lịch sử tự nó cho thấy rõ vấn đề và cơ cấu bao hàm trong chính nó, từ đó lịch sử có ý nghĩa giảm thiểu tính phức tạp đa dạng của thực thể xã hội. Đối với Luhmann, việc lấy lại những yếu tố truyền thống là thiết yếu, bởi vì “khả năng” (Potential) của hành động đơn thuần quá ít so với tính đa dạng phức tạp, và hành động do đây không thể thiếu được những yếu tố lắng đọng mang ý nghĩa của quá khứ.”[48]

Những định nghĩa mới về khái niệm khai sáng trong lý thuyết hậu lịch sử (Posthistoire), hậu tân tiến cũng như trong giai đoạn “đệ nhị tân tiến (Zweite Moderne)[49] cho thấy rõ khuynh hướng khởi từ nhận định rằng, trong các xã hội công nghiệp, sự giải thích và lời đáp cho những vấn đề cơ bản của con người và xã hội cần đến sự “nhớ lại,”[50] hay hoài niệm nhắc nhở có tính phê phán những truyền thống tự do nhất định nào đó, như một cách “ôn cố tri tân” của Khổng Tử.

3. 5. Tạm kết

Đã và đang có những xã hội, trong đó con người không được xem là chủ thể tự do và tự chủ, và lịch sử không được xem là lịch sử tự do chưa hoàn tất. Tuy nhiên, ở đâu con người và lịch sử của nó không tự tri thức qua tiến trình khai sáng, ở đó có sự cáo chung của tư tưởng khai sáng, và có ước muốn trở về với những tư tưởng tiền khai sáng và định chế tiền khai sáng; điều này sẽ có những hậu quả định mệnh cho mỗi người và cho xã hội.

Trong điều kiện tư duy hiện tại và tương lai, khái niệm chủ thể và tự do có và sẽ có ý nghĩa gì, điều này chắc chắn đối với mỗi người và đối với các đoàn thể xã hội, chính trị, đều không đồng nhất trong mỗi tương quan lịch sử, xã hội, văn hoá, chính trị, tôn giáo, kinh tế, công nghệ... Tuy nhiên, kinh nghiệm từ trước đến nay cho thấy rằng nếu vất bỏ con người với tư cách chủ thể, và lịch sử như là lịch sử tự do, thì những vấn đề hiện tại sẽ không được giải quyết mà còn trở nên gay gắt hơn trước.

“Xấu hay tốt, chúng ta là những kẻ thừa kế khai sáng và tiến bộ công nghệ. Chống lại khai sáng và tiến bộ, bằng sự thoái bộ (regression) trở về những cấp bậc thô sơ, không làm giảm khủng hoảng thường trực do chính sản phẩm của khai sáng gây nên. Ngược lại, những con đường thoát như thế có thể đưa

chúng ta từ những hình thức lịch sử hợp lý đến những hình thức thống trị có tính xã hội man rợ nhất.”[51]

Nhận định của Horkheimer về “Khai sáng và tiến bộ” cho thấy thái độ tiêu biểu của trí thức tây phương: “Khai sáng và tiến bộ” là một di sản không thể vứt bỏ từ chối vì hầu như trong lịch sử tư tưởng tây phương, không có gì ngời sáng ý nghĩa nhân bản hơn khai sáng và tiến bộ. Từ chủ nghĩa lạc quan đến tinh thần phê phán, thái độ khước từ, phản kháng, bi quan hiện thực, hay theo thuật ngữ của triết sử: từ khai sáng của thời tân tiến (Moderne) thế kỉ 18, đến triết học lịch sử về khai sáng (Kant, Hegel, Marx...), đến phê phán lịch sử khai sáng của thế kỉ 19, 20, đến giai đoạn duy lịch sử, hậu tân tiến và hậu lịch sử, tiến trình lịch sử khai sáng đang vẽ một đường cong từ “tân tiến cổ điển” (alte Moderne) đến “tân tiến thứ hai” (Zweite Moderne). U. Beck cho rằng “tân tiến thứ hai” là “sự tự phản tỉnh của tân tiến”, trong đó “tân tiến” với “nội dung tổng quát” – như toàn thể truyền thống khai sáng cổ điển – đang trên đường trở về và đạt được viên mãn từ hình thái xã hội công nghiệp – lao động tiến đến xã hội thông tin – tri thức (Informations- und Wissensgesellschaft).[52]

Trên phương diện triết học, có thể nói điểm nổi bật trên con “đường cong” gian nan của lịch sử khai sáng vẫn là yêu sách – nền tảng cho triết học muôn thuở (philosophie perennis) phương tây – **“Sapere aude!” (Hãy mạnh dạn sử dụng trí tuệ!) mà Kant đã đề ra.** Khám phá, bảo vệ hay giải thể, phá hủy, tranh luận về khai sáng không thể thiếu ánh sáng của trí tuệ làm ngọn đuốc soi đường như các lý thuyết nêu ra ở trên đã chứng thực. Thách đố cấp bách hiện nay cho trí tuệ con người là liệu nó có thể giải quyết những vấn đề mà chính đứa con tuyệt hảo của nó - văn minh tiến bộ công nghệ – đang đặt ra cho loài người, ngoài những ưu thế mà trí tuệ đã thu lượm được từ sản phẩm của chính nó dùng để thỏa mãn ước vọng của con người?

Tương quan giữa “Khai sáng và tiến bộ công nghệ” và “dự án Khai sáng” do đó, sẽ là đề tài cho phần thứ hai của bài viết.

Thái Kim Lan

11/2004

Chú thích

[1] Stoiker (Stoic): những người theo chủ nghĩa “Stoa” (chủ nghĩa khắc kỷ) (stoicism): trường phái triết lý do Zeno von Kition sáng lập khoảng 300 năm trước kỷ nguyên. Phương châm tối cao của trường phái này nằm trong nỗ lực sống hòa điệu giữa chính bản thân con người với thiên nhiên và chiến thắng mọi ham muốn và xúc cảm trở ngại giác ngộ.

[2] J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. 2, tr. 246.

[3] W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung (Trào lưu khai sáng chưa thỏa đáng), Frankfurt/M 1969

[4] M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Zur Kritik der instrumentalen Vernunft (Về phê bình lý trí công cụ), hrsg von A. Schmidt, Frankfurt/M, 1967, S. 32 - 33, và Dialektik der Aufklärung (Biện chứng khai sáng), Amsterdam 1947.

[5] Trong khi viết bài này được biết anh Nguyễn Ngọc Giao đang bắt đầu dự án nghiên cứu “Tư phong trào Việt kiều chống chiến tranh Mỹ đến vị trí còn để mở trong cộng đồng *diaspora*”

[6]George Soros: “Sự toàn thắng của chủ nghĩa tư bản trên toàn thế giới không có nghĩa là sự ca khúc khải hoàn của nền dân chủ trên toàn thế giới!” Ngược lại với Francis Fukuyama: Sự bảo đảm cho tiến bộ theo Fukuyama nằm trong các khoa học tự nhiên tân tiến. Khoa học này tự phát triển trong hình thức của một tiến trình hướng đến mục đích, từ đó tri thức và khả năng công nghệ được

thâu lưom nhiều hơn, và chủ nghĩa tư bản cũng như dân chủ tự do đi theo sau: “Sự phát triển dần dần của khoa học tự nhiên một khi khoa học này vận hành, cho thấy một cơ cấu máy móc có chủ đích theo đúng với điều mà chúng ta tìm cách đưa ra một giải thích cho sự phát triển lịch sử”. Theo Fukuyama, từ sự phát triển của khoa học tự nhiên, chủ nghĩa tư bản được hình thành một cách bắt buộc, và từ chủ nghĩa tư bản này nền dân chủ tự do sẽ tự động đi theo sau. Fukuyama đặt câu hỏi: Cuối thế kỉ 20 còn có ý nghĩa đề nói về sự diễn biến liên hệ (kohärent) và có mục đích của lịch sử con người không?” Câu hỏi này đã được ông trả lời tích cực trong “Ý tưởng về một lịch sử phổ quát,” mặc dù ông chỉ tìm một mẫu cho sự phát triển tổng quát của các xã hội khác nhau.

[7]I. Kant, “Trả lời câu hỏi: Khai sáng là gì?”

[8] Dựa vào tài liệu của J. Herschberger, *Geschichte der Philosophie*, Lịch sử triết học, Komet, tr. 245-265

[9] J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (1690); *8 Essays on the Law of Nature* (ca. 1660), *Two Treatises of Government* (1690), *Letters concerning Toleration* (1689)

[10] Tất cả những thành tựu của Khai sáng đã đáp ứng lý thuyết trung tâm nhân chủng này (Antropozentrik): sự phát triển triết học toàn diện từ con người với Kant và chủ thuyết duy tâm Đức, tiến trình tâm lý hóa về giáo dục, về đức lý, về luật pháp và tôn giáo, chủ trương duy trí thức (Intellektualismus) và lòng tin vào tiến bộ đã trở nên dấu ấn của thế kỉ thứ 19. Xem thêm: J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Band II, *Neuzeit und Gegenwart*, Komet, tr.245ff.

[11] Ta liên tưởng đến quan điểm của đạo Phật trong Tứ Diệu đế, chính ý niệm KHỔ thúc đẩy con người tìm cách thoát khổ, quá trình giải phóng khổ

đau hay thoát mọi trói buộc có thể nói là quá trình thực hiện tự do trong cõi luân hồi.

[12] I. Kant, toàn tập Akademie-Ausgabe, quyển 8, tr. 19

[13] I. Kant, đã dẫn, q. 19, tr. 477

[14] I. Kant, đã dẫn, q. 8, tr. 179

[15] I. Kant, “Trả lời câu hỏi: Khai sáng là gì?”

[16] I. Kant, đã dẫn, q. 7, tr. 88

[17] I. Kant, đã dẫn, q. 8, tr. 117

[18] I. Kant, đã dẫn, q. 5, tr. 121

[19] G. W. F. Hegel, toàn tập Theorie-Werkausgabe), q. 7, tr.. 386, sẽ viết tắt “Hegel”

[20] Hegel, đã dẫn, q. 7, tr. 406

[21] Hegel, q.13, tr. 197 – 198.

[22] Hegel, q. 7, tr. 983

[23] Hegel, q. 7, tr. 26, hay Werke in 20 Bänden, Frankfurt a. M- 1970, Grundlinien der Philosophie des Rechts và Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, q. 12

[24] Hegel. q. 7, tr. 25

[25] Hegel, q. 12, tr. 32

[26] K. Marx, Die Frühschriften, hrsg v. S. Landhut, Stuttgart 1953, tr. 346

[27] K. Marx, Werke – Schriften- Briefe q. 1, tr. 449-450

[28] K. Marx, Frühschriften, tr. 355.

Thái độ từ chối những câu hỏi siêu hình bắt đầu từ Kant. Ta nghĩ đến khởi điểm “chánh kiến” của triết học Phật giáo nằm trong thái độ “không trả lời” các vấn đề siêu hình cản trở bước đi giải phóng của con người.

[29] K. Marx, Werke – Schriften – Briefe q., q. 3, I, tr. 274

[30] G. Büchner, Werke und Briefe, Stuttgart-Wien-St. Gallen o. J. tr. 220. Xin xem Danton's Tod. (cái chết của Danton).

[31] Kant, q. 8, tr. 29

[32] Max Weber, Soziologie, Wissenschaft als Beruf (1917, 1919) và Weltgeschichtliche Analysen, Politik, hrsg: J. Winckenmann, Stuttgart 1956, tr. 317

[33] M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, tr. 594

[34] Max Weber, Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik, hrsg: J. Winckenmann, Stuttgart 1956, tr. 379f.

[35] đại diện là M. Horkheimer, Th. Adorno, H. Marcuse

[36] Arnold Gehlen, “Ende der Geschichte? Zur Lage des Menschen im Posthistorie” (Cáo chung lịch sử? Về vị thế con người trong Hậu lịch sử), trong tuyển tập do Oskar Schatz (hrsg) chủ biên, “Was wird aus dem Menschen?” (“Con người sẽ ra sao?”) Graz, Wien, Köln 1974, 61ff

[37] A. Gehlen, “Ende der Geschichte?” (Cáo chung lịch sử) đã dẫn, tr. 64f

[38] Zur Theorie der Institution (Về lý thuyết định chế), hrsg. V. H. Schelsky, Düsseldorf 1970, tr. 73-74

[39] M. Horkheimer, đã dẫn, tr. 5

[40] M. Horkheimer, Th. Adorno, Dialektik der Aufklärung, (Biện chứng khai sáng)

[41] Khái niệm “chung quả luận tiêu cực” được sử dụng tương phản với khái niệm “chung quả luận” nằm tiềm ẩn trong quan điểm triết sử của thời khai sáng mà lý thuyết phê bình của Horkheimer nhằm chỉ trích. Triết học lịch sử khởi đầu với thời kỳ khai sáng cho đến Marx, trong đó khai sáng bao hàm khái niệm về sự phát triển có chiều hướng tiến bộ nhằm đạt được mục đích mà nhân loại vươn đến, mệnh danh là “Teleologie”, chung quả luận, trong tiến trình nhân quả đường thẳng và có tính phổ quát, như Turgot chủ trương. Và Rohbeck nhận xét: “Khai sáng có yêu sách về một chung quả luận rụt rè”, xem J. Rohbeck, *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik*, (Triết học lịch sử và phê bình văn hóa), tr. 309, 2003

[42] “Teleologie”: lý thuyết cho rằng mỗi phát triển tiến hóa trong vũ trụ hay trong các lãnh vực riêng biệt đều nhằm đến một mục đích tối hậu, chủ trương chung quả của mỗi tiến trình tiến hóa.

[43] Levy Strauss, *Das Wilde Denken* (Tư duy hoang dã) H. Naumann dịch Đức ngữ, Frankfurt/M, 1968, tr. 284

[44] L. Kolakowski, *Vom Sinn der Tradition* (Về ý nghĩa của truyền thống), trong *Merkur* 23 (1969), tr. 1086

[45] M. Stirner 1806-1856, dựa vào Hegel và Feuerbach, Stirner triển khai hệ thống duy ngã chủ nghĩa cực đoan (Solipsismus)

[46] K. W. Deutsch, *Politische Kybernetik* (Lý thuyết tự điều chỉnh trị), E. Häcker dịch, Freiburg i. Br. 1969, tr. 313

[47] N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung* (Khai sáng trên lãnh vực xã hội học) Köln-Opladen 1970, tr. 85

[48] Luhmann, đã dẫn, tr. 84

[49] Ulrich Beck cho rằng trong giai đoạn hiện tại của lịch sử nhân loại, chúng ta đang sống trong giai đoạn chuyển tiếp từ „tân tiến cổ điển“ – có nghĩa là giai đoạn khai sáng thế kỷ 17, 18 – sang một thời đại tân tiến “khác” hay là giai đoạn “đệ nhị tân tiến”, xem U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (“Xã hội mạo hiểm. Trên đường tiến đến một Tân tiến khác”), Frankfurt a. M. 1986, tr. 15, 18 f, 178f.

[50] R. Frank Ankersmit: “Khái niệm “nhớ lại (hoài niệm)” đề cập đến phương thức làm thế nào chúng ta với tư cách là những cá nhân có thể khơi gợi lại được quá khứ cá nhân của chính mình, trong lúc theo truyền thống khái niệm “lịch sử” được dành cho quá khứ tập thể của chúng ta. Dành lại cho từ ngữ “nhớ lại” điều mà trước đây khái niệm lịch sử mang nội dung, là một dấu hiệu chắc chắn cho sự “nhân cách hóa” (Personalisierung) hay tư nhân hóa tương quan của chúng ta đối với quá khứ”, R. F. Ankersmit, “Die postmoderne “Privatisierung” der Vergangenheit” (Sự tư nhân hóa quá khứ của hậu tân tiến) trong “Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten” (Ý nghĩa của tính chất lịch sử. Tranh luận về triết sử), chủ biên H. Nagl-Docekal, Frankfurt a. m. 1996

[51] M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Về phê bình lý trí công cụ), tr. 123.

[52] U. Beck, đã dẫn.

Nguồn: <http://www.tapchithoidai.org/>

TRẢ LỜI CHO CÂU HỎI: “KHAİ SÁNG LÀ GÌ?”

Immanuel Kant

Lê Tuấn Huy dịch

Trên tờ Berlinische Monatsschrift ngày 05/12/1783, có đăng một tiểu luận của đức cha Zöllner nhan đề “Chuẩn thuận hôn nhân thông qua tôn giáo có thích hợp không?”. Ông viết trong đó: “Khai sáng là gì? Câu hỏi này, hầu như cũng quan trọng như câu hỏi Chân lý là gì?, phải được trả lời trước khi bắt đầu khai sáng người khác. Nhưng tôi lại không tìm thấy nó được trả lời ở bất cứ đâu”. Lời đáp của Kant cũng xuất hiện trên mặt báo ngày, vào ngày 12/12/1784. Với một lượng câu chữ không nhiều so với các tác phẩm xuất chúng khác của ông, nhưng tiểu luận đáp lời này đã trở thành một trong những bản văn chính yếu của Khai sáng Đức nói riêng và toàn bộ phong trào Khai sáng nói chung, trở thành một trong những tác phẩm không thể không đề cập đến trong số các trước tác về chính trị của Kant.

.....

Khai sáng là sự vượt thoát của con người khỏi trạng thái vị thành niên tự kỷ. Tính vị thành niên, là tình trạng bất lực của con người trong việc sử dụng nhận thức của chính mình mà không có sự hướng dẫn của người khác. Tính tự kỷ ở đây, là việc nguyên nhân của tình trạng này không nằm ở sự thiếu vắng lý trí, mà là thiếu vắng sự quyết đoán và dũng khí để sử dụng nó mà không cần đến sự chỉ đạo. Sapere aude! [1] Hãy dũng cảm sử dụng lý trí của chính mình! - đó là phương châm của khai sáng.

Lười biếng và yếu hèn là nguyên do tại sao một phần lớn nhân loại, thậm chí khi đã giải phóng khỏi sự chi phối ngoại tại từ tự nhiên, lại cứ vẫn vui sướng sống trong tình trạng vị thành niên trọn đời. Và cũng nguyên do đó giải thích

tại sao lại dễ dàng có những người tự cho mình quyền giám hộ người khác. Quá dễ để người ta không trưởng thành! Nếu tôi có một quyển sách - cái có hiểu biết thay cho tôi, có một cha đạo - người có sẵn lương tâm dành cho tôi, có một thầy thuốc - người phán cho tôi chế độ ăn uống, v.v..., thì tôi đâu cần phải có bất kỳ một cố gắng nào nữa làm gì. Tôi đâu cần phải suy nghĩ nếu có thể chỉ cần trả tiền và người khác sẽ lập tức đảm nhận công việc chán ngắt đó cho tôi.

Những người giám hộ, vốn đã tử tế khi tự giành lấy công việc giám sát này, sẽ nhanh chóng nhận thấy rằng một đại đa số nhân loại (gồm cả toàn thể phái đẹp) xem việc tiến bước đi đến trưởng thành không chỉ là khó khăn mà còn hết sức hiểm nguy. Sau điều đầu tiên là làm cho đàn gia súc mê muội, và cẩn thận ngăn chặn số sinh vật ngoan ngoãn này dám bước đi - dù chỉ một bước - nếu không có sợi dây dẫn đường mà chúng bị cột vào; tiếp theo, những người giám hộ chỉ cho thấy rằng nguy hiểm sẽ đe dọa chúng nếu thử đi một mình. Thực tế thì mối hiểm nguy này không phải là quá sức lớn, vì bằng việc té ngã vài lần, cuối cùng chắc chắn chúng sẽ có thể học được cách đi một mình. Nhưng chỉ một lần thử là đáng kinh sợ rồi, và thường thì hãi hùng sẽ khiến chúng không thử sức thêm nữa.

Vì thế mà khó cho một cá nhân riêng rẽ hành động để thoát khỏi tình trạng bất trưởng thành này, điều mà hầu như đã trở thành một bản chất thứ hai của anh ta. Anh ta thậm chí đã lớn lên trong sự yêu thích nó và đến nay thì thật sự mất khả năng trong việc sử dụng nhận thức của chính mình, vì đã không bao giờ được cho phép làm như vậy. Những giáo điều và công thức - những công cụ máy móc này của công việc lý trí (hay đúng hơn là việc sử dụng sai chúng) nơi năng lực tự nhiên của anh ta, là gông xiềng giữ chân anh ta vĩnh viễn trong tình trạng vị thành niên. Nếu có ai đó vứt bỏ xiềng xích này, anh ta cũng không chắc là sẽ vùng bật khỏi con đường quá sức chật hẹp này, vì vốn đã không

được làm quen với vận động tự do. Do vậy, có rất ít người, bằng sự trau dồi trí tuệ của chính mình, có được sự thành công trong việc giải phóng bản thân khỏi tình trạng bất trưởng thành và tiếp tục mạnh dạn bước đi trên con đường của mình.

Có nhiều cơ hội hơn [so với cá nhân riêng rẽ] cho sự khai sáng tự thân của cộng đồng. Thật vậy, nếu công chúng được tự do, chỉ duy điều đó thôi, thì sự khai sáng hầu như là không tránh khỏi. Vì sẽ luôn có một số người suy nghĩ cho chính mình, ngay cả trong số những người đã được chỉ định vai trò giám hộ đám đông công chúng đó. Những người giám hộ như vậy, một khi tự mình vứt bỏ gông xiềng bất trưởng thành, sẽ truyền bá một tinh thần tôn trọng đầy lý tính đối với giá trị cá nhân con người và bổn phận của tất cả phải suy nghĩ về chính mình. Điều đáng nói ở đây là nếu công chúng, vốn trước đây bị đặt dưới ách giám hộ, chịu sự thúc đẩy hợp lý của những người vốn thiếu khả năng khai sáng này, rồi sẽ buộc chính những người giám hộ sống dưới cái ách đó. Sẽ rất tai hại khi gieo rắc những thành kiến, vì họ cuối cùng sẽ trả thù cho mình đối với chính những người ban đầu đã khuyến khích họ (hay những người đi trước) làm như thế. Vì thế mà công chúng chỉ có thể đạt tới sự khai sáng một cách chậm chạp. Một cuộc cách mạng rất có thể đưa đến kết cục của nền chuyên chế độc đoán, một nền áp bức dựa trên quyền lực tham tàn, mà sẽ không bao giờ tạo ra một cuộc cải cách thật sự về tư tưởng. Thay vào đó, những thành kiến mới, như cái mà chúng thể chỗ, sẽ lại đóng vai trò như những thành kiến cũ, để lại thặng một dây cương khác, chỉ phôi lên đám đông quần chúng rất thiếu suy nghĩ.

Với khai sáng theo kiểu này, tất cả những gì cần đến chính là tự do. Và cái tự do đang được nói đến đây là hình thái vô hại nhất trong tất cả - cái tự do trong việc sử dụng mang tính cộng đồng lý lẽ của một người, trong mọi vấn đề. Vậy mà tôi lại nghe tiếng hét từ mọi phía: “Đừng có tranh luận!”. Viên sĩ quan nói:

“Đừng có tranh luận, điều binh đi!”. Người thu thuế nói: “Đừng có tranh luận, nộp tiền đi!”. Cha đạo thì: “Đừng có tranh luận, tin tưởng đi!”. Chỉ một ông vua trên cái thế giới này nói: “Cứ tranh luận, trong chừng mực mà anh muốn, và đối với điều mà anh muốn, chỉ là - hãy tuân phục đi!”. Đâu đâu cũng chỉ là sự giới hạn đối với tự do mà thôi. Loại giới hạn nào ngăn chặn khai sáng, và giới hạn nào không phải là chướng ngại mà thực sự thúc đẩy nó? Tôi trả lời rằng: việc người ta sử dụng tính công cộng của lý trí phải luôn được tự do, và chỉ tự một điều này thôi đã có thể đem lại khai sáng giữa con người với nhau. Việc sử dụng có tính cá nhân đối với lý trí, mặt khác, có thể thường bị một ít giới hạn nhỏ nhưng không có sự cản trở quá đáng lên tiến trình khai sáng. Bằng việc sử dụng [thuật ngữ] tính cộng đồng của lý trí của chính một người, tôi muốn nói đến người thực hiện điều đó với tư cách một học giả phát biểu lý luận hướng đến toàn bộ giới bạn đọc. Còn thuật ngữ sử dụng lý trí có tính cá nhân là cái tôi gọi cho việc một người có thể thực hiện điều đó ở một vị thế hay chức vụ dân sự cụ thể được giao phó cho anh ta.

Ngày nay, trong một số sự vụ ảnh hưởng đến quyền lợi quốc gia, chúng ta cần đến một cơ chế mà theo đó một số thành viên cộng đồng phải hành xử một cách hoàn toàn thụ động, trong chừng mực mà họ có thể, bằng một thỏa thuận chung giả tạo, được thực hiện bởi chính quyền, cho những mục đích chung (hay ít nhất là ngăn chặn sự mất hiệu lực của nó). Tất nhiên, trong những trường hợp như vậy, không cho phép sự tranh luận; việc tuân lệnh là cấp thiết. Nhưng trong chừng mực mà cá nhân này hay cá nhân kia hành động như một bộ phận của cơ chế này, anh ta cũng suy xét về chính mình với tư cách là một thành viên của toàn quốc gia, hay thậm chí của xã hội toàn thế giới, và vì thế, trong vai trò của một học giả, người trình bày quan điểm trước công chúng, theo nghĩa chân thật nhất của từ này, anh ta có thể thật sự tranh luận mà không gây hại cho các sự việc mà anh ta được giao thực hiện trong đó, vào lúc nào đó

trong một thế thụ động. Vì thế sẽ có hại nếu một sĩ quan, trong khi đang thực hiện nhiệm vụ, nhận mệnh lệnh từ các chỉ huy mà lại phản đối một cách công khai về tính thích hợp hay hữu dụng của mệnh lệnh đang được đề cập. Anh ta đơn giản là phải tuân lệnh. Nhưng sẽ là không hợp lý nếu cấm cản anh ta quan sát, như một học giả, về những sai trái trong quân ngũ và trình bày chúng trước công chúng để phán xét. Một công dân không thể từ chối những khoản thuế đánh xuống anh ta. Những chỉ trích bạo gan về các khoản thuế mà người ta bị gọi đi đóng - điều có thể bị trừng phạt như một hành động mạ lỵ - có thể dẫn đến sự bất phục chung. Tuy vậy, cùng công dân đó, sẽ không mâu thuẫn với bốn phận dân sự của anh ta khi, với tư cách một cá nhân học thức, công khai phát ngôn tư tưởng của mình về sự không thích đáng, hoặc thậm chí là sự bất công của những khoản tài chính như vậy. Tương tự, một cha đạo có trách nhiệm thuyết giáo trước chủng sinh và giáo đoàn, phải tuân theo giáo lý nhà thờ mà ông phụng sự, vì ông ta đã được nhà thờ dùng đến theo điều kiện như vậy. Nhưng với tư cách một học giả, ông hoàn toàn tự do, cũng như có nghĩa vụ truyền đạt đến công chúng tất cả những tư tưởng được suy ngẫm và có thiện ý của ông về những khía cạnh sai lầm trong giáo lý này, và có những đề xuất về sự tổ chức tốt hơn cho các sự vụ giáo tín và giáo phẩm. Và khi thực hiện điều đó, không cần thiết phải ray rứt lương tâm. Vì những điều mà ông giáo huấn khi thực hiện bốn phận của mình như người phụng sự tích cực của nhà thờ, là cái gì đó mà ông không có thẩm quyền để giáo huấn theo suy ngẫm của chính ông, mà là những gì ông được sử dụng để trình bày, theo một kiểu cách bắt buộc và trên danh nghĩa của người khác. Ông sẽ nói: Giáo hội của chúng ta dạy điều này điều kia, và đó là những lý lẽ mà nhà thờ sử dụng. Và rồi ông dẫn ra cho giáo đoàn của mình càng nhiều càng tốt những giá trị thực tế từ các tín luật mà bản thân ông không tán thành bằng sự tin tưởng hoàn toàn, mà bằng cái ông đảm nhận để trình bày, và thực tế nó hoàn toàn bất khả ở việc chúng chứa đựng sự thật. Trong bất kỳ trường hợp nào, không có gì là chống lại bản

chất của tôn giáo hiện diện trong giáo lý. Vì nếu người cha đạo nghĩ rằng mình mà nhận thấy điều gì như thế, ông sẽ không thể thực hiện một cách tận tâm bổn phận theo chức trách của mình - ông ta sẽ phải từ bỏ nó. Vì thế, ai đó được sử dụng như một người giảng truyền, khiến lý trí của anh ta thể hiện nơi giáo đoàn, thì đó đơn thuần là công dụng riêng tư của lý trí, vì một giáo đoàn, dù có lớn đến đâu cũng không bao giờ lớn hơn là một tập hợp nội bộ. Theo cách nhìn này, ông không và không thể tự do, với vai trò một linh mục, vì ông đang hành động trên cơ sở một phận sự được áp đặt từ bên ngoài. Ngược lại, với tư cách một học giả phát biểu trước một công chúng thực (tức trước cái thế giới trọn vẹn này), thông qua những gì được viết ra của mình, người cha đạo đang sử dụng công dụng công cộng, thụ hưởng sự tự do vô hạn khi dùng đến lý trí của chính mình và nói bằng chính con người của mình. Người giám hộ của nhân dân trong các vấn đề tinh thần, để duy trì sự giám hộ đó, chính họ cũng cần phải bất trưởng thành, và đó là một điều ngu xuẩn, cái mà rốt cuộc lại là vĩnh viễn hóa những cái ngu xuẩn.

Nhưng phải chăng là thành phần giáo phẩm, chẳng hạn một hội đồng chức sắc, hay là một hội đồng trưởng lão đáng tôn kính - như ở Hà Lan họ gọi vậy - có quyền tự mình cam kết bằng một phát nguyện trung thành với hệ thống giáo lý không thể thay đổi nào đó, để bảo đảm cho quyền giám hộ thường trực và bất biến lên từng thành viên của nó, và bằng cách đó, lên toàn thể nhân dân? Tôi trả lời rằng điều đó hoàn toàn không thể được. Một khế ước loại này, kết thúc bằng một nhãn quan hướng đến ngăn chặn vĩnh viễn mọi bước tiến khai sáng của nhân loại, là hoàn toàn vô hiệu và trống rỗng, ngay cả nếu nó được phê chuẩn bởi một quyền lực tối cao, bởi nghị viện đế chế, hay bởi những hiệp ước hòa bình trang trọng nhất. Một thời đại không thể gia nhập một liên minh trên cơ sở thế nguyên để rồi đặt thời đại kế tiếp vào một vị thế bất khả trong việc phát triển và hiệu chỉnh tri thức của mình, đặc biệt là ở những vấn đề quan

trọng như vậy, hay trong việc thúc đẩy bất kỳ loại tiến bộ nào bằng khai sáng. Đó sẽ là một tội ác chống lại bản chất con người, mà vận mệnh căn nguyên của họ vốn đặt cơ sở trên chính những tiến bộ như vậy. Các thế hệ sau vì thế sẽ hoàn toàn có quyền bác bỏ những thỏa thuận này như là những cái vô thẩm quyền và phạm tội. Để kiểm chứng một phương cách cụ thể bất kỳ có đạt được sự đồng thuận, với tư cách một luật định cho nhân dân hay không, ta chỉ cần hỏi người dân xem họ có tự nguyện buộc mình tuân thủ một luật như vậy hay không. Điều này có thể là rất khả thi cho một thời điểm ngắn xác định, với tư cách một công cụ để giới thiệu một trật tự nào đó khi còn đang “treo” đợi - như đã vậy rồi - một giải pháp tốt hơn. Điều này cũng có nghĩa là một công dân, đặc biệt là cha đạo truyền giảng, sẽ được gỡ trói, để có thể đóng vai trò là một học giả có những bình giải công khai, thông qua viết lách của mình, về những gì bất tương xứng của các thiết chế hiện hành. Trong khi đó, cái trật tự được thiết lập gần đây sẽ tiếp tục tồn tại, cho đến khi sự thấu suốt của công chúng đối với bản chất của những vấn đề như vậy có được tiến bộ, và tự nó chứng minh là đến thời điểm quyết định, bằng sự đồng ý chung (nếu không phải là hoàn toàn nhất trí), một đề xuất có thể được đệ trình lên nhà vua. Đề xuất đó nhằm bảo vệ một giáo đoàn mà, chẳng hạn, các thành viên của nó đã đồng ý cải biến tổ chức tôn giáo của mình theo chính những quan niệm của họ về những gì được cho là thấu thị cao hơn; mà không nhằm gây cản trở cho những người muốn mọi thứ duy trì như trước đây. Nhưng tuyệt đối không thể cho phép, cho dù chỉ ở một cuộc đời đơn lẻ, việc đồng ý với một thiết chế tôn giáo vĩnh viễn, vốn không một ai có thể công khai đặt vấn đề về nó. Vì điều này gần như vô hiệu hóa “pha” hướng đến tiến bộ của con người, do nó sẽ khiến cho kết quả còi cọc và thậm chí gây hại cho các thế hệ sau. Một người có thể vì riêng mình, và ngay cả trong một thời đoạn giới hạn, đình hoãn khai sáng bản thân trong các vấn đề mà lẽ ra anh ta cần phải biết đến. Nhưng việc từ bỏ hoàn toàn sự khai sáng đó, dù chỉ cho cá nhân anh ta hay ngay đến cho nhiều thế hệ

sau, là đã xâm phạm và giẫm đạp lên các quyền thiêng liêng của con người. Dù sao, điều gì đó mà cho dù dân chúng có tự áp đặt lên mình thì vẫn còn ít hơn là cái bị áp đặt từ một nhà vua; vì thẩm quyền lập pháp của ông chính là tùy thuộc vào sự hợp nhất ý chí tập thể của nhân dân nơi chính ông. Miễn là ông nhìn thấy rằng mọi chân lý hay tiến bộ được hình dung đều là những cái tương hợp với trật tự dân sự, bằng cách làm khác đi so với hiện thời, ông có khả năng để cho thần dân của mình thực hiện bất cứ điều gì họ nhận thấy là cần thiết cho sự cứu rỗi tinh thần của họ, những việc mà chẳng liên can đến ông. Nhưng công việc của ông là chặn lại bất kỳ ai dùng vũ lực ngăn cản người khác thực hiện những công việc tốt nhất nhằm xác định và thăng tiến phúc lợi tinh thần đó. Sẽ thật sự làm giảm uy phong nếu ông can thiệp vào các sự vụ bằng cách buộc tuân phục đối với những viết lách mà trong đó thần dân của ông nỗ lực làm rõ những ý tưởng giáo tín của họ trước sự giám sát của chính quyền. Điều này có thể áp dụng nếu ông hành động trên cơ sở những quan niệm cao thượng của mình - trong trường hợp ông đặt chính mình trước sự phê phán. *Caesar non est supra grammaticos* [2] - nhưng sẽ là tự hạ phẩm giá thẩm quyền cao quý của mình nếu ông ủng hộ cho nền chuyên chế tinh thần của một số ít kẻ chuyên quyền trong nhà nước của ông để chống lại những thần dân còn lại.

Nếu được hỏi rằng chúng ta hiện đang sống trong một thời đại đã khai sáng rồi chẳng. Câu trả lời là không, ta chỉ đang sống trong thời đại của sự khai sáng. Với mọi thứ đang hiện diện, ta vẫn còn một con đường dài phải đi trước khi toàn bộ mọi người có thể ở vào vị thế (hay có thể được đặt vào vị thế) sử dụng nhận thức của chính họ một cách tự tin và thuần thực trong các vấn đề tôn giáo, mà không cần đến sự hướng dẫn từ bên ngoài. Nhưng chúng ta có những chỉ dấu cho thấy khác biệt về con đường mà nay đang được phát quang cho hoạt động của công chúng, với những gì cản trở sự khai sáng phổ quát, đối với sự vượt thoát của con người khỏi tình trạng vị thành niên tự kỷ, thì nay đang dần

ít đi. Ở khía cạnh này, thời đại của chúng ta là thời đại của khai sáng - thế kỷ của Frederick.

Một quân vương mà không xem như hạ thấp mình khi nói rằng bốn phận của ông, trong các vấn đề tôn giáo, là không quy định bất cứ điều gì cho dân chúng, mà cho phép họ hoàn toàn tự do; một quân vương mà còn thập chí hạ mình để chấp nhận danh hiệu táo bạo là người khoan dung, thì chính ông đã được khai sáng. Ông xứng đáng được tôn vinh bằng sự biết ơn của mọi người và hậu thế như là người đầu tiên giải phóng loài người khỏi sự bất trưởng thành (trong chừng mực mà chính quyền có liên quan), và để cho tất cả mọi người tự do sử dụng lý trí của mình trong mọi vấn đề của tâm thức. Dưới sự cai trị của ông, giới chức sắc tôn giáo, trong khi thực hiện bốn phận chính thức, vẫn giữ năng lực học giả của họ, tự do và công khai trình bày những đánh giá và quan niệm của mình trước sự phán xét của mọi người, ngay cả nếu những điều này đâu đó đi trệch khỏi giáo lý chính thống. Điều này thậm chí còn áp dụng nhiều hơn cho những người không bị giới hạn bởi những bốn phận chính thức. Tinh thần tự do này đang lan tỏa ra khỏi biên giới, đến cả những nơi phải đấu tranh với các chương ngại ngoại tại mà các chính quyền hiểu sai chức năng của họ đã áp đặt lên công chúng. Những chính thể như vậy nay đang chứng kiến một ví dụ sáng ngời về cách thức mà tự do có thể tồn tại mà không có sự hủy hoại, dù là tối thiểu đối với sự hòa hợp chung và sự thống nhất của quốc gia. Con người luôn tỏ ý chí của chính mình, sẽ dần dần rời bỏ sự hoang dại, với điều kiện là những kẻ sách giả tạo không chủ tâm cầm giữ họ trong đó.

Tôi đã phác họa các vấn đề về tôn giáo như là tiêu điểm của khai sáng, tức sự vượt thoát của con người khỏi tình trạng vị thành niên tự kỷ. Điều này trước hết là vì các nhà cai trị của chúng ta không có lợi ích trong việc đóng vai trò là người giám hộ đối với thần dân, trong các vấn đề về nghệ thuật và khoa học; và thứ hai, vì sự bất trưởng thành tín giáo là nguy hại nhất và đa dạng đến hồ

thẹn hơn tất cả. Nhưng thái độ tư duy của người đứng đầu nhà nước mà ủng hộ tự do nghệ thuật và khoa học, và thậm chí mở rộng hơn thế, vì ông nhận ra không có nguy hiểm nào đối với quyền làm luật của ông trong việc cho phép thần dân sử dụng tính cộng đồng của lý trí và công khai tư tưởng của họ trước công chúng là thể thức tốt hơn để vạch ra luật pháp, và ngay cả nếu điều này đưa đến sự phê phán thẳng thắn pháp chế hiện thời. Chúng ta đã có một tấm gương sáng chói như vậy, và không một ông vua nào vượt trội hơn người mà chúng ta đang kính trọng.

Nhưng cũng chỉ một người cai trị đã tự khai sáng mình và không hề sợ ma quỷ, thêm vào là có một đội quân hùng hậu, kỷ luật tốt để bảo đảm an ninh công cộng, là có thể dám nói điều mà không một người cộng hòa nào cất tiếng, rằng: “Cứ tranh luận, trong giới hạn mà anh muốn và đối với điều mà anh muốn, chỉ là - hãy tuân phục đi!”. Điều thể hiện trước chúng ta là một hình mẫu lạ lùng và không mong đợi trong nội vụ con người (như ta sẽ luôn nhận thấy khi xem xét họ với một nghĩa rộng nhất, khi mà gần như mọi thứ đều là nghịch lý). Ở mức độ cao của tự do công dân [sử dụng khía cạnh công cộng của tư duy] dường như thuận lợi cho tự do tư duy của nhân dân, nhưng nó vẫn không thể vượt qua những rào cản đối với chính nó. Phía bên kia, ở mức độ tự do dân sự thấp hơn [sử dụng khía cạnh riêng tư của tư duy] đem đến sự tự do trí năng một không gian đủ lớn để mở rộng nó đầy đủ nhất. Vì thế, một khi hạt mầm được thiên nhiên chăm chút cẩn thận, thiên hướng và khuynh hướng đi đến suy nghĩ độc lập sẽ phát triển bên trong lớp vỏ cứng, dần tạo nên phản ứng tinh thần nơi người dân, vốn đang càng tăng dần năng lực hành động tự chủ. Cuối cùng, điều đó ảnh hưởng đến nguyên tắc của chính thể, khi nó nhận ra rằng chính nhà nước có được lợi ích từ việc đối xử với con người đúng với chân giá trị của họ, hơn là xem họ chỉ như những cái máy.

Königsberg, nước Phổ, ngày 30 tháng 9 năm 1784.

(Kant, An Answer to the Question: What is Enlightenment?, in: Political Writings, Cambridge University Press, 2000, pp. 54-60.)

(Nguồn: Lê Tuấn Huy, Triết học chính trị Montesquieu với việc xây dựng nhà nước pháp quyền Việt Nam, Nxb Tổng Hợp TP. HCM, 2006, Phụ lục 5, tr. 289-299)

LÝ THUYẾT CỦA HOBBS VỀ NHÀ NƯỚC DUY LÝ

Thomas Hobbes sinh năm 1588 tại Malmesbury, và mất năm 1679 ở tuổi 91. Sau khi hoàn thành chương trình trung học và đại học, ông trở thành gia sư cho gia đình Cavendish, và ở đó cho tới năm 1628 khi mà học trò của ông, Earl Devonshire thứ hai, qua đời. Sau đó, ông trở thành gia sư cho gia đình Clinton, và tới năm 1631, ông quay trở lại với gia đình Cavendish để làm gia sư cho Earl Devonshire thứ ba. Năm 1640, sự kiện triệu tập Quốc hội Ngăn ngùi đã thúc đẩy ông cho lưu hành một cuốn sách mỏng bảo vệ quyền tuyệt đối của nhà Vua, nhưng điều này đã gây ra một sự thù địch đáng kể, và ông thấy tốt hơn nên rời tới Paris, nơi ông sống ở đó trong 11 năm tiếp theo. Trong giai đoạn này, ông viết tác phẩm chính của mình, *Leviathan*, tác phẩm được xuất bản ở Lôn đôn năm 1651. Tác phẩm gặp phải sự phản bác rộng rãi, bởi vì nỗ lực biện minh của ông cho quan điểm cho rằng quyền tuyệt đối thuộc về bất cứ chính quyền nào nắm quyền là thực sự ghê tởm đối với những người bảo Hoàng (những người tin vào Quyền Thần thánh của Nhà vua), thuyết vô thần của ông bị Giáo hội Anh lên án, và việc ông đặt thẩm quyền Giáo hội bên dưới thẩm quyền dân sự là không thể chấp nhận được với Giáo hội La mã. Những người Bảo hoàng lưu vong ở Paris đặc biệt không thích một học thuyết, mà nếu đúng, sẽ biện minh cho việc họ phải sống lưu vong vĩnh viễn, và vì vậy Hobbes bị trục xuất ra khỏi Triều đình của họ. Trong hoàn cảnh này, ông nghĩ sẽ là khôn ngoan khi làm hòa với Hội đồng nhà nước của “Quốc hội Tàn dư”. Khi nền Quân chủ được Khôi phục vào năm 1660, Hobbes được nhà Vua tha thứ, và sau đó dần đi đến ủng hộ Triều đình. Nhưng *Leviathan* tiếp tục gây ra sự thù địch trong giới tu sĩ, và một ủy ban quốc hội được triệu tập để thu thập thông tin về nó. Tuy nhiên, không có hành động nào xảy ra, và Hobbes sống yên bình ở Anh trong những năm tháng còn lại đến cuối đời.

Một sự điếm qua các sự kiện chính trị chính xảy ra trong cuộc đời của Hobbes là cần thiết để cho thấy sự no âu về những bất ổn của thời đại mà ông sống. Cuộc nội chiến thứ nhất giữa Vua và Quốc hội (1642 – 1645), cuộc nội chiến thứ hai (1648), sự xử tử Charles I (1649), sự cai trị của “Quốc hội Tàn dư” (1649 – 1653), chế độ bảo hộ của Cromwell (1654 – 1658), và sự khôi phục nền quân chủ (1690), tất cả đều xảy ra trong giai đoạn này. Do đó, không ngạc nhiên khi thấy trong lý thuyết chính trị của Hobbes có sự nhấn mạnh rất lớn vào sự cần thiết của một chính quyền mạnh và ổn định, và tầm quan trọng của việc phục tùng quyền lực của nó.

Phân tích của Hobbes về bản chất con người

Lý thuyết của Hobbes về nhà nước không phải là ngoại lệ đối với sự khái quát hóa cho rằng các lý thuyết chính trị là sự trình bày quan niệm của tác giả về một Nhà nước lý tưởng. Trong lý thuyết của Hobbes, từ “lý tưởng” có một ý nghĩa đặc biệt và không bình thường; tuy nhiên sự phân biệt giữa nhà nước như nó là với nhà nước mà ông nghĩ nó phải là không kém phần đúng đắn, và ông dành phần lớn tác phẩm *Leviathan* để giải thích và bảo vệ quan niệm của ông về nhà nước lý tưởng này. Từ lý do trên, nên sẽ là sai lầm khi miêu tả lý thuyết chính trị của Hobbes như là một lý thuyết “cơ giới”, vì điều đó cho rằng ông tin các đặc điểm của một nhà nước hiện thực có thể được suy ra từ các nguyên tắc của tâm lý học. Ở mức độ nào đó, Hobbes xem các hành động của con người được quyết định bởi tự nhiên và môi trường, nhưng ông cũng thừa nhận là con người có quan năng lý tính mà qua đó họ có thể tính toán các phương cách hiệu quả nhất để hiện thực hóa ước muốn của họ; và vì các tính toán này cho kết quả có thể đúng hoặc sai, nên việc sử dụng lý tính mang đến một yếu tố bất định vào trong một hệ thống mà nếu khác hơn sẽ là một hệ thống hoàn toàn tất định.

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

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

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

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

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

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

(vi) Cuối cùng, Hobbes tin rằng con người có quan năng lý tính qua đó họ “đạt được nhận thức về kết quả, và sự phụ thuộc của sự kiện này vào sự kiện khác”. Nhận thức như vậy có được bằng cách khái quát hóa kinh nghiệm, và từ

đó cho phép con người tính toán các cách thức hiệu quả hơn để đạt được đối tượng của ước muốn của mình.

Nếu con người không có lý tính, các hành động của anh ta, ít nhất về mặt lý thuyết, có thể dự đoán được trong bất cứ hoàn cảnh nào dựa vào nhận thức về ước muốn và môi trường anh ta sống, vì anh ta sẽ phản ứng tự động trước mỗi hoàn cảnh. Nhưng với lý tính, anh ta có thể đạt được các kết luận có thể đúng hoặc sai về phương cách tốt nhất để hiện thực hóa ước muốn của mình, từ đó tạo ra một yếu tố bất định trong các hành động.

Hobbes nói, ước muốn cho quyền lực (miêu tả ở (ii) ở trên) cũng nền tảng như các ước muốn cơ bản khác của con người. Nhưng dường như nó trở thành một ước muốn phái sinh theo sau việc sử dụng lý tính. Ước muốn quyền lực để thỏa mãn các ước muốn trong tương lai rõ ràng bắt nguồn từ nhận thức rằng con người luôn muốn thỏa mãn các ước muốn của mình, điều mà một lần nữa là một sự tổng quát hóa dựa vào các kinh nghiệm cụ thể về ước muốn.

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

Phân tích của Hobbes về kinh nghiệm đạo đức

Trong phân tích của Hobbes về bản chất con người, rõ ràng không có chỗ cho kinh nghiệm đạo đức. Ông nghĩ rằng, những từ ngữ dùng để miêu tả một kinh nghiệm như vậy hoàn toàn có thể định nghĩa dựa vào các khái niệm phi đạo

đức. Nhưng chúng phải được định nghĩa khác nhau ở giai đoạn tiền xã hội và giai đoạn xã hội.

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

“Có phải những từ tốt, xấu, coi thường bao giờ cũng độc lập với bản thân người sử dụng chúng? chắc chắn không bao giờ như vậy; cũng không có bất cứ quy tắc chung nào về tốt và xấu được rút ra từ bản chất của chính đối tượng; nhưng từ bản thân con người (nơi không có công quốc), hoặc (trong một công quốc) từ bản thân người đại diện cho nó; hoặc từ người phân xử, người mà những con người vốn bất hòa thiết lập lên bởi sự đồng thuận, và do vậy đưa ra các phán quyết của anh ta về quy tắc đó.”

Với điều này Hobbes muốn nói rằng, nếu một người sống bên ngoài xã hội chính trị, các ước muốn và ác cảm của anh ta sẽ quyết định khái niệm của anh ta về cái gì là tốt và cái gì là xấu; trong khi nếu anh ta sống trong một xã hội chính trị khái niệm của anh ta về cái gì là tốt và xấu sẽ bị quyết định bởi bản thân người hoặc những người nắm giữ Quyền tối cao. Lý do cho sự phân biệt này trở nên rõ ràng trong những đoạn sau.

Trạng thái tự nhiên

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

Hobbes nghĩ đây sẽ là tình trạng của con người trong “trạng thái tự nhiên”, tức là, tình trạng trong đó không thuộc về một tổ chức chính trị nào. Hobbes tin rằng kết luận này sẽ được củng cố bởi các quan sát, và cho thấy, khi không có một tổ chức chính trị như vậy, kết quả sẽ luôn luôn là như vậy. Để minh họa cho điều này, ông đề cập đến đời sống của người hoang dã và chính sách của các quốc gia có chủ quyền. Trường hợp thứ nhất hiện nay không được xem như một ví dụ tốt nữa. Các nghiên cứu nhân loại học đã cho thấy, ngay cả trong những dạng thức nguyên thủy nhất của xã hội, vẫn luôn có các yếu tố của một đời sống xã hội và một tiêu chuẩn đạo đức, và như vậy, Aristotle đến gần với chân lý hơn nhiều so với Hobbes khi miêu tả con người như là một “động vật chính trị”. Tuy nhiên, Hobbes có cơ sở chắc chắn hơn khi ông đề cập đến chính sách của các quốc gia có chủ quyền. Cho đến gần đây, khi đã có những nỗ lực để giải quyết các tranh cãi quốc tế bởi các tổ chức có thẩm quyền quốc tế như Hội liên quốc và Liên hợp quốc, nhưng các quốc gia vẫn yêu sách quyền tự quyết cho những gì họ tin là lợi ích của chính họ. Đúng là sự tuân thủ nói chung của các hành vi cá nhân đối với tiêu chuẩn đạo đức chủ yếu được

giải thích dựa vào thói quen và sự sợ hãi trừng phạt, và nếu không có sự sợ hãi này, sự ích kỉ không quan tâm đến lợi ích của người khác sẽ trở nên phổ biến hơn nhiều.

Luật tự nhiên

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

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

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

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

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

Với luật này, Hobbes chỉ muốn nói rằng ở đâu con người sống trong hòa bình với hàng xóm của mình, thì làm như vậy là hợp với lý tính, nhưng ở đâu mà điều này không thể, thì việc chiến đấu với những phương tiện hữu hiệu nhất có sẵn là hợp với lý tính. Và những khả năng khác nhau này là “hợp lý tính” theo nghĩa là chúng sẽ thúc đẩy hiệu quả nhất hòa bình và an ninh mà mọi người muốn.

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

“Đó là mỗi người sẽ sẵn sàng, khi người khác cũng như vậy, đến bất cứ mức độ nào, vì hòa bình và sự bảo vệ của chính anh ta, anh ta sẽ từ bỏ quyền đối với mọi thứ là cần thiết; và hài lòng với sự tự do chống lại người khác, như anh ta cho phép người khác tự do chống lại chính anh ta.”

Như Hobbes nhận xét, luật này có thể phát biểu đơn giản hơn như Luật của sách Phúc âm: “Bất cứ điều gì bạn yêu cầu người khác làm cho bạn, bạn phải làm như vậy với họ”. Nói cách khác, luật này diễn đạt rằng nếu một người

mong muốn người khác tôn trọng ước muốn cho hòa bình và an ninh của anh ta, thì anh ta cũng phải tôn trọng cho ước muốn tung tụt như vậy của người khác. Nếu anh ta tiếp tục trong trạng thái tự nhiên và làm bất cứ điều gì anh ta nghĩ là cần thiết để bảo tồn cuộc sống của anh ta, anh ta cũng phải tin tưởng là người khác cũng làm như vậy; và do đó một trong những điều mà mọi người muốn làm là giới hạn sự can thiệp của người khác can thiệp vào sự tự do của anh ta. Và nếu mọi người cố gắng để giới hạn sự tự do của người khác thì sẽ dẫn đến trạng thái chiến tranh trong đó sự đảm bảo duy nhất của con người là sức mạnh và sự khéo léo mà anh ta có.

Bây giờ Hobbes nghĩ rằng mọi người có điều mà ông gọi là “quyền tự nhiên” “để sử dụng sức mạnh của anh ta, như anh ta muốn, để bảo tồn cuộc sống riêng của anh ta”. Từ phân tích thực tế của Hobbes về các khái niệm đạo đức, Hobbes không nói đến bất cứ quyền đạo đức để sử dụng sức mạnh như một người nghĩ là tốt nhất bởi “quyền tự nhiên này”, nhưng đơn giản là sự tự do để làm như vậy. Một lần nữa, sự tự do mà ông định nghĩa như là “sự vắng mặt của những sự cản trở bên ngoài: những sự cản trở có khả năng lấy đi năng lực để làm những gì anh ta muốn; nhưng không thể ngăn cản anh ta sử dụng sức mạnh để dẫn dắt anh ta tùy theo phán đoán và lý tính của anh ta mệnh lệnh anh ta”. Nói đơn giản hơn con người có thể làm điều mà anh ta không bị cản trở bởi các trở ngại bên ngoài. Tính độc đáo trong quan điểm của Hobbes nằm ở việc ông phủ nhận quan điểm cho rằng con người bị ngăn cản mãi mãi khỏi làm những điều bởi sự cân nhắc rằng hành động này, theo nghĩa đạo đức và khách quan, là sai trái. Anh ta có thể bị cản trở khỏi làm những điều mà anh ta muốn làm bởi vì anh ta *không thể* làm điều đó: anh ta không bao giờ bị ngăn cản khỏi làm điều đó – trong trạng thái tự nhiên – bởi sự cân nhắc rằng anh ta *không được phép* làm điều đó.

Khế ước xã hội

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

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

Tuy nhiên, khi nói rằng một người đã trao đi quyền tự nhiên, hay đúng hơn là sự tự do để làm mọi thứ, có *nghĩa vụ*, hoặc *ràng buộc* không ngăn cản sự thực thi của nó bởi người khác, có xu hướng che đậy bản chất thực sự của phân tích của Hobbes. Ông không nói rằng có một số ý nghĩa đạo đức khách quan trong đó con người phải không được ngăn cản sự thực thi quyền lực đã chuyển giao bởi người khác, ông cũng không nói rằng con người bị ràng buộc, theo nghĩa bị ép buộc về mặt thể xác, để cho phép sự thực thi quyền được chuyển giao đó bởi những người mà nó đã được chuyển cho. Điều Hobbes muốn nói là việc ngăn cản người mà ta trao quyền không thể thi hành nó là *phi lý*. Theo ông, đó là “một sự vô lý”, vì nó liên quan đến sự mâu thuẫn của nỗ lực, mà đồng thời, vừa chuyển nhượng lại vừa giữ lại quyền lực tự nhiên.

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

Sự chuyển nhượng quyền (hoặc sức mạnh) lẫn nhau này được Hobbes gọi là một *khế ước*. Khi một bên thực hiện phần khế ước của anh ta trước bên kia, nó trở thành một *giao ước* hay một khế ước với một nghĩa vụ mở rộng trong tương lai. Ở đây, một lần nữa cần phải nhớ rằng, “nghĩa vụ” không liên quan đến sự cưỡng bách về mặt vật lý hay đạo đức, nhưng chỉ là sự cưỡng bách duy lý để làm điều mà người đó đã hứa làm để nhận được một cái gì đó mà bên kia của khế ước đã làm hoặc đang làm. Mặt khác, như Hobbes đã chỉ ra, không có sự đảm bảo là con người sẽ “thực hiện giao ước của họ”, như giữ lời hứa, bởi vì các ràng buộc bằng lời nói là quá yếu để kiềm chế tham vọng, sự tham lam, sự giận giữ, cả các đam mê khác của con người, nếu không có quyền lực cưỡng bách gây ra sự sợ hãi.

Hobbes nghĩ “sự sợ hãi kết cục của việc phá vỡ lời hứa” là điều thuyết phục đa số đi đến “thực hiện giao ước” của họ; dù “sự kiêu hãnh khi không phá vỡ lời hứa” thỉnh thoảng cũng hữu hiệu. Nhưng, với đa số, “các giao ước mà không có lưỡi kiếm mà chỉ có lời nói, không đủ sức mạnh để đảm bảo con người thực hiện giao ước”.

Tuy nhiên, nếu thực hiện các giao ước không đáng tin, con người vẫn ở trong trạng thái tự nhiên với tất cả những thuận lợi và nguy hiểm của nó. Từ lý do này, Hobbes cho rằng, con người đồng ý liên kết để hình thành một Quyền lực

chung “giữ họ trong sự kính sợ, và hướng dẫn hành động của họ vì lợi ích chung”. Và ông nghĩ rằng Quyền lực chung này - qua đó ông muốn nói điều mà chúng ta sẽ gọi là “chính quyền” của một nhà nước - bắt đầu như sau:

“Cách duy nhất để xây dựng một Quyền lực chunglà trao tất cả quyền lực và sức mạnh của họ cho một người, hoặc một nhóm người, khiến cho tất cả ý chí của họ, với sự đa dạng, phục tùng một ý chí: tức là, bổ nhiệm một người, hoặc một hội đồng, để gánh vác Con người chung của họ; và mọi người thừa nhận chính anh ta là tác giả của bất cứ thứ gì mà anh ta vốn gánh vác Con người chung của họ như vậy, sẽ làm những điều mà anh ta thấy phù hợp cho hòa bình và an toàn chung; do vậy phục tùng ý chí của họ, mọi người tới ý chí của anh ta, và phán quyết của họ tới phán quyết của anh ta”.

Để đạt được kết quả này Hobbes nghĩ rằng mọi người phải đưa ra một giao ước với mọi người khác:

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

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

“Một người, với đa dạng hành động, bởi một giao ước với người khác,vì mục đích anh ta có thể sử dụng sức mạnh và tất cả phương tiện của họ, như anh ta nghĩ là thiết thực, cho hòa bình và phòng vệ chung của họ”

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

Công quốc thiết lập và Công quốc tiếm đoạt

Hobbes chỉ ra rằng quyền lực tối cao, và do đó là các công quốc, có thể được hình thành theo một trong hai cách sau – bởi *sự thiết lập* hoặc bởi *sự tiếm đoạt*. Công quốc được hình thành bởi một nhóm người đồng ý giữa họ với nhau phục tùng một quyền lực trung tâm tối cao, là công quốc được hình thành từ sự thiết lập. Trong khi công quốc được hình thành bởi tiếm đoạt được định nghĩa như sau:

“Một công quốc được hình thành từ sự tiếm đoạt là công quốc mà quyền tối cao được đạt được bằng bạo lực; và nó được đạt được bằng bạo lực khi những con người đơn lẻ hoặc nhiều người tụ họp với nhau với sự đồng ý, vì sợ hãi cái chết hay xiềng xích, trao quyền cho một người, hoặc một hội đồng, nắm giữ sinh mạng và sự tự do trong quyền lực của anh ta”.

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

Có một sự không rõ ràng về việc Hobbes xem giải thích của ông về công quốc được hình thành từ sự thiết lập có là một giải thích về mặt lịch sử hay không. Ông thường xuyên nói rằng dường như các sự thiết lập của một công quốc như

vậy là một sự kiện lịch sử, nhưng nghiên cứu nhân loại học không ủng hộ lý thuyết này, và cho thấy rằng ngay cả dạng xã hội nguyên thủy nhất của con người cũng có sự phân chia giữa người cai trị và người bị trị. Bất luận thế nào, bất cứ điều gì mà Hobbes muốn nói đến với lý thuyết của mình, các giả định lịch sử của nó, từ lập trường triết học, không là đặc trưng quan trọng nhất của nó. Như là một lý thuyết triết học, nó được đánh giá không bởi sự thành công của nó trong việc giải thích tại sao từ ban đầu con người lại thiết lập các chính quyền nhưng bởi thành công của nó khi cho thấy rằng hiện giờ họ có những lý do đúng đắn để tuân theo chính quyền của họ dù nó ban đầu có được thiết lập từ những lý do đó hay không. Từ điểm nhìn này, khế ước xã hội phải được xem như không là kết quả của một hành động biệt lập mà như là sự diễn đạt một niềm tin liên tục của các thành viên của công quốc, đó là lợi ích của họ để duy trì một chính quyền mạnh mẽ và ổn định với quyền lực vô biên. Nhiều nhà chú giải về Hobbes cho rằng ông xem khế ước xã hội như là “không thể bãi bỏ được”, tức là, ông tin rằng nó sẽ là phi lý khi rút lại từ thực thể nắm quyền lực tối cao quyền lực đã chuyển nhượng của họ trong bất cứ hoàn cảnh nào, và một số phát biểu của ông chắc chắn gợi ý điều này. Ông nói:

“Từ việc họ đã thiết lập một công quốc, vì vậy bị ràng buộc bởi khế ước thừa nhận các hành động và phán quyết của một người hoặc một hội đồng, nên không thể (một cách hợp pháp) tạo ra một khế ước mới giữa họ để tuân theo bất cứ ai khác mà không có sự cho phép của anh ta.”

Với điều này, rõ ràng Hobbes muốn nói rằng việc chuyển nhượng quyền lực cho quyền tối cao thông qua khế ước xã hội là một sự chuyển nhượng mà sẽ là phi lý khi rút lại.

Mặt khác, trong trang XXI rõ ràng ông gợi ý rằng có những hoàn cảnh trong đó hoàn toàn duy lý khi phá vỡ khế ước. Ông nói:

“Nghĩa vụ của người dân đối với Quyền tối cao được thừa nhận kéo dài bao lâu khi quyền tối cao có còn có thể bảo vệ họ. Từ quyền mà con người có trong tự nhiên để bảo vệ chính mình khi không ai có thể bảo vệ họ, không khế ước nào là không thể bãi bỏ”.

Phát biểu sau rõ ràng là mâu thuẫn với phát biểu trước, nhưng chắc chắn nó trình bày một lập trường mà hàm ý trong lý thuyết chung của Hobbes. Theo quan điểm của ông, con người tham gia khế ước xã hội và trao quyền tự nhiên của họ cho Quyền tối cao để đạt được hòa bình và an ninh, và nếu Quyền tối cao không thể thúc đẩy những mục đích này thì anh ta đã không thể thực hiện được mục đích mà quyền lực chuyển giao cho anh ta. Trong những trường hợp này, dường như là duy lý khi người dân lấy lại quyền lực mà họ đã chuyển nhượng cho anh ta và trao nó cho một thực thể khác vốn sẽ đảm bảo hòa bình và an ninh hiệu quả hơn. Sự nhấn mạnh mà Hobbes đặt vào việc phá vỡ khế ước xã hội do đó mâu thuẫn không thể hòa giải được với mục đích của khế ước đó, và rõ ràng là một sự diễn đạt phần nào thiếu phê phán từ nỗi lo mãnh liệt của ông về sự đảm bảo một chính quyền mạnh và ổn định với bất cứ giá nào.

Nếu lý thuyết của Hobbes thực sự gợi ý là: sẽ là hợp lý khi con người thay thế một chính quyền vốn không thể thực hiện các mục đích mà anh ta được lựa chọn cho, nên giải thích chung về lý thuyết đó như là một sự bảo vệ chế độ độc tài chuyên chế phải bị bác bỏ, trái lại, phải được thừa nhận như một sự ủng hộ cho nguyên tắc cai trị bởi sự đồng thuận.

Sự thật dường như là Hobbes không phân biệt rõ ràng giữa sự trao quyền *tuyệt đối* và sự trao quyền *không thể thay bãi bỏ được*. Sự trao quyền tuyệt đối, tức là quyền lực không hạn chế cho Quyền tối cao, nhưng nó không kéo theo là: một sự trao quyền như vậy là không thể bãi bỏ được, tức là không thể - hoặc không nên – rút lại. Những điểm quan trọng mà Hobbes nhấn mạnh là (a) bản

chất của quyền tối cao là tuyệt đối, vô giới hạn, và (b) chính quyền sở hữu quyền tối cao là nền tảng cho một cộng đồng ổn định và trật tự. Nhưng điều này không gợi ý rằng một chính quyền như vậy sẽ được phép giữ lại quyền tối cao nếu nó không nhường quyền này cho các mục đích mà nó được thiết lập cho.

Chân lý trong lý thuyết của Hobbes

Do vậy, lý thuyết của Hobbes đề ra hai nguyên tắc cai trị quan trọng. Thứ nhất, nó nhấn mạnh đến một thực tế quan trọng là tất cả các kiểu cai trị nhất thiết liên quan đến sự thực hành quyền lực của chính quyền đối với người dân. Bản chất của cai trị là một nhóm tương đối lớn sẽ bị kiểm soát bởi một nhóm tương đối nhỏ, hoặc thậm chí bởi một người, và quan hệ này được tìm thấy ngay cả những nơi mà sự tự trị được cho là tồn tại. Trong thực tế, tất cả mọi sự tự trị có nghĩa là người dân có một số mức độ kiểm soát nhất định đối với việc lựa chọn những người cai trị họ, và do đó, gián tiếp kiểm soát đối với các chính sách được theo đuổi. Một sự ảnh hưởng trực tiếp hơn đối với chính sách được người dân thực hiện trong các cộng đồng nơi mà các vấn đề chính sách lớn được đưa ra trưng cầu ý dân; nhưng ngay cả khi điều này được thực hiện, vẫn luôn còn một phần lớn các vấn đề mà các quyết định về chính sách nằm trong trách nhiệm của chính quyền.

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

Thứ hai là, lý thuyết của Hobbes nhấn mạnh rằng trong các công quốc được hình thành từ sự thiết lập thì việc thiết lập chính quyền là một hành động tự nguyện của người dân. Chính quyền là cơ chế mà “con người, vốn xung đột, đồng thuận thành lập”. Như đã thấy trước đó, chỉ trong những hoàn cảnh đặc biệt mà công quốc được hình thành theo cách này; nhưng nếu “sự đồng thuận” mà Hobbes đề cập tới được hiểu như là một sự đồng thuận đang tồn tại và sẽ tiếp tục tồn tại mà không phải là một sự đồng thuận không thể bãi bỏ được, thì nó miêu tả chính xác nền tảng mà chính quyền dân chủ dựa trên. Có nghĩa là, trong một khoảng thời gian giới hạn, và theo cách hiểu là chính quyền phải tuân thủ một số sự giới hạn đối với sự tự do hành động của nó, hoặc từ luật pháp hoặc từ thỏa ước, nó sẽ có một số quyền lực thực để cai trị như nó muốn và được ủng hộ bởi đa số người dân. Nó không nhất thiết phải có được sự chấp nhận của mọi người, nhưng bao lâu nó không xúc phạm nghiêm trọng các cảm nhận hoặc các nguyên tắc của phần lớn người dân, nó sẽ tiếp tục nhận được sự chấp thuận phổ biến trên cơ sở là: sự tôn trọng cho một chính quyền trung ương là lợi ích chung của toàn thể cộng đồng, và chính quyền này được lựa chọn, và đang cai trị, theo các nguyên tắc được thừa nhận bởi hiến pháp.

Áp dụng lý thuyết của Hobbes cho chính trị quốc tế

Phân tích về chính quyền của Hobbes cực kỳ hợp lý khi áp dụng cho lĩnh vực quốc tế, vì về nguyên tắc, các điều kiện an ninh bên ngoài tương tự các điều kiện an ninh bên trong. Trong cả hai trường hợp, yêu cầu cơ bản là sự giảm bớt nguy cơ xung đột bắt nguồn từ việc tranh giành lợi ích. Trong lĩnh vực dân sự, Hobbes tin điều này có thể thực hiện được bằng cách chuyển giao quyền lực của cá nhân cho một cơ quan tối cao để bảo vệ lợi ích riêng của họ, và trong lĩnh vực quốc tế, nếu tất cả quyền lực được chuyển tới một cơ quan tối cao duy nhất, chiến tranh sẽ không thể xảy ra. Cho đến nay, điều này vẫn chưa thực hiện được, các quốc gia cá nhân vẫn tiếp tục duy trì sức mạnh quân sự để bảo

vệ lợi ích của họ, và theo Hobbes, các quốc gia này vẫn sống trong “trạng thái tự nhiên”. Theo ông, sự kiện họ cam kết không chiến tranh với nhau trong các thỏa thuận hay hiệp ước dường như không đảm bảo cho hòa bình. Ông nói rằng “Các hiệp ước về hòa bình chỉ là lời nói, và không có gì để đảm bảo cả”; và không còn nghi ngờ gì nữa, hai cuộc chiến tranh thế giới trong thế kỉ 20 là bằng chứng xác thực cho quan điểm này.

Trong thế kỉ hiện tại (thế kỉ 20), các biện pháp quan trọng đã được thực hiện để thiết lập một tổ chức quốc tế nhằm ngăn chặn chiến tranh. Nhưng cả Hội liên quốc và Liên hợp quốc đều không tiếp quản quyền lực mà các các quốc gia sử dụng để bảo vệ lợi ích của họ. Đúng là các quốc gia thành viên của các tổ chức này có “nghĩa vụ đạo đức” không sử dụng sức mạnh quân sự ngoại trừ sự chấp thuận của tổ chức; nhưng Hobbes cho rằng, nếu “nghĩa vụ đạo đức” này không được củng cố bằng một cơ quan có chủ quyền quốc tế, thì sẽ không có bất cứ sự đảm bảo về an ninh quốc tế, và nó không xứng đáng với tên gọi luật pháp. Để đạt được sự đảm bảo an ninh thực sự ông nghĩ rằng cần phải có một sự chuyển giao thực sự quyền lực của các quốc gia tới một cơ quan quốc tế có thẩm quyền bằng thông qua việc bãi bỏ sức mạnh quân sự của tất cả các quốc gia (ngoại trừ sức mạnh đảm bảo an ninh nội địa) và bố trí thẩm quyền quốc tế về quân sự đủ để làm cho các quyết định của nó hữu hiệu khi đối mặt với sự chống đối. Nói cách khác, ông muốn nói rằng các quốc gia phải đồng thuận trao quyền lực để bảo vệ lợi ích của họ tới cơ quan có thẩm quyền quốc tế, và chấp nhận cơ quan này như là nguồn gốc duy nhất ban bố luật pháp và đạo đức quốc tế.

Từ phân tích của Hobbes, ta thấy các quốc gia sẽ không thực hiện việc chuyển giao quyền này cho đến khi họ thấy có lợi khi làm như vậy. Và cho đến giờ, họ không thực hiện biện pháp này vì họ không tin là một cơ quan có thẩm quyền quốc tế sẽ bảo vệ lợi ích của họ tốt hơn chính họ. Nhưng ngày nay ông phải

thừa nhận những dấu hiệu về một sự thay đổi trong cách nhìn nhận đang diễn ra. Sự thành lập Liên hợp quốc với nhiều hoạt động của nó đã cho thấy tin cậy ngày càng gia tăng đối với một bộ phận các quốc gia có thủ quyền là các hành động của họ phải tuân theo các thỏa thuận quốc tế vì lợi ích của chính họ và các nước khác. Hội đồng châu Âu ủng hộ một sự giảm bớt chủ quyền quốc gia đối với các quốc gia Tây Âu vì lợi ích chung và sức mạnh từ sự thống nhất của họ. Và nếu những kinh nghiệm này cho thấy rằng những sự phát triển này đóng góp đến lợi ích quốc gia, thì một sự sẵn sàng lớn hơn để trao quyền lực thực tới một cơ quan quốc tế có thể trở thành hiện thực.

Nhà nước duy lý

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

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

Dĩ nhiên, Hobbes phải giải thích cho các sự kiện kinh nghiệm viện dẫn tới đạo đức, và các mệnh đề chứa đựng các thuật ngữ đạo đức, như “đúng”, “phải”, và “tốt”, dùng để miêu tả những kinh nghiệm như vậy. Ông không phủ nhận rằng những thuật ngữ đạo đức này có một số ý nghĩa, điều mà ông phủ nhận đó là quan niệm cho rằng chúng có ý nghĩa mà giao tiếp hàng ngày đề cập tới, tức là, chúng là những thuật ngữ chỉ những khái niệm độc nhất về một đặc điểm đặc biệt không thể định nghĩa trên ước muốn và lợi ích. Trái lại, Hobbes tin rằng chúng chỉ là những cái tên khác của những khái niệm có thể được miêu tả rõ ràng và ít mơ hồ hơn trên những phương diện này, tức trên ước muốn và lợi ích. Và ông cho rằng các sự kiện chính trị - cả các đặc trưng của một nhà nước thực tế và các lý tưởng được các đảng phái và chính trị gia theo đuổi – có thể giải thích đầy đủ dựa vào ước muốn và lợi ích. Theo ông, đó là lợi ích chứ không phải bổn phận, được dùng để giải thích cho sự phục tùng được thể hiện qua sự phục tùng đối với chủ quyền tối cao. Không có ý nghĩa *đạo đức* gì khi họ *phải* phục tùng thực thể nắm giữ quyền lực tối cao của họ, nhưng có một ý nghĩa *duy lý* trong đó họ *phải* làm vậy nếu họ muốn thụ hưởng an ninh và hòa bình.

Chắc chắn, Hobbes có thể nghĩ rằng lịch sử chính trị trong ba thế kỉ qua xác nhận các phân tích của ông. Ông có thể chỉ ra trong yêu sách về giá trị đạo đức của chủ đất và các nhà sản xuất đối với sở hữu tư nhân, và trong yêu sách về giá trị đạo đức của tầng lớp lao động đối với bình đẳng xã hội, là ông chủ

muốn lợi ích lớn hơn và công nhân muốn lương cao hơn; và chắc chắn ông có thể tuyên bố rằng các phân tích của ông về xã hội loài người dựa vào lợi ích sẽ được được biện minh, và sự tốt đẹp là một cụm từ thanh tao diễn tả điều mà cá nhân hay tổ chức đòi hỏi mà thực ra chính là lợi ích của họ.

Dạng lý thuyết chính trị duy tự nhiên này tránh được những khó khăn chính mà một lý thuyết đạo đức gặp phải, cụ thể là, khó khăn của việc thiết lập tính đúng đắn của các mệnh đề đạo đức mà nó chấp nhận. Những khó khăn này xuất hiện bởi vì không có một sự đồng thuận về cơ sở của sự kiện đạo đức qua đó có thể đánh giá tính đúng sai của mệnh đề đạo đức. Mệnh đề đạo đức duy nhất có thể kiểm tra theo cách khoa học là mệnh đề miêu tả niềm tin đạo đức của mọi người – như các mệnh đề A tin X là đúng, hoặc B tin X là sai. Dạng mệnh đề này có thể kiểm tra hoặc bác bỏ - dựa vào giả định là con người miêu tả một cách chính xác niềm tin của họ về những vấn đề như vậy – bằng những công cụ như một cuộc khảo sát hay bỏ phiếu trên bình diện xã hội. Nhưng sẽ là sai lầm khi suy ra từ mệnh đề “A tin X là tốt” thành mệnh đề “X là tốt”; hay, nói một cách tổng quát, suy ra niềm tin có một ý nghĩa khách quan.

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

(Nguồn: “*An Introduction Political Philosophy*”, *Routledge Revivals*)

LÝ THUYẾT VỀ NHÀ NƯỚC ĐẠO ĐỨC CỦA LOCKE

Giới thiệu

Hobbes khẳng định rằng sự lật đổ cách mạng một chính quyền đã được thiết lập sẽ ngay lập tức dẫn tới tình trạng vô chính phủ, nhưng Cách mạng Anh năm 1688 không dẫn tới một kết quả kinh khủng như vậy. Hoàn toàn không thấy mình ở trong một “trạng thái tự nhiên”, người dân Anh năm 1688 chỉ đơn thuần chứng kiến một sự thay đổi về quyền tối cao, và một sự gia tăng tương đối địa vị của Quốc hội cùng với sự giảm bớt uy quyền của nhà Vua. Những thay đổi này có ý nghĩa sâu sắc đối với tương lai của việc cai trị ở Anh, nhưng đã không xảy ra với bạo lực, và được đa số người dân chào mừng. John Locke (1632 – 1704) đặt ra cho mình nhiệm vụ biện minh cho cuộc cách mạng này, và đi đến thiết lập một nguyên lý cho rằng thẩm quyền cai trị phụ thuộc vào sự phù hợp của nó với luật đạo đức. Ông giải thích nguyên lý này trong khảo luận thứ 2 của ông, tác phẩm *Bàn về chính quyền dân sự*, hay *Khảo luận về nguồn gốc, phạm vi và mục đích đúng đắn của Chính quyền dân sự*, được xuất bản vào năm 1690, chỉ hai năm sau Cuộc cách mạng.

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

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

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

Locke cho rằng một chính quyền hoàn toàn có thể bị lật đổ bằng một cuộc cách mạng mà không làm tan rã xã hội, và bất cứ chính quyền nào cũng có thể bị thay thế theo cách này trong một số điều kiện nào đó. Một thế kỉ sau đó, những tư tưởng này được chào đón nồng nhiệt bởi các nhà lập quốc Mỹ như là một sự biện minh cho sự từ chối thừa nhận đối với thẩm quyền của Quốc hội Anh, và vì vậy, ở một mức độ nào đó, những tư tưởng này chịu trách nhiệm cho tất cả những hệ quả sâu sắc kéo dài cho đến hiện tại theo sau sự độc lập về mặt chính trị giữa Anh và Mỹ.

Luật tự nhiên

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

đạo đức đặc biệt. Từ đây ông hiểu về Nhà nước Lý tưởng như là một nhà nước lý tưởng về mặt *đạo đức*.

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

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

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

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

Lý thuyết của Locke phù hợp hơn với giả định ngầm của đa số mọi người cả trong thời đại của ông và thời đại của chúng ta, nhưng ông không biện minh cho các giả định giáo điều mà ông đưa ra về Luật tự nhiên và những gì nó quy định. Dường như ông xem những giả định này là hiển nhiên đúng, và đối với

những người đồng ý với ông về điểm này thì lý thuyết của ông rõ ràng là thỏa đáng. Nhưng nó không thể làm thỏa mãn những người phủ nhận sự tồn tại của một luật đạo đức tự nhiên độc lập, hoặc những người có quan điểm khác với ông về điều gì mà luật đó quy định.

Trạng thái tự nhiên

Trong khi khái niệm của Locke về nhà nước lý tưởng hoàn toàn khác với khái niệm của Hobbes, thì giải thích của ông về nguồn gốc của xã hội chính trị có nhiều điểm chung. Thứ nhất, khái niệm của ông về trạng thái tự nhiên tương tự với khái niệm của Hobbes về trạng thái tự nhiên. Với trạng thái tự nhiên Locke hiểu là trạng thái trong đó con người sống với “sự tự do hoàn hảo để thực hiện các hành động, và bố trí các tài sản của họ như họ thấy phù hợp, trong các ranh giới của Luật tự nhiên, mà không cần sự cho phép hay phụ thuộc vào ý chí của bất cứ ai khác” – tóm lại, trạng thái tự nhiên là trạng thái trong đó con người sẽ sống khi họ không phục tùng một chính quyền. Sự khác nhau giữa khái niệm trạng thái tự nhiên của Locke và khái niệm của Hobbes là Hobbes nhận thức về Luật tự nhiên chỉ theo nghĩa *logic* của một sự tính toán duy lý, trong khi Luật tự nhiên mà Locke muốn nói đến là một tiêu chuẩn đạo đức độc lập. Hay, để minh họa sự tương phản này theo ngôn ngữ riêng của họ, Hobbes nghĩ rằng mục đích của lý tính là để “đạt được nhận thức về các kết quả” trong khi Locke nghĩ rằng lý tính “dạy con người (họ chỉ cần tham khảo nó) rằng mọi người là bình đẳng và độc lập, không ai được phép làm tổn hại đến tính mạng, sức khỏe, sự tự do, hay nói chung là các tài sản của người khác”. Tuy nhiên, dù sự khác nhau này cả hai triết gia hiểu về trạng thái tự nhiên như là trạng thái giả thiết (đôi khi có thể là một trạng thái thực) trong đó con người sống mà không phục tùng một chính quyền nào.

Nguồn gốc của chính quyền

Thứ hai, Locke đưa ra một giải thích tương tự về nguồn gốc của chính quyền. Giống Hobbes, ông tin rằng con người đồng ý để thiết lập một chính quyền để củng cố Luật tự nhiên. Trong khi Hobbes xem luật này đặc trưng bởi sự duy lý và Locke xem nó đặc trưng bởi đạo đức, thì cả hai nghĩ rằng, vì con người bất đồng về ý nghĩa thực tế của nó, nên trong bất cứ trường hợp nào thật không đáng tin để tuân theo tự nguyện, mà họ cần trao cho một cơ quan quyền lực tập trung quyền củng cố nó. Như Locke nói:

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

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

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

có nhiều hơn những quyền này. Quyền lực của họ được giới hạn vì lợi ích chung của toàn xã hội”.

Các giới hạn đạo đức của thẩm quyền của nhà nước

Từ những trích dẫn này, rõ ràng là Locke tin rằng tất cả các chính quyền phải phục tùng các tiêu chuẩn đạo đức mà Luật tự nhiên quy định, và sẽ sai trái khi các hành động của họ xung đột với các tiêu chuẩn này. Theo ông, không chính quyền nào có quyền tuyệt đối để cai trị như nó muốn hơn cá nhân có quyền quyết định để hành động như anh ta muốn. Sự nhấn mạnh của Locke vào nguyên tắc này chủ yếu để chống lại học thuyết về “quyền thần thánh của Nhà vua” – học thuyết cho rằng vua không thể làm gì sai trái bởi vì thẩm quyền của ông ta bắt nguồn từ Thượng đế, và bởi vì các hành động của ông ta là sự diễn đạt ý chí của Thượng đế. Locke nghĩ rằng vua cũng giống như những con người bình thường hay sai lầm, có khả năng vi phạm các tiêu chuẩn đạo đức mà anh ta phải phục tùng.

Sự nhấn mạnh của Locke vào các giới hạn đạo đức đối với thẩm quyền của chính quyền đôi khi được xem như là trái ngược hoàn toàn với sự bảo vệ của Hobbes đối với quyền tối cao tuyệt đối của chính quyền. Đúng là Hobbes không thừa nhận sự giới hạn về mặt *đạo đức* đối với thẩm quyền của chính quyền theo nghĩa mà Locke hiểu về từ “đạo đức”; nhưng, như đã trình bày ở trước, Hobbes không xem thẩm quyền là không thể bãi bỏ được. Ông tin rằng chính vì lợi ích của người dân mà cần phải cho phép chính quyền có quyền tuyệt đối bao lâu mà chính quyền hoàn thành mục đích mà nó được thiết lập cho – duy trì trật tự và an ninh công cộng – nhưng ông tin rằng, nếu chính quyền không thực hiện được mục đích này, các thần dân của nó, vì lợi ích của chính họ, từ chối tuân theo nó. Chắc chắn Hobbes nhấn mạnh vào những lợi ích của việc tuân theo hơn là vào sự biện minh cho việc nổi loạn, nhưng không nghi ngờ gì đó một phần là vì tính nhút nhát tự nhiên của ông và kinh nghiệm

về những mối nguy mà ông trải qua trong cuộc nội chiến. Do vậy sự khác nhau về quan điểm của Hobbes và Locke đối với phạm vi thẩm quyền của chính quyền đó là sự khác nhau về mức độ nhấn mạnh hơn là sự khác nhau về nguyên tắc. Tuy nhiên, họ biện minh cho quyền nổi loạn trên cơ sở rất khác nhau. Hobbes nghĩ rằng sự nổi loạn sẽ được biện minh trên cơ sở sự tự lợi cá nhân nếu một chính quyền không thể củng cố các Luật tự nhiên duy lý, trong khi Locke nghĩ rằng nó được biện minh trên cơ sở đạo đức nếu chính quyền không tuân theo các Luật tự nhiên đạo đức. Nhưng không ai cho rằng thẩm quyền của chính quyền sẽ được xem như bất khả xâm phạm trong bất cứ hoàn cảnh nào.

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

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

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

“Đó là bất cứ cộng đồng nào cũng hành động dựa trên sự đồng thuận của các cá nhân của nó, và vì cộng đồng là một thực thể, nó phải di chuyển về một hướng, và chắc chắn là nó sẽ di chuyển về hướng nào mà lực lớn hơn mang nó, lực đó là sự đồng thuận của đa số, ngược lại, thực thể hay cộng đồng không thể được di chuyển bởi sự đồng thuận từ mọi cá nhân liên kết vào trong cộng đồng đồng; và vì vậy mọi người bị ràng buộc bởi sự đồng thuận của đa số”.

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

Tuy nhiên, dường như Locke không nhận ra sự mâu thuẫn tiềm tàng giữa nguyên tắc cai trị đa số và Luật tự nhiên như ông hiểu về nó. Cái sau, như đã

thấy, là một luật đạo đức vốn dạy rằng “không ai có quyền làm hại mạng sống, sức khỏe, sự tự do hay nói chung là các tài sản của người khác”, nhưng dường như có thể là, thỉnh thoảng đa số nghĩ nó có quyền gây hại cho người khác. Thực vậy, gần như chắc chắn rằng Locke xem những sự xâm phạm hiện đại như vậy đối với tài sản tư nhân và việc áp đặt thuế đối với tài sản thừa kế – cả hai được ủng hộ bởi đa số quốc hội trong thời hiện đại – là một sự vi phạm đối với các quyền tự nhiên của người sở hữu tài sản. Thực tế là Locke chưa bao giờ đối diện trực tiếp với tình thế khó xử này, tức là nếu các quyền tự nhiên của cá nhân là không thể thủ tiêu thì sự sai trái mà đa số lấy đi tài sản của họ cũng giống như sự sai trái mà một cá nhân chuyên chế lấy đi; trong khi, nếu ý chí của đa số có tính quyết định khi quyết định các chính sách, thì sẽ không có sự đảm bảo rằng có một “luật tự nhiên” độc lập và khách quan.

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

Tuy nhiên, dù giả định của Locke là có các quyền tự nhiên hiển nhiên đúng đắn và vĩnh cửu không cần biện minh, thì ông phác thảo ra một nguyên tắc dân chủ nền tảng khi nhấn mạnh vào tầm quan trọng của việc chấp nhận phổ biến bởi cộng đồng đối với một khái niệm chung về các quyền tự nhiên. Điều này đã trở thành nguyên tắc cơ bản của nền dân chủ hiện đại. Thể chế dân chủ

được phân biệt với thể chế toàn trị chủ yếu bởi sự thừa nhận các nguyên tắc phù hợp với một tập hợp các quyền cá nhân được chấp nhận bởi đa số và được củng cố bởi “sức mạnh lớn hơn” của họ khi bị thách thức bởi chính quyền hoặc bởi thiểu số. Các quốc gia mà có một sự chia rẽ nghiêm trọng đối với các quan điểm liên quan đến các đặc trưng của các quyền cá nhân sẽ thiếu các điều kiện cần thiết cho một nền dân chủ ổn định, vì chúng chứa đựng các thách thức lâu dài đối với bất kì khái niệm nào về các quyền đó dù được ủng hộ bởi chính quyền hiện hành.

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

Sức mạnh và đạo đức

Tuy nhiên các vấn đề mà nguyên tắc cai trị đa số của Locke nêu lên được cho là che mờ nền tảng thực sự của lý thuyết chính trị của ông. Cấu trúc toàn bộ của nó đặt trên tiền đề nền tảng là có một luật đạo đức mà cả cá nhân và chính quyền phải phục tùng và không ai phải phục tùng ý chí “tùy tiện, không chắc chắn, không rõ ràng” của người khác. Do đó, trong nhiều trường hợp, bất chấp nhiều sự tương đồng, lý thuyết về nghĩa vụ chính trị của Locke thực sự đối lập hoàn toàn với lý thuyết của Hobbes. Theo Hobbes, luật pháp – được ban hành bởi quyền lực tối cao – là nền tảng, và là nền tảng duy nhất của đạo đức; nhưng theo Locke đạo đức – như có sẵn trong Luật tự nhiên – là nền tảng của luật lệ mà công dân có nghĩa vụ phải tuân theo. Nếu đa số đồng ý rằng một luật dân

sự xung đột với luật đạo đức, thì theo lý thuyết của Locke, các công dân không có nghĩa vụ phải tuân theo luật dân sự đó.

Vì các động cơ đạo đức tiếp tục đóng một vai trò nổi bật trong chính trị, cũng như trong các lĩnh vực khác của con người, và lý thuyết chính trị của Locke, dù sự những khó khăn và những mâu thuẫn của nó, xứng đáng như là một sự biện minh cho chính quyền hơn nhiều so với lý thuyết của Hobbes. Vì ngay cả trong các thể chế như thể chế của Anh, nơi mà Quốc hội về lý thuyết có quyền tuyệt đối tối cao, các hành động của nó, được phán quyết bởi một tiêu chuẩn đạo đức từ các thành viên của nó, và từ công chúng, và không quốc hội nào tìm cách vi phạm tiêu chuẩn đó, như đàn áp các quyền tự do cơ bản, có khả năng tồn tại. Quốc hội sử dụng quyền lực chỉ trong các giới hạn của một tập hợp tiêu chuẩn đạo đức mà có thể thay đổi từ thể hệ này sang thể hệ khác nhưng được chấp nhận như một tiêu chuẩn đạo đức độc lập sự lập pháp phải phục tùng.

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

Ít nhất, dạng phân tích này có thuận lợi khi việc cung cấp một mối liên hệ giữa luật đạo đức và nguyên tắc cai trị đa số, mà theo lý thuyết của Locke, rõ ràng là

mâu thuẫn. Vì theo lý thuyết của ông, không có sự đảm bảo rằng đa số sẽ không lạm dụng quyền tối cao của nó và vi phạm các quyền tự nhiên của các công dân. Mặt khác, nếu luật đạo đức được định nghĩa như là những gì đa số tin, thì dạng xung đột này không còn, và dân chủ được định nghĩa như là dạng xã hội trong đó đa số thừa nhận cá nhân có các quyền bất khả xâm phạm.

Quyền cách mạng

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

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

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

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

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

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

Tóm lại, Locke nghĩ rằng mục đích chính của chính quyền là duy trì cuộc sống, sự tự do, và tài sản của cá nhân, và khi nó không thể, theo quan điểm của đa số, hoàn thành sự ủy nhiệm này nó phải bị loại bỏ và thay thế.

Đánh giá về lý thuyết của Locke

Lý thuyết của Locke, giống như lý thuyết của Hobbes, thường bị phê phán là máy móc và quá đơn giản khi giải thích về nguồn gốc của nhà nước dựa vào sự duy lý và sự lựa chọn tính toán của các cá nhân. Họ cho rằng ông không đánh giá đúng vai trò của các nhân tố phi lý, như những biểu hiện khác nhau của “bản năng bầy đàn”, khi tạo ra và duy trì các xã hội chính trị, và lý thuyết của ông, trong trường hợp mà nó yêu sách là một sự giải thích về mặt lịch sử về nguồn gốc của những xã hội như vậy, là hoàn toàn sai lầm. Phải được thừa nhận rằng Locke tin rằng lý thuyết của ông có cơ sở về mặt lịch sử. Tuy nhiên, ngay cả khi yêu sách này phải bị bác bỏ - và các bằng chứng của lịch sử, nhân

loại học, và tâm lý học, hầu như cho thấy nó sai lầm – lý thuyết của ông, giống như lý thuyết của Hobbes, có thể được xem như một nỗ lực để biện minh cho xã hội chính trị thay vì để giải thích nguồn gốc lịch sử của nó. Và điều này là một khía cạnh quan trọng hơn của nó như là một lý thuyết triết học.

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

Sự trình bày của Locke về lý thuyết của ông không làm cho việc phân biệt giữa điều mà ông dự định trở thành một phân tích thực tế với điều mà ông dự định trở thành một sự trình bày về một lý tưởng đạo đức dễ dàng; và có thể là ông không luôn luôn phân biệt điều này rõ ràng. Cũng rõ ràng không kém là liệu ông tin rằng phân tích thực tế của ông là đúng cho bất cứ nhà nước nào, hay chỉ đúng cho nước Anh thời ông và các nhà nước được tổ chức tương tự. Nhưng rõ ràng là, phần tinh hoa của nó là luận điểm đạo đức cho rằng mục đích chính của chính quyền là bảo vệ cuộc sống, sự tự do, và tài sản – tóm lại, là các quyền tự nhiên của người dân – và một chính quyền mà không cố gắng thúc đẩy mục đích này bị tước bỏ mọi yêu sách đối với thẩm quyền đạo đức.

Ảnh hưởng của lý thuyết của Locke là vĩ đại bởi vì nó làm sáng tỏ những niềm tin ngầm ngấm về các quyền của chính quyền và người dân vốn phổ biến ở thế giới nói tiếng Anh từ cách mạng năm 1688. Ảnh hưởng của nó đối với Mỹ thậm chí còn lớn hơn đối với Anh, vì, thứ nhất, nó được viện dẫn rộng rãi như

là sự biện minh cho cách mạng Mỹ, và thứ hai, nguyên tắc về một luật tự nhiên mà các chính quyền phải phục tùng được chứa đựng trong các điều khoản của Hiến pháp Mỹ. Về mặt lý thuyết. Hiến pháp bất thành văn của Anh là gần với nguyên tắc quyền tối cao không giới hạn của Hobbes hơn, nhưng trong thực tế Quốc hội Anh tuân thủ vô số các thỏa ước bất thành văn mà trong thực tế có sức mạnh của luật đạo đức, và quốc hội được xem xét bởi cộng đồng chủ yếu như phục tùng các tiêu chuẩn đạo đức không kém hơn các công dân.

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

Nguồn: “*An Introduction Political Philosophy*”, *Routledge Revivals*

MONTESQUIEU VÀ THUYẾT PHÂN QUYỀN

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

Vào thời kỳ đó, khoảng 200 ngàn dân theo tôn giáo đã phải trốn khỏi Pháp. Trong số dân lưu lạc này có nhiều nhân tài mà Louis XIV cần đến để xây dựng quốc gia. Chính sự kỳ thị tôn giáo tàn nhẫn, chính sách thuế má nặng nề và các bất công khác trong xã hội khiến người dân Pháp tự xét lại sự ích lợi của chế độ quân chủ cũng như sẵn sàng đón nhận những ý kiến quý báu để canh tân quốc gia. Trong số người bàn về chính sự có một ngôi sao sáng xuất hiện – triết gia Montesquieu.

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

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

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

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

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

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

Tinh Thần Luật Pháp

Khác với tác phẩm Những Lá Thư Trung Đông với lối hành văn mĩa mai để châm biếm các hành động tham lam của giai cấp hoàng tộc và giới tu sĩ Cơ Đốc, sách Tinh Thần Luật Pháp của Montesquieu với các lời nhận định nghiêm chỉnh về luật lệ thống trị xã hội. Ông không bám vào một số định lý có sẵn để thẩm định các vấn đề xã hội; ngược lại, ông nghiên cứu tình trạng xã hội đang xảy ra như một học giả duyệt xét những yếu tố xã hội lần đầu tiên để mong tìm được phương pháp xây dựng các môi trường giúp cho sự tự do được thăng tiến. Montesquieu rất sáng suốt khi ông kết luận rằng các vấn đề xã hội của loài người không thể được giải quyết bởi một công thức duy nhất. Theo ông, mỗi trường hợp khác nhau sẽ đòi hỏi một lối giải quyết khác nhau, và không nhất thiết là một mô hình chính trị duy nhất sẽ phù hợp cho tất cả các dân tộc.

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

Một người kém hoàn mỹ có thể xem thường Đấng Tạo Hóa cho nên Thượng Đế phải ban hành luật lệ về nhiệm vụ tôn giáo. Người ấy có thể tự quên bản thân của mình cho nên các triết gia phải đưa ra những nguyên lý về đạo đức. Người ấy cũng có thể quên hết những người chung quanh cho nên các nhà lập pháp phải đặt ra luật lệ để khuyên răn và giữ gìn không cho đương sự phạm pháp.

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

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

- (i) Nguyên lý thứ nhất của luật thiên nhiên là nguyên lý thái bình bởi vì con người thiên nhiên không dám tấn công những kẻ khác;
- (ii) Nguyên lý thứ hai là khuynh hướng cấp tiến của con người thiên nhiên bởi vì họ có nhiều nguyện vọng cần được thỏa mãn;
- (iii) Nguyên lý thứ ba là, mặc dầu sợ hãi vì sự yếu kém của mình, con người thiên nhiên có xu hướng kết hợp với nhau;
- (iv) Nguyên lý thứ tư là trí thông minh của loài người đưa họ đến ý muốn sống chung với nhau trong một xã hội chính trị.(2)

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

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

Theo Montesquieu, luật pháp hiện thực của xã hội chính trị bao gồm ba loại: (i) công pháp quốc tế quy định tương quan giữa các quốc gia; (ii) chính pháp quy định những tương quan giữa chính quyền và dân; và (iii) tư pháp quy định tương quan giữa người dân với nhau. Luật pháp trong xã hội cần được đặt căn bản trên những nguyên lý của luật thiên nhiên.

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

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

Theo Montesquieu, tổ chức chính trị của nhân loại bao gồm ba hình thái: chính thể cộng hòa, chính thể quân chủ, và chính thể độc tài. Chính luật pháp quy định cách phổ thông đầu phiếu giúp cho quan sát viên biết được một quốc gia theo chính thể nào. Montesquieu lý luận là vấn đề quốc trị phải được quy định rõ ràng (ai nhận lãnh nhiệm vụ này: toàn dân hay một thiểu số lãnh đạo); và việc phân định này cần phải được bảo tồn nếu quốc gia muốn tránh thảm trạng xáo trộn. Theo ông, đế quốc La Mã đã bị tàn lụi bởi vì không chú trọng vào vấn đề này. (Độc giả cần lưu ý ở đây là tài liệu lịch sử đã chứng minh kết luận này của Montesquieu không đúng lắm.)

Trong chính thể cộng hòa, người dân nên có quyền chọn lựa nhân sự lãnh đạo quốc gia mặc dầu người dân không có khả năng trực tiếp quản trị quốc gia. Trong cơ chế cộng hòa, nếu mỗi người dân đều mang vai trò quản trị quốc gia, nhân loại có một chính thể cộng hòa dân chủ. Nếu quốc gia chỉ có một thiểu số cầm quyền, nhân loại có chính thể cộng hòa quý tộc. Dưới một chế độ cộng

hòa quý tộc, chính quyền nên giới hạn khoảng cách giữa giai cấp có thể lực và thường dân.

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

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

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

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

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

Yếu tố bảo tồn chính thể độc tài là sự sợ hãi. Nhân dân phải sống theo ý muốn của nhà độc tài bởi vì họ không có quyền chọn lựa và không dám phản đối. Đạo đức và danh dự không tồn tại trong một chế độ độc tài. Một số chính quyền độc tài có thể giảm bớt sự kiểm soát hà khắc nhằm tránh bạo loạn đưa đến cảnh chế độ bị tiêu diệt. Tuy nhiên, theo Montesquieu, bất cứ lúc nào nhà độc tài nói lòng hay không sử dụng bạo lực, chế độ độc tài sẽ bị lật đổ.

Mặc dầu cố gắng chứng tỏ là mình phân tích vấn đề quốc trị một cách khách quan, Montesquieu cũng không dấu được sự hằn học của ông đối với chế độ độc tài và lòng mến chuộng của ông đối với chính thể quân chủ. Qua nỗ lực nghiên cứu cũng như các lời phê bình của Montesquieu, chúng ta có thể thấy được sự khôn ngoan của ông qua lối kết luận tương đối, thay vì tuyệt đối, của

ông. Theo ông, không có một chế độ nào là hoàn mỹ cả. Một chế độ tốt là một chế độ phù hợp với hoàn cảnh quốc gia; và nếu chế độ không còn thích hợp với tình trạng hiện thực của quốc gia nữa, chế độ trở thành một chế độ xấu xa.

Khi bàn về vai trò của luật pháp đối với quốc gia, Montesquieu quan niệm rằng quốc gia sẽ được ổn định nếu pháp luật thích hợp cũng như phản ánh đúng tinh thần căn bản của chính thể đương thời. Ông khẳng định là nếu nguyên lý này không được tôn trọng thì chính quyền không thể được xem là hoàn mỹ và luôn luôn nằm trong tình trạng có thể bị lật đổ. Vì vậy cho nên ông quan niệm rằng nhiệm vụ quan trọng hàng đầu của các nhà lập pháp là nghiên cứu để đưa ra các sắc lệnh ủng hộ chính thể hiện hữu. Trong lãnh vực này, chính sách giáo dục (ông gọi là luật giáo dục) trở nên vô cùng quan trọng. Trong chính thể dân chủ, mọi người phải được dạy về lòng yêu nước, và nhân sự lãnh đạo phải được hướng dẫn về tinh thần hy sinh quyền lợi riêng tư cho quyền lợi chung. Luật pháp cần duy trì quyền bình đẳng của mỗi người dân – đặc biệt là quyền bình đẳng về kinh tế. Bởi vì quốc gia không có tài sản vô tận để giúp cho mọi người trở nên giàu có; xã hội vì thế sẽ có người nghèo và kẻ giàu sang. Sự bất bình đẳng về kinh tế sẽ tiêu hủy tinh thần bình đẳng của chính thể dân chủ và đưa chế độ dân trị đến chỗ tuyệt vong; vì vậy cho nên luật pháp phải cố gắng phân chia tài sản quốc gia một cách công bình mặc dầu sự phân chia tài sản không cần phải trở nên tuyệt đối đồng đều cho mỗi gia đình. Luật pháp cần phải có những giới hạn rõ rệt để ngăn chặn sự bất bình đẳng vô lý. Xã hội dân chủ không thể có những kẻ giàu xụ và người chết đói. Luật pháp phải nhận lãnh vai trò giới hạn sự bất bình đẳng. Đối với chính thể cộng hòa quý tộc, sự tiết độ là nguyên lý ổn định xã hội. Luật pháp cần bắt buộc giai cấp quý tộc trả thuế cũng như phải rộng lượng với đại đa số thường dân. Luật pháp phải ngăn cấm không cho giai cấp quý tộc hiện diện ở thương trường cũng như ngăn cản tình trạng một thiểu số kiểm soát hoàn toàn tài sản quốc gia.

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

Ngược lại thì chính thể cộng hòa và chính thể quân chủ đều cần đến luật pháp cũng như hệ thống pháp trị bởi vì giá trị căn bản của hai mô hình chính trị này dựa trên các tiêu chuẩn danh dự, tự do và quyền lợi của nhân dân. (Nhiều người không hiểu rõ về sự cần thiết của pháp luật ưa phàn nàn về sự phức tạp của luật pháp trong một xã hội pháp trị nhưng hiếm ai chấp nhận sống trong một xã hội vô pháp để bị chi phối bởi ý muốn của một lãnh tụ độc tài. Một chính thể trong mong vào đạo đức của nhà lãnh đạo không thể bền được bởi vì không ai có thể sống mãi mãi cũng như nhân loại không thể có hai Đức Không Tử, Phật Thích Ca hay Chúa Jêsu. Chính pháp luật đưa ra những giới hạn dựa trên quan niệm đạo đức luân thường của nhân dân để bắt buộc mọi người phải

tuân theo. Các hành động vượt qua những giới hạn này sẽ đưa đến tình trạng bất an và đe dọa sự tự do của nhân dân.)

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

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

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

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

Hiến Pháp Quốc Gia và Thuyết Phân Quyền

Thuyết phân quyền của Montesquieu có thể được xem là một trong các chính thuyết quan trọng nhất của nhân loại và là một trong các nguyên tắc căn bản trong hiến pháp của nhiều quốc gia. Điều buồn cười ở đây là thuyết phân quyền được Montesquieu sáng tạo dựa trên sự hiểu biết thiếu chính xác của ông về tình hình chính trị của Anh quốc, nơi ông trú ngụ không đầy hai năm. Tuy được xây dựng trên một cơ sở hiểu biết không đầy đủ, thuyết phân quyền đã ảnh hưởng bao trùm lên tiến trình phát triển chính trị của Tây phương.

Khi bàn về sự phân chia quyền lực chính trị trong quốc gia, Montesquieu ưu tư về quyền tự do của người dân và khả năng giải quyết quốc sự của chính

quyền. Theo ông, quyền tự do vô hạn định (không bị luật pháp giới hạn) không phải là quyền tự do thật sự. Nếu không có luật pháp, mọi người đều có thể làm bất cứ việc gì mình muốn và như vậy có thể đưa xã hội đến tình trạng hỗn loạn. Con người chỉ thực sự có tự do khi xã hội có pháp luật.

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

Kinh nghiệm lịch sử cho thấy là những kẻ cầm quyền dễ lạm dụng quyền hành và thường có âm mưu sử dụng quyền lực chính trị một cách tối đa để phục vụ cho quyền lợi riêng tư. Nhằm tránh tệ nạn này, Montesquieu đề nghị là quyền lực chính trị phải bị quyền lực chính trị kiểm chế hay kiểm soát. Hệ thống chính trị của quốc gia nên phân chia quyền lực chính trị cho một số bộ phận chính trị để các tiểu trung tâm quyền lực này kiểm soát lẫn nhau hầu không một trung tâm quyền lực nào có thể tập trung quá nhiều quyền hành vào trong tay đưa đến cảnh độc tài chính trị.

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

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

Như đã đề cập trong phần trên, ngành lập pháp phản ánh ý muốn của dân. Quyền lập pháp nằm trong tay tập thể nhân dân, và nhân dân sử dụng quyền này bằng cách bầu lên các vị đại diện của họ. Toàn thể nhân dân, ngoại trừ những người mất trí, có quyền bầu cử và chọn lựa người lãnh đạo của họ.

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

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

Nghị Viện hay Quốc Hội tự nó cũng có thể trở nên độc tài; vì vậy cho nên nghị viện thường dân (Hạ Nghị Viện) phải được bầu cử theo định kỳ để tránh việc bám ghế lâu dài hay việc chỉ định, thay vì bầu cử, vào ghế Nghị Viện. Nghị Viện không có quyền tuyên án hay lật đổ nhà vua bởi vì, nếu có được quyền này, Nghị Viện có thể giới hạn khả năng kiềm chế (Nghị Viện) của ngành hành pháp vốn nằm trong tay vua. Tuy vậy, Nghị Viện có quyền điều tra các hành vi của ngành hành pháp và trừng trị những vị đại diện vua lạm dụng

chức vụ hành pháp. Ngược lại, mặc dầu không được tranh biện về các dự luật hay được đưa ra các dự luật riêng, ngành hành pháp có khả năng phủ quyết các dự luật do nghị viện đưa ra. Montesquieu biết là một hiến pháp tốt đẹp chưa có thể bảo đảm quyền tự do của nhân dân. Theo ông, hiến pháp sẽ giúp kiến tạo một hệ thống chính quyền hữu lý và luật pháp căn bản hầu bảo vệ sự tự do của nhân dân. Song song, một số yếu tố quốc gia căn bản khác như truyền thống dân tộc, cách xử thế, v.v., đều ảnh hưởng đến quyền tự do của công dân. Sự va chạm của những yếu tố này với luật pháp có thể giới hạn quyền tự do của nhân dân ngay cả khi quốc gia có một hiến pháp thật hoàn mỹ. Nhưng nếu những yếu tố này đều có xu hướng bảo vệ hay hỗ trợ cho quyền tự do thì nhân dân cũng có thể được tự do ngay cả khi hệ thống chính trị mang hình thái độc tài.

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

Đề cập đến luật thuế vụ, Montesquieu lý luận là luật thuế vụ của quốc gia phải theo sát hai nguyên tắc: (i) nhu cầu cần thiết của quốc gia; và (ii) ý nguyện thật sự của nhân dân. Chính quyền thường có những mục đích xa vời do các tham

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

Montesquieu bàn nhiều về hình luật bởi vì hình luật ảnh hưởng trực tiếp đến quyền tự do của công dân. Hình luật phải đưa ra các hình phạt thích hợp với tội trạng, và hình phạt phải được áp dụng một cách công bằng đối với bị can. Hình luật không thể ngăn cấm quyền tự do ngôn luận của nhân dân mặc dầu hình luật có thể ngăn cấm các âm mưu gây nguy hại cho quốc gia. (Mặc dầu biết quyền tự do ngôn luận rất quan trọng, Montesquieu hình như cũng không hình dung được ảnh hưởng chính trị của ngành truyền thông. Chính nhờ vào vai trò thông tin cho nhân dân mà ngành truyền thông nắm giữ một vị trí rất quan trọng trong các sinh hoạt chính trị hiện nay. Một chính quyền độc tài luôn luôn cố gắng kiểm soát các cơ quan truyền thông để không cho dân chúng theo dõi những tin tức bất lợi cho chế độ chuyên chế.)

Hình phạt xử tử không thể được dùng khi bên Công Tố chỉ có một nhân chứng buộc tội bị can. Song song, luật lệ về tội phản quốc phải được định nghĩa một cách rõ ràng, cẩn thận và giới hạn để phòng hờ chính quyền lạm dụng hình luật nhằm kết tội những công dân dám phê bình các nhân vật lãnh đạo. Đối với những hành động liên quan đến tôn giáo, đương sự không thể bị

chính quyền trừng phạt nếu hành động hay tội của đương sự không có hại đến người khác. Các hành động liên quan đến tôn giáo là vấn đề giữa Thượng Đế và đương sự; chính quyền không có chỗ đứng trong lãnh vực này. (Suy tư của Montesquieu thể hiện ác cảm của ông đối với nhóm linh mục Cơ Đốc giáo thời nát đương thời tại Pháp đang lợi dụng chính quyền để đàn áp những người theo tân giáo [Tin Lành].) Song song, luật pháp của quốc gia không thể được sử dụng để bảo vệ nội quy tôn giáo và, ngược lại, các giáo điều không có chỗ đứng trong những lãnh vực liên can đến dân quyền. Montesquieu suy luận là tất cả luật lệ ảnh hưởng đến quyền tự do cũng như dân quyền của mọi người trong xã hội phải phản ánh được các yếu tố địa phương như khí hậu, địa thế, truyền thống dân tộc, tôn giáo, v.v., bởi vì các yếu tố này ảnh hưởng đến tâm lý và thể chất của nhân dân. Luật pháp và cơ chế chính trị đều lệ thuộc vào các yếu tố này.

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

Dựa trên sự hiểu biết giới hạn về lịch sử nhân loại và địa lý quốc tế, Montesquieu tổng quát hóa là người dân ở các quốc gia ẩm cúng phương Nam thường thì ít can đảm hơn, thích đam mê, và có nhiều nô lệ tính hơn dân xứ lạnh phương Bắc. Phong thổ của phương Nam dễ đưa đến chính thể chuyên chế bạo ngược bởi vì đất đai trù phú khiến người dân xứ ấm lưu ý đến quyền

lợi kinh tế nhiều hơn là quốc sự; kết quả là dân phương Nam dễ mất quyền tự do hơn dân phương Bắc. Ông còn đi xa hơn nữa khi ông viết là chính thể chuyên chế phù hợp với các quốc gia Hồi giáo, chính thể quân chủ phù hợp với các quốc gia Công giáo, và chính thể cộng hòa phù hợp với các quốc gia tân giáo (như Tin Lành/Anh giáo). Song song, chính thể cộng hòa phù hợp cho các đất nước thiên về thương mại.

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

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

Hoàng có thể giải tán Quốc Hội cũng như kiểm soát Quốc Hội bằng lợi lộc tiền tài hay chức vụ.)

[Trong chính thể Nghị Viện trị hiện nay, quyền hành pháp và lập pháp tập trung trong tay Quốc Hội; nhà vua chỉ giữ vai trò lãnh tụ hình thức (nói một cách đơn giản là lãnh tụ bù nhìn). Khác với lối suy luận của Montesquieu (quyền tự do của nhân dân bị giới hạn khi quyền lập pháp và hành pháp bị tập trung vào trong tay của một lãnh tụ hay một nhóm lãnh đạo), quyền tự do ở nhiều quốc gia theo Nghị Viện chế như Anh quốc, Gia-Nã-Đại, v.v., đã không bị giới hạn hay đe dọa. Quyền tự do của công dân không được bảo đảm bởi mô hình chính trị hay sắc lệnh bảo vệ nhân quyền đầy các từ ngữ hoa mỹ. Quyền tự do của công dân được bảo vệ bởi lá phiếu của người dân, bản chất dân chủ của các đảng phái chính trị, truyền thống tôn trọng tự do và nhân quyền của hệ thống pháp lý quốc gia, và sự độc lập của ngành tư pháp và giới truyền thông.]

Truýt lý quốc trị của Montesquieu đã được áp dụng ở nhiều quốc gia, trong đó có Hoa Kỳ – một đại cường quốc ở châu Mỹ. Khi đưa ra thuyết phân quyền, Montesquieu muốn giải quyết sự xung đột giữa các giai cấp trong xã hội (vua chúa, quý tộc và thường dân) bằng cách san sẻ quyền lực chính trị cho mỗi giai cấp để các giai cấp tự kiểm soát và kiểm chế lẫn nhau. Khi áp dụng chính thuyết của Montesquieu, các nhà lập quốc Hoa Kỳ hy vọng sẽ tổ chức được một hệ thống chính trị nhằm hòa giải được sự bất đồng giữa các phe nhóm có thế lực trong xã hội.

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

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

Dương Thành Lợi, Triết Lý Quốc Trị Tây Phương, tr. 129-155

(Nguồn: <https://tinhpham.wordpress.com/2012/01/31/montesquieu/>)

ADAM SMITH (1723-1790) và Tác Phẩm Tài Sản của các Quốc Gia

Phạm Văn Tuấn

Trong công việc tìm hiểu bản chất con người, bản chất của thiên nhiên và Thượng Đế, các nhà thơ, nhà văn, nhà triết học... đã biểu lộ niềm tin của mình qua các tác phẩm. Hình ảnh của bản ngã (*the self*) đã thay đổi trong văn chương, chẳng hạn từ thời **Shakespeare** qua các giai đoạn lãng mạn và thời đại **Victoria**, tới chủ nghĩa cá nhân hiện tại. Cho nên muốn hiểu rõ các tác phẩm văn học, cần phải hiểu thêm các tư tưởng triết học, các khuynh hướng trí thức quan trọng qua nhiều thế kỷ.

Đã có sự liên hệ giữa cách suy tưởng lý thuyết với các hình ảnh diễn tả trong văn chương. Nhờ lý thuyết về Kinh Tế Học của **Adam Smith** (1723-1790), **Charles Dickens** đã đạt được cách nhìn sâu sắc nhắm vào các điều phức tạp và các sự bất công của xã hội tư bản. Charles Dickens đã mở lối cho các nhà văn danh tiếng sau này là **Henry James** và **Henry Adams**. Các tác phẩm về phân tâm học của **Sigmund Freud** đã dọn đường cho **James Joyce** và **Virginia Woolf**. Sau khi Adam Smith bàn luận về thị trường, **Karl Marx** đã phân tích bản chất của chế độ tư bản của thời kỳ cuối thế kỷ 19. Lý thuyết Mác Xít (*Marxism*) đã đưa tới Cuộc Cách Mạng Cộng Sản Nga xảy ra vào năm 1917 và sự bành trướng của Đế Quốc Xô Viết sau trận Thế Chiến Thứ Hai.

1776 là năm các thuộc địa Bắc Mỹ tuyên bố độc lập và *Bản Tuyên Ngôn Độc Lập* của Hoa Kỳ đã tạo ra các nền tảng chính trị của Thế Giới. Cũng vào năm 1776 xuất hiện tác phẩm *Tài Sản của các Quốc Gia* (*the Wealth of Nations*) và nền triết học về *tài sản* của Adam Smith đã dẫn đường cho thế giới kinh tế ngày nay. Adam Smith đã nhìn thấy *một bàn tay vô hình* (*an invisible hand*)

chi phối tài sản và các cách tiêu thụ hàng hóa, dịch vụ, rồi tác giả cắt nghĩa sức mạnh và cách hoạt động của thị trường.

Tài Sản của các Quốc Gia là tác phẩm đầu tiên viết về ngành chính trị kinh tế học (*political economy*), đã thảo luận sự liên hệ giữa tự do và trật tự, phân tích các phương thức kinh tế (*economic processes*), tấn công hệ thống *trọng thương* (*the mercantile system*) của nước Anh bởi vì hệ thống này đã giới hạn *nền tự do mậu dịch* (*free trade*).

Tác phẩm *Tài Sản của các Quốc Gia* đã trình bày các vấn đề căn bản của trật tự xã hội và sự tiến bộ của con người trong một xã hội mà cá nhân đi theo con đường tư lợi (*self-interest*), đã sản xuất ra các mặt hàng mà các người khác cần mua. Người bán và người mua gặp nhau tại thị trường rồi nhờ thị trường mà có sự hòa hợp xã hội.

1. Cuộc đời của Adam Smith

Adam Smith là một nhân vật trầm lặng, sống một cuộc đời ẩn dật, một con người ít viết thư từ và đã ra lệnh đốt bỏ một số bản thảo khi gần qua đời vì vậy người đời sau hiểu rõ các tư tưởng của Adam Smith hơn là cuộc đời của nhà Kinh Tế Học này.

Không có tài liệu nào ghi rõ ngày sinh của Adam Smith, chỉ biết rằng ông được rửa tội vào ngày 5 tháng 6 năm 1723 tại Kirkcaldy, một ngôi làng đánh cá nhỏ nhưng thịnh vượng với dân số gần 1,500 người và nơi này gần thành phố Edinbug, xứ Tô Cách Lan. Adam Smith là con trai của ông Adam Smith trong lần lập gia đình thứ hai với bà Magaret Douglas, con gái của một chủ đất giàu có. Ông Adam Smith cha chỉ là một người kiểm soát thuế vụ, đã qua đời trước khi Adam sinh ra. Người ta không biết gì về tuổi trẻ của Adam ngoài câu chuyện kể lại rằng năm lên 4 tuổi, Adam đã bị bắt cóc do một nhóm người

Gypsies sống lang thang và sau cuộc báo động tìm kiếm, cậu bé Adam đã được nhóm người kia bỏ lại.

Năm 1737 và ở vào tuổi 14, Adam Smith theo học Đại Học **Glasgow** vào thời gian này đã là một trung tâm danh tiếng của thời kỳ Khai Sáng (*Enlightenment*). Giảng dạy tại đại học này có Giáo Sư **Francis Hutcheson** nổi danh về ngành triết học luân lý (*moral philosophy*), là người đầu tiên dạy sinh viên bằng tiếng Anh, không dùng tiếng La Tinh, và các quan điểm về Kinh Tế và Triết Học của ông Hutcheson đã ảnh hưởng rất mạnh tới Adam Smith sau này. Trong một bức thư viết 15 năm sau, Adam Smith đã nói tới *Tiến Sĩ Hutcheson không bao giờ có thể quên được*. Tốt nghiệp năm 1740, Adam Smith nhận được một học bổng, theo học trường Balliol thuộc Đại Học **Oxford**. Trong thời gian sáu năm tại trường đại học này, các sinh viên học tập cách tự học (*self-education*) để quán triệt các nền triết học cổ điển và đương thời, họ phải đọc các tác phẩm của các tác giả Hy Lạp và La Mã, cùng với các công trình của các giáo sư đại học thời đó.

Khi trở lại Glasgow, Adam Smith đi tìm việc làm. Nhờ các liên hệ của gia đình bên mẹ, nhờ sự trợ giúp của nhà luật học và triết học **Lord Henry Kames**, Adam Smith được nhận làm Giảng Sư tại Đại Học **Edinburg** với nhiệm vụ phụ trách các buổi thuyết trình công (*public lectures*), đây là một hình thức giáo dục với tinh thần *cải tiến* (*improvement*) được các nhà trí thức thời đó ưa chuộng. Các bài thuyết trình công này gồm nhiều đề tài từ môn tu từ học (*rhetoric*) tới ngành chính trị kinh tế học (*political economy*). Trong bài điều trần viết về Adam Smith nhiều năm về sau, Tạp Chí Quý Ông (*Gentleman 's Magazine*) đã bình luận rằng *cách phát âm và thể văn của ông Adam Smith đã hơn hẳn những thứ đang dùng tại xứ Tô Cách Lan*.

Trình độ hiểu biết của Adam Smith đã khiến cho ông được mời làm Giáo Sư Lý Luận (*professor of logic*) tại Đại Học Glasgow vào năm 1751 ở tuổi 27, rồi

năm sau, trở thành Giáo Sư môn Triết Học Luân Lý (*moral philosophy*), một môn học bao gồm các ngành thần học tự nhiên (*natural theology*), đạo đức học (*ethics*), luật học (*jurisprudence*) và chính trị kinh tế học.

Thời gian đảm nhận chức vụ Giáo Sư tại Đại Học Glasgow là *thời kỳ sung sướng nhất và danh dự nhất của đời tôi*, theo như lời Adam Smith mô tả về sau. Mỗi ngày trong tuần lễ, ông Adam thuyết giảng từ 7:30 tới 8:30 sáng trước lớp học tối đa 90 sinh viên tuổi từ 14 tới 16, còn đợt giảng bài từ 11 giờ tới 12 giờ trưa được thực hiện 3 lần một tuần lễ. Vào buổi chiều, ông lo công việc của trường đại học khiến cho vào năm 1758, Adam Smith được bầu làm khoa trưởng. Các bạn và người quen của Adam Smith trong thời gian này gồm một số nhà quý tộc, nhiều người nắm giữ các chức vụ cao cấp của chính quyền. Các nhà trí thức và khoa học gồm có **Joseph Black**, một người tiên phong về ngành Hóa Học, **James Watt** là nhà phát minh ra máy hơi nước, **Robert Foulis** là nhà sáng lập ra Viện Hàn Lâm Kiểu Mẫu của nước Anh (*The British Academy of Design*), **David Hume** là nhà triết học danh tiếng. Adam Smith còn quen thân với **Andrew Cochran**, một nhà buôn, nguyên viện phó của Đại Học Glasgow, người sáng lập ra Câu Lạc Bộ Chính Trị Kinh Tế Học (*the Political Economy Club*), nhờ đó Adam Smith thu thập được nhiều hiểu biết của thế giới thương mại để rồi về sau viết ra tác phẩm *Tài Sản của các Quốc Gia*.

Tác phẩm đầu tiên của Adam Smith là cuốn *Lý thuyết về các Tình Cảm Luân Lý* (*The Theory of Moral Sentiments*) xuất bản vào năm 1759, được viết ra với thể văn hào nhoáng, chải chuốt, chứa đựng nhiều giai thoại, mang tính chất phân tích và tác phẩm này đã tạo nên thứ ấn tượng sâu xa. Adam Smith đã mô tả qua tác phẩm các nguyên tắc về *bản chất con người* (*human nature*) và đặt vấn đề về nguồn gốc của khả năng tạo ra các phán xét luân lý, kể cả cách phán xét các hành vi của chính mình trong việc *tư lợi* (*self-interest*) và *tự bảo*

tồn (self-preservation). Adam Smith đã cho rằng trong mỗi người chúng ta có một *con người bên trong (an inner man)* đóng vai trò một người khách quan không thiên vị, thường chấp nhận hay lên án các hành động của chính ta và của các người khác. Qua tác phẩm *Các Tình Cảm Luân Lý*, Adam Smith đã có nhận xét quan trọng như sau mà sau này ông lặp lại trong tác phẩm *Tài Sản của các Quốc Gia: con người tự tìm kiếm mình (self-seeking men) thường bị dẫn dắt bởi một bàn tay vô hình (an invisible hand) ... mà không ai biết, không do chủ đích, để làm thăng tiến các lợi ích (interest) của xã hội. Các cá nhân được xã hội hóa để trở nên các thành viên giàng buộc bởi giai cấp và theo khuynh hướng thị trường (market-oriented) nhờ đó hệ thống kinh tế vận chuyển.*

Tác phẩm *Lý thuyết về các tình cảm luân lý* đã sớm mang lại danh tiếng cho Adam Smith. Nhiều người từ xa đã tới nghe ông diễn thuyết kể cả hai sinh viên từ **Moscow**. **James Boswell** cũng xác nhận lý thuyết của Adam Smith là quan trọng và **Charles Townshend** đã phải chú ý đến lý thuyết này. Ông Townshend là một nhà trí thức kiêm kinh tế học tài tử, một chính khách nhiều ảnh hưởng và về sau là Bộ Trưởng Thương Mại (*Chancellor of the Exchequer*) tức là nhân vật chịu trách nhiệm về các chính sách thuế vụ của nước Anh mà hậu quả là Cuộc Cách Mạng Hoa Kỳ. Ông Townshend mới lập gia đình và đang tìm kiếm một gia sư cho đứa con riêng của bà vợ, tức là Hầu Tước **Buccleuch** trẻ. Do sự thán phục tác phẩm kể trên và cũng do lời khuyên của David Hume, Charles Townshend đề nghị với Adam Smith một số thù lao khó từ chối: lương 500 bảng Anh một năm cộng với phí tồn du lịch và một số tiền hưu tương đương, tất cả lớn gấp hai lợi tức của chức vụ giáo sư trong khi thứ lợi tức này tùy thuộc vào học phí thu được của sinh viên.

Vào năm 1763 Adam Smith từ chức khỏi Đại Học Glasgow rồi cùng vị Hầu Tước Buccleuch trẻ sang Pháp. Họ cư ngụ phần lớn thời gian tại **Toulouse** và trong hoàn cảnh buồn tẻ này, Adam Smith bắt đầu viết tác phẩm *Tài Sản của*

các Quốc Gia. Sau 18 tháng rảnh rỗi là hai tháng sống tại **Geneva** và Adam Smith đã được gặp **Voltaire** là nhân vật mà ông kính trọng. Sau đó Adam Smith đi tới thành phố **Paris**. Vào thời gian này, David Hume là Đại Sứ Anh tại nước Pháp. Adam Smith được giới thiệu với các câu lạc bộ văn học danh tiếng của phong trào Khai Sáng (*the French Enlightenment*) và nhờ vậy ông làm quen với nhóm các nhà lý thuyết và cải cách xã hội, được gọi là các nhà kinh tế (*les économistes*), đứng đầu nhóm là **Francois Quesnay**. Đây là phong trào tìm kiếm phương pháp canh tân nền nông nghiệp của nước Pháp bằng đường lối cải cách hệ thống thuế vụ và ông Quesnay đã phân tích lý thuyết về công việc tiêu dùng đã được vận chuyển ra sao trong chu kỳ kinh tế để sinh ra tài sản và sự tăng trưởng kinh tế. Adam Smith đã không đồng ý với ông Quesnay về niềm tin rằng chỉ có các nông dân lao động trực tiếp với thiên nhiên hay đất đai mới thực sự làm ra tài sản, thế nhưng ảnh hưởng của ông Quesnay đối với Adam Smith rất lớn lao khiến cho nhà Kinh Tế Học người Anh này đã có ý định đề tặng tác phẩm *Tài Sản của các Quốc Gia* cho ông Quesnay nếu như ông này đã không qua đời trước khi cuốn sách được xuất bản.

Cuộc hành trình của Adam Smith tới thành phố Paris bị cắt ngang vì cậu em trai của Hầu Tước Buccleuch trẻ qua Pháp rồi cả hai đều bị bệnh nặng, cậu em trai qua đời mặc dù ông và vị cận thần chăm sóc tận tâm. Adam Smith phải trở về **London** và làm việc với Lord Townshend vào mùa xuân năm 1767. Vào năm này, ông được bầu vào Hàn Lâm Viện Hoàng Gia (*The Royal Society*) và nhờ vậy, làm quen với các nhân tài như **Edmund Burke**, **Samuel Johnson**, **Edward Gibbson** và có lẽ cả với **Benjamin Franklin**. Tới cuối năm 1767, Adam Smith trở lại Kirkcaldy và trong vòng 6 năm tại đây, ông đã sửa chữa tác phẩm *Tài Sản* rồi sau ba năm sống nơi thành phố London, tác phẩm kể trên mới được hoàn thành và xuất bản vào năm 1776.

Ngay sau khi được xuất bản, cuốn *Tài Sản của các Quốc Gia* đã được mọi người khen ngợi, kể cả David Hume. Sau đó Adam Smith được bổ nhiệm làm Tổng Giám Đốc Thuế Vụ miền Tô Cách Lan, một chức vụ rất nhàn, lương năm là 600 bảng Anh, vì thế vào lúc tuổi già, ông rất giàu có. Adam Smith sống độc thân, trầm lặng tại Edinburg, đôi khi đi du lịch tới thành phố London hay tới Glasgow, nơi ông được mời giữ chức vụ Viện Trưởng Đại Học. Adam Smith đã viết thêm một số tác phẩm nhưng các bản thảo đã bị ông ra lệnh đốt bỏ. Ông qua đời vào năm 1790 ở tuổi 67 khi vẫn còn danh tiếng, được chôn cất trong sân nhà thờ tại **Canongate** và trên mộ chí của ông chỉ ghi vắn tắt rằng đây là nơi an nghỉ của tác giả cuốn sách *Tài Sản của các Quốc Gia*.

2. Thời kỳ Khai Sáng và tác phẩm *Tài Sản*

Thời kỳ Khai Sáng hay còn được gọi là thời đại của Lý Trí (*the Age of Reason*) là giai đoạn lịch sử bắt đầu sau Cuộc Cách Mạng Rực Rỡ (*The Glorious Revolution*) tại nước Anh vào năm 1688 và chấm dứt trước Cuộc Cách Mạng Pháp 1789, một thế kỷ về sau. Thời kỳ Khai Sáng đáng nhớ không phải bằng năm tháng, mà bằng tên của các nhà triết học danh tiếng như **Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Descartes, Diderot, Rousseau...** tại nước Pháp, **Emmanuel Kant** tại nước Đức, tại nước Ý có nhà sử học kiêm triết học **Giambattista Vico** và nhà luật học kiêm xã hội học **Beccaria**, tại nước Anh có **John Locke, Edward Gibbon** và **Edmund Burke**, tại Bắc Mỹ là **Benjamin Franklin**, còn đại diện cho miền Tô Cách Lan là **David Hume** và **Adam Smith**.

Các nhà triết học của thời kỳ Khai Sáng bị ảnh hưởng sâu đậm vì các khám phá do ngành Vật Lý, chẳng hạn như định luật về sự rơi tự do của **Galileo Galilei** tại nước Ý, định luật về chuyển động và trọng lực của trái đất khám phá do **Isaac Newton** tại nước Anh... Nhờ Toán Học, các nhà khoa học đã tìm ra các định luật của thiên nhiên. Do căn cứ vào các phương pháp khoa học, vào

cách quan sát và thí nghiệm, các tiến bộ quan trọng đã được thực hiện tại các bộ môn Toán Học, Vật Lý, Hóa Học, Thiên Văn, Cơ Học... và các nhà triết học chấp nhận ý tưởng của triết gia người Anh là **Francis Bacon** theo đó *kiến thức là sức mạnh*.

Kiến thức vì thế được biên soạn thành các bộ Từ Điển Bách Khoa. Các nhà triết học cũng thành lập các viện nghiên cứu khoa học và họ tin tưởng rằng phương pháp khoa học có thể áp dụng vào công trình tìm hiểu bản chất của con người. Nhiều bộ môn Khoa Học Xã Hội như Triết Học, Giáo Dục, Luật Pháp và Chính Trị Học đã được các nhà triết học khai phá, họ so sánh lý trí với sự ngu dốt, với các điều mê tín dị đoan và cách chấp nhận thẩm quyền của người dân, họ vạch ra *các bất công xã hội* và tấn công chế độ chuyên chế và phê phán giới cầm quyền, nhất là Nhà Thờ Cơ Đốc La Mã (*the Roman Catholic Church*) đã duy trì sự ngu dốt vì quyền lợi riêng tư của nhà thờ.

Các nhà triết học của thời kỳ Khai Sáng không phải là những kẻ vô thần (*atheists*). Họ tin tưởng Thượng Đế toàn năng nhưng mục đích của họ là trình bày rằng có thể điều tra được, tìm hiểu được số mệnh (*destiny*) của con người trên trái đất và họ không chịu chấp nhận niềm tin một cách thụ động do tôn giáo đặt ra. Các nhà lãnh đạo trí thức của thời kỳ này đã dùng các khẩu hiệu như giáo dục, làm sáng tỏ (*clarification*), phá vỡ điều huyền bí (*demystification*) trước các áp chế tinh thần.

Tới cuối thế kỷ 18, cách nhìn và cứu xét sự vật của các nhà triết học đã thay đổi. Lý trí không còn được chú trọng mà thay vào là *cảm xúc (feeling)*. Trật tự, kỷ luật và cách kiểm soát (*discipline, order & control*) đã bị thay thế bằng sự đam mê, tính cá nhân và tính cấp thời (*passion, individuality & spontaneity*) và khi thời kỳ Khai Sáng chấm dứt, phong trào Lãng Mạn bắt đầu.

1776 là năm bắt đầu của một giai đoạn lịch sử mới. Vào thời điểm này, cuộc Cách Mạng Hoa Kỳ đã diễn ra, cuộc Cách Mạng Pháp đang âm ỉ và tốc độ của cuộc Cách Mạng Kỹ Nghệ tăng dần do phát minh về năng lực hơi nước và một số khám phá khác. Vào lúc này tại nước Anh, đời sống kinh tế của người dân nằm dưới quyền kiểm soát chặt chẽ của chính quyền: giá cả ổn định, tiền lương của giới lao động thấp, sản phẩm được điều hòa, nền ngoại thương gồm cả nhập cảng và xuất cảng hoàn toàn do chính quyền điều khiển, các giai cấp thống trị phản đối các đề nghị phân phối tài sản, giáo dục chỉ được giành cho một thiểu số được ưu đãi, hình luật thì rất khắt khe và các quyền lợi chính trị của đa số dân chúng chỉ có về mặt lý thuyết.

Qua nhiều thập niên, giới quý tộc chủ đất đã nắm giữ chính quyền và hai giai cấp mới đi lên là *giới thương nhân* và *giới kỹ nghệ gia*, đang đòi hỏi và nhận được các đặc quyền. Họ chủ trương chỉ xuất cảng, hạn chế nhập cảng bằng thuế cao, không cho đồng tiền ra khỏi xứ, tiền lương công nhân phải duy trì thấp và giờ lao động phải dài... và tất cả các áp lực này đã được biến thành các đạo luật do Nghị Viện Anh đặt ra. Nước Pháp và một số quốc gia lớn tại châu Âu cũng theo hệ thống kinh tế này, được gọi là thuyết *Trọng Thương (mercantilism)* với các niềm tin chính như sau: thứ nhất, các nhà *trọng thương* chủ trương rằng tài sản và quyền lực của quốc gia được đo lường bằng mức độ tích lũy *vàng và bạc*, và muốn có hai quý kim này, quốc gia phải đi chiếm đoạt các thuộc địa, họ không coi trọng mức sống của người dân hay các thước đo lường kinh tế khác, thứ hai, họ tin tưởng rằng tài nguyên của thế giới thì bị giới hạn, nên một quốc gia giàu lên thì các quốc gia khác phải nghèo khó đi. Các nhà trọng thương cũng tin rằng quốc gia phải xuất cảng nhiều sản phẩm kỹ nghệ, nhập cảng nguyên liệu rẻ từ các thuộc địa và đây là các thị trường tiêu thụ.

Adam Smith cho rằng các đường lối kinh tế của thuyết *Trọng Thương* thì *sai lầm* và có hại. Ông đã bỏ ra nhiều năm quan sát trực tiếp các hoạt động kinh tế, nói chuyện với nhiều loại người liên hệ, đọc sách và suy ngẫm rồi bắt đầu phác thảo cuốn sách *Tài Sản* từ năm 1759, và sau rất nhiều lần duyệt xét, có thể sau lần thảo luận với Benjamin Franklin, Adam Smith mới đưa bản thảo cho nhà in rồi vào ngày 9 tháng 3 năm 1776, cuốn sách thứ hai này được xuất bản.

Tác phẩm thứ hai của Adam Smith có tên là *Tìm Hiểu Bản Chất và các Nguyên Do của Tài Sản của các Quốc Gia*” (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*), gọi tắt là *Tài Sản của các Quốc Gia*, hay *Tài Sản*. Thực ra, tầm vóc bách khoa của bộ sách hai tập này không chỉ bàn về bộ môn Kinh Tế Học. Có nhà phê bình đã gọi tác phẩm là *Bộ sách lịch sử và phê bình nền Văn Minh của cả Châu Âu*.

Bắt đầu tác phẩm bằng phần thảo luận về cách phân công lao động, tác giả đã cứu xét nguồn gốc và công dụng của tiền tệ, giá cả của các loại mặt hàng, lương bổng của công nhân, lợi nhuận, tiền thuê đất đai, trị giá của bạc, sự phân biệt giữa lao động sản xuất và lao động phi sản xuất. Sau đó là phần trình bày sự phát triển kinh tế của châu Âu kể từ khi Đế Quốc La Mã sụp đổ, các phân tích và phê bình chính sách thương mại và thuộc địa của các quốc gia châu Âu, lợi tức quốc gia, các phương pháp quốc phòng và điều hành luật pháp của các xã hội sơ khai, nguồn gốc và sự phát triển của các đạo quân tại châu Âu, lịch sử giáo dục vào thời trung cổ, sự phát triển các món nợ công (*public debts*) và cuối cùng là việc cứu xét các nguyên tắc thuế vụ và hệ thống lợi tức công (*public revenue*). Tại phần V của bộ sách, tác giả Adam Smith đã phác họa bốn giai đoạn (*stages*) chính của cách tổ chức xã hội: giai đoạn ban đầu gồm những người thợ săn thô sơ (rude state of hunters), giai đoạn thứ hai là nền nông nghiệp du mục (*nomadic agriculture*), giai đoạn thứ ba là nền canh tác phong

kiến (*feudal farming*) và giai đoạn cuối cùng là sự liên hệ thương mại (*commercial interdependence*), và đi kèm với mỗi giai đoạn là các định chế (*institutions*) thích hợp với các nhu cầu của từng giai đoạn.

Luận đề chính của tác phẩm *Tài Sản* được căn cứ vào niềm tin rằng *mỗi con người đều chính thức bị thúc động bởi tư lợi (self-interest)* mà điển hình là lòng ham muốn tài sản (*desire for wealth*). Các động lực ích kỷ là căn cốt của các hành động của con người và tác giả đã tin tưởng rằng *tính ích kỷ cá nhân* đã dẫn tới sự an lạc xã hội (*society's welfare*), rằng nếu mỗi người cố gắng làm lợi cho chính mình một cách đều đặn, không ngừng, thì sẽ dẫn tới sự thịnh vượng của quốc gia. Người hàng thịt, người nấu rượu, người làm bánh mì chỉ vì tư lợi của họ mà khiến cho chúng ta có bữa cơm ăn. Adam Smith còn cho rằng sự phân công lao động và tích lũy tư bản đã dẫn tới nền kỹ nghệ mới. *Một bàn tay vô hình* dẫn dắt con người trong khi làm việc có lợi cho mình thì đồng thời đã đóng góp lợi ích cho tập thể và về điểm này, Adam Smith đồng ý với **Thomas Paine** là *một chính quyền tốt nhất là loại chính quyền cai trị ít nhất*.

Trong cách phân phối lao động, Adam Smith cho rằng nên phân chia tiến trình sản xuất thành các khâu đoạn nhờ đó gia tăng mức độ sản xuất. Trước vấn đề của chủ nhân và công nhân, Adam Smith đã viết: *giới công nhân muốn đòi nhiều, giới chủ nhân muốn trả ít* và tác giả đã có cảm tình với giới công nhân bởi vì lương bổng cao sẽ khiến cho người công nhân ham hoạt động hơn, chăm chỉ hơn và hữu hiệu hơn, đồng thời tác giả còn cho rằng các luật lệ về thời gian học nghề là sự can thiệp bất công vào quyền lợi khi người công nhân ký khế ước làm việc, chọn nghề hay đổi nghề từ chỗ trả lương thấp tới nơi trả lương cao.

Phần chính của tác phẩm *Tài Sản* là quyển IV có tên là *Về các hệ thống kinh tế (Of Systems of Political Economy)*. Ở đây, tác giả cứu xét hai hệ thống: hệ

thống thương mại và hệ thống nông nghiệp và phần nông nghiệp chỉ dày bằng 1/8 của phần thương mại. Adam Smith đã làm phát triển các nguyên tắc *tự do kinh doanh* (*the principles of laissez-faire*) và tất cả các hoạt động kinh tế dần tới tự do mậu dịch (*free trade*) bên trong cũng như bên ngoài, bởi vì nhờ nền thương mại không bị giới hạn trong nước và ngoài nước mà một quốc gia có thể phát triển toàn diện.

Lý thuyết về kinh tế của Adam Smith rất phức tạp, khó hiểu đối với người đọc ngay cả 200 năm về sau. Trong cuốn sách *Lịch Sử của Nền Văn Minh*, **Henry Thomas Buckle** đã nhận định rằng *Tài Sản của các Quốc Gia* có lẽ là tác phẩm quan trọng nhất đã từng được viết ra nếu xét về tư tưởng căn bản chứa đựng hay về các ảnh hưởng thực tế.

Adam Smith hiện diện giữa hai thời đại lịch sử và ông đã biện hộ cho *nền kinh tế tự do*. Trong khi Cuộc Cách Mạng Kỹ Nghệ đang tiến hành, các thương gia người Anh vì nhận rõ giá trị của các lý thuyết của Adam Smith, đã bãi bỏ các giới hạn và đặc quyền của các nhà trọng thương nên trong thế kỷ 19, họ đã làm phát triển nước Anh thành quốc gia giàu có nhất thế giới. Các tư tưởng kinh tế của Adam Smith cũng ảnh hưởng tới các quốc gia mậu dịch khác và Nhà Kinh Tế Học **Adam Smith** xứng đáng được gọi là *Người Cha của Nền Kinh Tế Mới*.

(Nguồn: <http://www.vietthuc.org/adam-smith-1723-1790-va-tac-ph%E1%BA%A9m-tai-s%E1%BA%A3n-c%E1%BB%A7a-cac-qu%E1%BB%91c-gia/>)

LÝ THUYẾT CỦA ROUSSEAU VỀ Ý CHÍ CHUNG

Giới thiệu

Jean Jacques Rousseau, là con trai của một thợ đồng hồ, ông sinh tại Geneva năm 1712, và mất năm 1778. Ông bỏ học lúc 12 tuổi, và không thể làm việc ổn định với bất cứ nghề nào mà ông học việc, bốn năm sau đó ông bỏ trốn khỏi Geneva và đi tới Savoy, từ đó bắt đầu một cuộc sống lang thang lưu vong cho đến cuối đời, ngoại trừ 12 năm ông sống ở Paris (1744-1756). Trong những năm đầu ông được một người phụ nữ kết bạn với ông giúp đỡ; sau đó ông sống cuộc đời của một người lang thang và kiếm sống bằng bất cứ nghề gì ông có thể. Năm 1743 ông trở thành thư kí cho Đại sứ Pháp ở Venice, và chắc chắn ông đã làm việc tốt, nhưng sau đó xảy ra tranh cãi vì ông không nhận được lương. Năm 1750 ông trở nên nổi tiếng khi giành được giải thưởng cho tiểu luận hay nhất trả lời cho câu hỏi “Liệu khoa học và nghệ thuật có mang lại lợi ích cho con người” do Viện Dijon đề ra. Rousseau trả lời câu hỏi theo hướng tiêu cực, với việc khẳng định rằng khoa học và nghệ thuật tạo ra các ước muốn giả tạo và vì vậy gây nguy hiểm cho đạo đức tự nhiên của con người chưa bị suy đồi. Chủ đề này được trình bày chi tiết trong tác phẩm *Luận về sự bất bình đẳng* (1754), trong đó Rousseau lập luận rằng “con người từ tự nhiên là tốt, và bị làm cho suy đồi bởi chính các thiết chế xã hội”.

Vào năm 1762, hai tác phẩm quan trọng nhất của Rousseau được xuất bản – *Emile*, luận văn về giáo dục, và *Khế ước xã hội* hay *Các nguyên tắc về các quyền chính trị*. Tác phẩm trước bị giáo hội Công giáo và giáo hội Tin lành cấm vì nó ủng hộ một tôn giáo tự nhiên, trong khi tác phẩm sau bị Hội đồng của Geneva và Chính quyền Pháp cấm vì nó ngầm ngấm phủ nhận Quyền Thần thánh của Nhà vua. Rousseau chạy khỏi pháp, được Frederick đại đế kết

bạn, và cung cấp cho một nơi ẩn nấp ở Montiers. Tuy nhiên, sau ba năm ở đó, ông dính líu đến một mối nghi ngờ tại địa phương mà có thể khiến nguy hiểm đến tính mạng, vì vậy ông bỏ chốn tới Anh năm 1765. George III cung cấp cho ông một khoản trợ cấp, và ở đó ông kết bạn với Hume và Burke. Tuy nhiên, Burke thấy trong ông lòng tự phụ và sự không khoan dung, vì vậy tình bạn của họ nhanh chóng kết thúc. Hume là một người bạn đáng tin của ông nhưng cuối cùng bệnh hoang tưởng của Rousseau đã thuyết phục ông rằng Hume có liên quan đến một âm mưu chống lại ông. Ông bỏ chốn tới Paris, nơi ông sống những năm tháng cuối cùng trong nghèo đói, và được cho là đã chết bởi chính bàn tay của mình.

Khai sáng và Phản ứng lãng mạn

Rousseau là một trong những nhân vật hàng đầu của phong trào mang tên “Phản ứng Lãng mạn” theo sau “Thời kì Khai sáng”. Thời kì khai sáng là tên gọi của giai đoạn kéo dài từ năm 1650 cho đến cuối thế kỉ 18 khi những nhà tư tưởng hàng đầu của cả Anh và Pháp được truyền cảm hứng từ niềm tin vào sức mạnh của lý tính để đạt được nhận thức tối hậu về vũ trụ cũng như cung cấp một hướng dẫn duy lý cho các hành vi của con người. Các quan năng khác, như cảm nhận hay trực giác, được cho là không đủ khả năng để thực hiện mục đích này. Triết học của Hobbes là một sự diễn đạt ban đầu của tầm nhìn này. Tuy nhiên, sau đó vào giữa thế kỉ 18, có một phản ứng chống lại niềm tin vào lý tính này, và xem cảm nhận hay trực giác chứ không phải lý tính có khả năng tìm kiếm các chân lý nền tảng. Nó được biết đến như là “Phản ứng Lãng mạn”.

Từ một điểm nhìn nào đó, Rousseau là một đại diện hàng đầu của Phản ứng Lãng mạn này, và các tác phẩm của ông chứa đựng tất cả các dấu hiệu của một niềm tin với cảm xúc mãnh liệt vào tính đúng đắn của các nguyên tắc mà ông ủng hộ. Đặc điểm này làm cho các tác phẩm của ông giống như một công cụ tuyên truyền rất hữu hiệu, dù chúng không có được logic chặt chẽ của những

nhà duy lý. Do đó, mọi người đều đồng ý rằng chủ đề trung tâm trong tác phẩm *Khế ước xã hội* của Rousseau – sự mất tự do tự nhiên của con người trong nhà nước hiện đại – đóng một vai trò không nhỏ trong việc thổi bùng ngọn lửa bất mãn mà lên đến cực điểm của nó trong Cách mạng Pháp.

Như đã biết, về cơ bản tất cả các triết gia chính trị đều nỗ lực biện minh cho một khái niệm nào đó về một nhà nước lý tưởng, và cần phải đặc biệt nhớ đến điều này khi đọc *Khế ước xã hội* vì nhiều điều Rousseau nói rõ ràng là không đúng nếu coi nó như là một sự miêu tả về các nhà nước hiện thực. Ví dụ, giải thích của ông về cách thức mà các xã hội chính trị bắt nguồn và sự ra đời của “ý chí chung” của nó, được dự định như là một sự giải thích về cách thức mà các xã hội *lý tưởng* sẽ phát triển. Rousseau không cho rằng mọi xã hội đều phát triển theo cách này, và thực vậy, ông cho rằng chỉ các xã hội nhỏ và gắn bó mật thiết như các nhà nước thành bang của Hilap mới hi vọng có được sự phát triển như vậy.

Khế ước xã hội không phải là đóng góp duy nhất của Rousseau cho triết học chính trị, nhưng nó chứa đựng các quan điểm chín chắn nhất của ông, và do đó sẽ được sử dụng để minh họa và biện minh cho các giải thích về lý thuyết của ông. Nó được xuất bản cùng với *Emile*, luận văn về giáo dục, năm 1762, và các tác phẩm sau đó của ông, chủ yếu ở dạng tự truyện, không có đóng góp quan trọng gì thêm cho lý thuyết mà được trình bày trong hai cuốn sách này.

Rousseau nghĩ rằng khuyết điểm chính của các xã hội chính trị hiện hành là cách mà chúng giới hạn sự tự do mà con người thụ hưởng trong trạng thái tự nhiên, trạng thái mà, giống như Hobbes và Locke, ông hiểu như là điều kiện trong đó cá nhân sống mà không phục tùng bất cứ chính quyền nào. Và ông nghĩ rằng nhà nước lý tưởng sẽ là nhà nước trong đó những lợi ích của luật lệ và trật tự chính trị sẽ được thụ hưởng mà không làm mất đi những sự tự do tự nhiên này. Từ đây ông diễn đạt vấn đề cơ bản của chính trị như sau:

“Vấn đề là đi tìm kiếm một dạng kết hợp mà sẽ bảo vệ cho sinh mạng và lợi ích của họ với toàn bộ sức mạnh chung, và từ sự kết hợp đó mỗi người trong khi liên kết anh ta với toàn bộ vẫn có thể tuân theo chính anh ta và vẫn giữ được sự tự do như trước đó”.

Rousseau lập luận rằng khế ước xã hội cung cấp lời giải cho vấn đề cơ bản này. Với điều này ông muốn nói rằng một xã hội chính trị thành lập trên một khế ước xã hội, được hiểu theo cách mà ông định nghĩa nó, sẽ cung cấp cho các thành viên của nó với cả sự tự do của trạng thái tự nhiên và những lợi ích của luật pháp và trật tự dân sự. Và ông định nghĩa khế ước xã hội như sau:

“Mỗi người đặt chính mình và tất cả quyền lực của mình dưới sự hướng dẫn tối cao của ý chí chung, và trong khả năng tập thể đó, chúng ta đón nhận mỗi thành viên như là một phần không thể tách rời của toàn bộ. Ngay lập tức, thay thế cho các cá nhân đơn lẻ tham gia vào khế ước, hành động kết hợp này tạo ra một thực thể có tính tập thể và đạo đức, bao gồm các thành viên có quyền bỏ phiếu, và nhận được từ hành động này sự thống nhất, bản sắc chung, cuộc sống và ý chí của nó.

*Con người tập thể này, được hình thành bằng cách liên kết tất cả các cá nhân khác nhau, trước đó có tên là **thành bang**, và bây giờ có tên là **cộng hòa** hay cơ thể chính trị; nó còn được gọi bởi các thành viên của nó là nhà nước khi không hoạt động, **hội đồng tối cao** khi hoạt động, và **cường quốc** khi so sánh với các thực thể các giống như nó”.*

Đoạn văn này chứa đựng phần tinh hoa trong triết học chính trị của Rousseau, nhưng nó được diễn đạt theo cách sai lạc, khi đề nghị một sự miêu tả về cách thức trong đó các xã hội chính trị khởi đầu và phát triển. Tuy nhiên, đây không

phải là ý của Rousseau. Ông thực sự đang miêu tả về nguồn gốc và cấu tạo của một nhà nước lý tưởng, và ông là người đầu tiên thừa nhận rằng miêu tả này hầu như chưa bao giờ áp dụng cho các nhà nước thực tế. Nói cách khác, ông đang kể cho chúng ta làm thế nào một nhà nước khởi đầu và được tổ chức để đáp ứng các yêu sách cho cả sự tự do cá nhân và trật tự xã hội.

Đặc điểm nổi bật của một nhà nước lý tưởng như vậy là tính *hữu cơ* của nó; như Rousseau nói trong đoạn văn vừa trích dẫn, nó sẽ là một “cơ thể tập thể”, một “con người chung”, và “một thực thể chính trị”. Vì chỉ khi nào nó mang dạng thức này thì mới không có sự xung đột giữa sự tự do tự nhiên của cá nhân và ý chí chung của nhà nước. Nếu nhà nước là một tổ chức hữu cơ thực sự sẽ không có một sự xung đột như vậy, vì ý chí và lợi ích đúng đắn của ý chí cá nhân sẽ hòa giải với ý chí và lợi ích của nhà nước, cũng giống như sức khỏe của các cơ quan phụ thuộc vào sự khỏe của cơ thể như một toàn bộ. Nếu có một sự xung đột giữa chúng thì đó là vì “mỗi cá nhân, như là một con người, có một ý chí riêng mâu thuẫn hoặc không tương đồng với ý chí chung mà anh ta cần có với tư cách là một công dân. Lợi ích riêng của anh ta nói với anh ta rằng nó hoàn toàn khác với lợi ích chung”.

Rousseau tin rằng sự xung đột liên tục này giữa ý chí cá nhân và ý chí chung sẽ làm cho “thực thể chính trị” không hoạt động. Và ông nghĩ phải giải quyết điều này như sau:

“Bất cứ ai từ chối tuân theo ý chí chung sẽ bị buộc phải làm như vậy bởi toàn bộ tập thể. Điều này không có ý nghĩa gì khác hơn là anh ta bị buộc phải tự do; vì đây là điều kiện đảm bảo cho anh ta chống lại sự phụ thuộc vào người khác”.

Với Rousseau, không có gì là nghịch lý trong khái niệm “bị buộc phải tự do” vì ông tin rằng các cá nhân chỉ thực sự tự do nếu ý chí của anh ta phù hợp với

ý chí chung. Trong trường hợp mà một công dân phản đối ý chí chung thì ý chí “thực tế” của anh ta không thể là ý chí “thực sự” của anh ta, vì ý chí “thực sự” của anh ta sẽ đồng nhất với ý chí chung của toàn bộ cộng đồng. Thực vậy, điều này theo sau từ giả định là nhà nước – nhà nước lý tưởng – là một toàn thể hữu cơ, và trên cơ sở giả định đó sẽ không có sự xung đột giữa mục đích của toàn bộ và mục đích của bộ phận cũng như không có sự xung đột giữa sức khỏe của cơ thể và sức khỏe của một trong các cơ quan của nó. Trong cả hai trường hợp lợi ích đúng đắn của toàn bộ và bộ phận đồng nhất với nhau.

Trên thực tế thì việc “buộc con người phải tự do” trở nên quen thuộc trong những thập kỉ gần đây, và thường xuyên được minh họa trong các nhà nước cộng sản toàn trị. Những người từ chối chấp nhận và thực hành “ý thức hệ” chính thức được nhà nước quyết định bị buộc phải chấp nhận bởi sự đe dọa bỏ tù hoặc ngược đãi; và sự ép buộc này được thực hiện nhân danh “ý chí của nhân dân”. Nhưng những nhà nước như vậy hoàn toàn khác biệt với nhà nước lý tưởng của Rousseau theo một khía cạnh nền tảng, cụ thể là, chúng không có cơ chế để khám phá ra ý chí tự do của nhân dân như một tổng thể. Trái lại, chúng sử dụng một cơ cấu tuyên truyền đầy quyền lực để đảm bảo, ở mức độ tối đa, mọi người chấp nhận một tập hợp các niềm tin và thực tiễn đồng nhất, và do đó “ý chí của nhân dân” trong thực tế là ý chí của chính quyền. Chắc chắn Rousseau sẽ coi những nhà nước như vậy là một sự bôi bác nhà nước lý tưởng của ông.

Rousseau phân biệt *ý chí chung* với cả *ý chí của đa số* và *ý chí của tất cả*. Theo quan điểm của Rousseau, hai loại ý chí sau là ý chí của các nhóm cá nhân. Dĩ nhiên, ý chí của đa số là ý chí được chia sẻ bởi đa số thành viên của cộng đồng, trong khi ý chí của tất cả là ý chí được chia sẻ bởi *tất cả* các thành viên của cộng đồng. Nhưng ý chí chung là ý chí của một *cá nhân* – của “cơ thể tập thể” mà hành động kết hợp đã tạo ra trong hình thức của một nhà nước lý tưởng. Theo

quan điểm của ông, cả ý chí của đa số và ý chí của tất cả không thể mang lại cơ sở đạo đức cho nhà nước, vì chúng đại diện cho sức mạnh thuần túy, và không có thẩm quyền đạo đức, vốn áp đảo ý chí cá nhân, nhưng không làm cho họ tuân theo ý chí “thực sự” của mình.

Dù khái niệm về ý chí chung này xa lạ với những người có quan điểm dân chủ, và dùng như không thể áp dụng cho xã hội loài người, nhưng tầm quan trọng của nó là rõ ràng khi áp dụng cho tổ chức hữu cơ kiểu sinh vật. Đối với một tổ chức như vậy, với tất cả biểu hiện của nó, tồn tại một nhu cầu cơ bản cho sự sống sót và tái tạo, và các chức năng của các cơ quan của nó bị chi phối bởi những mục đích chính này. Liệu xã hội loài người có đạt được một sự thống nhất như vậy hay không là điều không chắc chắn. Và dù các thành viên của nó có thể có một lợi ích *chung* hay mục đích *chung* trong một số hoàn cảnh nào đó cũng không chứng tỏ rằng họ có một lợi ích *đơn nhất* hay một mục đích *đơn nhất*. Thực tế là, từ một sự bất đồng ban đầu giữa các thành viên, cuối cùng nhóm đi đến chấp nhận một chính sách chung cũng không chứng tỏ gì hơn ngoài việc là nó cảm thấy việc nó đồng ý với một số chính sách quan trọng hơn là việc nó không đồng ý với chính sách nào. Ngoài ra, từ thực tế không thể nghi ngờ là, động cơ và các ý tưởng của cá nhân có thể chủ yếu được tạo ra bởi các ảnh hưởng xã hội xung quanh anh ta, thì cũng không chứng tỏ rằng các quan điểm của anh ta có thể được giải thích hoàn toàn dựa vào những ảnh hưởng này. Từ các lý do này và các lý do khác nữa, những người ủng hộ dân chủ không tin rằng, tính cách của cá nhân có thể được giải thích rõ ràng dù cho cá nhân đó bị phụ thuộc rất nhiều vào môi trường xã hội, hoặc rằng cần phải chăm chú vào ý chí xã hội xét như một toàn bộ nếu xã hội đó được miêu tả như là tốt.

Như đã thấy trước đó, Rousseau quan tâm chủ yếu với câu hỏi sau – câu hỏi về một xã hội tốt. Ngay cả khi không một xã hội hiện tại nào thể hiện một ý chí

chung như vậy thì Rousseau tin rằng xã hội lý tưởng sẽ thể hiện một ý chí như vậy và ý chí này sẽ là một ý chí tốt. Như ông nói:

“Hội đồng tối cao, dù nó là cái gì, nó luôn luôn là cái nó phải là”

Rousseau trước đó đã đưa ra một luận điểm tương tự trong tác phẩm *Khảo luận về kinh tế chính trị*:

“Do vậy, cơ thể chính trị, cũng là một tồn tại đạo đức sở hữu một ý chí; và ý chí chung này, luôn có xu hướng duy trì và mang lại thịnh vượng cho cả toàn thể và bộ phận, và là nguồn gốc của luật pháp, quy định quy tắc về điều gì là công bằng hay bất công cho tất cả các thành viên của nhà nước trong quan hệ của họ với nhau và với chính nó”.

Tóm lại, một ý chí chung là một ý chí thiện hảo, và thông qua sự trung gian của luật pháp, xác định điều gì mà một công dân phải thực hiện. Nhưng, chính bản thân nhà nước lại không phải phục tùng bất cứ luật đạo đức nào. Vì, đối với các công dân, với địa vị như là nhà lập pháp và người dân, phục tùng ý chí chung mà anh ta tham gia hình thành, Hội đồng tối cao, tức là nhà nước khi nó hoạt động, không thể tự áp đặt lên chính mình các ràng buộc đạo đức.

“Từ vị trí của cá nhân, anh ta tạo ra một khế ước với chính anh ta; và điều này làm cho rõ ràng rằng không có cũng không thể có bất cứ luật nền tảng nào ràng buộc nên cơ thể của nhân dân – cũng như nên bản thân khế ước xã hội”.

Sự tiến bộ của sự hợp tác quốc tế trong hơn ba mươi năm qua cho thấy khả năng là, nếu một ý chí chung có thể phát triển trong một quốc gia, thì cuối cùng nó cũng phát triển trong thế giới xét như toàn thể.

Nhưng rõ ràng Rousseau phủ nhận khả năng này. Ý chí chung của nhà nước định nghĩa các tiêu chuẩn đạo đức cho các công dân của nó, nhưng chính nhà nước là một luật với chính nó và không thể sai lầm. Không nghi ngờ gì học

thuyết này, như được phát triển bởi Hegel và các môn đệ của ông, được sử dụng để biện minh cho một lý thuyết về “đời sống chính trị quyền lực” mà hoàn toàn phi đạo đức đối với những người ủng hộ nền dân chủ tự do.

Bỏ qua những sự bác bỏ về mặt lý thuyết đối với lý thuyết của Rousseau, rất khó để biết làm thế nào áp dụng nó trong thực tế, vì không có một cách khách quan để xác định khi nào thì ý chí chung có thể đạt được. Như đã trình bày, ý chí này được phân biệt rõ ràng với ý chí của tất cả và ý chí của đa số, và chính nó không cần sự chấp nhận của tất cả. Đường như Rousseau thừa nhận rằng trong một xã hội nhỏ, như mô hình của các nhà nước thành bang ở Hilap, một ý chí như vậy có thể đạt được, và đa số dân chúng nhận ra nó khi nào nó đạt được; và đây là một giả định với mức độ tự biện rất cao.

Việc xác định ý chí chung là không dễ dàng khi mục đích viển vông của nó được đưa vào giải thích. Mục đích này được Rousseau định nghĩa như là “lợi ích chung”, hàm ý là một ý chí cụ thể hướng đến lợi ích vị kỷ của riêng nó, vốn không thể hòa giải với lợi ích chung, do vậy không phải là lợi ích thực sự của các cá nhân. Nhưng khó khăn tương tự xuất hiện khi xác định cái tốt chung cũng như khi xác định ý chí chung. Trong thực tế, có thể không có một thỏa thuận chung về bản chất của lợi ích chung, và không có lý do rõ ràng, ngoài sự ủng hộ chung, tại sao một quan điểm về bản chất của nó được ưa thích hơn quan điểm khác. Và Rousseau đặc biệt phủ nhận rằng ý chí chung đơn giản chỉ là ý chí của đa số, hoặc là “đa số luôn luôn đúng”. Do đó rất đáng ngờ rằng liệu ý chí chung, được phân biệt với ý chí phổ quát và ý chí của đa số, có thực sự tồn tại, hay liệu “lợi ích chung” mà ý chí đó hướng đến có được xác định mà không dựa vào những gì đa số tin là lợi ích chung. Và việc đạt được những gì mà đa số tin là lợi ích chung có thể, và chắc chắn sẽ, hi sinh những gì mà thiểu số tin là lợi ích chung.

Như đã trình bày ở trên, Lý thuyết của Rousseau về ý chí chung là không thể bảo vệ cũng như không thể hiểu được trừ khi ý chí chung được hiểu như là ý chí của một *cá nhân* tập thể. Và hầu như không rõ ràng liệu một cá nhân tập thể như vậy có tồn tại. Các cá nhân theo nghĩa thông thường – tức những con người, nam và nữ, bằng xương bằng thịt với ước muốn, định kiến và niềm tin của họ - là dễ dàng được thừa nhận. Và có thể đúng là những ước muốn, định kiến, và niềm tin này chủ yếu được quy định bởi các quan hệ giữa các cá nhân với nhau, nhưng từ điều này không thể nói rằng một cá nhân tập thể thực sự tồn tại hoặc có thể tồn tại. Tuy nhiên, không ngạc nhiên là bản chất và sự tồn tại của một cá nhân tập thể như vậy là chủ đề của sự tự biện; và nỗ lực để làm cho ý chí được viện dẫn này là tiêu chuẩn đạo đức cho cộng đồng sẽ hấp dẫn những người muốn cung cấp một “sự biện minh” rõ ràng cho việc thực hành quyền lực vốn thực sự được sai khiến bởi các động cơ hoàn toàn khác.

Lý thuyết đạo đức của Rousseau

Đối với các triết gia hiện đại câu hỏi quan trọng nhất có thể hỏi về lý thuyết đạo đức của Rousseau là liệu nó có là một lý thuyết duy tự nhiên. Khi ông nói rằng ý chí chung nhất thiết là một ý chí tốt đẹp có phải ông chỉ đơn giản muốn nói “tốt” có nghĩa là “phổ biến”, hay ông muốn nói “phổ biến” và “tốt” là hai tính chất hoàn toàn khác nhau, dù khi ai đó mô tả một ý chí và người khác cũng luôn luôn mô tả như vậy? Nếu ông muốn nói “tốt” và “phổ biến” là đồng nghĩa, thì ông đang định nghĩa một lý thuyết đạo đức mà cũng duy tự nhiên như lý thuyết của Hobbes, dù ông khác với Hobbes khi đồng nhất “cái tốt” với “cái chung” thay vì là “cái đáng mong muốn”. Và giải thích này phù hợp với nhiều điều mà ông nói.

Dù quan điểm của Rousseau về quan hệ giữa cái tốt và cái chung của ý chí là gì, thì ông nghĩ rằng cái chung được định nghĩa trên các phương diện khách quan:

“Mỗi cá nhân, như một con người, có thể có một ý chí riêng mâu thuẫn với ý chí chung mà anh ta có như là một công dân. Lợi ích riêng của anh ta có thể nói với anh ta là nó hoàn toàn khác với lợi ích chung: sự tồn tại độc lập tự nhiên và tuyệt đối của anh ta có thể làm cho anh ta coi những gì anh ta mắc nợ đối với sự nghiệp chung như một phần gánh vác, sự mất

Có một sự khác biệt rất lớn giữa ý chí của tất cả và ý chí chung; cái sau chỉ xem xét lợi ích chung, trong khi cái trước xem xét lợi ích riêng, và không là gì khác ngoài tổng số của các ý chí riêng: lấy đi khỏi những ý chí giống nhau này điều lợi điều hại mà có thể xóa bỏ lẫn nhau, và ý chí chung vẫn còn như là tổng số của những sự khác biệt”.

Từ các điều kiện thích hợp, Rousseau tin rằng ý chí chung được hiểu như vậy sẽ luôn luôn xuất hiện:

“Nếu, khi người dân, được cung cấp với thông tin đầy đủ, có sự cân nhắc, các công dân không có sự giai tiếp với nhau, tổng số chung của những sự khác biệt nhỏ luôn luôn mang đến một ý chí chung, và các quyết định luôn luôn là tốt.”

Nhưng trong đoạn sau ông thừa nhận rằng trong thực tế người dân có thể bị hướng dẫn sai:

“Về chính nó ý chí của người dân sẽ luôn tốt, nhưng về chính nó nó hầu như không luôn luôn thấy nó. Ý chí chung luôn luôn đúng nhưng các phán đoán hướng dẫn nó không luôn luôn được khai sáng. Nó phải thấy đối tượng như chúng là, và đôi khi như chúng phải xuất hiện với nó”.

Do đó rõ ràng Rousseau cho rằng ý chí chung có thể được đồng nhất như là ý chí mà ý chí lợi ích chung. Ý chí riêng của các cá nhân hướng đến các lợi ích

riêng, mà có thể, và thường xung đột với lợi ích chung của cộng đồng, và do vậy với lợi ích đúng đắn của các thành viên của nó. Nhưng dạng lý thuyết này phải cho thấy làm thế nào lợi ích chung có thể được giới hạn trên các phương diện mà không đơn thuần tùy tiện. Chính Rousseau không đưa ra bất cứ sự bảo đảm nào rằng ý chí chung, được hiểu như ông hiểu, có thể tồn tại. Vì có thể có rất nhiều khác biệt về ý kiến giữa các thành viên cá nhân của một cộng đồng về bản chất của lợi ích chung, và phạm vi mà lợi ích riêng của họ xung đột với nó. Thực vậy, câu cuối cùng trong đoạn văn vừa trích dẫn, với việc đề cập làm cho ý chí chung thấy các đối tượng “như chúng phải xuất hiện với nó” nêu lên câu hỏi rõ ràng liên quan đến tại sao các đối tượng phải xuất hiện khác với cách chúng xuất hiện, và ai là người quyết định chúng phải xuất hiện như thế nào. Sự thật là đằng sau “thuyết lãng mạn” của Rousseau là giả định duy lý cực đoan là nó *duy lý* hơn muốn một số đối tượng hơn đối tượng khác, và ý chí chung thực sự là một ý chí duy lý. Chỉ như vậy mới có thể hiểu được một ý chí mà không phải ý chí cá nhân cũng không phải ý chí của đa số, thậm chí không phải ý chí của tất cả mọi người trong xã hội mà ý chí của nó được cho là.

Dĩ nhiên, cần đồng ý với Rousseau rằng một sự phân biệt quan trọng có thể được vạch ra giữa lợi ích thực sự và lợi ích bề ngoài của cá nhân – giữa lợi ích mà dường như có thể cung cấp cho họ tối đa sự thỏa mãn và lợi ích sẽ thực sự như vậy nếu chúng tính toán tất cả các yếu tố liên quan và việc tính toán là đúng. Nhưng thực tế là sự phân biệt này có thể vạch ra không gợi ý là chỉ có một cách trong đó lợi ích thực sự của cá nhân, hay lợi ích chung của xã hội có thể được định nghĩa – trừ khi nó được định nghĩa, như Rousseau định nghĩa nó, mà không đề cập đến ý chí thực tế của các cá nhân, và dựa vào ý chí “duy lý” vốn không nhất thiết liên quan đến bất cứ ý chí thực tế nào.

Lý thuyết của Rousseau trong thực tiễn

Ngoài những khó khăn chung cổ hữu trong lý thuyết của Rousseau rõ ràng là việc áp dụng nó trong thực tế rất giới hạn. Vì ý chí chung có thể đạt được chỉ trong một cộng đồng mà mọi công dân tham dự trực tiếp vào công việc lập pháp, do đó nó không thể đạt được trong các cộng đồng lớn với chính quyền đại diện làm nhiệm vụ lập pháp nhân danh toàn thể nhân dân. Vì lý do này mà Rousseau thấy nhà nước thành bang Hi Lạp là ví dụ điển hình cho hình thức nhà nước lý tưởng có thể có. Ông cho rằng, ngay cả một chính quyền đại diện đạt được một ý chí chung, đây cũng không là ý chí chung của cộng đồng mà chỉ là ý chí chung của chính quyền đại diện.

Một lần nữa, Rousseau nghĩ rằng sự tồn tại của những sự kết hợp trong một nhà nước, như là nhà thờ, liên đoàn thương mại, và các đảng phái chính trị, là một cản trở quan trọng trên con đường đi đến ý chí chung của cộng đồng xét như một toàn thể.

Chức năng của chính quyền

Vì Rousseau cho rằng ý chí chung là quyền lực tối cao của cộng đồng nên chức năng của chính quyền chỉ đơn thuần là sự thi hành. Như ông nói:

“Lý do làm cho quyền lực tối cao không thể được đại diện giống với lý do làm cho nó không thể chuyển nhượng; nó nhất thiết nó nằm trong ý chí chung, và không thừa nhận sự đại diện: nó hoặc là giống hoặc là khác; không tồn tại sự trung gian. Do vậy, đại diện của nhân dân không là và không thể là đại diện của chính nó: họ chỉ là những người quản lý của nó, và không thể đưa ra các hành động cuối cùng. Mọi luật mà người dân không phê chuẩn là vô hiệu – trong thực tế, không là một luật. Người dân Anh xem họ tự do; nhưng điều đó hoàn

toàn sai lầm, họ chỉ tự do trong các cuộc bầu cử các đại biểu quốc hội.”

Do đó, rõ ràng là dù có bất cứ điều gì tương đương có thể được rút ra giữa nhà nước lý tưởng của Rousseau và nhà nước toàn trị ngày nay Rousseau phủ nhận một cách mạnh mẽ yêu sách của bất cứ chính quyền nào để diễn đạt ý chí chung của cộng đồng. Đối với Rousseau ý chí chung là ý chí tự tại của “cơ thể chính trị”, được tạo thành từ sự thống nhất hữu cơ của tất cả các công dân, và không chính quyền nào có thể cai trị phù hợp với ý chí đó trừ khi nó được hướng dẫn liên tục bởi ý chí đó. Và trong nhà nước lý tưởng, điển hình là các nhà nước thành bang của Hilap, Rousseau tin rằng người dân luôn luôn có một ý chí chung đối với tất cả các vấn đề lớn, và sẽ làm cho sáng tỏ ý chí đó là gì. Do vậy sẽ không cần chính quyền phải giải thích nó.

Tất cả những điều này có thể đúng trong một cộng đồng nhỏ và mật thiết, nhưng lực lượng chính trị chi phối của thế giới hiện đại là các nhà nước lớn trong đó, vì các lý do thực tiễn, chính quyền đại diện là không thể tránh khỏi, và trong đó, theo Rousseau không thể đạt được một ý chí chung. Tuy nhiên một điều gì đó gần như tương tự với ý chí chung như được hiểu bởi Rousseau dường như hoạt động trong các nền dân chủ tự do. Trên các nguyên tắc hợp hiến chính như là, duy trì nền quân chủ lập hiến, sự cai trị bởi quốc hội, tự do báo chí, và ngành tư pháp độc lập hầu như có một sự đồng thuận tuyệt đối trong tất cả các bộ phận của dân chúng ở Anh, và không có một mức độ đồng thuận phổ biến như vậy hoàn toàn có thể nghi ngờ liệu nền dân chủ có thể sống sót. Trong một sự đồng thuận phổ biến như vậy về cách thức mà chính quyền sẽ cai trị, dĩ nhiên có vô số lĩnh vực có sự bất đồng về chính sách mà cần phải thuyết phục, nhưng sự bất đồng về cách trong đó chính quyền sẽ giải quyết những bất đồng này là điều kiện mà trên đó một mình nền dân chủ có thể sống sót, và sự đồng thuận chung này rõ ràng trong nhiều cách là sự biểu đạt nội tại

của một ý chí mà là “chung” theo nghĩa đen, và do đó có một sự tương tự với khái niệm cơ bản của Rousseau.

Tuy nhiên có một sự khác nhau nền tảng giữa lý thuyết dân chủ và lý thuyết của Rousseau, vì cái trước là một lý thuyết cá nhân, và cái sau là một lý thuyết hữu cơ về nhà nước. Lý thuyết dân chủ khẳng định rằng sự đồng thuận phổ biến giữa các thành viên của một xã hội dân chủ đối với các vấn đề hợp hiến rộng mở đơn giản chỉ là một sự kiện kinh nghiệm biện minh cho việc bỏ qua các ý kiến thiểu số xung đột trên cơ sở lợi ích thực tiễn; trong khi Rousseau muốn nói rằng sự thống nhất của một nhà nước hữu cơ là dựa trên một ý chí chung có đặc điểm đạo đức và biện minh cho việc bỏ qua ý kiến thiểu số trên cơ sở đạo đức.

Rousseau muốn nói rằng những người bất đồng với ý chí chung không biết ý chí “thực sự” của họ là gì và vì vậy “bị buộc phải tự do”; trong khi những người ủng hộ dân chủ khẳng định rằng những người bất đồng không ảo tưởng về điều họ muốn nhưng, do đòi hỏi thực tế, bị buộc phù hợp với ý chí của đa số.

Với một sự nghiên cứu hời hợt có thể thấy là các nhà nước toàn trị hiện đại đến gần hơn nhiều so với các nền dân chủ khi chấp nhận lý thuyết về ý chí chung khi đề cập thường xuyên vốn coi chính họ là “ý chí của nhân dân” như là sự biện minh cho các hành động của chính quyền. Nhưng có một sự khác biệt cơ bản đó là trong những nhà nước như vậy không có một cơ chế tồn tại để xác định trực tiếp và thường xuyên ý chí chung, và Rousseau cũng đã nói rằng nếu không có cơ chế như vậy thì không có ý chí chung theo đúng nghĩa có thể tồn tại. Thực vậy, các phương pháp kiểm soát và tổ chức ý kiến của cộng đồng vốn là các đặc điểm nổi bật của các nhà nước toàn trị hiện đại là những sự tương phản trực tiếp về mối quan hệ giữa chính quyền và người dân, mà theo

Rousseau, vốn mang lại một cơ sở đạo đức cho các hành động của chính quyền.

Do đó, đó là trong các nhà nước dân chủ chứ không phải các nhà nước toàn trị, mà lực lượng, theo một khía cạnh nào đó là tương tự với ý chí chung, dường như có thể tìm thấy. Trong khi Rousseau muốn nói rằng ý chí chung thực sự không thể xuất hiện trong một nhà nước với chính quyền đại diện, thì có một cái gì đó rất giống nó được tìm thấy trong các phát biểu mạnh mẽ và thống nhất của cái được gọi là “ý kiến cộng đồng”, đôi lúc được viện dẫn trong các nền dân chủ tự do và thường có một ảnh hưởng quyết định đối với các chính sách của chính quyền. Nhưng không cần nói quá nhiều về sự so sánh này trừ khi nhà nước được cho là một tổ chức hữu cơ thực sự, những sự bày tỏ quan điểm cộng đồng phải là đại diện cho ý chí của đa số hoặc “ý chí của tất cả” hơn là ý chí chung theo nghĩa của Rousseau.

Sự thật là sự từ chối của Rousseau để đồng nhất ý chí chung với ý chí thực tế của bất cứ cá nhân hay nhóm các cá nhân cho thấy rằng nó không phải là một khái niệm kinh nghiệm gì cả. Nó là một ý chí duy lý – ý chí mà phải được chia sẻ bởi mọi người ngay cả khi nó không thực sự được ai sở hữu. Từ một điểm nhìn khác, nó là một ý chí thiện hảo. Nhưng tất cả những định nghĩa này nhấn mạnh rằng về bản chất đó là một ý chí chống rỗng không có đối tượng cụ thể/ và do đó có khả năng được áp dụng trong sự phê phán các ý chí thực tế bởi bất cứ ai những người yêu sách có một tầm sâu sắc về bản chất của nó. Đó là đặc trưng này của ý chí chung đã làm cho nó quá dễ dàng cho các chính quyền toàn trị hiện đại biện minh cho các hành động bạo lực tùy tiện của nó với một mức độ đáng kể hợp lý.

Thực tế là lý thuyết của Rousseau về cơ bản là không thể hiểu được khi được giải thích dựa vào giả định là phán quyết của cá nhân là tiêu chuẩn cuối cùng của chân lý và giá trị. Và sự giải thích của ông về lý thuyết của mình nhất thiết

mâu thuẫn trong trường mực ông thừa nhận một tiêu chuẩn cá nhân về chân lý trong khi bảo vệ một lý thuyết hữu cơ về đạo đức. Một lý thuyết hữu cơ về đạo đức có thể được bảo vệ chỉ nếu nó được đặt trên một lý thuyết hữu cơ về nhận thức nói chung, và nó được để lại tới người nối tiếp của ông, Hegel, để cho thấy làm thế nào sự tổng hợp toàn diện này có thể đạt được.

Nguồn: “*An Introduction Political Philosophy*”, Routledge Revivals

VOLTAIRE

(1694 – 1777)

Sự xán lạn của nước Pháp

I. PARIS: OEDIPE

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

Xấu xa, vô liêm sỉ, đôi khi thiếu thật thà, đó là những tật xấu của thời đại mà Voltaire đã giữ lấy không sót một món nào. Thêm vào đó, và cùng trong lúc đó, Voltaire tỏ ra vô cùng nhân từ, không tiếc thời giờ, năng lực và tiền bạc trong những việc nghĩa hoặc công kích những kẻ thù. Ông vừa mãnh liệt trong sự công kích nhưng lại trở nên hiền từ sau khi mỗi bất đồng chấm dứt, tất cả những mâu thuẫn của con người đều chứa đựng trong văn hào đó.

Tuy nhiên, tất cả những đức tính chủ chốt của Voltaire. Đặc tính nổi bật nhất của ông là trí thông minh vô cùng phong phú và sáng lạn. Ông sáng tác 99 pho sách, trong đó mỗi trang giấy đều chứa đựng những ý nghĩ bổ ích. Tất cả những vấn đề trên thế giới đều được bàn đến không khác gì trong một cuốn bách khoa. Voltaire thường nói: "Nghề của tôi là nói lên những cái gì tôi suy nghĩ". Và tất cả những cái gì ông suy nghĩ đều đáng được nói lên. Hơn nữa, tất cả những cái gì ông nói lên đều đẹp. Nếu phần lớn tác phẩm của Voltaire không được chúng ta chú ý đến ngày nay là vì những vấn đề thuộc lãnh vực tôn giáo và siêu hình ghi dấu sự tranh đấu của Voltaire không còn là những vấn

đề thời sự của thế hệ chúng ta. Ngày nay, sự tranh đấu trên lãnh vực tư tưởng thường hướng về khía cạnh kinh tế hơn là khía cạnh siêu hình. Mặt khác, chính sự tranh đấu dũng mãnh của Voltaire đã làm biến mất những thành kiến có tính cách mê tín độc tôn của thời ông . Một yếu tố làm Voltaire trở nên danh tiếng là lối nói chuyện vô cùng hấp dẫn và xác đáng của ông. Rất tiếc là ngày nay chúng ta chỉ còn giữ lại phần thể xác tức là những tác phẩm của Voltaire, còn phần tinh anh, tức là những cuộc đối thoại của ông thì đã mai một cùng một lúc với tác giả. Voltaire có biệt tài biến đổi sự giận dữ thành những nét khôi hài trào lộng, biến đổi lửa thành ánh sáng. Một con người luôn luôn hùng hồn, một bộ óc vô cùng tinh vi, phải chăng Voltaire là một con người với nhiều óc sáng tạo nhất trong lịch sử loài người ?

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

Câu nói trên có thể làm cho chúng ta nghĩ rằng Voltaire luôn luôn bị ám ảnh bởi ý định quyên sinh vì ông luôn luôn tìm việc để làm. Thế kỷ của ông là một thế kỷ sáng lạn và ông là linh hồn của thế kỷ ấy. Victor Hugo nói rằng : "Nhắc đến Voltaire tức là nhắc đến toàn thể thế kỷ thứ 18". Nước Ý có thời kỳ phục hưng làm rạng rỡ cho văn hoá Ý, nước Đức có thời kỳ cải cách và nước Pháp có Voltaire. Thật vậy, ông vừa là thời kỳ phục hưng, thời kỳ cải cách và một nửa thời kỳ cách mạng. Ông mang trong mình tánh đa nghi của một Montaigne, tánh trào lộng của một Rabelais. Ông tranh đấu chống mê tín và

thối nát, một cách dũng cảm và hữu hiệu hơn cả Luther, Erasmus, Calvin hoặc Knox. Ông góp phần vào việc chế tạo thuốc súng để sau này các tay như Mirabeau, Morot Danton, Robespierre làm nổ tung chế độ phong kiến lỗi thời. Lamartine nói rằng: "Nếu đem so sánh thành tích thì Voltaire là văn hào cao cả nhất của Âu châu. Ông sống đến 83 tuổi và đã dùng thời gian ấy để chấm dứt sự thối nát của một thời đại.

Không một nhà văn nào có nhiều ảnh hưởng như vậy. Mặc dù bị tù đầy và cấm xuất bản sách, ông vẫn anh dũng đấu tranh bên vực chân lý làm cho vua chúa cuối cùng phải kính phục ông và nể vì ông. Một nửa thế giới chăm chú ghi nhận ý kiến của ông. Voltaire và Rousseau là tiêu biểu cho sự tiến triển của thế giới từ một chế độ quý tộc phong kiến đến chế độ trung lưu. Khi một giai cấp đang lên bị cản trở bởi phong tục và luật lệ hiện hữu, họ phải nhờ đến lý trí để phá vỡ lớp vỏ ấy. Chính vì thế mà giai cấp trung lưu đã ủng hộ Voltaire và Rousseau. Cần phải giải thoát con người khỏi những tập tục cổ xưa, mở rộng những chân trời mới cho tư tưởng và dọn đường cho cuộc cách mạng sắp đến. Nói rằng Voltaire và Rousseau là nguyên nhân của cuộc cách mạng có lẽ không đúng hẳn. Họ là tiêu biểu những lực lượng cải cách đang tiềm tàng trong xã hội Pháp thời ấy, họ là những ánh lửa phát ra từ một hoả diệm sơn đang sôi sục. Tuy nhiên, chúng ta cũng không nên phủ nhận vai trò của triết lý đối với các biến cố xã hội. Phế đế Louis 16 khi bị giam cầm ở ngục thất đã nói rằng: "Chính Voltaire và Rousseau đã phá hoại nước Pháp", Napoléon nói rằng: "Giòng Bourbon có thể thoát được tai hoạ nếu họ biết kiểm soát sự ăn loát. Súng thần công phá tan thành quách, tác phẩm phá tan xã hội". Voltaire cũng nói rằng: "Chính những tác phẩm cai trị thế giới, không có cái gì thoát khỏi con người bằng một nền giáo dục thích hợp, khi một quốc gia bắt đầu biết suy nghĩ, không một lực lượng nào có thể ngăn cản được". Với Voltaire nước Pháp bắt đầu suy nghĩ.

Tên thật của Voltaire là François Marie Arouet sinh tại Paris năm 1694 trong một gia đình cường thế giàu có. Ông thụ hưởng ở người cha bẩm tính thông minh và hào hiệp, hưởng thụ ở người mẹ tánh trào lộng. Khi ông ra đời thì mẹ chết, ông là một đứa trẻ ốm yếu cho đến nỗi người ta tưởng rằng không thể sống lâu quá 2 ngày. Sự thật thì ông đã sống đến 83 tuổi, nhưng suốt đời ông vẫn mang một thể chất yếu đuối và đa bệnh. Ông có một người anh tên Armand theo giáo phái Janséniste và suýt bị chính quyền bắt bớ vì Armand có một tâm hồn cao thượng cương quyết phản đối những tập tục tôn giáo độc tài của thời ấy. Cả hai anh em đều rất thích văn chương, Voltaire biết làm thơ từ khi mới biết viết và cái đó làm cho người cha rất lo âu. Tuy nhiên một người bà con thấy ở đó rất nhiều hứa hẹn trong tương lai của Voltaire. Khi bà này chết có để lại cho Voltaire 21000 quan để mua sách. Sự giáo dục của Voltaire còn bị ảnh hưởng bởi một tu sĩ có đầu óc phóng khoáng đã dạy cho ông tánh hoài nghi và suy luận. Những thầy giáo của Voltaire thuộc giáo phái Jésuite đã dạy cho Voltaire nghệ thuật tranh luận và do đó, đã gieo mầm hoài nghi vào đầu óc ông. Lúc 12 tuổi Voltaire đã biết tranh luận về các đề tài sâu xa như giáo lý và thần học với những nhân vật danh tiếng đương thời. Đến lúc cần phải tìm một nghề để sinh nhai Voltaire cương quyết chọn nghề viết văn. Người cha cương quyết phản đối nói rằng : "Nghề viết văn là nghề của những kẻ ăn bám xã hội, ăn bám vào bà con và chết trong sự đói khổ". Voltaire vẫn chọn nghề viết văn.

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

Voltaire phải lòng một thiếu nữ và hai người trao cho nhau nhiều bức thư tình nồng cháy. Công chuyện bị tiết lộ, Voltaire bị cha gọi về.

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

- Này ông Arouet, tôi sẽ chỉ cho ông thấy một nơi mà ông chưa bao giờ thấy.
- Thưa quan phụ chính đó là nơi nào ?
- Đó là phía trong ngục thất Bastille.

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

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

Ra khỏi ngục thất ông bắt đầu hoạt động kịch nghệ. vở kịch Oedipe xuất bản năm 1718 được toàn thể Paris hâm mộ và được trình diễn liên tiếp 45 đêm. Chính người cha đau khổ cũng đến xem kịch và vô cùng xúc động trước sự

thành công của Voltaire. vở kịch đem lại cho Voltaire 4000 quan. Ông dùng số tiền này để đầu tư một cách rất khôn ngoan. Trong cuộc đời sống gió của ông chẳng những Voltaire biết để dành tiền mà còn biết làm cho tiền sinh lợi. Ông rất chú trọng đến câu "Một triết gia trước hết phải đủ sống rồi mới nghĩ đến triết lý sau". Năm 1729 nhờ đầu cơ vé số của chính phủ ông được lời một số tiền lớn. Càng giàu ông càng độ lượng, bỏ tiền ra giúp ích và nâng đỡ một số rất nhiều người thất cơ lỡ vận.

Vở kịch thứ hai của Voltaire hoàn toàn thất bại và Voltaire cảm thấy buồn phiền. Ông luôn luôn bị ám ảnh bởi dư luận và thường ao ước được sống như loài vật vì chúng nó không đếm xỉa gì đến dư luận. Sau vụ vở kịch thất bại Voltaire nhuốm bệnh đậu mùa. Sau khi lành bệnh Voltaire được tiếp đón khắp nơi nhờ tài ăn nói và thái độ hào hoa phong nhã của ông. Trong 8 năm trời ông được đón tiếp ở những nơi thanh lịch nhất, nhưng sau đó một việc đáng tiếc xảy ra. Giai cấp quý tộc thời bấy giờ có thói quen khi dễ những người không phải là quý tộc mà Voltaire thuộc về loại này. Trong một bữa tiệc, quan khách đang chăm chú nghe Voltaire nói thao thao bất tuyệt thì một nhà quý phái tên là De Rohan cất tiếng hỏi:

- Chẳng nào nói lớn tiếng như vậy ?

- Thưa ngài, Voltaire trả lời, nó là một thằng không mang danh quý tộc.

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

là phải qua sống tại Anh. Có một lần Voltaire trốn về Pháp để tìm cách trả thù, nhưng những bạn thân cho biết là sự hiện diện của ông trên đất Pháp đã bị bại lộ, nếu không chuồn sớm sẽ bị vào tù một lần thứ ba. Voltaire nghe lời bạn và chuồn về Anh quốc.

II. LONDON: NHỮNG LÁ THƠ TỪ ANH QUỐC

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

Voltaire rất ngạc nhiên vì không khí tự do tại Anh. Các văn nhân nghệ sĩ ở đây có thể viết lên bất cứ cái gì họ muốn viết. Voltaire nói rằng: dân tộc Anh có một quan niệm riêng. Họ tự tạo một tôn giáo riêng, xử tử vua của họ và xây dựng một quốc hội có quyền hành rộng lớn hơn tất cả các vua chúa. Ở đây không có những ngục thất Bastille, không có những lệnh giam cầm do các nhà quý tộc phát ra để giam giữ địch thủ mà không cần xét xử. Voltaire rất khâm phục các định chế xã hội và tôn giáo ở Anh quốc. Ông hoạt động rất mạnh trong một xã hội có rất nhiều văn nhân nghệ sĩ như ông. Những nhà văn tên tuổi như Bacon, Hobbes, Locke đã làm cho Voltaire vô cùng kính phục. Nơi đây Voltaire đã dự đám táng Newton, nhà vật lý nổi tiếng thời bấy giờ, và ông rất ngạc nhiên về danh dự mà người dân Anh quốc dành cho nhà bác học ở nước họ. Ông có cảm tưởng rằng đối với người Anh thì Newton còn danh tiếng hơn cả những hoàng đế. Một bên dùng chân lý để thuyết phục người khác, một bên dùng sức mạnh. Voltaire nghiên cứu công trình sáng tác của Newton và sau này truyền bá tư tưởng của Newton ở Pháp.

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

III. CUỘC SỐNG Ở CIREY

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

Trong lâu đài Cirey, cả hai người mặc sức theo đuổi công việc lý tưởng của mình là nghiên cứu và học hỏi. Voltaire cho dọn sẵn tại đó một phòng thí

nghiệm rất đầy đủ. Thường ngày họ đàm đạo với nhiều giới văn nhân bác học và ban đêm thì tham dự những buổi trình diễn văn nghệ, một đôi khi chính Voltaire thủ vai đọc thi văn và truyện ngắn của mình cho cử tọa đồng nghe. Dần dần, lâu đài Cirey trở nên trung tâm văn hoá của Pháp quốc, nơi gặp gỡ của giới văn nhân nghệ sĩ hâm mộ tài ăn nói và tính trào lộng của Voltaire. Ngay cả các vua chúa ở nước ngoài đều biết đến danh tiếng của lâu đài Cirey.

Chính tại nơi đây, Voltaire đã viết những tác phẩm bất hủ như *Zadig*, *Candide*, *Micromégas*, *L'Ingénu*, *Le monde comme il va* v.v. Đó là những tác phẩm tiêu biểu nhất cho Voltaire trong số 99 tác phẩm của ông. Đó không hẳn là những truyện dài mà là những truyện ngắn chép lại, vai chính không phải là những người bằng xương bằng thịt mà là những ý niệm, những vai xấu trong truyện tiêu biểu cho những thành kiến, mê tín, dị đoan v.v. Và cốt truyện là một dòng tư tưởng. Một vài truyện như *L'Ingénu* đã đi trước Rousseau trong lãnh vực văn chương lãng mạn. Voltaire kể lại câu chuyện một người dân Huron, một bộ lạc hoàn toàn bán khai, vì một sự tình cờ, được du lịch nước Pháp. Người ta tìm cách làm cho y theo Thiên chúa giáo. Một cuốn tân ước được giao cho y để dùng làm tài liệu nghiên cứu. Việc khó khăn đầu tiên là bắt người Huron phải xưng tội. Y nhứt định bắt buộc rằng việc xưng tội phải song phương, nghĩa là linh mục phải xưng tội với y, cũng như y đã xưng tội với linh mục. Y phải lòng cô Saint Yves nhưng nhứt định không chịu cưới cô ta vì trong buổi lễ rửa tội cô St Yves làm mẹ đỡ đầu cho y. Cuối cùng y được phép cưới cô St Yves nhưng lại vô cùng ngạc nhiên thấy rằng một đám cưới đáng lẽ là chuyện riêng của hai người lại đòi hỏi vô số thủ tục và quan khách, giới chức. Nào là chuông khể, linh mục, nhân chứng, giấy tờ, thánh lễ v.v. Người Huron thốt ra nhận xét sau: "Xã hội các người có lẽ chỉ gồm toàn bọn lưu manh nên mới cần nhiều sự bảo đảm như thế". Và cứ như vậy từ biến cố này

đến biến cố khác, Voltaire nêu ra lần lượt những điều phi lý của tập tục xã hội dưới con mắt của một người xa lạ.

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

- Họ sống bao nhiêu năm ?

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

Trong khi hai người đứng nói chuyện ở giữa lòng Địa trung hải họ lượm được một chiếc tàu và đặt lên đầu móng tay. Tất cả nhân viên trên tàu đều hoảng hồn, các linh mục kêu gọi tất cả phải cầu nguyện còn các bác học và các triết gia tìm cách giảng giải hiện tượng hãi hùng. Người dân Sirius cúi xuống, đầu ông toả ra như một đám mây và bắt đầu kêu gọi những con siêu vi trùng đang nhón nháo trên chiếc tàu:

"Hỡi những con siêu vi trùng, tạo hoá sinh ra chúng bây quá nhỏ, chắc là đời sống chúng bây ở trên địa cầu này phải trong lành và hạnh phúc lắm. Chúng bây phải dùng thì giờ để suy tư trong hạnh phúc chân thực, nhưng có lẽ hôm nay ta đã tìm thấy hạnh phúc ấy đang ở giữa chúng bây".

Một trong những triết gia trả lời rằng : "Chúng tôi có đầy đủ lý do để khổ sở. Chắc ngài cũng biết rằng chính trong lúc này 100.000 con vật siêu vi trùng như chúng tôi , đầu đội nón, đang chém giết 100 000 con vật khác cũng như chúng

tôi nhưng đội khăn. Tấn tuồng này diễn tiến từ ngàn xưa tới nay, và mãi đến ngàn sau".

Người dân Sirius tức giận la lên rằng : Đồ dốt nát, tao chỉ cần bước một vài bước là có thể nghiền nát tất cả chúng bây dưới bàn chân của tao".

Triết gia trả lời rằng: "Ngài không cần phải làm như vậy, bọn siêu vi trùng chúng tôi tự hủy hoại nhau cũng đủ chết. Hơn nữa, ngài không nên trừng phạt những kẻ khôn khố đang chém giết nhau mà chỉ nên trừng phạt những tên lưu manh đang ngồi trong nhà cao cửa lớn đưa hàng triệu người đến chỗ chết".

Một trong những tác phẩm khác nhan đề là Zadig. Đây là tên của một triết gia thành Babilone, người rất khôn ngoan, tài cán. Ông phải lòng một tiểu thư đài các tên Semira. Trong khi bảo vệ Semira chống lại các kẻ cướp, ông bị hư con mắt bên trái. Ông cho người qua Mephis để rước danh y Hermes. Sau khi khám vết thương Hermes tuyên bố rằng Zadig sẽ mù con mắt bên trái, ông còn cho biết rõ rằng ngày nào giờ nào sẽ mù. Ông nói rằng : „Nếu là con mắt bên phải thì tôi có thể cứu được, còn con mắt bên trái thì tôi chịu“. Tất cả thành Babilone thương tiếc cho số phận của Zadig và trầm trồ khâm phục tài của danh y Hermes. Sau 2 ngày vết thương tự nhiên lành, Hermes tức giận viết một cuốn sách để chứng tỏ rằng vết thương không thể lành được.

Sau khi lành vết thương Zadig đi tìm Semira nhưng cô này sau khi biết lời tiên đoán của Hermes đã ôm cầm sang thuyền khác vì cô ta rất sợ phải lấy người một con mắt. Zadig thất vọng cưới một thiếu nữ thôn quê. Để thử lòng người vợ, Zadig bày mưu giả chết và mượn một người bạn tỏ tình với vợ mình. Sau khi Zadig chết được một giờ, người vợ này không chống nổi những lời đường mật của người bạn. Zadig thất vọng giở nắp hòm đứng dậy và chạy trốn vào rừng xa lánh trần gian.

Nhưng vì là người có tài, Zadig được nhà vua để ý đến và cho làm tể tướng. Zadig đem lại hoà bình và thịnh vượng cho quốc gia, nhưng khốn nỗi hoàng hậu phải lòng Zadig và quốc vương lấy làm bực tức. Nhà vua nhận thấy chiếc giày của hoàng hậu màu xanh thì giày của Zadig cũng xanh. Khăn trùm đầu của hoàng hậu màu vàng thì cái nón của Zadig cũng màu vàng. Nhà vua quyết định đầu độc cả hai. Hoàng hậu biết được ý định ấy báo tin cho Zadig và Zadig chạy trốn vào rừng. Từ đó ông thấu hiểu được thực chất của con người, thật không khác gì những giống côn trùng vô nghĩa cầu xé nhau trên một miếng đất sét. Sau khi nhận thức được như vậy, các nỗi băn khoăn của ông hình như tiêu tan. Tâm hồn của ông hướng về vũ trụ vô tận và không còn bận rộn về những việc vô nghĩa.

Ra khỏi thành Babilone ông thấy một người đàn ông đang đánh một người đàn bà, ông nhảy vào cứu và trong cơn hăng say lỡ tay đánh chết người đàn ông. Ông hỏi người đàn bà:

- Bây giờ tôi phải làm sao ?

- Đồ chó đẻ, mày đã giết chết người yêu của tao, tội mày đáng xé xác.

Sau đó Zadig bị bắt làm nô lệ. Ông dạy cho chủ môn triết lý và được chủ trọng dụng. Lúc ấy trong nước có tục lệ mỗi khi người chồng chết, người vợ phải tự đốt mà chết theo. Zadig đề nghị thêm vào đó một thủ tục khác là trước khi tự đốt người vợ phải ngồi một mình trong một giờ với một người đàn ông hào hoa phong nhã. Sau những cuộc tiếp xúc này, đa số những người vợ từ chối tự thiêu.

Khi đi công tác tại triều đình vua Serendib, Zadig giúp nhà vua chọn lựa người thực thà để ra làm quan. Ông cho bày tất cả ngọc ngà châu báu trong một phòng nhỏ và kín đáo rồi mời tất cả những người muốn ra làm quan phải vào trong đó từng người một. Sau khi tất cả mọi người có dịp vào phòng chất đầy

của quý, Zadig mời tất cả dự cuộc khiêu vũ. Không người nào nhảy đẹp và nhẹ nhàng, tất cả đều cúi đầu cong lưng hai tay giữ chặt túi tiền. Đại khái những câu chuyện của Voltaire đều như vậy và đã làm vui vẻ được biết bao người tại lâu đài Cirey.

IV. Ở POTSDAM VỚI HOÀNG ĐẾ FRÉDÉRIQUE

Năm 1736, Voltaire bắt đầu nhận được thư của đông cung thái tử Frédérique, một người phóng khoáng và hiếu học. Trong thư thái tử tỏ lòng ngưỡng mộ thiên tài của Voltaire và muốn xin thụ giáo. Thái tử cho rằng Voltaire là một vĩ nhân của nước Pháp và tự xem mình có được hân hạnh tối cao là sinh cùng thời với Voltaire. Ngoài ra, thái tử còn gởi cho Voltaire tác phẩm Anti Michiavel lên án chiến tranh và ca ngợi hoà bình do chính thái tử soạn thảo. Voltaire cảm động muốn chảy nước mắt trước ý chí hoà bình của người sắp cầm quyền một nước hùng mạnh. Tuy nhiên chỉ vài tháng sau, Frédérique nối ngôi vua cha và việc đầu tiên của ông là cất quân đánh nước Schlesien (Silésie), lôi kéo toàn thể Âu châu vào chiến tranh !

Năm 1745, Voltaire đến Paris và ứng cử vào Hàn lâm viện Pháp. Lần đầu ông bị thất cử, lần sau ông thành công. Bài diễn văn đầu tiên của ông tại Hàn lâm viện là một tác phẩm văn chương bất hủ. Ông ở tại Paris một thời gian, kết bạn với nhiều văn nhân nghệ sĩ và sáng tác nhiều vở kịch. Năm 1730, vở Brutus ra đời, năm 1732 vở Eriphyle ra đời, cả hai vở kịch đều thất bại. Nhiều người bạn khuyên Voltaire nên bỏ sáng tác kịch, nhưng cuối năm 1732, vở kịch Zaire thu lượm được nhiều kết quả khả quan.

Sau 15 năm chung sống, tình của ông đối với bà bá tước Chatelet vẫn không phai nhạt. Năm 1748 bà Chatelet phải lòng bá tước Saint Lambert, việc này làm ông rất buồn phiền nhưng cuối cùng, hai tình địch giảng hoà. Năm 1749, bà bá tước Chatelet chết, chồng bà cùng hai người nhân tình của bà là Voltaire

và bá tước Saint Lambert đều có mặt lúc bà hấp hối, thật là một tập tục kỳ lạ của giới thượng lưu Pháp trong thế kỷ thứ 18 !

Voltaire cố quên nỗi buồn trong công việc sáng tác. Ông dự định hoàn thành tác phẩm Thế kỷ vua Louis XIV, nhưng sau đó, ông được thư của hoàng đế Frédérique mời đến Potsdam. Kèm theo lá thư là một ngân phiếu 3000 quan. Voltaire nhận lời và lên đường đi Potsdam năm 1750.

Ông được đón tiếp long trọng tại lâu đài của hoàng đế Frédérique. Ông gởi thơ về nhà và không tiếc lời tán thưởng những tiện nghi của hoàng cung. Tuy nhiên sau ít lâu Voltaire cảm thấy những bất tiện của hoàn cảnh. Dù là thượng khách, Voltaire cũng chỉ là một trong bá quan văn võ của hoàng đế. Ông cảm thấy khó chịu khi phải tiếp xúc với các tướng lĩnh trong các buổi đại yến. Ông chỉ thoải mái khi được nói chuyện riêng với hoàng đế, cùng một ít văn nhân thi sĩ. Trong những cuộc nói chuyện ấy, hoàng đế cùng đám văn nhân dùng tiếng Pháp để đàm đạo về tất cả mọi vấn đề văn chương, triết lý, chính trị theo giòng tư tưởng. Frédérique tỏ ra có nhiều cảm tình đối với Voltaire và trong thời gian này Voltaire không tiếc lời ca ngợi Frédérique.

Một việc đáng tiếc xảy ra làm cho uy tín Voltaire bị giảm sút. Ông có một số tiền đầu tư vào các chứng phiếu Saxon mặc dù Frédérique cấm không cho mua các loại chứng phiếu ấy. Giá thị trường chứng phiếu vọt lên và Voltaire kiếm được một số lời. Nhưng người buôn chứng phiếu muốn chia lời cùng ông bằng cách dọa sẽ tiết lộ câu chuyện cho Frédérique. Một cuộc cãi vã xảy ra và nội vụ đến tai Frédérique. Hoàng đế nổi giận tuyên bố rằng : "Tôi chỉ cần nó thêm một năm nữa, vắt chanh xong tôi sẽ bỏ vỏ". Voltaire được tin này hết sức buồn phiền và không còn lạc quan như xưa nữa.

Từ đó một cuộc đổ vỡ không thể tránh được. Năm 1752 hai nhà toán học của Frédérique là Maupertuis và Koenig hục hặc nhau. Frédérique bênh vực

Maupertuis trong khi Voltaire bênh vực Koenig. Sự bạo gan của Voltaire làm Frédérique nổi trận lôi đình. Ông viết như sau: Bọn văn nghệ của tôi thật không biết điều, chúng nó hoàn toàn thiếu thông minh, đôi khi còn thua cả thú vật". Voltaire viết một bài công kích Maupertuis và đọc cho Frédérique nghe, hoàng đế không bằng lòng lắm nhưng không nói gì, chỉ yêu cầu Voltaire đừng cho xuất bản. Mặc dù bị cấm đoán, Voltaire vẫn cho xuất bản bài văn ấy. Frédérique nổi giận. Biết rằng sự đồ vờ không thể hàn gắn được, Voltaire bỏ trốn đi đến Frankfurt, mặc dù thành phố này không nằm trong lãnh thổ của Frédérique, Voltaire lại bị nhân viên của Frédérique chặn lại, lục soát hành lý và tịch thu một số tác phẩm.

Khi về đến biên giới nước Pháp, Voltaire được tin là chánh phủ Pháp từ chối chiếu khán nhập nội, ông hoàn toàn tuyệt vọng, định sang Mỹ châu để nương náu. Trong khi chờ đợi ông tạm nương náu ở ngoại ô Genève. Tại đây ông mua lại mảnh đất, đặt tên là Les Délices. Ông quyết định làm nghề nông để sống những ngày còn lại nhưng chính trong thời gian này những tác phẩm vĩ đại nhất đã được sáng tác.

V. LES DÉLICES: "LUẬN VỀ ĐẠO ĐỨC"

Voltaire xuất bản ở Berlin một tác phẩm vĩ đại nhan đề là: "Luận về phong tục và tinh thần của các quốc gia, cùng những biến cố của lịch sử từ Charlemagne đến Louis XIII". Ông bắt đầu tác phẩm này lúc còn ở Cirey với bà Chatelet.

Chính bà Chatelet đã hồi thúc Voltaire viết lịch sử theo một quan niệm mới. Bà thường nói rằng : "đối với một phụ nữ Pháp như tôi thì việc vua Egli kế vị vua Haquin hoặc hoàng tử Ottomann là con của quốc vương Ortogrul không có nghĩa lý gì hết. Tôi chưa bao giờ có đủ nhẫn nại đọc hết những cuốn sử ký. Tôi chỉ tìm thấy ở trong đó những sự kiện lộn xộn không bổ ích, hàng ngàn trận đánh không đem lại kết quả nào. Vì lý do đó tôi chán ghét học lịch sử vì nó

làm bận rộn tâm trí mà không soi sáng tinh thần. Voltaire cũng cho rằng : "Lịch sử không gì khác hơn là mục kê khai những tội ác và tai hoạ, đọc lịch sử một vài quốc gia thật chẳng khác gì đọc chuyện của những kẻ cướp đường cướp chợ". Do đó Voltaire thấy cần phải viết lại lịch sử theo một quan niệm mới, cố gắng tìm thấy khuynh hướng chung nằm sau những biến cố. Ông nói rằng : "Chỉ những triết gia mới có thể viết lịch sử. Trong hầu hết các quốc gia, lịch sử bị bóp méo bởi những chuyện bịa đặt, tâm trí con người bị đen tối bởi nhiều thế kỷ lầm lẫn, nhiều sự kiện, nhiều chứng tích, nhiều nghi lễ được tom góp lại để yểm trợ cho sự dối trá. Lịch sử không gì khác hơn là những trò chơi xấu mà người chết là nạn nhân. Chúng ta thay đổi quá khứ để thích hợp với ý muốn của chúng ta. Người ta dùng lịch sử để chứng minh bất cứ cái gì".

Voltaire cố gắng tìm trong dòng sự kiện của quá khứ những chân lý của lịch sử. Ông bắt đầu xét những sự kiện và soạn thảo một số tác phẩm như: Lịch sử Nga, Lịch sử Charles XII, Thời đại Louis XIV, Thời đại Louis XIII. Voltaire đọc tất cả những tài liệu, hàng trăm tác phẩm, hàng trăm hồi ký, ông viết thư riêng để hỏi lại các nhân chứng và sau khi xuất bản sách ông vẫn tiếp tục nghiên cứu để sửa đổi trong các lần tái bản. Gom góp sự kiện chưa phải là công việc chính, điều cốt yếu là phải biết lựa chọn và sắp đặt. Voltaire nói rằng : "Những chi tiết trong lịch sử không khác gì những hành lý trong quân đội, nghĩa là một loại chướng ngại vật. Tâm trí con người quá yếu ớt, nó sẽ bị chìm xuống nếu mang nặng quá nhiều chi tiết. Tốt hơn hết là nên sắp đặt các chi tiết vào một mục riêng để ai muốn biết rõ thì tìm ở đó". Công việc chính của Voltaire là tìm một nguyên lý khả dĩ cho chúng ta hiểu được lịch sử của nền văn minh Âu châu và ông tin tưởng rằng nguyên lý ấy là sự phát triển của văn hoá. Ông kết luận rằng : "Lịch sử không nên đề cập đến sự thăng trầm của các vua chúa mà phải đề cập đến trào lưu tiến hoá của dân tộc, không nên đề cập đến các quốc gia riêng rẽ mà phải đề cập đến toàn thể nhân loại, không nên đề

cập đến chiến tranh mà phải đề cập đến sự tiến triển của ý thức. Những trận đánh, những bộ đội chiến thắng hoặc chiến bại, những thành phố bị chiếm đi hoặc chiếm lại là những sự kiện quá tầm thường của lịch sử, không nói lên điều quan trọng. Tôi muốn viết lịch sử của xã hội thay vì của chiến tranh, tôi muốn tìm hiểu con người sống và suy nghĩ như thế nào qua các thời đại. Mục đích của tôi là lịch sử của ý thức con người, tôi không bận tâm đến những việc riêng của các vua chúa. Điều tôi muốn biết là qua những giai đoạn nào con người đi từ trạng thái man rợ đến trạng thái văn minh".

Trung thành với quan niệm trên, Voltaire viết những tác phẩm lịch sử đầu tiên đề cập đến sự tiến triển của văn minh. Có thể nói rằng ông đã đặt nền móng cho khoa học lịch sử hiện đại. Nhiều học giả muốn bắt chước ông nhưng không một ai hoàn toàn theo kịp ông. Lối viết lịch sử của Voltaire đã làm cho nhiều nhà quyền thế phải thất vọng, nhất là giáo hội thời bấy giờ. Chẳng hạn Voltaire cho rằng chính vì ảnh hưởng của Thiên chúa giáo mà nền văn minh La Mã bị đòi truy nhanh chóng để đi đến chỗ suy sụp làm môi cho những đạo quân xâm lăng. Voltaire lại còn làm xúc động tự ái của người Âu châu trong khi đề cập đến các tôn giáo của Trung hoa, Ấn độ, Ba tư ngang hàng với Thiên chúa giáo. Một thế giới mới, thế giới đông phương, xuất hiện trong tác phẩm của Voltaire. Âu châu bị đặt trước một sự thật rộng lớn khiến cho các quan niệm độc tôn của dân tộc Âu châu bị lung lay đến cội rễ. Chính vì thấy Voltaire quá đề cao các dân tộc và văn hoá xa lạ mà hoàng đế nước Pháp ra lệnh không cấp chiếu khán cho Voltaire trở về Pháp.

VI. FERNEY: CANDIDE

Tạm ở Les Délices đến năm 1758, Voltaire dời qua Ferney, một làng nằm giữa biên giới Thụy sĩ và Pháp. Ở đây ông cũng có thể tránh được vòng kiểm toả của chính quyền Pháp. Thế mà mãi đến lúc 64 tuổi ông mới được ở yên một chỗ. Ông có một khu vườn rộng trồng rất nhiều cây ăn trái, mặc dù không hy

vọng gì thu được hoa lợi vì tuổi ông đã già. Khi một kẻ ái mộ khen ngợi Voltaire về công việc ông đã làm cho hậu thế, Voltaire trả lời: "Phải, tôi đã trồng được 4000 cây". Trong một dịp khác có một người đến thăm Voltaire, tự xưng là người nhà của ông Haller, Voltaire nói:

- Tôi biết rõ ông Haller, đó là một thi sĩ, văn sĩ, triết gia, một nhân tài hiếm có.
- Ông khen ông Haller như vậy, nhưng trái lại, theo chỗ tôi biết, thì ông Haller coi ông như một người tầm thường.
- Có lẽ rằng cả ông Haller và tôi đều nhầm lẫn.

Ferney trở thành thủ đô của giới trí thức. Các văn nhân nghệ sĩ danh tiếng và các bậc vua chúa thường liên lạc với Ferney hoặc đích thân đến đó. Trong số các quan khách, có nhiều tu sĩ, nhà quý phái, mệnh phụ phu nhân. Các nhân vật như Gibbon, Boswell ở Anh quốc, d'Alembert và Helvétius ở Pháp đều đã từng có mặt ở Ferney. Sự có mặt của quá đông quan khách danh tiếng gây rất nhiều tốn kém cho Voltaire. Ông thường ví mình như người chủ khách sạn cho giới trí thức Âu châu. Một hôm, một danh nhân đến Ferney và tỏ ý muốn ở lại đó 6 tuần, Voltaire nói rằng: "Ông chẳng khác gì Don Quichotte, ông này làm tưởng khách sạn là lâu đài, còn ông làm tưởng lâu đài này là khách sạn". Voltaire kết luận: Xin Chúa giữ gìn tôi khỏi bạn bè, vì tôi biết cách tự giữ gìn đối với kẻ thù.

Rất nhiều người gửi thư để hỏi ý kiến Voltaire. Một ông thị trưởng ở Đức nhờ Voltaire cho biết Thượng đế có hay là không. Vua Thụy điển Gustav III lấy làm hãnh diện vì có lần Voltaire nhắc đến ông. Vua Đan mạch Christian VII xin lỗi Voltaire vì đã không thi hành các cải cách xã hội sớm hơn. Nữ hoàng Catherine II ở Nga gửi Voltaire nhiều tặng phẩm quý giá. Sau cùng, chính Frédérique sau một năm hờn dỗi cũng gửi thư cho Voltaire tỏ lòng ngưỡng mộ.

Mặc dù được toàn thể thế giới ca tụng, Voltaire là một người rất bi quan. Ông chống lại thuyết lạc quan của Leibnitz từ khi ông còn là một thanh niên vui chơi trong các quán rượu ở Paris. Thuyết bi quan của ông bị nhiều người chỉ trích, ông trả lời như sau: "Nếu tất cả nhân loại đều sung sướng tại sao có nhiều người quyên sinh?". Kinh nghiệm bản thân làm cho ông bi quan. Tai nạn lịch sử xảy ra tháng 11 năm 1755, trong đó 30 000 người bị chôn vùi sau một trận động đất ở Lisbonne làm Voltaire bi quan thêm. Tai nạn xảy ra nhằm ngày lễ Các Thánh, rất nhiều tín đồ bị chôn vùi trong khi đang cầu nguyện tại các thánh đường. Voltaire rất buồn phiền cho số phận con người và rất bất bình khi nghe các tu sĩ ở Pháp giảng giải rằng tai nạn ở Lisbonne là một hình phạt mà Chúa dành cho những người có quá nhiều tội ác. Ông nói rằng: "Hoặc là Chúa có thể cứu nhân loại mà Chúa không cứu, hoặc là Chúa muốn cứu nhân loại mà Chúa không làm được". Voltaire cũng không đồng ý với Spinoza rằng hạnh phúc và bất hạnh của loài người không có nghĩa lý gì trong vũ trụ. Vài tháng sau, Âu châu trải qua một cuộc chiến tranh khốc hại kéo dài 7 năm, nguyên do là sự giành giật đất đai giữa Pháp và Anh. Voltaire coi đó là một cuộc tự sát tập thể. Để trả lời Rousseau, một triết gia theo phái lạc quan, Voltaire viết một quyển sách nhỏ nhan đề *Candide*.

Chưa bao giờ thuyết bi quan được trình bày một cách ý nhị và trào lộng như vậy. Các biến cố trong truyện xảy ra rất nhanh, không có những đoạn tả cảnh rườm rà, chỉ toàn là những cuộc đối thoại và những lời kể chuyện, thật đúng như lời Anatole France đã nói: "Dưới bàn tay Voltaire ngòi bút chạy nhảy và cười". *Candide* là một thiếu niên tánh tình bình dị và thật thà, con nhà quý phái, được giao cho giáo sư Pangloss trông nom. Pangloss là một người thông kim bác cổ và vô cùng lạc quan. Theo Pangloss thì cuộc sống được tổ chức vô cùng hoàn hảo để con người sung sướng tối đa. Mũi dùi để mang kiếng, chân

dùng để mang tất, đá dùng để xây lâu đài, heo được sinh ra để người có thịt ăn suốt năm...

Trong khi Pangloss đang giảng giải thì giặc kéo đến, Candide bị bắt làm tù binh. Nó phải làm việc suốt ngày. Một ngày kia nó muốn đi dạo chơi vì Pangloss có dạy rằng con người có tự do dùng đôi chân của mình. Nó đi được vài dặm thì bị bốn người lực lưỡng bắt trời và kéo vào một toà lâu đài. Người ta bảo nó phải lựa một trong hai hình phạt: một là bị toàn thể quân lính trong lâu đài đánh 36 lần, hai là bị bắn 2 phát vào đầu. Nó cãi lại rằng trí óc của con người có tự do và từ chối cả hai hình phạt. Nhóm người kia không nghe, bắt buộc nó phải lựa, cuối cùng nó xin bị đánh 36 lần.

Candide trốn khỏi những người giam giữ nó và chạy về Lisbonne. Giữa đường nó gặp giáo sư Pangloss và được biết rằng cha mẹ nó đã chết, lâu đài đã bị tàn phá. Pangloss nói thêm: "Tất cả những tai nạn ấy đều là cần thiết, cá nhân phải chịu trách nhiệm để tập thể được sung sướng. Khổ của cá nhân càng nhiều, sướng của tập thể càng lớn". Hai người đến Lisbonne thì vừa gặp trận động đất lịch sử nhưng cả hai đều thoát nạn. Hết trận động đất, đến vụ đàn áp tôn giáo khiến cho Candide phải chạy trốn qua Paraguay. Đến một đồn điền của người Hoà Lan, nó gặp một người mọi chỉ còn một tay và một chân. Người ấy kể chuyện như sau: "Tôi làm việc tại nhà máy đường lữ bị kẹt ngón tay vào máy, người ta chặt luôn cả cánh tay của tôi. Sợ quá tôi chạy trốn, người ta chặt bớt của tôi một chân. Đó là cái giá mà tôi phải trả để các ông có đường ăn ở Âu châu". Tình cờ Candide tìm được một bãi cát có vàng, nó lượm được vô số vàng và thuê một chiếc tàu định trở về Pháp. Bất ngờ bọn thuỷ thủ trên tàu cướp hết vàng và để Candide một mình bơ vơ trên bờ. Sau nhiều nỗi gian truân, Candide xin được một chỗ ngồi trên chuyến tàu về Bordeaux. Trên tàu nó gặp một triết gia tên là Martin. Candide hỏi:

- Ông có tin rằng từ xưa đến nay loài người vẫn giết nhau, ông có tin rằng giống người là một giống nói láo, ăn cắp, phản phúc, vô ơn, biển lận, ganh tị, khát vọng, khát máu, vu khống, dâm ô, cuồng tín, giả dối và điên đảo không ?

- Mày có tin rằng điều hâu luôn ăn thịt bò câu từ khi có giống điều hâu trên trái đất không ?

- Chắc chắn như vậy.

- Nếu điều hâu không đổi tánh của nó thì làm sao giống người lại đổi tánh được ?

Qua những câu chuyện đại loại như trên, Voltaire đã kích thuyết lạc quan. Sau khi chịu nhiều đau khổ và rủi ro trong xã hội loài người, Candide mua một mảnh vườn ở Thổ nhĩ kỳ và gặp lại giáo sư Pangloss. Hai thầy trò nhắc lại câu chuyện xưa, Pangloss nói: „Các biến cố trên cõi đời này hợp lại với nhau để làm cuộc đời thêm tươi đẹp, nếu mày không bị tan nát gia đình nhà cửa, nếu mày không bị đàn áp vì lý do tôn giáo, nếu mày không đi Mỹ, nếu mày không bị mất hết của cải thì có lẽ bây giờ mày không được ngồi đây để ăn chanh muối với tao“. Candide trả lời: „Thầy nói rất đúng, thôi chúng ta ra làm vườn“.

Voltaire chấm dứt câu chuyện bằng câu nói lửng lơ nhưng chứa đựng nhiều ý nghĩa.

VII. BÁCH KHOA TỰ ĐIỂN VÀ TRIẾT LÝ TỰ ĐIỂN

Cuốn Candide rất được các giới hâm mộ chứng tỏ rằng trình độ trí thức của dân chúng hồi đó rất cao. Mặc dù những giáo điều và những sự ép buộc của các giới giáo sĩ, dân chúng vẫn hân hoan chào đón tác phẩm Candide như một luồng gió mới. Phong trào cải cách tôn giáo phát xuất từ Đức không được hưởng ứng tại nước Pháp, khiến cho ảnh hưởng của các giáo lý thủ cựu vẫn còn rất mạnh. Ở Anh quốc, sự thay đổi từ chế độ tôn giáo độc tài đến chế độ tự do, diễn tiến rất êm thấm. Tại Pháp, sự thay đổi rất đột ngột.

Một bác sĩ quân y tên là La Mettrie bị sa thải vì viết một cuốn sách động chạm đến các giáo điều. Ông phải chạy trốn sang Đức và được vua Frédérique che chở. Cũng như Descartes, La Mettrie có khuynh hướng giảng giải các hiện tượng sinh lý bằng các hiện tượng vật lý. Lý thuyết này đi ngược lại với các giáo điều xem đời sống có tính cách thiêng liêng. La Mettrie còn cho rằng trí thông minh phát xuất do nhu cầu. Trí thông minh của loài người cao hơn của loài vật. La Mettrie kết luận: “Không có nhu cầu nghĩa là không có ý thức”.

Helvétius lập lại những luận điệu của La Mettrie, ông cho rằng tất cả các hoạt động đều do vị kỷ mà ra, chính những người anh hùng vị tha thật ra cũng hoạt động theo lòng vị kỷ. Lương tâm không phải là tiếng nói của Chúa mà là tiếng nói của sợ hãi. Nó được thành hình trong mỗi cá nhân do sự sợ hãi lưu truyền từ đời này sang đời khác. Đạo đức không thể tìm thấy trong giáo lý mà phải tìm thấy trong khoa học xã hội, chính sự thay đổi trong các nhu cầu của xã hội quyết định lương tâm của cá nhân.

Một tác giả khác, Diderot cùng với Holbach cho rằng thần linh được tạo nên do sự sợ sệt và ngu si của loài người, sự yếu đuối của loài người thờ phượng các thần linh, sự đại dốt lưu giữ họ và nền độc tài ủng hộ để mưu cầu lợi riêng. Sự tin tưởng vào Chúa được gắn liền với sự phục tùng vua, cả hai khuynh hướng cùng lên và cùng xuống với nhau. Con người chỉ trở nên thật sự tự do khi bộ ruột của ông giáo sĩ cuối cùng được đem dùng để treo cổ ông vua cuối cùng. Thuyết duy vật có lẽ quá thô sơ nhưng nó là một lợi khí để chống lại ảnh hưởng của các giáo điều và cần phải được xử dụng khi chưa tìm được một lợi khí sắc bén hơn. Đó là những ý tưởng là Diderot và d' Alembert trình bày trong cuốn Bách khoa tự điển được xuất bản từ 1752 đến 1772. Giáo hội vận động để cấm xuất bản, một vài cộng sự viên của Diderot sợ bị liên lụy đều bỏ dở công việc, nhưng Diderot vẫn cương quyết tiến hành. Ông nói rằng các giáo sĩ không thể nào chống với lẽ phải mãi mãi.

Trong cao trào tranh đấu giải phóng ý thức con người, Voltaire đóng một vai trò lãnh đạo. Ông đóng góp nhiều bài có giá trị trong cuốn Bách khoa tự điển và sáng tác thêm một cuốn nhan đề là Triết lý tự điển. Ông bày tỏ quan niệm một cách rất táo bạo và không kém phần lưu loát. Mặc dù viết rất nhiều, văn chương của Voltaire không bao giờ cầu thả. Người ta có thể nói quá nhiều trong một cuốn sách. Voltaire vẫn nói quá tóm tắt trong một trăm cuốn. Ông bắt đầu bằng cách hoài nghi và đả phá tất cả những hệ thống tư tưởng đã có từ trước. Ông nói rằng : „Càng nghiên cứu tôi càng nhận thức rằng những hệ thống siêu hình đối với triết gia không khác gì tiểu thuyết đối với phụ nữ. Chỉ những kẻ lưu manh mới dám cho là quan niệm của mình hoàn toàn xác thực. Thực là một sự điên rồ của con người, khi muốn định nghĩa Thiên Chúa, thiên thần và ý thức, khi muốn biết đích xác Chúa đã tạo lập thế giới như thế nào, trong khi người ta không biết tại sao cánh tay con người có thể cử động được. Ông kể chuyện sau đây giữa một triết gia Ấn độ và ông.

Triết gia Ấn độ nói:

- Tôi đã học hỏi trong 40 năm nhưng tôi vẫn cảm thấy rằng tôi bỏ phí thì giờ. Tôi tin rằng con người do vật chất mà có, nhưng tôi chưa bao giờ thoả mãn trong sự tìm hiểu cái gì tạo nên ý nghĩ. Tôi nói rất nhiều nhưng khi hết nói tôi trở nên lúng túng và hổ thẹn vì những điều tôi đã nói ra. Tôi vừa nói chuyện với bà già hàng xóm, tôi hỏi bà ta có đau khổ vì không biết rõ linh hồn không ? Câu hỏi tôi làm bà ngạc nhiên, suốt cả đời bà chưa bao giờ băn khoăn về vấn đề ấy. Bà tin tưởng vào thần Vishnu và khi được tắm bằng nước sông Hằng để rửa sạch tất cả các tội lỗi thì bà hoàn toàn mãn nguyện.

- Ông có hổ thẹn chẳng khi cách ông không đầy 50 thước có một người sống hạnh phúc mà không cần phải suy nghĩ như ông ?

- Ông nói phải, tôi đã nhiều lần tự nhủ, nếu tôi hoàn toàn ngu dốt như bà già hàng xóm thì tôi sẽ có hạnh phúc nhiều hơn nhưng đó là một thứ hạnh phúc mà tôi không muốn.

Dù cho triết lý đưa con người đến chỗ hoài nghi tất cả, nó vẫn là một công cuộc cao cả và đẹp đẽ nhất của con người. Chúng ta nên bằng lòng với những tiến triển khiêm nhường hơn là thù ghét những hệ thống siêu hình hoàn toàn bằng trí tưởng tượng.

VIII. CHỐNG ĐỘC TÀI ÁP BỨC

Voltaire được mọi người kính nể và thưởng thức tài nghệ của ông. Ngay các giáo sĩ cũng không chống lại ông. Trong tình trạng ấy có lẽ, ông không cần phải tranh đấu nhiều. Khốn thay một vài lạm dụng tôn giáo đã khiến cho Voltaire bất bình và quyết tâm tranh đấu chống áp bức.

Ở Toulouse, cách Ferney không xa, các giáo sĩ Cơ đốc giáo có quyền hành rất lớn và có khuynh hướng độc tài. Họ cương quyết chống lại những người theo đạo Tin lành. Đến ngày kỷ niệm bãi bỏ hiến chương Nantes tức là hiến chương của vua nước Pháp cho người theo đại Tin lành được tự do hành đạo, dân chúng ở Toulouse cùng với các giáo sĩ Cơ đốc giáo tổ chức để ăn mừng. Ngoài ra, họ còn kỷ niệm ăn mừng ngày St. Bartholomy tức là ngày mà giáo phái Tin lành bị giáo phái Cơ đốc sát hại. Không một người Tin lành nào ở Toulouse được quyền hành nghề luật sư, bác sĩ, dược sĩ, bán tạp hoá, bán sách, mở nhà in. Những tín đồ Cơ đốc giáo không được mướn nhân viên hoặc người giúp việc theo phái Tin lành. Năm 1748 một người đàn bà bị phạt 3000 quan vì đã mướn một nữ hộ sinh theo giáo phái Tin lành.

Một người Tin lành tên là Jean Calas có một đứa con gái theo đạo Cơ đốc và một đứa con trai vì buôn bán lỗ lã nên treo cổ tự sát. Ở Toulouse có một đạo

luật quy định rằng tất cả những người tự sát vì đi ngược lại giáo điều của Cơ đốc giáo nên phải bị nhục hình trong khi chôn cất. Họ bị lột hết quần áo đặt trên tấm ván, mặt úp xuống đất, thầy của họ bị kéo đi khắp đường phố và cuối cùng bị treo lên tại nơi hành hình các tử tội. Chàng thanh niên con của Jean Calas đáng lẽ phải bị đối xử như thế nhưng Jean Calas tìm cách chạy chữa. Ông nhờ bà con hàng xóm chứng nhận rằng con ông chết vì bệnh chớ không phải chết vì tự sát. Ý định của Jean Calas bị hiểu lầm, thay vì giúp đỡ ông ta, người ta lại tố cáo ông đã giết con là vì không muốn con theo Cơ đốc giáo. Calas bị bắt, bị tra tấn và chết trong ngục năm 1761. Gia đình ông bị sạt nghiệp phải chạy qua Ferney ở nhờ Voltaire. Do đó câu chuyện áp bức này đến tai Voltaire. Năm 1765, một thanh niên 16 tuổi tên là La Barre bị bắt vì tội phá hoại thánh giá. Y bị tra tấn và phải nhận tội. Hình phạt dành cho y là bị chặt đầu và vắt vào đồng lửa trước sự hoan hô của đám giáo dân cuồng tín.

Trước những cảnh áp bức như vậy, Voltaire không còn giữ được sự bình tĩnh. Ông chỉ trích gắt gao những văn sĩ, ký giả không biết dùng thiên chức của mình để chống áp bức. Ông nói rằng: „Đây không phải là lúc để trào phúng, văn chương trào phúng không đi đôi với sự giết người. Phải chăng đất nước này là đất nước của triết lý và của sự hưởng thụ ? Không, đất nước này là đất nước của sự tàn sát Saint Bartholomy“. Những sự bất công tàn bạo làm nổi dậy sự bất bình của Voltaire, ông không còn là một văn nhân, ông trở nên một người đấu tranh tích cực. Ông nêu lên khẩu hiệu „Tất cả phải chống áp bức“ và lôi kéo dân chúng nước Pháp chống lại những tệ trạng do giáo hội gây nên. Ông gởi thư cho các văn hữu và tất cả các người hâm mộ ông kêu gọi họ đánh đổ bọn cuồng tín gieo rắc mê tín dị đoan với chính sách ngu dân. Không nên để những kẻ tàn bạo cầm quyền.

Giáo hội bắt đầu lo ngại về những hành động của Voltaire. Người ta định mua chuộc ông để khỏi bị ông chỉ trích. Do sự trung gian của bà Pompadour giáo

hội muốn phong cho Voltaire làm hồng y nếu ông chịu chấm dứt chiến dịch tuyên truyền chống giáo hội. Lẽ dĩ nhiên Voltaire từ chối vì chức hồng y không nghĩa lý gì đối với một người mà danh vọng tràn khắp Âu châu. Trong tác phẩm nhan đề Luận về sự ôn hoà trong tôn giáo Voltaire chỉ trích gắt gao những vụ tranh chấp đổ máu vì những điểm hoàn toàn vô nghĩa. Lời khuyên tâm thường: "Hãy tin tưởng như tôi nếu không Chúa sẽ phạt anh" dễ biến thành một lời đe dọa "Phải tin tưởng như tôi, nếu không tôi sẽ giết anh". Voltaire hỏi: "Làm sao có thể bắt một người khác phải tin tưởng như mình ? Sự cuồng tín hợp lực với mê tín dị đoan và đốt nát là căn bệnh trầm trọng của thế kỷ". Nếu con người không biết sống chung mặc dù bất đồng ý kiến về các vấn đề tôn giáo, chính trị, triết lý thì không bao giờ tìm được nền hoà bình vĩnh cửu trên trái đất này. Công việc đầu tiên là chống tổ chức đàn áp do những kẻ dựa vào thế lực tôn giáo và chính trị.

Tác phẩm Luận về sự ôn hoà trong tôn giáo được nối tiếp bằng nhiều bài báo, văn thư, truyện ngắn, thơ ngụ ngôn, tiểu luận dưới bút hiệu Voltaire hoặc nhiều bút hiệu khác để đả kích các tệ đoan do sự cuồng tín gây nên. Các nhà phê bình đời sau cho rằng trong lịch sử chưa bao giờ có một cá nhân làm nổi công việc sáng tác phong phú để đả kích một tệ đoan xã hội như Voltaire đã làm. Mặc dù viết rất nhiều, văn chương của Voltaire luôn luôn trong sáng, bình dị, thích hợp với tất cả mọi giới. 300.000 cuốn sách của Voltaire đả kích giáo hội đã được bán ra. So với số độc giả ít ỏi của thời đại ấy thì con số trên là một kỷ lục hiếm có.

Voltaire cho rằng những nghi lễ và giáo điều của Thiên chúa giáo không khác gì những nghi lễ hoặc những giáo điều dưới thời cổ Hy Lạp, Ai cập hoặc Ấn độ. Voltaire phê bình một cách hóm hỉnh rằng : " Thiên chúa giáo phải là một tôn giáo thiêng liêng vì nó đã sống nổi 1700 năm mặc dù tất cả những sự xấu

xa và vô lý của nó". Ông còn chứng minh rằng hầu hết các dân tộc khác cũng có những lỗi tin ngưỡng na ná giống như Thiên chúa giáo. Ông không đã kích tôn giáo mà chỉ đã kích mê tín dị đoan. Ông nói rằng : " Không phải dân chúng đã tạo nên giáo phái này hoặc giáo phái khác mà chính những kẻ ăn không ngồi rồi cố tạo nên chia rẽ để hưởng lợi, những kẻ ấy muốn dân chúng phải sợ thần linh và họ núp bóng thần linh để tác oai tác quái".

Mặt khác Voltaire cũng đã kích rất nặng nề những kẻ theo thuyết vô thần. Ông nói rằng : "Tôi phải công nhận có một đấng tối cao, nhưng con người không làm sao hiểu nổi đấng tối cao là ai và ý định của đấng tối cao là gì ? Phủ nhận đấng tối cao cũng là một hành động điên rồ, không khác gì quả quyết hiểu rõ cá nhân và ý định của đấng tối cao". Voltaire chỉ trích lỗi tin tưởng có tính cách cá nhân cho rằng Thiên chúa có thể can thiệp vào những việc riêng của những cá nhân. Ông nói rằng: "Tôi tin vào một đấng tối cao tổng quát đã tạo nên những định luật muôn đời chi phối toàn thể vũ trụ nhưng tôi không tin vào một Thiên chúa riêng biệt sẵn sàng thay đổi định luật của vũ trụ để làm vừa lòng một cá nhân. Sự cầu nguyện chân chính không phải là xin thay đổi định luật thiên nhiên để có lợi cho mình mà là chấp nhận định luật ấy, coi đó như là ý muốn của Thiên chúa".

Voltaire không tin sự hiện hữu của linh hồn. Ông nói rằng : "Dù có viết 4000 cuốn sách về siêu hình người ta cũng không làm sao biết rằng linh hồn là gì ? Không ai gán một linh hồn bất diệt cho con ruồi, con voi hoặc con khỉ. Tại sao lại gán một linh hồn cho con người ? Cái đó chắc chắn là do ở tánh kiêu căng mà ra. Tôi tin tưởng rằng nếu con công biết nói nó sẽ khoe khoang rằng nó cũng có một linh hồn và đoán chắc rằng linh hồn ấy nằm sau cái đuôi lông lầy của nó".

Mặc dù không tin linh hồn bất diệt, Voltaire cho rằng cần phải để cho dân chúng tin tưởng vào sự thưởng phạt của thần linh. Voltaire nói rằng: "Một xã

hội vô thần chỉ có thể tồn tại nếu tất cả đều là triết gia. Tôi muốn ông luật sư của tôi, ông thợ may của tôi hoặc vợ tôi (sự thật là Voltaire không có vợ !) tin tưởng vào Thiên chúa, có như vậy họ mới không lường gạt tôi. Nếu Thiên chúa không có, cần phải tạo ra một Thiên chúa. Tôi bắt đầu chú trọng đến hạnh phúc gần gũi nhiều hơn đến chân lý xa vời. Trong một bức thư gửi cho Holbach, Voltaire nói rằng : "Sự tin tưởng vào Thiên chúa làm cho con người không dám phạm tội. Chỉ một lý do ấy cũng rất đầy đủ. Nếu một tín ngưỡng có thể bớt được cho nhân loại mười vụ ám sát, mười vụ vu cáo, tôi tưởng rằng mọi người nên theo tín ngưỡng ấy. Những tệ đoan do tôn giáo tạo nên, sự thật là do mê tín chứ không phải là tôn giáo. Mê tín quần lấy tôn giáo không khác gì con rắn độc, cần phải giết con rắn độc mà không làm phương hại đến tôn giáo."

IX. VOLTAIRE VÀ ROUSSEAU

Voltaire bận rộn tranh đấu chống áp bức trên lãnh vực tôn giáo nhiều hơn là trên lãnh vực chính trị. Tuy nhiên những ý tưởng của ông về chính trị cũng đáng cho ta nghiên cứu. Trước hết Voltaire cho rằng chính trị là một việc vô cùng phức tạp không bao giờ có thể giải quyết dứt khoát bằng một vài quan niệm giản dị. Chân lý không nằm trong các đảng phái, người ta có quyền chọn đảng phái, nhưng không có quyền loại bỏ đảng phái đối nghịch ra khỏi lãnh vực chính trị. Là một người giàu có, Voltaire có khuynh hướng bảo thủ. Ông chủ trương tư sản hoá vì chế độ tư sản tăng trưởng nhân cách. Tinh thần tư sản tăng thêm lòng hăng hái của con người. Một người làm ruộng sẽ hăng hái cày cấy nhiều hơn nếu mảnh ruộng đó là của mình. Voltaire từ chối không đề cao một chánh thể nào. Trên nguyên tắc ông chọn lựa chánh thể cộng hoà, nhưng theo ông chánh thể này cũng có nhiều khuyết điểm, vì nó có khuynh hướng phát sinh các bè phái khiến cho sự thống nhất quốc gia bị tổn thương và nội chiến có cơ hội phát triển. Do đó, chế độ cộng hoà chỉ thích hợp với những nước nhỏ. Đó là loại chế độ sơ khai của loài người phát sinh từ sự kết hợp của

nhà gia đình trong các bộ lạc bán khai ở Mỹ châu và Phi châu. Đối với chế độ quân chủ, Voltaire cho rằng chỉ có những ông vua mới thích chế độ này.

Ngoài các vấn đề ái quốc, Voltaire còn chủ trương cần phải thân thiện với tất cả các quốc gia khác. Trong khi nước Pháp đang lâm vào chiến tranh với hai nước Anh và Đức, Voltaire vẫn khen ngợi các chế độ chính trị tại hai nước này. Đối với chiến tranh Voltaire coi đó là một tội ác lớn nhất, ông nói rằng: "Cần phải năm mới nuôi dưỡng được một con người từ trong lòng mẹ đến khi trưởng thành, cần phải 30 thế kỷ mới hiểu rõ đôi chút về cơ thể con người, cần phải một thời gian vô tận mới hiểu rõ đôi chút về linh hồn con người, nhưng chỉ cần một khoảnh khắc là đủ giết chết con người".

Voltaire có chủ trương cách mạng bạo động không ?

- Không, vì trước hết ông không tin tưởng vào dân chúng, đa số quần chúng không bao giờ biết tự kiềm chế. Họ chỉ đi từ lầm lẫn này đến lầm lẫn khác. Voltaire cũng không tin vào sự bình đẳng. Ông cho rằng sự bất bình đẳng đã được khắc vào cơ cấu xã hội. Người ta có thể quan niệm bình đẳng trước pháp luật nhưng không thể quan niệm bình đẳng trong việc phân chia quyền hành và của cải. Đó cũng là quan niệm của những phần tử ôn hoà như Turgot, Condorcet, Mirabeau muốn làm một cuộc cách mạng ôn hoà. Đa số quần chúng lại nghĩ khác, họ muốn được bình đẳng hơn là tự do. Đại diện cho khuynh hướng này có Rousseau và các nhà cách mạng quá khích Marat và Robespierre.

Voltaire không tin tưởng vào những chính thể lý thuyết. Ông cho rằng xã hội phát triển theo với thời gian và mang nặng quá khứ, không thể hoàn toàn xoá bỏ quá khứ để tạo nên một xã hội hoàn toàn theo đúng lý thuyết. Nếu người ta ném quá khứ qua cửa sổ nó sẽ trở lại bằng cửa lớn. Sự cách biệt giữa Voltaire và Rousseau là sự cách biệt giữa lý trí và bản năng. Voltaire tin rằng con người

có thể được cải thiện bằng lý trí trong khi Rousseau không tin vào lý trí, và không sợ một cuộc bạo động, ông muốn phá vỡ tất cả, đem con người trở lại đời sống thiên nhiên trong sự bình đẳng tuyệt đối. Những ý nghĩa này được trình bày trong tác phẩm Luận về nguyên do của sự bất bình đẳng mà Rousseau đã gửi tặng cho Voltaire. Các luận điệu của Rousseau làm cho Voltaire bất bình, ông nói rằng: "Sau khi đọc tác phẩm trên, người ta muốn trở lại trạng thái sơ khai và đi bằng bốn chân". Mặc dù không đồng ý với Rousseau, Voltaire cũng phản đối nhà cầm quyền Thụy sĩ ra lệnh đốt sách Rousseau. Ông nói. "Tôi hoàn toàn không đồng ý với anh, nhưng tôi sẵn sàng hy sinh tánh mạng để bênh vực quyền tự do phát biểu ý kiến của anh". Voltaire tin tưởng rằng mặc dù tất cả các tệ đoan, con người trong xã hội hơn hẳn con người trong trạng thái thiên nhiên. Trong tác phẩm „Le monde comme il va“ Voltaire kể lại câu chuyện sau: "Thành Persepolis sống trong sự sa đoạ, câu chuyện lên đến tai Ngọc hoàng, ngài bèn sai một thiên thần xuống điều tra trước khi ra lệnh tận diệt thành phố ấy. Thiên thần lúc đầu rất bất bình về những tệ đoan mà ông tìm thấy, nhưng dần dần ông đâm ra ưa thích lối sống của những người dân Persepolis, một lối sống lễ độ, vui vẻ, ôn hoà mặc dù tất cả những tật xấu khác. Để bênh vực cho thành Persepolis khỏi bị Ngọc hoàng tận diệt, thiên thần làm một cái tượng rất đẹp gồm châu báu ngọc ngà, trộn lẫn với đất sét. Thiên thần đem tượng đến trước Ngọc hoàng và tâu rằng : "Cái tượng này không phải hoàn toàn bằng ngọc ngà, vậy có nên đập phá chăng ? Ngọc hoàng thấy tượng đẹp không muốn phá và đồng thời cũng bỏ ý định trừng phạt thành Persepolis. Voltaire kết luận rằng : "Muốn đổi mới chế độ mà không đổi mới con người không chóng thì chầy, người cũ sẽ làm sống lại chế độ cũ".

X. ĐOẠN KẾT

Lúc ở Ferney, chẳng những Voltaire sáng tác nhiều tác phẩm giá trị, bên cạnh những kẻ bị áp bức mà còn giúp đỡ nhiều người khỏi cơn túng thiếu. Những ai có điều thắc mắc thường muốn tìm đến ông để hỏi ý kiến, những ai có điều oan ức thường tìm đến ông để xin can thiệp, có khi ông còn giúp đỡ cho việc làm và sẵn sàng tha thứ những kẻ có lỗi đối với ông. Một việc điển hình là ông đã nuôi nấng dạy dỗ và giúp đỡ một số tiền làm của hồi môn cho đứa cháu gái của văn hào Corneille. Năm 1770 các người hâm mộ Voltaire tổ chức một cuộc lạc quyên rộng lớn để lấy tiền đúc tượng cho ông. Hàng ngàn người hưởng ứng cuộc lạc quyên, vì số người hưởng ứng quá đông, ban tổ chức đành phải hạn chế phần đóng góp của mỗi người. Hoàng đế Frédérique cũng muốn biết Ngài có thể đóng góp bao nhiêu. Ban tổ chức trả lời: "Tôi đa là một đồng tiền".

Năm 83 tuổi, Voltaire muốn trở về Paris trước khi chết. Các bác sĩ khuyên ông không nên đi vì lý do sức khỏe, nhưng Voltaire vẫn cứ đi. Đến Paris ông phải tiếp 300 người khách. Trong số những người khách này có cả Benjamin Franklin, chính trị gia và triết gia Hoa kỳ. Franklin còn mang theo người cháu nhỏ để xin Voltaire đỡ đầu. Mặc dù sức khỏe rất kém, Voltaire vẫn đến thăm Hàn lâm viện. Chiếc xe của Voltaire phải chen qua đám đông đứng chật đường để hoan hô ông. Tấm màn nhung lót trên xe do nữ hoàng Nga Catherine tặng bị dân chúng xé từng mảnh để làm kỷ niệm. Đến Hàn lâm viện ông được hoan hô nhiệt liệt sau khi đề nghị viết lại cuốn tự điển Pháp, ông còn đi xem vở kịch Irène do chính ông sáng tác. Buổi trình diễn hôm đó ồn ào náo nhiệt không thể tả, toàn thể khán giả đều nô nức vì sự có mặt của Voltaire. Khi ông trở về thì đã kiệt lực, cái chết đã gần kề nhưng Voltaire cương quyết từ chối việc xưng tội và nhận phép bí tích. Sau khi ông chết, các thánh đường ở Paris từ chối không chịu làm lễ và cấp đất để chôn cất, các bạn hữu phải đem xác chết của ông để lên xe ra khỏi thành phố Paris như một người còn sống. Đến Scellieres, một linh mục bằng lòng cho chôn cất Voltaire tại đất thánh. Mãi đến 1791

quốc hội Pháp mới cho phép đem thi hài Voltaire về Panthéon, nơi chôn cất các danh nhân nước Pháp. Lễ rước cốt có 100 000 người tham dự trong khi 600 000 đứng hai bên lề đường chào đón.

(Nguồn: Câu chuyện triết học)